

# VOX PATRUM

## KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

### Sekcja Historii Kościoła i Patrologii

#### Komitet Redakcyjny

- ks. dr hab. Marcin Wysocki, prof. KUL (KUL, Polska) – redaktor naczelny  
dr hab. Marcela Andokova (Uniwersytet Komeniusza, 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 Raławickie 14, C-813, 20-950 Lublin  
voxpathrum@kul.lublin.pl; www.voxpatrum.pl

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

# VOX PATRUM

ANTYK CHRZEŚCIJAŃSKI

*Księga jubileuszowa  
ofiarowana  
o. prof. dr. hab. Henrykowi Pietrasowi SJ  
z racji 70. rocznicy urodzin*

Wydawnictwo KUL

91  
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



© Biuro Prasowe KEP

Miscellanea patristica atque humanistica  
Reverendissimo Domino ac Illustrissimo Professore  
Henrico PIETRAS SI  
septuagesimum vitae annum  
ab amicis sodalibusque oblata





**Bp Piotr Turzyński**

**DELEGAT KEP DS. DUSZPASTERSTWA EMIGRACJI POLSKIEJ**

Pl-01-015 Warszawa, Skwer Kard. S. Wyszyńskiego 6  
tel.+48 (22) 530-48-74, e-mail: emigracja@episkopat.pl

Warszawa 26.06.2024

L.dz. 148/24

Ks. prof. dr hab. Henryk Pietras SJ

Czcigodny

Księżę Profesorze!

Proszę przyjąć gratulacje i serdeczne życzenia z okazji ukończenia 70 roku życia. Jestem wdzięczny Księdzu Profesorowi za piękne i długie lata pracy na rzecz myśli teologicznej w naszym kraju, a szczególnie za pokazywanie głębi i piękna myśli Ojców Kościoła a zwłaszcza wielkiego Orygenesa, którego Papież Benedykt XVI nazwał „jedną z najważniejszych postaci dla całego rozwoju myśli chrześcijańskiej”. Hans Urs von Balthasar pisał natomiast, że jego blask jaśniej niż choć przez wielu nieświadomiony, nad całą teologią Kościoła. Dzięki pracy Księdza Profesora jest on obecny także w polskiej myśli teologicznej. Dziękuję za przygotowanie tłumaczeń i wydanie dokumentów soborowych i synodalnych pierwotnego Kościoła. Ufam, że wysiłek Księdza Profesora i wielu innych patrologów pozwoli zachować Kościołowi w XXI wieku ciągłość nauczania i niezachwiany fundament prawdy.

Dziękuję również za rekolekcje wygłoszone do biskupów polskich na Jasnej Górze w 2023 roku.

Życzę zdrowia i sił na długie lata życia oraz jak zwykle oryginalnych i potrzebnych pomysłów na badania i teksty z teologii Ojców Kościoła.

Z wyrazami szacunku

+ Piotr Turzyński

Bp Piotr Turzyński

Delegat KEP ds. Duszpasterstwa Emigracji Polskiej









## Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

REKTOR

Kraków, dnia 5 lipca 2024 r.

Wielebny

ks. prof. dr hab. Henryk Pietras SJ

Wielebny Księżu Profesorze,  
Czcigodny Jubilacie,  
Drogi Henryku!

Każdy Jubileusz jest okazją do spojrzenia w przeszłość. Patrząc zaś na Twoje 70 lat życia, Czcigodny Jubilacie, jako Wspólnota Uniwersytetu „Ignatianum” w Krakowie widzimy w nich przede wszystkim to, co wiąże się z pracą na rzecz naszej Alma Mater, ale co łączyło się również ściśle z Twoimi pasjami naukowymi.

Po pierwsze jest to Twoje zaangażowanie w propagowanie Ojców Kościoła, które zaowocowało powołaniem w naszym Wydawnictwie WAM serii wydawniczych przybliżających dzieła i teologię Ojców: *Źródła Myśli Teologicznej* i *Wielcy Ludzie Kościoła*, ale i publikacjami wielu innych cennych opracowań dotyczących teologii patrystycznej. Dzięki Twojej pasji dziś nasze środowisko słynie tymi właśnie publikacjami, za co wyrażam naszą wdzięczność.

Po drugie, działalność na rzecz rozwoju naszej Ignacjańskiej Alma Mater. W wywiadzie udzielonym po objęciu funkcji Rektora „Ignatianum” tak określiłeś przyszłość naszej Uczelni: „musimy być atrakcyjnym miejscem dla studentów. Taką uczelnią, która zapewni dobrą kadre akademicką i wysoki poziom kształcenia. W dodatku kształcić na takich kierunkach i specjalnościach, które będą dostosowane do aktualnych potrzeb rynku pracy”. Patrząc z perspektywy dziesięciolecia mogę stwierdzić, że dzisiaj jesteśmy prężną, nowoczesną i uznaną uczelnią – i za wkład w to dzieło na przestrzeni wielu lat również serdecznie dziękuję.

Wraz z całą Wspólnotą Uniwersytetu „Ignatianum” raz jeszcze wyrażam naszą wdzięczność i przesyłam serdeczne gratulacje i życzenia na dalsze lata zgłębiania i propagowania myśli Ojców Kościoła i przekładania jej na praktykę codzienności.

Ad multos annos!

Zapewniam o pamięci modlitewnej

ks. dr hab. Tomasz Homa SJ, prof. UIK  
Rektor Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie



KS. PROF. DR HAB. BOGDAN CZYŻEWSKI  
PREZES SEKCJI PATRYSTYCZNEJ

Przewielebny

O. prof. dr hab. Henryk PIETRAS SJ

Dostojny i Szamowny Jubilacie,  
Drogi Ojciec Profesorze,

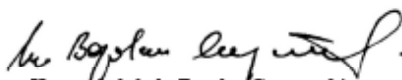
Działająca od kilkudziesięciu lat Sekcja Patrystyczna w Polsce skupia w swoich szeregach wielu wybitnych naukowców, którzy prowadzą prace badawcze związane z początkami Kościoła. Ojciec Profesor niewątpliwie należy do ich grona i jest znany ze swoich badań nie tylko w Polsce, ale i za granicą. Bogata i wszechstronna działalność naukowa Jubilata wnosi ciągle nowe spojrzenie na czasy pierwszych wieków Kościoła i ewangelizacyjne zaangażowanie pisarzy wczesnochrześcijańskich. Przeglądając tylko pobieżnie dorobek naukowy Ojca Profesora, można dostrzec w nim wieloaspektowość podejmowanych badań, w których pierwsze miejsce zajmuje niewątpliwie Orygenes. Chciałbym podkreślić także niezwykle ważną inicjatywę wydawania serii *Źródła Myśli Teologicznej*, w której znalazły się nie tylko tłumaczenia pism autorów wczesnochrześcijańskich, ale także przekłady akt soborowych i synodalnych Kościoła pierwszych wieków. Jest Ojciec cenionym i kompetentnym promotorem prac doktorskich i recenzentem dorobku naukowego wielu patrologów.

Ojciec Profesorze, w imieniu Członków Sekcji Patrystycznej i własnym pragnę podziękować za wielkie zaangażowanie w rozwój patrologii, za prace w naszej Sekcji, zwłaszcza za często wygłaszane na naszych Zjazdach referaty, które pobudzały uczestników do żywej dyskusji. Osobiście dziękuję też za życzliwość, z którą spotykamy się w osobistych kontaktach, ostatnio są nieco ograniczone ze względu na pracę Ojca w Rzymie, ale w pamięci zachowujemy otwartość i gotowość niesienia pomocy, zwłaszcza w sprawach naukowych. Niech Jubileusz siedemdziesięciolecia życia będzie okazją nie tylko do podsumowań, ale też i do podejmowania dalszych wyzwań, dzięki którym środowisko badaczy antyku chrześcijańskiego jeszcze bardziej się umocni na arenie międzynarodowej.

Niech dobry Bóg prowadzi Ojca Profesora wyznaczonymi przez Niego drogami i hojnie wynagrodzi za pracę kapłańską i naukową.

Ad multos annos!

Z wyrazami głębokiego szacunku



Ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski  
Prezes Sekcji Patrystycznej

Gniezno, dnia 15 września 2024 r.



Ks. Prof. dr hab. Henryk Pietras

Wielce Czcigodny Jubilacie!

Jubileusz związany z ukończeniem 70 roku życia stanowi doskonałą okazję, by wyrazić głęboki szacunek, uznanie i wdzięczność za lata współpracy na polu naukowym i dydaktycznym.

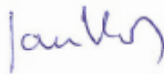
Z wdzięcznością i satysfakcją myślimy o wyjątkowo interesujących wykładach, seminariach i sesjach naukowych, podczas których dzieliliś się doświadczeniem badacza, historyka, patrologa i bizantynologa. Wielce Dostojny Jubilacie, czujemy się ogromnie zaszczytzeni, że należymy do grona Twoich przyjaciół. Mieliśmy okazję poznać Ciebie, jako znakomitego znawcę antyku, teologii, życia i dzieł Ojców Kościoła. Serdecznie i z wielkim sentymentem wspominamy nasze spotkania na Wydziale Historycznym (niegdyś Filologiczno-Historycznym) Uniwersytetu Gdańskiego, Twoje wykłady, sesje, sympozyja, osobiste spotkania z Tobą - genialnym rozmówcą, potrafiącym słuchać i stawiać ważne pytania.

Z podziwem spoglądamy na Twój naukowy dorobek, który jest owocem rzetelnej i wytrwałej pracy. Szczercie podziwiamy Twoją aktywność naukową i dydaktyczną, szczególnie zaś działalność wydawniczą. Jesteśmy wdzięczni za serie wydawnicze w postaci *Źródeł Myśli Teologicznej* i *Synodów i Kolekcji Praw*, które nie ukazałyby się bez Twojej (i nieodżałowanego ks. prof. Arkadiusza Barona) tytanicznej pracy. Gratulujemy licznych publikacji, ukazujących przenikliwość badawczą i oryginalność myśli, charakteryzujące Twój styl poszukiwania prawdy.

Wielce Czcigodny Jubilacie, winszując dotychczasowych osiągnięć, serdecznie życzymy, by dalsze lata owocowały nowymi sukcesami naukowymi, by upływały w zdrowiu i zawsze były naznaczone darem ludzkiej życzliwości. Obfite błogosławieństwo Boże, pogoda ducha i autentyczna radość czerpana z dobrze spełnianej misji duchownego i naukowca niech towarzyszą Tobie także w życiu osobistym.

W imieniu Twoich Kolegów i Przyjaciół z dawnego Wydziału Filologiczno -Historycznego i obecnego Wydziału Historycznego Uniwersytetu Gdańskiego, składamy najserdeczniejsze gratulacje i wyrazy wdzięczności za to wszystko, co dzięki Twojej osobie stało się także naszym udziałem.

Ad multos annos, Czcigodny Jubilacie!



prof. dr hab. Jan Iluk, em. prof. UG



pastor dr hab. Wojciech Gajewski, prof. UG, kierownik Zakładu Studiów nad Religią



ks. dr hab. Grzegorz Szamocki, prof. UG



IN NOMINE DOMINI. AMEN.

COETUS PATROLOGORUM POLONORUM  
OMNIBUS ET QUIBUSCUMQUE HASCE LITTERAS VISURIS  
SALUTEM

CUM REVERENDUS ADMODUM  
IN CHRISTO PATER ET DOMINUS  
DOMINUS **HENRICUS PIETRAS**

SACRAE THEOLOGIAE DOCTOR HABILITATUS  
PONTIFICIAE UNIVERSITATIS GREGORIANAE PROFESSOR ORDINARIUS  
ACADEMIAE CATHOLICAE COLLEGII BOBOLANI PROFESSOR

QUI OLIM ALTIORIS SCHOLAE PHILOSOPHICO-PAEDAGOGICAE, DEIN VERO  
EX EA ERECTAE ACADEMIAE, IGNATIANUM NUNCUPATAE, CRACOVIAE  
SITAE, RECTORIS MAGNIFICI QUATTUOR PER ANNOS MUNUS EXPLEBAT,  
QUI FACULTATIS PHILOSOPHIAE IN ILLA STUDIORUM ACADEMIA DECANI  
SPECTABILIS OFFICIUM SERVABAT, QUI CATHAEDRAE HISTORIAE CULTUS  
CIVILIS CHRISTIANI MODERATORIS VICE IBIDEM FUNGEBATUR, QUI  
VIRORUM DOCTORUM ACADEMIAE SCIENTIARUM POLONAE IN CONSILII  
SCIENTIARUM THEOLOGICARUM ET STUDIORUM BYZANTINORUM  
LABORANTIBUS SOCIAM OPERAM NAVAVIT, QUI PATROLOGORUM COETUM  
IN VARIIS OPERIBUS FOVENDIS LIBENTISSIME IU VAT, QUI OFFICINAE  
EDITORIAE APOSTOLATUS ORATIONIS QUAE DICITUR, CRACOVIAE  
FUNDATAE, DIRECTOR, SERIES FONTES DOCTRINAE THEOLOGICAE ET  
MAGNI VIRI ECCLESIAE QUAE VOCANTUR, EDENDAS CURAVIT, QUI  
MULTORUM LIBRORUM ET ARTICULORUM SCIENTIFICORUM AUCTOR  
LOCUPLETISSIMUS EVASIT, QUI FERE QUADRAGINTA ANNOS LABOREM  
SUUM UTILISSIMUM INDEFESSUS EXERCET, QUI IN SOCIETATE IESU  
PRESBYTER PROFESSUS VOCATIONI SUAE FIDELIS PERMANSIT,

QUATTUORDECIM VITAE LUSTRA FELICITER FINIERIT

AMICI COLLEGAE DISCIPULI

EX ANIMO GRATULANTUR ET OPTANT, UT FAVENTE CAELO VALEAT  
VIGETQUE IN MULTOS ANNOS ET PRAECLARA PATROLOGIAE STUDIA  
PROMOVERE ET ADORNARE PERGAT.

DATUM LUBLINI, DIE XV MENSIS SEPTEMBRIS

ANNO DOMINI MMXXIV

Textum exaravit et in Latinum sermonem vertit Thaddaeus Gacia







## **Curriculum vitae o. prof. dr. hab. Henryka Pietrasa SJ**

ks. Marcin Wysocki

W liście na święto św. Szczepana 2012 roku o. prof. dr hab. Henryk Pietras SJ jako rektor Akademii Ignatianum pisał:

Święta mają to do siebie, że przemijają, ustępując miejsca codzienności. Albo inaczej można to powiedzieć: to codzienność i zwyczajność od czasu do czasu usuwają się, robiąc trochę miejsca na Święto. Bo tak prawdę powiedziawszy dni zwyczajne, nawet jeśli czasem trudne i mozolne, są ważniejsze od świątecznych. Bo czy ktoś chciałby być kochany tylko od święta?<sup>1</sup>

Jubileusz siedemdziesięciu lat życia jest niewątpliwie wyjątkowym świętem, ale składa się nań 25568 w większości zwyczajnych dni, które w wypadku o. prof. Henryka Pietrasa złożyły się na niezwykłą postać kapłana i naukowca.

### **1. Rodzina i zakon**

O. Henryk Pietras urodził się 23 września 1954 roku w Dębieńsku koło Rybnika w rodzinie Zdzisława i Kornelii z d. Snopek jako pierwszy z pięciorga rodzeństwa (Danuta – nauczycielka religii, Adam – dr spawalnictwa, Marek – specjalista od sieci światłowodowych, Michał – aktualnie dyrektor Fundacji ds. Nauki Polskiej) i został ochrzczony 3 października 1954 roku w parafii św. Jerzego w Czerwoncu-Leszczynach, Dębieńsko, która wydała w sumie 6 kapłanów i 4 siostry zakonne. Po ukończeniu Liceum Ogólnokształcącego im. H. Sawickiej w Rybniku i otrzymaniu w dniu 28 maja 1973 roku świadectwa dojrzałości wstąpił

---

<sup>1</sup> List Rektora Akademii Ignatianum na 26 grudnia 2012 roku Święto Św. Szczepana, pierwszego męczennika, w: <https://deon.pl/kosciol/list-rektora-akademii-ignatianum,202035> (dostęp: 2.07.2024).

31 sierpnia 1973 roku do Towarzystwa Jezusowego. Pierwsze śluby złożył w Starej Wsi k. Brzozowa 8 września 1975 roku na ręce o. Wojciecha Kubackiego SJ. Święcenia kapłańskie w stopniu prezbitera przyjął 31 lipca 1980 roku w Starej Wsi przez posługę bpa Tadeusza Błaszkiwicza. Trzecią Probację odbył w Salamance w Hiszpanii pod kierunkiem o. Angela Tejeriny SJ (15.09.1985-30.03.1986), a uroczystą profesję zakonną złożył 22 kwietnia 1988 roku w Krakowie. W zakonie między innymi był delegatem na 34. Kongregację Generalną Jezuitów (1995).

## 2. Nauka

Swoją codzienność z nauką rozpoczął, podejmując, w ramach przygotowań do kapłaństwa, najpierw studia filozoficzne w Krakowie na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego (1975-1977), a następnie studia teologiczne w Warszawie na Wydziale Teologicznym Towarzystwa Jezusowego Bobolanum (1977-1980). Studia patrologiczne, które, jak sam stwierdził, były spowodowane niedowierzaniem, dlaczego to niby wszyscy Ojcowie Kościoła dziwnie zgadzali się z Soborem Trydenckim, jak utrzymywali dogmatycy, odbył w Rzymie, w Institutum Patristicum Augustinianum (1980-1985), gdzie najpierw pod opieką o. prof. Henri Crouzela przygotował i obronił w 1982 roku pracę *Il commento di Origene sul matrimonio e divorzio*, otrzymując stopień licencjata kościelnego w zakresie teologii patrystycznej, a następnie pod kierunkiem tegoż ojca Crouzela i Manlio Simonettiego napisał i obronił w 1988 roku pracę doktorską zatytułowaną *L'amore in Origene*. W 1990 roku o. Pietras otrzymał w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie stopień doktora habilitowanego na podstawie dorobku i pracy zatytułowanej *Jedność Boga, jedność świata i jedność Kościoła. Studium fragmentów Dionizego Aleksandryjskiego*. Tytuł profesora nauk teologicznych zaś otrzymał 27 września 1999 roku na podstawie całości dorobku naukowego.

W ramach swej działalności dydaktyczno-naukowej pracuje jako profesor patrologii na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie (w latach 1984-2010 jako Professore Incaricato, a od 2015 jako Professore Ordinario) i w Akademii Katolickiej Collegium Bobolanum w Warszawie (od 1986 roku). Nie realizuje się jednak tylko na uniwersyteckiej katedrze, prowadząc wykłady oraz będąc promotorem i recenzentem prac dyplomowych i przewodów do uzyskania stopnia lub tytułu naukowego, ale jest przede wszystkim praktykiem, co widoczne jest

w jego licznych publikacjach, a nade wszystko w przygotowanych do druku tekstach Ojców Kościoła. To właśnie o. Henryk jako dyrektor Wydawnictwa WAM w Krakowie (1992-2010) zapoczątkował wraz ze śp. ks. prof. dr. hab. Arkadiuszem Baronem publikację cenionych serii wydawniczych: *Źródła Myśli Teologicznej* (1996), *Myśl Teologiczna* (1994) i *Wielcy Ludzie Kościoła*. Na opracowanie części z nich, wraz z ks. prof. dr. hab. Arkadiuszem Baronem oraz dr hab. Moniką Ożóg, otrzymał w Narodowym Centrum Nauki grant badawczy zatytułowany „Zebranie, naukowe opracowanie i wydanie w językach oryginalnych wraz z tłumaczeniem polskim późnoantycznych tekstów synodalnych, prawnych i historycznych Kościoła”, który prowadził w latach 2011-2014. Także w latach 2018-2021 otrzymał finansowanie w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki”.

Swoistym efektem prowadzonych badań jest udział o. prof. Henryka w różnych gremiach naukowych. Był między innymi w kadencji 2011-2015 członkiem Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk, jest członkiem Komisji Bizantynologicznej PAN, Komisji Filologii Klasycznej PAU, Association Internationale d'Etudes Patristique oraz Polskiej Sekcji Patrystycznej, w której w latach 2007-2012 pełnił funkcję skarbnika. Jest także członkiem wielu rad naukowych czasopism teologicznych i patrystycznych, a od 2016 roku jest także redaktorem naczelnym znanego uniwersyteckiego czasopiśma teologicznego „Gregorianum”.

Swoją wiedzę i pasję naukową dzieli się nie tylko poprzez publikacje i wykłady naukowe, ale także propagując życie i dzieło Ojców Kościoła poza salami wykładowymi. I tak w 1992 roku wygłosił na antenie Radia Watykańskiego cykl audycji zatytułowany: „Dar wiary: zamyślenia nad credo Kościoła”, w dniach 21-24 listopada 2023 roku zaś prowadził na Jasnej Górze rekolekcje dla Episkopatu Polski zatytułowane „Odpowiedzialność pasterzy”.

### **3. Organizacja**

Z tych dwóch powyższych punktów (z bycia członkiem Towarzystwa Jezusowego i naukowcem) wynika także działalność organizacyjna, której podejmował się w owej codzienności o. prof. Henryk Pietras. Po powrocie ze studiów rzymskich i zdobyciu kolejnych stopni naukowych

w latach 1998-2001 był dziekanem Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” i w tym okresie brał między innymi udział w opracowaniu Statutu Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum”<sup>2</sup>. To zaangażowanie na rzecz rozwoju i przemian „Ignatianum” zaowocowało powołaniem o. Henryka na rektora tej uczelni w latach 2010-2014. Za jego rektoratu w roku akademickim 2013/2014 uruchomiono kierunek psychologia, który wzbudził duże zainteresowanie wśród młodzieży rozpoczynającej studia wyższe, a 30 stycznia 2012 roku Centralna Komisja do Spraw Stopni i Tytułów przyznała Wydziałowi Filozoficznemu uprawnienia do nadawania stopnia naukowego doktora nauk humanistycznych w dyscyplinie kulturoznawstwo. W związku z podjętymi działaniami Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” w Krakowie spełniła warunek do posługiwania się nazwą „akademia” i od dnia 1 października 2011 roku Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” w Krakowie stała się Akademią „Ignatianum” w Krakowie<sup>3</sup>, w czym była niemała zasługa dostojnego jubilata. Podczas pełnienia funkcji rektora o. Pietras zaangażował się także w powstanie w 2014 roku Centrum Ochrony Dziecka (COD), które zostało przyjęte pod dach Akademii i powołane do życia w marcu 2014 roku przez Senat Akademii „Ignatianum” w Krakowie<sup>4</sup>.

\*\*\*

Ten krótki biogram pozwala wejrzeć w te niemalże niezliczone zwyczajne, codzienne dni ks. prof. dr. hab. Henryka Pietrasa SJ poświęcone Bogu, ludziom i Ojcom Kościoła. Zrodziło się w nich wiele myśli i publikacji, mamy nadzieję, że kolejne takie dni, przerwane świętowaniem siedemdziesięciolecia, przyniosą nie mniej dobra i osiągnięć również dla badań nad Ojcami Kościoła. Ad multos annos!

---

<sup>2</sup> Zob. W. Kubik, *Początki i rozwój Akademii Ignatianum w Krakowie*, „Studia Paedagogica Ignatiana” 17 (2015) s. 23.

<sup>3</sup> Kubik, *Początki i rozwój Akademii Ignatianum w Krakowie*, s. 29-30.

<sup>4</sup> Zob. Ks. Adam Żak SJ: *Musieliśmy się zmierzyć z opinią publiczną, by mówić o pedofilii*, w: <https://jezuici.pl/2024/03/centrum-ochrony-dziecka-odpowiedzialosci-na-zbrodni-pedofilii/>, (dostęp: 2.07.2024).



## **Bibliografia naukowa o. prof. dr. hab. Henryka Pietrasa SJ**

ks. Marcin Wysocki (zebrał i zestawił)

### **1. Monografie**

- L'amore in Origene*, Studia Ephemeridis Augustinianum 28, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1988.
- Jedność Boga, jedność świata i jedność Kościoła. Studium fragmentów Dionizego Aleksandryjskiego*, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, Instytut Kultury Religijnej, Studia i Materiały I, Kraków 1990.
- By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Maszachaba, Kraków 1991.
- Początki teologii Kościoła*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000 (wyd. 2, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007).
- Orygenes*, Wielcy Ludzie Kościoła, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001.
- L'Escatologia della Chiesa dagli scritti giudaici fino al IV secolo*, Istituto Patristico „Augustinianum”, Roma 2006.
- Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
- Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013 = *Council of Nicaea (325). Religious and Political Context, Documents, Commentaries*, tł. M. Fijak, GBPress, Roma 2016 = *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto*, GBPress, Roma 2021.
- Herezje*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2019.
- [z M. Ożóg] *Śladami pierwszych chrześcijan. Przewodnik kulturowy po wczesnochrześcijańskim Rzymie*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2019.
- Ortodoksja i herezje. Historia szukania prawdy w pierwszych wiekach Kościoła*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2022.

## 2. Tłumaczenia i wydania tekstów

- Dzień święty. Antologia tekstów patrystycznych o świętowaniu niedzieli*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1992.
- Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1993 = *Gdy się modlicie, mówcie... Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, opr. z M. Inglotem, Wydawnictwo WAM, Kraków 2024 (wyd. drugie).
- Orygenes. Korespondencja*, ŻMT 6, Wydawnictwo WAM, Kraków 1997.
- (opr. z A. Baronem) *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, ŻMT 24, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001.
- (opr. z A. Baronem) *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 2, ŻMT 26, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.
- (opr. z A. Baronem) *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 3, ŻMT 30, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003.
- (opr. z A. Baronem) *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, ŻMT 33, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.
- (opr. z A. Baronem) *Acta synodalia (Ann. 50-381)*, Synodi et Collectiones Legum 1, ŻMT 37, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006.
- (opr. z A. Baronem) *Constitutiones Apostolorum*, Synodi et Collectiones Legum 2, ŻMT 42, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
- (opr. z A. Baronem) *Canones Patrum Graecorum*, Synodi et Collectiones Legum 3, ŻMT 49, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009.
- (opr. z A. Baronem) *Acta synodalia (ann. 381-431)*, Synodi et Collectiones Legum 4, ŻMT 52, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- (opr. z M. Ożóg) Hieronim ze Strydonu, *Listy 1 (1-50), tekst łaciński i polski*, ŻMT 54, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- (opr. z M. Ożóg) Hieronim ze Strydonu, *Listy 2 (51-79), tekst łaciński i polski*, ŻMT 55, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- (opr. z A. Baronem) *Libri poenitentiales (Księgi pokutne), tekst łaciński i polski*; Synodi et Collectiones Legum 5, ŻMT 58, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011.
- (opr. z M. Ożóg) Hieronim ze Strydonu, *Listy 3 (80-115), tekst łaciński i polski*, ŻMT 61, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011.
- (opr. z M. Ożóg) Hieronim ze Strydonu, *Listy 4 (116-130), tekst łaciński i polski*, ŻMT 63, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011.
- (opr. z A. Baronem) *Acta synodalia (ann. 431-505)*, Synodi et Collectiones Legum 6, ŻMT 62, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011.
- (opr. z M. Ożóg) Hieronim ze Strydonu, *Listy 5 (131-156), tekst łaciński i polski*, ŻMT 68, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna, tekst grecki i polski*, ŻMT 70, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013.

- (opr. z A. Baronem) *Acta synodalia (ann. 506-553)*, Synodi et Collectiones Legum 8, ŻMT 73, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.
- (opr. z M. Ożóg) *Liber Pontificalis I-XCVI (usque ad annum 772)*, Synodi et Collectiones Legum 9, ŻMT 74, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.
- (opr. z M. Ożóg) *Liber Pontificalis XCVII-CXII (ann. 772-891)*, Synodi et Collectiones Legum 10, ŻMT 75, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015.
- (opr. z A. Baronem) *Acta synodalia. Documentos sinodales desde el año 50 hasta el 381, Edición española dirigida y reelaborada por Samuel Fernández*, BAC, Madrid 2016.
- (opr. z M. Ożóg) Cassiodorus Senator, *Variorum libri XII, tekst łaciński i polski*, tł. A. Kołtunowska – R. Sawa, Synodi et Collectiones Legum 11, ŻMT 79, Wydawnictwo WAM, Kraków 2017.
- (opr. z A. Baronem) *Acta synodalia ann. 553-600*, Synodi et Collectiones Legum 12, ŻMT 83, Wydawnictwo WAM, Kraków 2020.
- (opr. z M. Ożóg) *Dekrety papieskie według Collectio Hispana*, Synodi et Collectiones Legum 13, ŻMT 85, Wydawnictwo WAM, Kraków 2021.
- (opr. z M. Ożóg) *Collectio Avellana. Listy cesarzy i papieży od 367 do 553 roku*, Synodi et Collectiones Legum 14, ŻMT 86, Wydawnictwo WAM, Kraków 2021.

### 3. Redakcja monografii zbiorowych

- (red. z S. Kaczmarek i A. Dziadowiec) *Origeniana decima. Origen as writer. Papers of the 10th international Origen congress, University School of Philosophy and Education. Igitanium, Kraków, Poland 31 August–4 September 2009*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 244, Peeters, Leuven 2011.

### 4. Rozdziały w monografiach zbiorowych

- Orygenes o małżeństwie i rozwodzie*, w: *W służbie człowiekowi. Studium duszpastersko-katechetyczne*, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, Instytut Kultury Religijnej, Studia i Materiały 4, Kraków 1991, s. 173-183.
- Rozeznawanie duchów u Ojców Kościoła*, w: *Rozeznawanie duchów w „Ćwiczeniach duchownych”*, red. K. Osuch, Czechowice – Dziedzice 1991, s. 60-67 = *Smak życia z Bogiem*, red. J. Augustyn, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999, s. 193-204.
- Dio Padre secondo Origene*, w: *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica. I Grandi temi della S. Scrittura per la „Lectio Divina”*, t. 1: *Abbà-Padre*, Borla, Roma 1992, s. 269-278.

- Il fondamento ecclesiologicalo della posizione di Dionigi di Alessandria nella controversia battesimale*, w: *Recherches et Tradition, Mélanges patristique offerts Henri Crouzel SJ*, Théologie Historique 88, Beauchesne, Paris 1992, s. 199-210.
- Kerygmaticzna treść formuły „Zstąpił do piekiel” u pierwszych Ojców*, w: *Ewangelizacja w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki, Polihymnia, Lublin 1994, s. 103-123.
- Seria ‘Pism Starochrześcijańskich Pisarzy’ w ocenie patrologa*, w: *Dla kogo ‘Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy’*, red. W. Myszor *et al.*, *Studia Antiquitatis Christianae* 11, ATK, Warszawa 1995, s. 31-34.
- Wartość prostej wiary w oczach Orygenesa według Listu do Firmiliana*, w: *Godność chrześcijanina w nauczaniu Ojców Kościoła*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki, Polihymnia, Lublin 1996, s. 69-73.
- Pneumatikoi według gnostyków i Orygenesa*, w: *Gnostycyzm antyczny i współczesna neognoza*, red. W. Myszor, *Studia Antiquitatis Christianae* 12, ATK, Warszawa 1996, s. 30-36.
- Rola Ducha Świętego w rozwoju ku pełni człowieczeństwa według św. Ireneusza i Orygenesa*, w: *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – M. Szram, Polihymnia, Lublin 1997, s. 115-135.
- Geneza Symbolu Apostolskiego*, w: *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła*, red. R. Knapiński, TN KUL, Lublin 1997, s. 62-76.
- Starożytne spory wokół Apokalipsy*, w: *Judeochrześcijańskie elementy w literaturze patrystycznej*, red. W. Myszor *et al.*, *Studia Antiquitatis Christianae* 13, ATK, Warszawa 1998, s. 36-41.
- Rdz 1 u Ojców Kościoła*, w: *Początek świata – Biblia a nauka*, red. M. Heller – M. Drożdż, Biblos, Tarnów 1998, s. 83-100.
- Argumentacja filozoficzna za wiecznością Syna Bożego u Orygenesa*, w: *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – M. Szram, Polihymnia, Lublin 1998, s. 89-97.
- Droga na zesłanie Dionizego Aleksandryjskiego w roku 257*, w: *Symposium Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, TN KUL, Lublin 1998, s. 313-321.
- Pierwszy grzech ludzi według św. Ireneusza (Adv. Haer. V, 23, 1-2)*, w: *Grzech pierworodny*, ŻMT 12, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999, s. 25-39.
- Szatan jako początek świata materialnego w koncepcji Orygenesa*, w: *Demonologia w nauce Ojców Kościoła*. Hipolit, *O Antychryście*, ŻMT 17, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000, s. 55-66.
- Pierwotne pojmowanie jedności małżeństwa w Kościele*, w: *Sakramentalność małżeństwa*, red. Z.J. Kijas – J. Krzywda, WN PAT, Kraków 2002, s. 9-21.



- I Principi II, II di Origene e il millenarismo*, w: *Origeniana octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origen Congress (Pisa, 27-31 August 2001)*, red. L. Perrone, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 164, Peeters, Leuven 2003, s. 707-714.
- Jeden chrzest na odpuszczenie grzechów – próba zrozumienia świadectw patrystycznych*, *Studia Antiquitatis Christianae* 17, UKSW, Warszawa 2004, s. 179-193.
- Dio dell'elezione (Origene, IoCom II, 3, 24)*, w: *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti, Atti dell'VIII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina*, red. E. Prinzivalli, Biblioteca Adamantius 3, Pazzini Stampatore Editore, Villa Verucchio 2005, s. 441-448.
- Kościół w Tyrze i tęsknota za Świątynią (Euzebiusz z Cezarei, HE X, 4)*, w: *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. 5: *Miejsca święte w epoce późnego antyku*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska – D. Próchniak, TN KUL, Lublin 2005, s. 169-176.
- Spór o wyznanie wiary w IV w.*, w: *Lex orandi – lex credendi w okresie patrystycznym*, red. B. Częsz, *Teologia Patrystyczna* 4, Poznań 2007, s. 35-50.
- Czego uczą Ojcowie Kościoła? Znaczenie tradycji patrystycznej dla utrzymania tożsamości chrześcijańskiej i wierności Objawieniu*, w: *Wierność dzisiaj. Powrót do korzeni*, red. J. Augustyn – K. Osuch, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 60-71 = „Przegląd Powszechny” 3 (2007) s. 57-68.
- (z A. Baronem) *Chrześcijaństwo*, w: *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, red. K. Pilarczyk – J. Drabina, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 447-521.
- Klerykalizacja kapłaństwa w Kościele starożytnym, czyli przyczynki do historii języka religijnego*, w: *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. 6: *Ofiara – kapłan – ołtarz w świecie późnego antyku*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska – D. Próchniak, TN KUL, Lublin 2008, s. 111-116.
- Pojęcie Bożej substancji w początkach Kościoła*, w: *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*, red. R.J. Woźniak, *Myśl Teologiczna* 62, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 122-140.
- L'inizio del mondo materiale e l'elezione divina in Origene*, w: *Origeniana nona. Origen and the religious practice of his time. Papers of the 9th International Origen Congress, Pécs, Hungary, 29 August-2 September 2005*, red. G. Heidl – R. Somos, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 228, Peeters, Leuven 2009, s. 653-668.
- Świadomość prymatu biskupa Rzymu w Kościele starożytnym*, w: *Kapłaństwo i urząd*, red. W. Gajewski, *Christianitas Antiqua* 2, Gdańsk 2009, s. 190-205.
- Tożsamość kapłańska w Kościele starożytnym*, w: *Sztuka bycia księdzem*, red. J. Augustyn, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 59-66.

- Dymisja ze stanu duchownego i jej skutki w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Odejścia od kapłaństwa. Studium historyczno-psychologiczne*, red. K. Dyrek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 7-19.
- Kościół jako społeczność zbawionych – próba zrozumienia aksjomatu: Poza Kościołem nie ma zbawienia*, w: *Kościół starożytny – Królestwo Chrystusa i instytucja*, red. F. Drączkowski *et al.*, Polihymnia, Lublin 2010, s. 11-21.
- Chrzest jako sakrament kapłaństwa – „Kościół Pierworodnych”*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski *et al.*, Polihymnia, Lublin 2011, s. 9-20 = *Chrzest jako sakrament – „Kościół Pierworodnych”*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” 5 (2011) s. 240-249.
- L’apocrifo giudaico Preghiera di Giuseppe nell’interpretazione Origeniana – ComIo II, 31, 188-190*, w: *Origeniana decima. Origen as writer. Papers of the 10th international Origen congress, University School of Philosophy and Education. Ignatianum, Kraków, Poland 31 August-4 September 2009*, red. S. Kaczmarek – H. Pietras – A. Dziadowiec, Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 244, Peeters, Leuven 2011, s. 545-559.
- Nieznana mowa obrończa Ariusza wygłoszona na placu przed pałacem cesarskim w Nicei, w czasie wielkiego synodu*, w: *Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski *et al.*, Polihymnia, Lublin 2012, s. 35-45.
- (z I. Huber) *Celsus i inni. Nauka i życie chrześcijan w krytyce pogańskiej II w.*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I. Ledwoń – M. Szram, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 63-98.
- Tadeusza Sinko tłumaczenia pism Ojców Kościoła i ich przedruki*, w: *Tadeusz Sinko (1877-1966) w służbie nauki i narodu*, red. S. Stabryła, Komisja Historii Nauki PAU, Monografie 18, Kraków 2013, s. 59-64.
- (z M. Ożóg) *Praktyki magiczne w aktach synodalnych – kwestie terminologiczne i zarys problematyki*, w: *Zabobony, czary i magia w Kościele starożytnym*, red. M. Ożóg – N. Widok, Opolska Biblioteka Teologiczna 138, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO, Opole 2013, s. 97-117.
- Podróże naukowe Orygenesa w aleksandryjskim okresie jego życia (ok. 186-232)*, w: *Itinera clericorum. Kulturotwórcze i religijne aspekty podróży duchownych*, red. D. Quirini-Popławska – Ł. Burkiewicz, Kraków 2014, s. 11-30.
- Ekshumacja ciał świętych Piotra i Pawła w roku 258 i jej miejsce w kulturze chrześcijańskiej*, w: *Prace Komisji Filologii Klasycznej PAU 46*, red. S. Stabryła, Kraków 2015, s. 25-32.
- (z M. Ożóg) *Baptysteria w tytułach oraz innych bazylikach papieskich w relacji Liber Pontificalis*, w: *Miejsca chrztów, urzędzenia baptyzmalne i ceremoniał chrzcielny od starożytności chrześcijańskiej do soboru trydenckiego*, red. A. Wyrwa, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań – Dziekanowice 2016, s. 25-40.

- La speranza escatologica di Origene*, w: *Nadzieje upadającego świata. Nadzieja w chrześcijańskiej epistolografii łacińskiej IV i V wieku (Ambroży, Augustyn, Hieronim, Paulin z Noli)*, red. M. Wysocki – J. Pałucki – M. Pyzik-Turska, Lublin 2019, s. 199-216.
- Dismissal from the clerical state and its consequences in the early Church*, w: *T&T Clark Handbook of the Early Church*, red. I.L.E. Ramelli – J.A. McGuckin – P. Ashwin-Siejkowski, London 2022, s. 337-348.
- Councils: The path towards an agreement in faith*, w: *T&T Clark Handbook of the Early Church*, red. I.L.E. Ramelli – J.A. McGuckin – P. Ashwin-Siejkowski, London 2022, s. 448-465.
- Les prescriptions synodales relatives aux hérésies (IIe-Ve siècles)*, w: *La fabrique de l'hérésie. Les αἰρέσεις entre pluralité et déviance*, red. E. Norelli – C. Zamañi, Rimini 2022, s. 181-202.
- L'unité de L'Église selon Irénée de Lyon*, w: *Irénée de Lyon. Théologien de l'unité*, red. G. Bady – M. Chaieb, Théologie historique 132, Paris 2023, s. 35-45.

## 5. Artykuły naukowe

- De charitate ecclesiae: il termine AGAPE in Origene*, „Rassegna di Teologia” 26 (1985) s. 179-182.
- Jedność wspólnoty kościelnej jako owoc Eucharystii w nauczaniu pierwszych Ojców*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 19-20 (1986-1987) s. 5-12.
- Uświęcające działanie Ducha Świętego według Orygenesusa*, „Vox Patrum” 15 (1988) s. 635-648.
- Oszustwo użyteczne według Orygenesusa*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” 2 (1989) s. 197-206.
- Cristología alejandrina en el siglo III: Clemente y Orígenes*, „Medellin” 58-59 (1989) s. 229-270.
- Dionizy Aleksandryjski wobec sporu o ważność chrztu heretyków*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 36 (1989) s. 103-117.
- Chrystus – Sternik: między Biblią a mitologią*, „Horyzonty Wiary” 4 (1990) s. 29-36.
- Lettera „pros Germanon” di Dionigi Alessandrino: Osservazioni e prova di ricostruzione*, „Gregorianum” 71/3 (1990) s. 573-583.
- La difesa della monarchia divina da parte del papa Dionigi (+268)*, „Archivum Historiae Pontificiae” 28 (1990) s. 335-342.
- Logos a początek stworzenia według Filona z Aleksandrii*, „Bobolanum” 2 (1991) s. 86-98.
- L'unità di Dio in Dionigi di Alessandria*, „Gregorianum” 72 (1991) s. 459-490.
- L'unità di Dio in Atanasio di Alessandria. Una descrizione dinamica della Trinità*, „Rassegna di Teologia” 32 (1991) s. 558-581.

- L'unità del mondo secondo Dionigi Alessandrino. Sviluppo di una tradizione*, „Rassegna di Teologia” 33 (1992) s. 363-386.
- Apokatastasis według Ojców Kościoła. Nadzieja zbawienia, czy powszechna amnestia?* „Collectanea Theologica” 62/3 (1992) s. 21-41.
- Utracona nagość. Grzech pierworodny w Liście do Gobara Orygenesesa*, „Collectanea Theologica” 64/3 (1994) s. 27-37.
- Pośmiertna kariera św. Hipolita*, „Vox Patrum” 32-33 (1997) s. 61-75.
- Starożytne tłumaczenia Biblii i ich wpływ na tradycję chrześcijańską*, „Horyzonty Wiary” 9/3 (1998) s. 27-36.
- Polskie podręczniki do nauczania dyscyplin patrologicznych*, „Vox Patrum” 36-37 (1999) s. 167-173.
- Millenaryzm a interpretacja szabatu (I-II w.)*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 19/1 (2000) s. 9-25.
- Aniołowie w teologii Ireneusza z Lyonu na tle tradycji judeochrześcijańskiej*, „Terminus” 2/1-2 (2000) s. 51-71 = *Księga o Aniołach*, red. H. Oleschko, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 131-150 = *Miejsce aniołów w teologii Ireneusza z Lyonu*, w: *Świat aniołów, Materiały z Sympozjum (Kraków, 9-10 II 1999)*, Michalineum, Warszawa-Marki 2003, s. 65-80.
- Pojęcie Bożej substancji absolutnej u Orygenesesa – próba ujęcia*, „Zeszyty Naukowe UJ. Studia Religiologica” 33 (2000) s. 127-140.
- Wcielenie Słowa Bożego w teologii Apolinarego z Laodycei na tle kontrowersji ariańskiej*, „Vox Patrum” 38-39 (2000) s. 213-222.
- Le ragioni della convocazione del Concilio Niceno da parte di Costantino il Grande. Un'investigazione storico-teologica*, „Gregorianum” 82/1 (2001) s. 5-35.
- Od prezbiteratu do kapłaństwa: ewolucja pojęć i urzędu*, „Studia Bobolanum” 3 (2002) s. 5-17.
- Do pełni życia w Duchu Świętym. Orygenes O zasadach I, 3, 8*, „Studia Bobolanum” 3 (2003) s. 43-51.
- Początek „kontrowersji ariańskiej”*, „Zeszyty Naukowe UJ, Studia Religiologica” 39 (2006) s. 57-79.
- List Konstantyna do Aleksandra i Ariusza a zwołanie Soboru Nicejskiego*, „Vox Patrum” 49 (2006) s. 531-547.
- Orygenes w pismach i wystąpieniach Jana Pawła II*, „Vox Patrum” 50-51 (2007) s. 205-211.
- List Konstantyna do Kościoła Aleksandrii oraz List soborowy do Egipcjan (325) – falsyfikaty nieznanne Atanazemu?*, „Vox Patrum” 52/2 (2008) s. 855-869 = *Lettera di Costantino alla Chiesa di Alessandria e Lettera del sinodo di Nicea agli Egiziani (325) – i falsi sconosciuti da Atanasio?*, „Gregorianum” 89/3 (2008) s. 727-739.
- Żydowski apokryf „Modlitwa Józefa” w interpretacji Orygenesesa*, „Człowiek i Społeczeństwo” 29 (2009) s. 31-44.

- (z M. Ożóg) *Edykt Teoderyka, przepisy synodalne a prawo azylu*, „Polonia Sacra” 29/73 (2011) s. 85-96.
- „Niecierpiętlwy z miłości do ludzi cierpi” (*Orygenes, MtKom X, 23, do Mt 14, 12-14*), „Studia Bobolanum” 3 (2012) s. 21-26.
- Herezja jako grzech przeciwko świętości Kościoła. Uwagi na temat przepisów synodalnych późnego antyku*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 6-7 (2011-2012) s. 39-50.
- Baptysteria rzymskie w Liber Pontificalis. Część II: Baptysterium w Bazylice św. Piotra*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 34 (2014) s. 313-320.
- Pojmowanie synostwa Bożego Jezusa Chrystusa w IV wieku*, „E-Patrologos” 1/1 (2015) s. 6-19.
- (z M. Ożóg) *Il battesimo di Clodoveo e le sue possibili ripercussioni in Italia alla luce del Liber Pontificalis, ossia della chiesa romana di S. Martino ai Monti*, „Gregorianum” 93/1 (2015) s. 157-174.
- Il trasferimento delle reliquie di Pietro e Paolo in Katakomba*, „Studia Bobolanum” 26/4 (2015) s. 119-130.
- Dzień stworzenia – dzień zbawienia. Uwagi na marginesie Ireneusza ‘Adversus Haereses’ V, 23, 2 oraz syryjskiej ‘Groty skarbów’*, „E-Patrologos” 1/4 (2015) s. 69-78.
- Kim są ci, którzy „dwa razy zawarli małżeństwo” z 8. kanonu Soboru Nicejskiego z 325 roku?*, „Studia Bobolanum” 27/1 (2016) s. 185-204.
- Monaci – enfants terribles della Chiesa antica*, „Studia Bobolanum” 27/4 (2016) s. 17-37.
- „*La guerra di Costantinopoli*”. *La posizione politico dottrinale dei vescovi alessandrini dopo il Concilio di Calcedonia*, „Orientalia Christiana Periodica” 82 (2016) s. 307-351.
- Geneza odpustów*, „Theologica Wratislaviensia” 12 (2017) s. 17-28.
- Wokół Soboru Nicejskiego ciąq dalszy. Kilka precyzacji w odpowiedzi na artykuł recenzyjny Sławomira Bralewskiego: Wokół Soboru Nicejskiego (325): na kanwie monografii autorstwa Henryka Pietrasa SJ, [„Vox Patrum” 65 (2016) s. 75-98]*, „Vox Patrum” 78 (2017) s. 706-714.
- Alcune precisazioni riguardanti la recensione di Enrico Cattaneo*, „Orientalia Christiana Periodica” 83/2 (2017) s. 481-484.
- La genesi delle indulgenze*, „Gregorianum” 99/2 (2018) s. 315-335.
- Leone Magno retractavit? Il cambiamento del linguaggio cristologico del papa dopo il concilio di Calcedonia*, „Orientalia Christiana Periodica” 84/1 (2018) s. 82-97.
- Patrologia in „Gregorianum”*, „Gregorianum” 100/4 (2019) s. 765-775.
- Escatologia patristica. Alcuni tratti*, „PATH” 18 (2019) s. 269-289.
- Fonti sulla condanna di Ario a Nicea nel 325*, „Gregorianum” 104/3 (2023) s. 485-514.

## 6. Wstępy i wprowadzenia

- Wprowadzenie*, w: Orygenes, *O zasadach*, ŻMT 1, Wydawnictwo WAM, Kraków 1996, s. 5-43.
- Początki teologii Ducha Świętego*, w: Św. Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, ŻMT 2, Wydawnictwo WAM, Kraków 1996, s. 5-67.
- Początki sporów o Trójcę Świętą*, w: *Trójca Święta*, Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, Hipolit, *Przeciw Noetosowi*, ŻMT 4, Wydawnictwo WAM, Kraków 1997, s. 5-32.
- Wprowadzenie*, w: *Bóg Ojciec i przełom wieków w myśli patrystycznej*, red. W. Myszor et al., *Studia Antiquitatis Christianae* 15, UKSW, Warszawa 2001, s. 13-17.
- Wprowadzenie*, w: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii wg św. Jana*, tł. i opr. S. Kalinkowski, ŻMT 27, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 5-23.
- Wprowadzenie*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*, tł. S. Kalinkowski, ŻMT 64, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 5-18.
- Wprowadzenie*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, tł. S. Kalinkowski, ŻMT 69, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, s. 5-10.

## 7. Recenzje

- Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*, *Novum supplementum. Subsidia hagiographica* 70, ed. Henricus Pros, Bruxelles 1986, Société des Bollandistes, s. XXI + 959, w: „*Vox Patrum*” 12 (1987) s. 463-464.
- Remigiusz Degórski, *Edizione critica della „Vita sancti Pauli Primi Eremitae” di Girolamo*, Excerptum dissertationis ad Doctoratum in theologia et scientiis patristicis, Roma 1987, Pontificia Universitas Lateranensis. Institutum Patristicum Augustinianum, w: „*Vox Patrum*” 12 (1987) s. 475-478.
- Eucharystia pierwszych chrześcijan, Ojcowie Kościoła o Eucharystii*. Wybór i opracowanie ks. M. Starowieyski. Wstęp ks. M. Starowieyski – ks. J. Miązek – ks. A. Luft, Kraków 1987, Instytut Wydawniczy Znak, Ojcowie Żywi VII, s. 478, w: „*Vox Patrum*” 14 (1988) s. 472-473.
- J.-D. Kaestli, J.-M. Poffet, J. Zumstein eds, *La Communauté johannique et son histoire, la trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, Labor et Fides, Genève 1990, pp. 390, w: „*Gregorianum*” 72 (1991) s. 571-575.
- Publio Ovidio Nasone, *Medicamenta faciei (I cosmetici)*, introduzione: Enzo Cadoni, Traduzione e note: Anna Maria Piredda. Sassari, Ed. Gallizzi, 1989, w: „*Gregorianum*” 72 (1991) s. 800-801.
- L. Moraldi, *Vangelo arabo apocrifo dell'apostolo Giovanni, da un manoscritto della Biblioteca Ambrosiana*, Di fronte e attraverso 285, Jaca Book Milano 1991, w: „*Gregorianum*” 73 (1992) s. 347-348.

- Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli II e III*, [per] G. Bosio, E. Dal Covolo, M. Maritano (Strumenti della Corona Patrum, 2) SEI, Torino 1991, w: „Gregorianum” 73 (1992) s. 562.
- Ks. Augustyn Eckmann, *Symbol Apostolski w pismach świętego Augustyna*, Lublin 1999, Wydawnictwo TN KUL, ss. 256, w: „Vox Patrum” 34 (1998) s. 556-558.
- O. Dariusz Kasprzak OFMCap, *Duszpasterze V wieku. Studium porównawcze myśli pasterskiej św. Piotra Chryzologa i Sylwiana z Marsylii*, Kraków 2008, Wydawnictwo UNUM, ss. 330, w: „Vox Patrum” 53 (2009) s. 735-737.
- Bożena Stawoska-Jundziłł, *Vixit cum parentibus. Dzieci w wieku do siedmiu lat w rodzinach chrześcijan z Rzymu III-IV wieku*, Bydgoszcz 2008, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, ss. 616, w: „Vox Patrum” 53 (2009) s. 737-743.
- Monika Ożóg, *Kościół starożytny wobec świętyń i posągów bóstw*, Kraków 2009, Wydawnictwo WAM, ss. 217, w: „Vox Patrum” 53 (2009) s. 770-773.
- Ks. Przemysław Marek Szewczyk, *Człowieczeństwo Logosu według Atanazego Wielkiego*, Kraków 2009, Wydawnictwo WAM, ss. 260, w: „Vox Patrum” 53 (2009) s. 774-777.
- Ks. Mariusz Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010, Wydawnictwo KUL, ss. 770, w: „Vox Patrum” 56 (2011) s. 621-622.
- Monika Ożóg, *Inter duas potestates: The religious Policy of Theoderic the Great*, translated by Marcin Fijak, European Studies in Theology, Philosophy and History of Religions 11, Frankfurt am Main: Peter Lang Edition, 2016, 271p., w: „Gregorianum” 97/4 (2016) s. 852-854.
- J. Lagouanère, S. Fialon, ed., *Tertullianus Afer. Tertullien et la littérature chrétienne d’Afrique*, Instrumenta Patristica et Mediaevalia 70, Brepols 2015, w: „Gregorianum” 97/4 (2016) s. 847-849.
- Évagre Le Scholastique, *Histoire ecclésiastique*, trad. A.-J. Festugière, B. Grillet, G. Sabbah, note di L. Angliviè de la Beaumelle e G. Sabbah, introduzione G. Sabbah, Livre I-III, SCh 542, Paris: Cerf 2011; Livre IV VI, SCh 566, Paris: Cerf, 2014, w: „Orientalia Christiana Periodica” 82 (2016) s. 493-495.
- Origeniana Undecima. Origen and Origenism in the History of Western Thought*. Papers of the 11th International Origen Congress, Aarhus University, 26/31 August 2013, a cura di Anders-Christian Jacobsen, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 279, Leuven: Peeters 2016, w: „Orientalia Christiana Periodica” 82 (2016) s. 501-504.
- Robert Barò – Albert Viciano – Daniel Vigne ed., *Mort et résurrection dans l’Antiquité chrétienne. De la mort à la vie, l’espérance en la résurrection dans l’Antiquité tardive. Histoire, archéologie, liturgie et doctrines*. Colloque organisé par la Faculté Antoni Gaudì, Athénée Universitaire Saint Patien (AUSP), Barcelone, 20-21 novembre 2014, Histoire et Théologie, Parole et Silence, Paris 2017; pp. 214, w: „Gregorianum” 98/4 (2017) s. 853-855.

- Carlo dell'Osso, *Monoenergiti/monoteliti del VII secolo in Oriente*. Prefazione di Claudio Moreschini, SEA 148, w: „Orientalia Christiana Periodica” 84/1 (2018) s. 276-277.
- Orígenes, *Sobre los principios*, edición bilingüe preparada por Samuel Fernandez [wydanie tekstu łacińskiego, fragmentów greckich i tłumaczenie hiszpańskie], Fuentes Patristicas 27, Madrid 2015, Editorial Ciudad Nueva, ss. 1047, w: „Vox Patrum” 63 (2018) s. 556-559.
- Ireneo de Lyon, *Contra las herejías I*, edición crítica preparada por Juan José Ayán Calvo, Manuel Aroztegi Esnaola, Patricio de Navascués Benlloch, Andrés Sáez Gutiérrez, Madrid: Ciudad Nueva 2022, w: „Gregorianum” 103/4 (2022) s. 918-920.

## 8. Hasła encyklopedyczne i słownikowe

- L'amore in Origene*, w: *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica. I Grandi temi della S. Scrittura per la „Lectio Divina”*, t. 3: *Amore – Carità – Misericordia*, Borla, Roma 1993, s. 261-273.
- Jan bar Kursos, *Encyklopedia Katolicka*, t. 7, TN KUL, Lublin 1997, k. 806.
- Jan IV, patriarcha Jerozolimy, *Encyklopedia Katolicka*, t. 7, TN KUL, Lublin 1997, k. 863.
- Jan bar Aftonia, *Encyklopedia Katolicka*, t. 7, TN KUL, Lublin 1997, k. 880.
- Jan z Biclar, *Encyklopedia Katolicka*, t. 7, TN KUL, Lublin 1997, k. 882.
- Słownik osób i dzieł*, w: *Starożytny Kościół. Tablica chronologiczna, słownik osób i dzieł, mapa*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 5-27.

## 9. Artykuły popularnonaukowe

- O męczeństwie i unikaniu męczeństwa według Orygenesesa*, „Przegląd Powszechny” 10 (1985) s. 46-51.
- Medytacja jako wznoszenie umysłu do Boga według Ojców Kościoła*, „Życie Duchowe” 2/2 (1995) s. 93-112.
- Rozchodzenie się tradycji chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu*, „Przegląd Powszechny” 5 (1997) s. 154-159; 6 (1997) s. 300-308.
- Chrześcijańskie interpretacje „Odysei”*, „Przegląd Powszechny” 12 (1997) s. 267-277.
- Chrześcijaństwo fabularne*, „Dekada Literacka” 11/12 (2001) s. 52-56.
- Dwie szkoły mówienia o Chrystusie*, „List”, styczeń 2002, s. 21-23.
- Postrzeganie kapłaństwa*, „Znak” 54/11 (2002) s. 94-104.
- Zasypany Kościół*, „Posłaniec Serca Jezusowego” 4 (2005) s. 22-23.
- Patrologia i jej związki z naukami humanistycznymi*, „Przegląd Powszechny” 4 (2004) s. 84-96.



- Tożsamość chrześcijańska: ani Żyda, ani Greka*, „Przegląd Powszechny” 3 (2007) s. 57-68.
- Czy Jezus był naprawdę człowiekiem?*, „Znak” 59/10 (2007) s. 33-39.
- Poza Kościołem nie ma zbawienia... na ziemi*, „Tygodnik Powszechny” 2, 13 stycznia 2008, s. 10-11.
- (z M. Ożóg) *Hokus-pokus, czyli o magii w starożytnym Kościele*, „List” 29/2 (2013) s. 20-23.
- Wielkość Orygenesy* (wywiad), „Życie Duchowe” 77 (2014) s. 142-149.
- Klerykalizacja – kiedy się zaczęła*, „Życie Duchowe” 93 (2018) s. 31-38.
- Nawrócenie w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, „Życie Duchowe” 107 (2021) s. 47-56.
- Grzech pierwotny*, „Manresa” 3 (2021) s. 41-48.
- Jezus – Mistrz w refleksji Orygenesy*, „Życie Duchowe” 109 (2021) s. 31-44.

## 10. Bibliografie

- (z M. Szramem) *Bibliografia polacca sulla tradizione alessandrina*, „Adamantius” 11 (2005) s. 236-254.

## 11. Inne

- O. Ignacy Bieda SJ (1913-1986)*, „Vox Patrum” 11 (1986) s. 783-784.





## 2. Licencjaty kanoniczne z teologii

1. Benjamin Bevc, *La cristologia di Timoteo Eluro di fronte agli eutichiani e ai calcedonesi*, Papieski Uniwersytet Gregoriański, Rzym, 2019.
2. Fernand Louis Rigobert Eyeghe, *Eusebe de Cesaree et la symbolique dans „le sermon de l’église de Tyr”. Du temple de Jérusalem A la description des premières églises chrétiennes*, Papieski Uniwersytet Gregoriański, Rzym, 2020.
3. Codjo Jude Luc Maxime Quenum, *La pensée théologique de Jean Chrysostome sur l’éducation des enfants*, Papieski Uniwersytet Gregoriański, Rzym, 2020.
4. Sudhakar Yellapu, *Perpetual Progress (ἐπέκτασις): As a standing still (στάσις) and a movement (κίνησις) according to Gregory of Nyssa’s De Vita Moysis*, Papieski Uniwersytet Gregoriański, Rzym, 2020.
5. Ekina Raymond Parfait, *La creation de l’homme et l’origine du mal. Recherche sur l’anthropologie de Gregoire de Nysse*, Papieski Uniwersytet Gregoriański, Rzym, 2021.
6. Kacper Górski, *Cristo come centro dello sviluppo spirituale dell’uomo nella LXXVIII Lettera di San Girolamo*, Papieski Uniwersytet Gregoriański, Rzym 2021.
7. Jorge Walteros, *Tradición Apostólica en Ireneo de Lyon*, Papieski Uniwersytet Gregoriański, Rzym, 2021.
8. Andrea Urbani, *Il Gesù Maestro nel Commento a Giovanni di Origene*, Papieski Uniwersytet Gregoriański, Rzym, 2021.
9. Urbano Cuagtle Juárez, *El obispo y la unidad de la Iglesia en De Ecclesiae Catholicae Unitate de Cipriano de Cartago*, Papieski Uniwersytet Gregoriański, Rzym, 2022.
10. Petr Soukal, *La dottrina del primo peccato di Origene e la sua critica da parte di Agostino*, Papieski Uniwersytet Gregoriański, Rzym, 2023.
11. Emmanuel Muzinga, *Lineamenti del dogma trinitario e cristologico nel De Trinitate di Sant’Agostino*, Papieski Uniwersytet Gregoriański, Rzym, 2023.
12. Ostap Cherkhavskyy, *La critica della cristologia di Apollinare di Laodicea da parte dei Padri Cappadoci*, Papieski Uniwersytet Gregoriański, Rzym, 2023.
13. Víctor Manuel Félix Alvarado, *Argumentación sobre el Logos Divino en san Atanasio de Alejandría*, Papieski Uniwersytet Gregoriański, Rzym, 2024.

## 3. Prace magisterskie

1. Tomasz Grodecki, *Logos w filozofii św. Justyna, praca magisterska*, Kraków, 1993.
2. Jadwiga Skrzypek, *Intencjonalność świata. Wpływ Platona na Orygenesę*, Kraków, 1998.
3. Ewa Kopiec, *Obraz Boga w człowieku a nawrócenie w nauczaniu św. Augustyna („O Trójcy Świętej” – księgi VIII-XIV)*, Kraków, 1999.

4. Dariusz Kufta, *Rola kultury helleńskiej w wychowaniu do postaw religijnych w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego na podstawie jego dzieła „Zachęta Greków”*, Kraków, 1999.
5. Urszula Kwaśniewska, *Elementy Bożej pedagogii w homiliach Orygenesusa do Księgi Wychścia*, Kraków, 1999.
6. Agnieszka Myszewska, *Pedagogika religijna w Starym Testamencie na podstawie Księgi Syracha i Księgi Mądrości*, Kraków, 1999.
7. Lucia Bokorova, *Wolna wola a zło. Na podstawie dialogu filozoficznego „O wolnej woli” św. Augustyna*, Kraków, 2000.
8. Magdalena Brańka, *Znaczenie stwierdzenia „Bóg stworzył wszystko” w komentarzach Filona z Aleksandrii i Orygenesusa*, Kraków, 2000.
9. Tadeusz Kukułka, *Nieśmiertelność człowieka w „Dialogu z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu” Grzegorza z Nyssy*, Kraków, 2000.
10. Jana Janotikova, *Boża pomoc w walce ze złem na podstawie homilii Orygenesusa do Księgi EXODUS*, Kraków, 2001.
11. Julia Trofimowa, *Symbolika świątyni wczesnochrześcijańskiej*, Kraków, 2001.
12. Tatiana Liśniak, *Zwycięstwo życia nad śmiercią w najstarszych pismach chrześcijańskich o święcie Paschy*, Kraków, 2002.
13. Maran Smondek, *Małżeństwo i rodzina w świetle komentarzy patrystycznych do listów św. Pawła*, Kraków, 2004.
14. Adam Ćwierz, *Wybrane elementy różnorodności w antropologii i kosmologii Orygenesusa na podstawie analizy dzieła „O zasadach”*, Kraków, 2005.
15. Maciej Kranc, *Wyzwolenie z ciała w antropologii trychotomicznej Orygenesusa*, Kraków, 2008.
16. Marek Palka, *Doświadczenie liminalne w życiu i myśli Antoniego Pustelnika*, Kraków, 2008.
17. Anna Grzywa, *Starożytne przepisy prawne i liturgiczne dotyczące Eucharystii*, Kraków, 2011.
18. Iwona Huber, *Argumenty krytyki chrześcijaństwa w piśmie Celsusa „Prawdziwe słowo”*, Kraków, 2011.
19. Agnieszka Panasiewicz, *Związek ołtarza i relikwii w starożytnym Kościele*, Kraków, 2011.
20. Dorota Ramotowska, *Krzyż. Znaczenie i symbolika*, Kraków, 2011.
21. Anna Ujczak, *Historia i znaczenie sanktuarium na Świętym Krzyżu*, Kraków, 2011.
22. Jan Jaglarz, *Geneza i rozwój insygniów cesarskich na podstawie zabytków numizmatycznych i innych wytworów kultury materialnej starożytności i średniowiecza*, Kraków, 2012.
23. Aleksandra Maciaszek, *Vir Dolorum w przestrzeniach sakralnych Krakowa XIV-XVI w.*, Kraków, 2013.
24. Anna Małek, *Funkcje i wyobrażenia aniołów w kulturze późnego antyku*, Kraków, 2013.

25. Anna Pustelnik, *Architektura banków krakowskich przełomu XIX i XX wieku oraz dwudziestolecia międzywojennego*, Kraków, 2013.
26. Beata Pilszak-Kudzia, *Wyobrażenia Antychrysta od tekstów biblijnych do artystycznych przedstawień*, Kraków, 2014.
27. Piotr Gołaszewski, *Etapy wędrówki człowieka do Boga według Orygenesa na podstawie 27. Homilii o Księdze Liczb*, Warszawa, 2019.

#### 4. Prace licencjackie w Polsce

1. Tomasz Grodecki, *Koncepcja filozofii u św. Justyna*, Kraków, 1992.
2. Piotr Samerek, *Manichejska koncepcja zła*, Kraków, 1993.
3. Rafał Zarzeczny, *Natura i cel życia człowieka według Minucjusza Feliksa*, Kraków, 1994.
4. Robert Gubała, *Koncepcja człowieka u Atenagorasa z Aten*, Kraków, 1995.
5. Oleg Krywoboczok, *Wędrówka dusz u Orygenesa*, Kraków, 1999.
6. Adam Matras, *Problem Logosu na podstawie 1 i 2. Księgi „Komentarza do Ewangelii wg świętego Jana” Orygenesa*, Kraków, 2006.
7. Maciej Kranc, *Antropologia trychotomiczna Orygenesa*, Kraków, 2007.
8. Maciej Hamczyk, *Nowa i stara filozofia w zachęcie do Greków Klemensa Aleksandryjskiego*, Kraków, 2008.
9. Anna Grzywa, *Baptysterium na Lateranie na tle wybranych starożytnych opisów katechumenatu i chrztu*, Kraków, 2009.
10. Iwona Huber, *Elementy sztuki chrześcijańskiej w założeniu architektonicznym Zamku i Mostu Świętego Anioła w Rzymie*, Kraków, 2009.
11. Jan Jaglarz, *Geneza jabłka królewskiego na podstawie zabytków numizmatycznych i innych wytworów kultury materialnej starożytności i średniowiecza*, Kraków, 2009.
12. Agnieszka Panasiewicz, *Ikonografia Eucharystii na wybranych przykładach sztuki pierwszego tysiąclecia chrześcijańskiego Rzymu*, Kraków, 2009.
13. Kamila Patoła, *Symbolika przedstawień mozaikowych w Bazylice Santa Maria Maggiore w Rzymie*, Kraków, 2009.
14. Dorota Ramotowska, *Interpretacja symboli chrześcijańskich w malowidłach katakumbowych*, Kraków, 2009.
15. Kamil Hewelt, *Krytyka Orygenesa w listach św. Hieronima*, Kraków, 2010.
16. Bartłomiej Przepeluk, *Symbol wody w filozofii i religiach starożytnych*, Kraków, 2010.
17. Andrzej Hołowiński, *Teoria euhemeryzmu w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, Kraków, 2011.
18. Yuriy Ivanov, *Pojęcie „osoba” i jego eksploatacja przez Tertuliana w dziele „Przeciw Prakseaszowi”*, Kraków, 2011.

# Artykuły







## A Pastoral Theology of Desire: Reading Augustine's Theology of Desire in a Broader Corpus<sup>1</sup>

Mark Boone<sup>2</sup>

---

**Abstract:** *Enarrationes in Psalmos* are an important source for understanding the Augustinian theology of desire, linking it to his systematic theology and his pastoral practice. In this paper I illustrate by overviewing the expositions on Psalms 10 (11 in the Masoretic numbering), 11 (12), 12 (13), 23 (24), and 26 (27). These Psalms teach us to love, trust, and seek God only, a failure to do which marks the Donatist schism. Augustine mingles ideas from pagan philosophy's quest for *eudaimonia* or *beata vita* – the good, happy, and blessed life – with biblical ideas. We want a stable happiness, and we must pursue wisdom; we can find stability in the rock that is Christ, to follow whom is to pursue wisdom rightly. Our desires must be converted to God, the only complete and perfect good and the source of eternal happiness, whom we must single-mindedly pursue with prayer and faith. While we must desire the eschaton and look to no earthly satisfaction, earthly goods may be received as gifts from God. One thing we can learn from studying the *Enarrationes* is how closely connected are the ideas of right love, the right church, and the right end; all three go together in Augustine's theology.

**Keywords:** Augustine; *Enarrationes in Psalmos*; desire; ecclesiology; eschatology; eudaimonia

---

*Enarrationes in Psalmos* are an important source on Augustine's theology of desire, integrating it with his systematic theology and his preaching. I will illustrate by overviewing a few expositions. I recently took a more thorough look at more than 90 of them, explaining how Augustine's theology of desire is integrated with his Christology, ecclesiology,

---

<sup>1</sup> An earlier version of this paper was presented at the 13th Asia-Pacific Early Christian Studies Society conference at Trinity Theological College, Singapore, 7-9 September 2023. I am grateful to the conference organizers and participants as well as to the Editor and blind reviewers for *Vox Patrum* for helpful comments.

<sup>2</sup> Mark Boone, Assistant Professor, Department of Religion and Philosophy, Hong Kong Baptist University, Honk Kong; e-mail: markjboone@hkbu.edu.hk; ORCID: 0000-0001-5766-6266.

ethics, and eschatology<sup>3</sup>. However, the exploration of *Enarrationes*, with its over 200 expositions, has barely begun<sup>4</sup>; I will continue here with a narrower focus on ecclesiology and eschatology. Any selection would be instructive; every *enarratio* is worth considering for a theology of desire. However, after making a beginning one must continue *somewhere*. Among the *enarrationes* on the first 40 or so Psalms, the passages selected here make up nearly all those which focus on ecclesiology or eschatology and which were not considered in my recent book.

Specifically, I will look at Psalms 10 (11 in the Masoretic numbering), 11 (12), 12 (13), 23 (24), and 26 (27). These *enarrationes* vary in length, and so accordingly will our consideration of them. The *enarrationes* on Psalms 11 (12), 12 (13), and 23 (24) as well as the first one on Psalm 26 (27) appear to be among those earlier *enarrationes* which were not preached; these are Augustine's early work at biblical exegesis after his ordination in Hippo under Bishop Valerius. The sermon on Psalm 10 (11) was preached during the throes of the Donatist schism. Scholars indicate that the sermon on Psalm 26 (27) may have been preached at Hippo in 411-412 or 415 AD<sup>5</sup>.

In Augustine's reading these psalms teach us to love, trust, and seek God only, a failure to do which marks the Donatist schism<sup>6</sup>. Augustine mingles ideas from pagan philosophy's quest for *eudaimonia* or *beata vita* – the good, happy, and blessed life – with biblical ideas. We want a stable happiness, and we must pursue wisdom; we can find stability in the rock that is Christ; to follow Christ is to pursue wisdom rightly. Our desires must be converted to God, the only complete and perfect good and the source of eternal happiness, whom we must single-mindedly pur-

<sup>3</sup> M.J. Boone, *Augustine's Preaching and the Healing of Desire in the Enarrationes in Psalmos*, Lanham 2023.

<sup>4</sup> On the present state of research in the area, I suggest Boone, *Augustine's Preaching and the Healing of Desire*.

<sup>5</sup> S. Aurelii Augustini Opera Omnia, Editio Latina; Sant'Agostino, in: <https://www.augustinus.it/latino/index.htm> (accessed 21.05.2024) (from the URL for the *Enarrationes*, one can click on "Tavola cronologica delle Esposizioni sui Salmi" to access some scholarly views on location and dating of the *enarrationes*).

<sup>6</sup> For more on Donatism and the critique of Donatism in *Enarrationes in Psalmos*, see M. Cameron, *Augustine's Construction of Figurative Exegesis Against the Donatists in the Enarrationes in Psalmos* Chicago 1996 (Ph.D. diss.); A. Ployd, *Augustine, the Trinity, and the Church: A Reading of the Anti-Donatist Sermons*, Oxford Studies in Historical Theology, Oxford 2015; and Boone, *Augustine's Preaching and the Healing of Desire*, p. 16, and other sources I cite there.

sue with prayer and faith. While we must desire the eschaton and look to no earthly satisfaction, earthly goods may be received as gifts from God.

Thus, the Augustinian theology of desire involves not only topics like Augustine's relationship to neo-Platonism, his theory of free will, and his metaethics of goodness built into the structure of creation<sup>7</sup>, but also his ecclesiology and eschatology. Ecclesiology connects to Christology, and both ecclesiology and Christology connect to eschatology. And this connects to Augustinian eudaimonism, for eschatology and eudaimonism are both concerned with the end-state in which we reach the greatest good. Theology of desire is *everywhere* in Augustine's writings, wherein every topic connects to it as well as, directly or indirectly, to all the *other* topics. Even Augustine's critique of Donatism connects to a theology of desire – the Donatists love their own righteousness too much!

Before we begin, a word on terminology. Augustine defines desire in *De Civitate Dei*, Book 14: "Love [*amor*], then, yearning [from *inhiō*] to have what is loved, is desire [*cupiditas*]; and having and enjoying it, is joy [*laetitia*] (...)"<sup>8</sup>. The use of *cupiditas* here does not mean that he means bad desire, although a noun like *cupiditas* or *concupiscentia* can have that connotation, and a word like *desiderium* might be used instead for a good desire. Rather, "these motions are evil if the love is evil; good if the love is good". All desire is love, but not all love is desire: desire is love that lacks full enjoyment of its object. Having that full enjoyment, love is no longer desire but delight or joy. Whether desire or delight, love is good or bad depending on its *object* – on whether we are loving the right thing. The only thing rightly loved without reference to anything else is God, the greatest good; other things may be loved only in reference to God and in proportion to their own lesser degree of God-given goodness<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> I focused on these ideas in M.J. Boone, *The Conversion and Therapy of Desire: Augustine's Theology of Desire in the Cassiciacum Dialogues*, Eugene 2016; and M.J. Boone, *Reason, Authority, and the Healing of Desire in the Writings of Augustine*, Lanham 2020.

<sup>8</sup> Augustine, *De civitate Dei* 14, 7. English translation from M. Dods, *Saint Augustine: The City of God*, New York 1871.

<sup>9</sup> The reader interested in an introduction to desire in Augustine might begin with Boone, *Reason, Authority, and the Healing*, chapter 1. Or the explanation by W. Desmond, *Augustine's Confessions: On Desire, Conversion and Reflection*, ITQ 47 (1980) p. 24-33, of how a human being in *Conf.* is a creature of infinite desire who finds fulfillment in a process of conversion from inferior to superior, from external to internal, from internal to divine goods. Or see R.E. Edwards, *The Flight from Desire: Augustine and Ovid to Chaucer*, New York 2008, p. 13-37, on desire as the path of Augustine's

## 1. *Enarratio* on Psalm 10 (11)

The exposition on Psalm 10 (11) critiques the Donatists, who fail, in prioritizing the righteousness of the church, to trust in God. The psalmist teaches us not to trust in people. This is a lesson on ethics and on ecclesiology. God's blessings are *God's*, not the blessings of faithful Christians, who may receive them without fear that unfaithful churchmen have corrupted them. There are some interesting reflections on hermeneutics and some lessons on desire, such as the reminder to prefer spiritual interpretations to carnal ones that sanction sinful desire. Another is that the desires of the righteous are satisfied whereas sinful desire leads to misery. A third is that we should not love the righteousness of any mere humans, but trust in and seek only God – a requirement for right desire which the Donatists botch. After overviewing Augustine's exegesis in this *enarratio*, I shall summarize its theology of desire.

The psalm's heading "To the end, a psalm of David himself" has a meaning by now familiar to Augustine's hearers<sup>10</sup>. Augustine, briefly alluding to earlier Christological explanations (perhaps those in the beginning of *Enarrationes in Psalmos* 4 and 9), explains his interpretation of the psalm supporting the universal church against her detractors. The Donatists believed the true church is a pure church – *their* church – and that the follower of Christ must leave the universal church and come over to them. This psalm is for singing "against the heretics", Donatists who urge Christians to leave the true church, "asserting that Christ is

---

journeys in *Conf.* and a guiding theme of the book; J.-I. Lindén, *Desire and Love in Augustine*, in: *Platonic Love from Antiquity to the Renaissance*, ed. C.S. O'Brien – J. Dillon, Cambridge 2022, p. 133-150, on Augustinian notions of love in relation to the Bible, Platonism, and Aristotle; P. Camacho, *The Weight of Love: Augustine on Desire and the Limits of Autonomy* Leuven 2016 (Ph.D. diss.), on how Augustinian freedom does not involve individual autonomy but fulfillment by learning rightly to love God and other people. See also, of course, the distinction between *uti* and *frui* in *De doctrina Christiana* 1.3.3-5.5.

<sup>10</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 10, 1. tr. M. Boulding, *Expositions of the Psalms*, v. 1: 1-32, The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century 3/15, Hyde Park 2000. I am also consulting an online edition of the Latin: S. Aurelii Augustini Opera Omnia: Editio Latina. This is an older critical text of the *Enarrationes*, but it seems there is not much difference in newer critical texts. In any case, Boulding's translation is attentive to significant textual variants, none of which affect my analysis. On the textual history of the *Enarrationes*, see G. McLarny, *St. Augustine's Interpretation of the Psalms of Ascent*, Washington 2014, p. 80-81.

with them”<sup>11</sup>. They are urging the psalmist to “migrate to the mountains like a sparrow”. Christ is allegorized as a mountain in biblical prophecy; the psalmist is being asked to leave the one mountain, Christ, and go to the wrong mountains<sup>12</sup>. We should stick with Christ and his true church – Augustine alludes to the sparrow who has her own house in Psalm 83 (84). Although the Donatists warn us about sinners in the church and their arrows, Augustine suggests that the arrows in the psalm actually refer to scriptures carnally misinterpreted by the Donatists (10, 2). The Christian’s response must be to say with the psalmist, “I trust in the Lord”.

*Vetus Latina* translations refer to the darkness in which the sinner aims his arrows and to the moon. Perhaps the darkening of the moon means the ignorance and confusion of many Christians<sup>13</sup>. Before elaborating, Augustine must explain why the moon can refer to the church<sup>14</sup>. “There are two plausible theories about the moon”, and current astronomy cannot say which is correct; either way, the moon can symbolize the church. Perhaps half of it is dark and the other has its own light; waxing and waning results from the moon rotating as it revolves around us (Augustine explains this theory well with the illustration of a ball half black and half white). Perhaps the moon is like the church because the church also has two sides, one spiritual and one carnal. Or perhaps it simply reflects the sun’s light. If this is correct, the moon is like the church, which lacks her own light and is illuminated by Christ. Since all of this can be “more troublesome than fruitful”, Augustine suggests another way of comparing the moon to the church that will work for those lacking the wherewithal to ponder astronomy. We need only observe that the moon “waned in order to be renewed”, taking this as a symbol of the church’s belief in death unto resurrection.

Augustine reviews different ways the moon can be darkened, applying them to several aspects of past persecution or slander against the church<sup>15</sup>. Another possible meaning applies to the present: perhaps the church is darkened by Donatist slanders. They accuse the universal (*catholica*) church of being home to many sinners, trying to create doubt as to which is the true church. But this need not worry one who trusts in the Lord.

<sup>11</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 10, 1.

<sup>12</sup> For a related use of the mountain metaphor, see Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 35.

<sup>13</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 10, 2.

<sup>14</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 10, 3.

<sup>15</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 10, 4.

“Trust in the Lord, then”<sup>16</sup>. Their association with the violent Circumcellions undermines the Donatist insistence that only a thoroughly righteous church can be legitimate. More important is their failure to heed the psalm. They trust in man, saying that only sacraments offered by pure and holy people are legitimate. The Christian must trust *God’s* goodness, of which she may be certain. We should trust in the Lord and not fly off to some other mountain<sup>17</sup>. The psalmist’s mention of those who have “destroyed what [God] made perfect” may be referred to the Donatist schism<sup>18</sup>. Against them he appeals to Christ, who shared the eucharist with Judas and who, Augustine reminds us, “sent him out to preach”<sup>19</sup>. This shows that God’s gift is sufficient in itself; it comes to faithful recipients, not only to those who receive through the right ministers.

The psalmist continues by commenting on God’s temple, which Augustine interprets in light of Paul in 1 Corinthians<sup>20</sup>. The temple is God’s people (Paul’s Greek says “you”, in the plural, and the Latin likewise). The temple should behave as Paul instructs, with “many members, each carrying out its own duties and functions, built together by love (*caritas*) into one structure”. The Donatists undermine this when they separate from the *catholica* fellowship “for the sake of their own pre-eminence”.

The Latin version of the psalm states that “His eyes look kindly on the poor” – God’s eyes, that is, and those who are poor in spirit before Christ – and “His eyelids question the sons of men”<sup>21</sup>. The Donatists are *not* poor in the relevant sense<sup>22</sup>. Augustine reads this as a lesson on reading the Bible. God’s eyes are a figure for biblical meaning. God “questions” (*interrogo*) the faithful through Scripture. When we do not understand a passage, his eyes are closed to us; when we can understand it, his eyes are open. The “easily interpreted passages” help to clarify others – a basic rule for biblical hermeneutics, presented by Augustine in *De doctrina christiana* 3, 26, 37. Biblical obscurity keeps us humble, leading us to

<sup>16</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 10, 5.

<sup>17</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 10, 6.

<sup>18</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 10, 6.

<sup>19</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 10, 6.

<sup>20</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 10, 7.

<sup>21</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 10, 8.

<sup>22</sup> See also N. Kamimura, *Rhetorical Approach to the Poor and Poverty: A Case Study of Augustine’s Enarrationes in Psalmos*, Research Grant Report: Grant-in-Aid for Scientific Research: *Augustine’s Understanding and Practice of Poverty in an Era of Crisis* (2012) p. 32-33.

seek understanding<sup>23</sup>. When we find it, we are not proud, but confirmed in our faith (This passage reminds us of remarks on how humble readers do better with Scripture even as it grows them in *Confessiones* 3, 5, 9 and 4, 16, 31)<sup>24</sup>. Finding the truth of Scripture should be our desire and joy; “they are enlightened (...) and this gives them joy”; more literally, “they are illuminated that they might rejoice” – *illuminantur ut gaudeant*.

God oversees the sacraments as well as the reading of Scripture, and we need not worry that some ungodly person will take sacraments with us<sup>25</sup>. “But”, reads the Latin, “whoever loves iniquity hates his own soul”. When we love sin rather than God, we only harm ourselves; we do not achieve happiness through sin, but misery. Nor do we harm others, but ourselves; the faithful who trust in God are *not* harmed by others.

The psalmist says God “will rain snares down upon sinners”, and Augustine suggests that the clouds required by this image are prophets, whether real or fake<sup>26</sup>. God may use a false prophet to snare sinners. Or perhaps the clouds are only the true prophets – snares to sinners who misinterpret them. The same prophetic word “makes fruitful the hearts of the Godfearing and the faithful”. Augustine elaborates with a characteristic distinction between spiritual interpretations and carnal interpretations leading to carnal desires; for example, Genesis on the one flesh of husband and wife may be read carnally “as an encouragement to lust (*libido*)”, but Paul shows us how to read it as a metaphor for the church.

Lessons on desire are most obvious in *Enarratio* 10, 11. The psalmist warns of the punishment of the wicked, mentioning fire. The wicked “are ruined by the fire of their own lusts (from *cupiditas*)”. “This is the portion of their cup, unlike the cup of the righteous”, described in Scripture as “intoxicating” (from *inebrio*) and “lovely” (*praeclarus*); the “rich abundance” (*ubertas*) of God’s house will inebriate the faithful. The cupidity of the wicked leaves them miserable, while the desires of the righteous are satisfied.

---

<sup>23</sup> See also F. Van Fleteren, *Principles of Augustine’s Hermeneutic: An Overview*, in: *Augustine: Biblical Exegete*, ed. F. Van Fleteren – J.C. Schnaubelt, New York 2001, p. 9-10.

<sup>24</sup> The interested reader might consult also Michael Cameron, *Totus Christus and the Psychagogy of Augustine’s Sermons*, *AugSt* 36 (2005) p. 62, on this topic and on *Enarratio* 10 as an example.

<sup>25</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 10, 9.

<sup>26</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 10, 10. For some other uses of this cloud metaphor, see Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 17, 13; 35, 8; and 103/3, 11.

Augustine welcomes multiple interpretations of Scripture if they are orthodox and edifying. The moon might also refer to the synagogue, and the psalm critiques Jews who reject the messiah, condemning him for allegedly destroying the law as in fact *they* had done “by living corruptly” and setting up their own law<sup>27</sup>. So the psalm can be read as giving us the words of Christ, speaking in his human capacity as trusting God in the face of persecution. Alternatively, the darkening of the moon can mean the corruption of the synagogue with many sinners; the arrows are their criticisms of Christ’s followers. On this reading, the psalmic reference to God in the temple or in heaven can refer to the incarnation of the heavenly Word in a man or to Christ ascended to heaven. The poor on whom God looks favourably may be Christ himself or those he helped. The questioning eyelids might mean God’s eyes closing and opening in death and resurrection, and so on.

Now David could possibly have had in mind some general critique of false doctrines, but not the Donatists specifically. Augustine welcomes meanings beyond those intended by a biblical author. God, the supreme author, could have had in mind whatever the church needed the psalm to mean. Augustine does not mean, through his use of Psalm 10 (11), to give an original-meaning exegesis; he does not say “Here is what David meant”, but “it seems to me that it should be sung against the heretics” (*mihi videtur adversus haereticos canendus*). The psalm should of course be read according to its human author’s intention, but *also* in whatever way the church *needs* it to be read in order to love Christ, and God knew we would have this particular need. Indeed, in *Enarrationes* 10, 4 he suggests multiple meanings for a verse pertaining to several different eras of church history.

Finally, I see three major lessons on desire in this *enarratio*. We have already noted two, from *Enarrationes* 10, 9-11. One is that our interpretations of Scripture should support spiritual desires rather than carnal. The Bible is not giving license to our desires for sex and food, but teaching us of Christ and the church, and we should beware of carnal interpretations pointing in a different direction. If a carnal, fleshly reading seems to support carnal desire, we should prefer a spiritual, non-physical reading supporting holy desires. Another lesson is that bad love harms the lover<sup>28</sup> while righteous desires will be satisfied<sup>29</sup>. Good desire seeks the infinite

<sup>27</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 10, 12.

<sup>28</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 10, 9.

<sup>29</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 10, 11.



goodness of God, which will satisfy any longing; Augustine does not explain this in detail here, focusing on three priorities. First, he aims to strengthen the *catholica* church against the Donatist schism. Second, he wants to show how we can read a psalm consistently with orthodoxy and as a living word applied to the church's current travails. Third, he wants to show how a proper ecclesiology points to trusting God alone rather than the righteousness of mere humans.

And here we may find a third major lesson on desire. The Donatists are infected with "sacrilegious pride"<sup>30</sup>. They fail to love the people of God<sup>31</sup>. They ask us to depart from God and flee to other mountains. Their sin is partly one of desire: They do not trust the goodness of God because they desire the righteousness of man, particularly their own. Those trusting in God – lacking both physical lusts and the desire for the righteousness of mere human beings – are safe from other people's sins<sup>32</sup>.

## 2. *Enarratio* on Psalm 11 (12)

Psalm 11 (12) receives a short exposition in which Augustine connects the psalm to the New Testament and gives a lesson in eschatology. We should desire the one complete and perfect good, not the many temporal goods sought by the wicked. Augustine links the psalm's Latin heading "To the end, for the eighth, a psalm of David" to eschatology via a brief look at numerology<sup>33</sup>. Referring to his explanation of the number eight in *Enarrationes* 6, he explains that it refers to "the eternal age, because after this time which revolves in a seven-day cycle eternity will be given to the saints". He will shortly return to this eschatology, for desiring eternity rather than the cycle of temporal goods is the psalm's moral thrust<sup>34</sup>.

For a few paragraphs Augustine gives a straightforward, brief explanation of the psalm, which speaks of holy people failing, meaning that they are "nowhere to be found"<sup>35</sup>. It refers to "expressions of the truth",

<sup>30</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 10, 5.

<sup>31</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 10, 7.

<sup>32</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 10, 9.

<sup>33</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 11, 1.

<sup>34</sup> See Kamimura, *Rhetorical Approach to the Poor and Poverty*, p. 28-29 for an analysis of how the numerology here leads to a discussion of spiritual poverty.

<sup>35</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 11, 2.

of which we may say there are many – one for each soul that knows the truth – although the truth itself is one. Everyone lies to his neighbour, and everyone *is* a neighbour<sup>36</sup>. The psalmist invokes God’s punishment of “*all*” lying lips to warn us that, as Paul says, *all* are guilty<sup>37</sup>. Pride is likewise condemned<sup>38</sup>.

When he comes to Psalm 11:6 (12:5) Augustine shifts towards an explanation of Christology and New Testament connections to the psalm<sup>39</sup>. God will help the poor, whom we learn from Matthew’s account of the Sermon on the Mount are the poor in spirit, “those who suffered need and poverty in lacking spiritual good”. The psalmist “will set in salvation”, meaning in Christ. Specifically, he will set in Christ “whatever relates to the taking away of the wretchedness of the poor [in spirit] and the relief of the destitute who are groaning”. We can be confident in Christ’s authority as reported in Matthew at the Sermon on the Mount’s conclusion, and hence the psalmist says, “In him I will deal confidently”.

“The words of the Lord are pure words”, the psalmist writes, referring to the absence of deceit<sup>40</sup>. God’s words, like silver, are “tested and proved through hardship, *purified seven times*”. As Boulding points out, Augustine thinks the psalm may be referred to the seven effects of the Holy Spirit in Isaiah 11:2-3. Returning again to Matthew’s Gospel and to the poor in spirit, Augustine also points to seven statements of blessedness in the Beatitudes. The eighth statement refers to persecution, suggesting the fire that purifies silver, linking Matthew back to Isaiah. We have a complex set of inter-biblical connections: Matthew links to Isaiah 11, which links back to Psalm 11 (12), linking back to the end of the Sermon on the Mount! What has all this to do with desire, and with the eschatology suggested by the psalm’s heading? Augustine explains as he closes his *enarratio*. God protects his people, “here” poor and “there” rich<sup>41</sup>. By “here” he means this era of history, by “there” the eternal state. Now we lack the perfect happiness we seek; then we shall be satisfied with eternal

---

<sup>36</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 11, 3. Instead of invoking the story of the Good Samaritan – which he likely has in mind – Augustine justifies this by explaining that everyone is someone to whom we should not do evil, and that such people are those we should love as neighbours according to Paul.

<sup>37</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 11, 4.

<sup>38</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 11, 4-5.

<sup>39</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 11, 6.

<sup>40</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 11, 7.

<sup>41</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 11, 8.

spiritual goods. The psalmist in the Latin speaks of the wicked walking “round in a circle”<sup>42</sup>, referring to the cycle of seven days. In their “greed (*cupiditas*) for temporal things”, they keep rolling (*volvo*) through finite goods and never reach the eighth day, which symbolizes the happiness of eternity. Temporal goods are increased, and the mortal body “weighs down the soul” as the wicked are distracted by many finite, temporary, and unsatisfying goods. But, the psalmist says, God has increased humankind, meaning the just. The just are those who love God, for they turn from these many things to the one complete good. In fact, although he has spoken of spiritual *goods* – in the plural – there is only *one* good we must desire, which is God, in the perfect enjoyment of whom we shall be satisfied in the end.

### 3. *Enarratio* on Psalm 12 (13)

This short *enarratio* is concerned with eschatology and happiness. It teaches us to love eternal and heavenly rather than worldly things. As Augustine understands Psalm 12 (13), it uses the metaphor of the *day* to signify the temporality of this life and contrast it with heavenly eternity. Carnal habit and Satan may hinder us from loving and knowing God, and prayer and faith come to our aid. Pride also opposes holy desires, but the psalmist more wisely rejoices in Christ, practices moderation with respect to earthly goods, and finds his desire for eternal good satisfied.

The psalm is “To the end” because “Christ is the end of the law”, as Paul explains<sup>43</sup>. The psalmist prays, asking how long God will forget him. Will God forget “even to the end”? Since Christ “is the Wisdom of God and the true end (*rectus finis*) of every intention of the soul”, the psalmist is asking when he will be able to understand Christ. A similar question appears: How long will God turn his face from the psalmist? Although God neither forgets nor turns his face away, the Bible speaks in human idioms of God refusing “knowledge of himself to a soul whose spiritual eyes are not pure”.

In short, this psalm is interpreted Christologically as pertaining to the human end: Our purpose is to know God and Christ, but we need a pure

<sup>42</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 11, 9.

<sup>43</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 12, 1.

*mentis oculus* – eye of the mind. The psalmist asks how long he will take counsel in his mind, perhaps answering his earlier question<sup>44</sup>. For God will give us knowledge of himself and Christ if we take counsel within ourselves that we may do “perfect mercy”. The psalmist refers to his grief (*dolor*) “all day long”. The word “day” refers to some “period of time” within this life. In fact, it is a metaphor for that very life’s temporality, from which we yearn to escape into the greater good of the “eternal life” of knowing God; he says, “a person who longs (from *desidero*) to be delivered from this temporal existence” grieves within, asking for eternal life to replace day. A theology of desire and eschatology in miniature: The eternal enjoyment of God is what we should long for now, not the material world with ever-rolling time. Both Satan and “habitual weakness of the flesh (*consuetudo carnalis*)” resist us – the enemy the psalmist references in the next verse is either of these<sup>45</sup>. Against this, the psalmist asks God to “Enlighten my eyes”, a prayer that the eyes of his heart will not be closed by pleasurable (*delectabilis*) sin<sup>46</sup>. The heart’s eyes are its desires. Like Job, faith protects the psalmist from the devil’s harassment<sup>47</sup>. Against sinful habits and Satan, the psalmist uses prayer and faith for the healing of his desires.

Another enemy is pride<sup>48</sup>. The psalmist has trusted in God’s mercy, and Augustine warns against pride. Trusting God is good, and we get no credit for it; the moment we are proud for standing, that pride may cause us to fall. The psalmist instead rejoices (*exsulto*) in God’s salvation, which is Christ. His “I will sing to the Lord, who has granted good things to me” refers to “spiritual goods” having nothing to do with that day. The heart’s longing to enjoy God is satisfied. Meanwhile, the psalmist calls for moderation in earthly goods – his reference to a harp-song to God means that he will live with temperance using his body with the greatest order (*ordinatissime utor corpore*)<sup>49</sup>.

---

<sup>44</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 12, 2.

<sup>45</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 12, 3.

<sup>46</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 12, 4.

<sup>47</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 12, 5.

<sup>48</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 12, 6.

<sup>49</sup> The use of *utor*, as Boulding notes, calls to mind the famous *uti/frui* distinction from *De doctrina christiana* 1.3.3-5.5.

#### 4. *Enarratio* on Psalm 23 (24)

“A psalm of David himself, on the first day of the week”, the Sunday resurrection of the Messiah<sup>50</sup>. This exposition is a short commentary on Christology, ecclesiology, and soteriology, in which salvation involves a conversion of desire. This commentary is also rooted in the eudaimonistic tradition of pagan philosophy. Christ delivers us from worldly uncertainty to heavenly joys.

“The earth is the Lord’s” because the risen Christ is preached everywhere and the world comes to him<sup>51</sup>. Absent here are the refutations of the Donatists who missed this aspect of the Psalms – the theme of the second *enarratio* on Psalm 21 (22). Instead, Augustine develops a eudaimonistic account. He uses the sea as a metaphor for the uncertainties of life, as he had done in the prologue to *De beata vita*<sup>52</sup>. The Lord, according to the psalm, established the earth, now understood to be the church, “on the seas” and “above the rivers”. Christ established the church firmly “above all the stormy waves of this world”, and keeps it safe above the rivers of greedy people entering the world. For “With earthly cravings conquered through God’s grace, the Church has been made ready by love to receive immortality”. Worldly change and life’s storms do not threaten the church’s happiness – it has learned to love God instead.

Who, the psalmist asks, will climb God’s mountain or stand in God’s presence?<sup>53</sup> It will be the innocent person<sup>54</sup> who, Augustine explains, has learned to value what is truly valuable. The usual ranking of things: the soul is worth more than other created things, and God is worth most. The innocent person does not sell her soul to fleeting things, but recognizes its immortality “and longs for a settled and changeless eternity”. This one is blessed by God<sup>55</sup>. This one seeks God<sup>56</sup>.

*Vetus Latina* is a bit different from the King James words we remember from Handel. Instead of “Lift up your heads, O ye gates, and be lifted up, ye everlasting doors”, Augustine reads of the gates of princes being

<sup>50</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 23, 1.

<sup>51</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 23, 2.

<sup>52</sup> See Boone, *The Conversion and Therapy of Desire*, chapter 3.

<sup>53</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 23, 3.

<sup>54</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 22, 4.

<sup>55</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 23, 5.

<sup>56</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 23, 6.

sent away and “everlasting gates” lifting themselves up<sup>57</sup>. This contrasts ways of living and loving. The gates of princes are a life of worldly pride, greed, and fear. They are to give up their place to the “gates of renunciation of this world and conversion to God (...)”. The “king of glory” opens the gates to heaven. And “Who is this king of glory?”<sup>58</sup>. Who else but he who is victorious in battle, as the psalm reports? This is Christ, who defeated death and was glorified.

It is incumbent upon us to follow him<sup>59</sup>. Augustine advises even “heavenly princes”, the demonic powers, “The way lies open now from earth to heaven. Let the prophet’s trumpet sound again; get rid of your gates (...)”, He advises that the everlasting gates be lifted up, through whom the king of glory will enter to intercede for us. He closes his exposition with a commentary on the superiority of Christ, the king of glory, to any angelic beings<sup>60</sup>.

### 5. *Enarrationes* on Psalm 26 (27)

Psalm 26 (27) has a short *enarratio* consisting of Augustine’s written commentary followed by a longer “sermon to the people” (*sermo ad plebem*). In the first, Augustine explains that the psalm is written in the voice of the follower of Christ starting off on the journey. He understands that we are to return to God, the greatest good. We desire God’s goodness now, forsaking the love of earthly things, and are eventually to delight in having it. This is a rich and somewhat eclectic moral theory. It, likely enough, draws from philosophical notions such as the stable happy life, the pursuit of wisdom, and the neo-Platonic idea of the soul as having fallen from divine immateriality. It is also linked to the biblical ideas of sin, the incarnation, and the righteous person building his life on that rock, which is God<sup>61</sup>.

In the second exposition Augustine explains that the psalm is the voice simultaneously of church and God, and also explains how David’s

<sup>57</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 23, 7.

<sup>58</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 23, 8.

<sup>59</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 23, 9.

<sup>60</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 23, 10.

<sup>61</sup> Byassee seems disappointed at this *enarratio*’s focus on “the spiritual state of believers without much effort at christological mediation”; J. Byassee, *Praise Seeking Understanding: Reading the Psalms with Augustine*, Grand Rapids 2007, p. 228.

anointing prefigures Christ as king, priest, and sacrifice, and how the church is anointed with him. The psalm teaches us to desire the eschaton, where we may expect to enjoy a pleasure complete, secure, and unthreatened: eternal enjoyment of the infinite goodness of God, the Platonic Form of goodness. Happiness depends on a single-minded pursuit of this greatest goodness, one far surpassing the joys of created things. This joy is known fully in heaven, although now God blesses us in our troubles, especially by the believer's identity in Christ. Even the goods of this world are a cause for joy, to be recognized as signs of the greater goodness of God. Until the eschaton, those still on the journey must pray for help<sup>62</sup>. Even having a right will depends on God's grace. We do not shun temporal goods, but recognize them as gifts of God alone, and desire satisfaction in God rather than earth.

"For David himself, before he was anointed. Christ's raw recruit, approaching faith, speaks these words: The Lord is my light and my salvation; whom shall I fear?"<sup>63</sup>. A prayer associated with David, who is Christ, and more specifically with his follower just starting out. God will give light, meaning "knowledge of himself", and salvation. Along the way there are difficulties. Enemies attack – in the Latin, "to eat my flesh"<sup>64</sup>. Augustine interprets: May they eat only his carnal desire (*carnale desiderium*). The psalmist's enemies have "weakened and fallen", for through their errors they are "too weak to believe in better things", and they have learned to hate the gospel. Perhaps he means that they are unable to believe the truth. Or perhaps Augustine is saying that the psalmist's enemies are too weak to *trust* (from *credo*) in better things (from *melior*, the comparative of *bonus*); perhaps they are not willing to stake their happiness on immaterial realities, loving only the physical world.

Regardless of the number of his enemies, the psalmist turns to prayer and trusts God<sup>65</sup>. And he seeks "to live in the Lord's house all the days of my life" – to be in the worldwide community of them that "uphold the unity and truth of faith in the Lord"<sup>66</sup>. This is "That I may contemplate the Lord's delight (*delectatio*)" – that through faith eventually he may know directly the goodness of God in "the delightful (*delectabilis*) vision". The

---

<sup>62</sup> On which, with reference to this psalm, see T.J. van Bavel, *The Longing of the Heart: Augustine's Doctrine on Prayer*, Walpole 2009, p. 108.

<sup>63</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/1, 1.

<sup>64</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/1, 2.

<sup>65</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/1, 3.

<sup>66</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/1, 4.

psalmist looks to the protection of God's temple – trusting that he will be God's temple even after death. God's tent, which protects the psalmist, is the incarnation of the messiah, protecting us from temptation in this life<sup>67</sup> (although a look at Augustine's commentary on the Gospel of John suggests that his Latin Bible uses the verb *habito*<sup>68</sup>, he is perhaps aware that the Greek version of John 1:14 could be translated using “tabernacle” as a verb – the Word became flesh and “tabernacled” or “pitched his tent” among us – a connection noted by Boulding). As Paul says, he believes and is counted righteous. God has set him “on a rock”, meaning his belief has been set on God's “unshakable strength”<sup>69</sup>. Like the Stoics before him, Augustine is seeking a stable happiness. He identifies his own happiness with faith resting on God, the rock. Old Testament references to God as a rock and the gospel parable of the man who built his house on the rock are in the background. Augustine is following Ambrose before him, and a pattern he himself established in *De beata vita*. The idea of perfect stable happiness corresponds to pagan philosophy, but such happiness rests on grace<sup>70</sup>. The psalmist, speaking for the new believer, begins to rejoice in God, joyfully praising God for the incarnation in God's tent, which is the community of Christ's followers. He will rejoice in both heart and life – expressed by the metaphor of singing and playing the lyre.

He asks God to hear his entreaty and have mercy – not audible words but his heart's cry to see God<sup>71</sup>. His heart speaks to God, professing to seek his face<sup>72</sup>. What is to be desired is to understand and enjoy God's infinite goodness. For “it is not any worthless thing I look for, Lord, but your countenance only, that I may love you freely. Nothing more precious than that can I find”. The seeking of God is the seeking of wisdom (*sapientia*)<sup>73</sup>, the goal of philosophy and of Old Testament wisdom literature.

In Augustine's metaethics, God is the greatest good, which the human heart is built to love<sup>74</sup>. The Augustine scholar naturally thinks of

<sup>67</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/1, 5.

<sup>68</sup> Cf. Augustinus, *In Ioannis Evangelium Tractatus* 2, 16.

<sup>69</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/1, 6.

<sup>70</sup> For additional analysis and sources, see Boone, *Conversion and Therapy*, chapter 3.

<sup>71</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/1, 7.

<sup>72</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/1, 8.

<sup>73</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/1, 11.

<sup>74</sup> For a closer look at Augustine's metaethics, see the analysis and other sources cited in Boone, *Reason, Authority, and the Healing of Desire*, introduction and chapter 2.



the neo-Platonic spirituality (or cosmology) in Plotinus' *Enneads* with its model of the fall of the soul from the divine immaterial reality – and its need to return. This is most likely an influence on Augustine here, but at least as important is the broader biblical background of the Psalms themselves, with the model of exile (from the Garden of Eden or from Jerusalem) and return. How these models interact – whether one dominates the other and so on – is an important topic in the study of Augustine. He does not give us much material here by means of which to answer it, but he does give us an interesting model of the soul in motion. It moves in relation to the God who is the greatest good, and its motion away from and toward God are, respectively, sin and redemption. Thus here: “Do not scorn a mortal’s search for what is eternal, for you, O God, heal the wound of my sin”<sup>75</sup>. The psalmist teaches Christ’s recruit to pray for the attainment of his desire: “Do not turn your face away from me, but let me find what I am seeking”.

Filling in the picture of the soul’s return journey toward God, Augustine interprets the psalmist’s announcement that his parents have abandoned him as a reference to his abandonment by “the kingdom of this world”<sup>76</sup>. They abandoned him because he first disdained their unsatisfying goods. But God gives himself to him and adopts him into his own family (perhaps a reference to Galatians 4)<sup>77</sup>.

On the journey, the psalmist prays. He asks for God’s law to be appointed for him, that he may stay on “those straight and narrow ways”<sup>78</sup>. He prays for deliverance from his enemies<sup>79</sup>, expecting to “see the good things of the Lord in the land of the living”, because Christ also passed through this victoriously<sup>80</sup>. The psalmist advises those on the same journey to “Hold out for the Lord” and to “let your heart be strong”<sup>81</sup>. We may wonder how long we must go without the satisfaction of our desire, and indeed the wait is difficult. Nevertheless, hold out for the Lord, and “endure the searing of your affections bravely”<sup>82</sup> until they are satisfied.

<sup>75</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/1, 9.

<sup>76</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/1, 10.

<sup>77</sup> See also van Bavel, *The Longing of the Heart*, p. 50.

<sup>78</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/1, 11.

<sup>79</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/1, 12.

<sup>80</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/1, 13.

<sup>81</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/1, 14.

<sup>82</sup> “Affections” being Boulding’s translation of the plural of *ren*, kidney; see on the subject Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 25/2, 7.

The second *enarratio* is an impressive piece of theological rhetoric. Augustine's preaching crams a lot of theology and exhortation into a little space. He begins by explaining how God speaks comfort to us in this psalm<sup>83</sup>. No doubt his idea of comfort here is shaped by biblical passages such as Isaiah 40. He argues that Psalm 26 (27) must be the words of God, for we can only trust the Scriptures if they are God's word, but also of the church, for they express suffering which may not be ascribed to God. In two voices the psalm speaks, both of God and of church, and in this way the God who is merciful (*misericos*) shows mercy to sinners who are miserable (*miseri*), speaking even in their own voice.

The psalm is attributed to David before his anointing!<sup>84</sup> By the custom of the time, anointing was for priests or kings, so it prefigures Christ, who therefore speaks this psalm. His church is anointed along with her head, king, interceding priest, and priestly sacrifice. So the psalm is spoken also by the church, anointed in a prefiguring of the life to come. And "this psalm is the cry of one who longs for (from *desidero*) that life, who longs for that grace of God which will be perfected in us at the end".

The psalmist testifies that God is his light and salvation, asking, therefore, "whom shall I fear?"<sup>85</sup>. Nothing can snatch away God's mercy, no shadow threaten his light; there is no one to fear but God, who takes us from "darkness and weakness"<sup>86</sup> to being illuminated and saved. Although enemies pursue the psalmist to eat his flesh, he need not fear<sup>87</sup>. These enemies are the persecutors of the church, and the only flesh they eat is our "carnal sensibilities". God may use persecution to purify the church, presumably because worldly suffering teaches us not to love worldly things (an insight dating back to the Cassiciacum dialogues)<sup>88</sup>. If they should consume his flesh, his soul remains, inaccessible to the persecutor, where God dwells; he "shall be spirit, and spiritual". This may be the soul surviving martyrdom or spiritual desires outlasting carnal – probably both. God's salvation is so great that he promises a bodily resurrection. We have nothing to fear for the soul, where God is, or for the body, destined for resurrection. If the emperor may be unafraid while

<sup>83</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/2, 1.

<sup>84</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/2, 2.

<sup>85</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/2, 3.

<sup>86</sup> Perhaps a reference to Eph 5:8.

<sup>87</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/2, 4.

<sup>88</sup> See the prologue to Augustinus, *De vita beata* and Boone, *The Conversion and Therapy*, chapter 3.

protected by physical shields, how shall the Christian be afraid when protected by God as his shield?

The Psalmist continues, saying he “will not fear” no matter what his enemies may do<sup>89</sup>. For the Christian, only God is worth fearing. Eternal goods given by God cannot be taken away at all. Even temporal goods given by God cannot be taken away unless God should permit. Based on the book of Job and on Jesus’ remark about Satan asking to sift the disciples, Augustine says what I myself was told in church: Satan cannot harm us without God’s permission. The psalmist seeks one thing that he might never be afraid, the one thing which the fearless seek: “To live in the Lord’s house all the days of my life”<sup>90</sup>. For our earthly sojourn, the proper term would be a “tent”, but heaven is a house and home (*domus*)<sup>91</sup>.

The next few paragraphs (*Enarrationes in Psalmos* 26/2, 7-9) beautifully portray Augustinian ethics. What is this home, and what exactly is the “one thing” the psalmist will do when dwelling in it? Augustine prepares his answer by commenting on Psalm 83 (84), where those who dwell in God’s house and praise God eternally are said to be blessed. “The psalmist here is aflame with greed, one might almost say. Burning with love, he longs to live all the days of his life in the house of the Lord, to spend all those days in the Lord’s house not as days which must come to an end, but as eternal days”<sup>92</sup>. Not literal days, but eternal life! But what, we might ask, does he expect actually to *do* in this eternity? Why does he want it? The key question is: “Where will your joy come from?”. Happiness comes from the enjoyment of some object which we love. However, the one “who is truly happy (*vere felix*)” is not one who has whatever he loves, but who has that which must be loved (*quod amandum est*)! This is a great insight from the philosophers, which in *De beata vita* 2, 10 Augustine attributes to Cicero and praises his mother for understanding through her piety. So also his sermon here unites spiritual insights from pagan philosophy and Christian Scripture. The psalmist understands that some are made more *unhappy* by *having* what they want, some *happier* by *not* having what they want<sup>93</sup>. Augustine explains that Paul teaches this

<sup>89</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/2, 5.

<sup>90</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/2, 6.

<sup>91</sup> On this, see M. Boulding, *St. Augustine’s View of the Psalms as a Communion of Faith Between Generations*, “The Downside Review” 126/443 (2008) p. 130.

<sup>92</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/2, 7.

<sup>93</sup> See also C. Harrison, *Rethinking Augustine’s Early Theology: An Argument for Continuity*, Oxford 2008, p. 159.

when in the letter to the Romans he explains that sinners were given over to their own lusts, gaining what they desired in condemnation for their sin, while Paul was not given what he desired, the removal of the thorn in his flesh. But when we should learn to love “what God wants us to love”, we will surely receive it from God, to our satisfaction. This, which we should love, is to dwell in God’s house eternally.

But what exactly is the psalmist eternally going to *do* in God’s house? Augustine, in his own pastoral and rhetorical way, is explaining things not so as directly and immediately to answer the question, but to please and persuade his audience. The answer approaches, and first he reminds us that people “like to have different sorts of luxuries and comforts” in our earthly homes, looking for happiness in “many things”<sup>94</sup>. He suggests another round of questioning the Psalmist about what exactly “he, and we ourselves, will be doing in that house, where he desires (*cupio*), longs (*opto*), yearns (*desidero*) and prays to dwell (...) as the one petition he makes to the Lord”. This has all been a prelude to the psalmist’s next line, which is the answer – “To contemplate the Lord’s delight (*delectatio*)!”. He longs “to contemplate the Lord’s own joy (*delectatio*)”. Looking forward to eternity, “mortal lovers long to be immovably established in God’s light”. “We shall stand before him and contemplate, and the greatest delight will be ours to enjoy, delight beyond measure”. The enjoyment of the infinite goodness of the *summum bonum* is the perfect happiness awaiting the saints in eternity; their job in the meantime is to long for it.

Such has been Augustine’s moving rhetoric that his audience “cried out in longing”, or exclaimed (from *exclamo*) with desire (*desiderium*), for this joy (*Enarr. in ps. 26/2, 8*)<sup>95</sup>. Augustine seizes on this, exhorting them to stretch their hearts past familiar physical things. Much like his ascent with Monica at Ostia in book 9 of *Confessiones*, he urges his congregation to ascend with him to a working understanding of the divine nature<sup>96</sup>. Whatever presents itself to the mind deriving from the senses (im-

<sup>94</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos 26/2, 8*.

<sup>95</sup> Much the same happened when Augustine, teaching much the same lessons in a sermon on the Gospel of John, referenced this psalm. For further details, consult Augustine, *In Ioannis Evangelium Tractatus 3, 20-21* and Ployd, *Augustine, the Trinity, and the Church*, p. 38-39.

<sup>96</sup> P. Cary, *Outward Signs: The Powerlessness of External Things in Augustine’s Thought*, Oxford 2008, p. 186: “(...) we should expect to find Ostia’s experiences happening all the time, and I think if we look at Augustine’s life and work through Augustinian eyes, we will see that they do. Consider his sermons”.

ages, sounds, etc.) should be put away, for as something derived from the physical it is not the good sought. "In this way", he explains, "you will be desiring something good. What sort of good? The Good of all good, from which all good derives, the Good to which nothing can be added to explain what goodness is". As Boulding notes, this is the Platonic Form of the Good!<sup>97</sup> This is the Good from Plato's *Republic*, that for which the sun is an analogue in the famous cave analogy. God is Goodness itself, the source of the goodness all good things have; God is the explanation for their goodness, needing no further explanation – the first cause of goodness. *This* goodness "is the delight of the Lord" which the psalmist seeks to enjoy! And, Augustine urges his congregation to consider, since we enjoy the goodness of things in this world, how much better will it be directly to enjoy Goodness itself?

For this reason the psalmist has spoken of his longing "to live in the house of the Lord all the days of my life"<sup>98</sup>. This joy will be complete, lacking no measure of delight, for what delight will be lacking for one who enjoys infinite goodness itself? It will be entirely secure, for "God will protect his own temple (...)"

This is an eschatological, heavenly hope. The psalmist says God "has hidden me in his tent on the day of my troubles; he has protected me in the hidden recesses of his tabernacle"<sup>99</sup>. For we are promised this delight – this heavenly home, where we are to be God's temple – after this life, but in life's troubles we are comforted by living in God's tent. We are assured by his promise. The tabernacle's recesses are likely Christ, our high priest. Thus God greatly blesses us in times of trouble. While unbelievers experience trouble without this grace, God has not abandoned them, since Christ died for them. Augustine exhorts us to join the Psalmist: "Let the human soul make bold, then, to seek that one thing (...)"

Augustine finds in the rock on which God has set the psalmist a confirmation of his Christological analysis of this comfort, for "Christ is certainly a rock", as we find in the New Testament<sup>100</sup>. Thus God has raised the psalmist's head up. This is due to the church's identity in Christ. Christ, coming down in the incarnation, is always present with us – the

---

<sup>97</sup> See also J. Burnaby, *Amor Dei: A Study of the Religion of St. Augustine*, Eugene 2007, p. 107-108.

<sup>98</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/2, 9.

<sup>99</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/2, 10.

<sup>100</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/2, 11. Boulding notes 1Cor 10:4 in this regard. I agree, but I would add Matt 7.

believer's tent or tabernacle on earth. Christ, raised up and exalted, brings with him those who are in him; so even now the believer is lifted up with Christ, and is with Christ in heaven "in faith and hope and love", as a pledge of the future completion of his delight in God (Various New Testament passages are behind this analysis, probably including Phil 2:9-11 and Col 3:1-3).

The psalmist, having traveled the world, has "offered in his tent a sacrifice of great joy"<sup>101</sup>. The tent is the tabernacle, which by extension of its link to Christ is also the church. Although ultimate happiness awaits the eschaton, in the present there is joy in our partial understanding of God, and in thanksgiving – "Superabundant and inexpressible gladness (...)". We offer up this sacrifice with wordless rejoicing. Words fail even to express the goodness of creation, which points to God as its creator – a doctrine from *Confessiones* 10. We should enjoy the goodness of created things with reference to God – enjoy God's goodness by enjoying the goods he created<sup>102</sup>.

Augustine can endorse a better interpretation which promotes his Christology and does not directly teach about desire<sup>103</sup>. This verse builds on what has already been established. The psalmist is on the rock – Christ, whose head is lifted up over his enemies. His triumph is the former persecutors of the church now surrendering to it, which the psalmist confirms by looking around at the church throughout the whole world. So he praises God with joy.

Yet the psalm goes right back to theology of desire. The psalmist will "sing and play the lyre to the Lord", referring to his future joy<sup>104</sup>. For this life, he repeats his request to God. He suffers, but has learned to desire God: "He has made an end of all desires; that one plea alone is left". The next line clarifies the nature of his future delight. As usual, there is some vivid Platonic imagery elaborated with biblical citations. What is the one thing left? The psalmist's heart has spoken to God<sup>105</sup>. In Plato, the sun is the physical analogue to the ultimate reality, the Good. In theistic appropriations, the Good is God. Thus Augustine explains that we enjoy the light of the sun with bodily eyes, but the light of God with the heart. The psalmist earlier spoke of his desire to "contemplate the Lord's delight", and now gives a parallel statement – his heart longs to see God's face.

<sup>101</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/2, 12.

<sup>102</sup> On these matters I recommend van Bavel, *The Longing of the Heart*, p. 13-14.

<sup>103</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/2, 13.

<sup>104</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/2, 14.

<sup>105</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/2, 15.

Augustine points to John's statement that God is light and the statement in Matthew that the pure of heart will see God, and thus exhorts his listeners to desire God above all carnal attachments. The heart, not the eye, is our organ for the pursuit of good. God, not anything under the physical sun overhead, is to be sought.

Now Augustine makes explicit a crucial point of his theology of desire. If we seek satisfaction, we must single-mindedly seek only this one thing, the greatest good. "Do you want to get what you ask for? Ask for nothing else; be satisfied with that single one, for that one will satisfy you"<sup>106</sup>. The psalmist asks God not to look away or turn from him in anger. Augustine elaborates on his earlier assertions<sup>107</sup> that only God is to be feared: the psalmist fears only that God might take away his beloved self from the psalmist. The way of the world is to seek after never-ending "earthly desires (*terrenae concupiscentiae*)", endlessly accumulating worldly pleasures. But those who truly are loving – *qui vere amant* – know better. They would happily sacrifice all lesser pleasures for the joy of knowing and enjoying God, whose face being turned away is the one thing left to fear<sup>108</sup> (Augustine pauses to clarify that we certainly want God to turn his face away from our sins, but not from *us*).

Augustine elaborates by making his own words a prayer in imitation of the psalmist: "*Be my helper, I beg; do not forsake me. Look at me, I am on the way. I have put one request to you, that I may dwell in your house all the days of my life, to contemplate your delight, to be protected as your temple*"<sup>109</sup>. Perhaps God will tell him to keep it up, to use the free will (*liberum arbitrium*) God gave him, to persevere. Augustine warns that we should not be over-confident about free will: "do not trust yourself". The psalm teaches us to ask for God's help, for free will cannot be used rightly without God's help.

The psalmist's parents abandoned him. In his shorter exposition Augustine said this means his having been abandoned by the world<sup>110</sup>,

<sup>106</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/2, 16.

<sup>107</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/2, 3 and 5.

<sup>108</sup> On this theme, see Burnaby, *Amor Dei*, p. 215-216. On fear as a servant of love – and how Augustine in *Enarrationes in Psalmos* advocates a fear of judgement as an incentive to conversion, leading ultimately to holy love – see P.J.J. van Geest, *Space in Coercive Poetry: Augustine's Psalm Against the Donatists and His Interpretation of the Fear of God in Enarrationes in Psalmos*, "Perichoresis" 14 (2016) p. 30-33.

<sup>109</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/2, 17.

<sup>110</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/2, 10.

and he explains now what else it may mean<sup>111</sup>. The father and mother who left the psalmist may be his biological parents. They may be Satan, the father of unbelievers in the Gospel of John, and Babylon. Mother Babylon is the biblical metaphor for the community of the lost – the City of Man from *De Civitate Dei*. Babylon has also been used as the name for Rome, whose power is waning. In place of these the believer has God; God is like a father because he creates, causes, orders, and rules; God is like a mother because he cherishes, nourishes, holds, and gives us milk<sup>112</sup>. Or God may be considered as father and the church as mother – not the visible institution of the church but the City of God, the New Testament’s Jerusalem to replace the metaphorical Babylon – the community of God-lovers.

A pastor must attend to the corruptions of his flock’s religion. Ambrose taught Monica not to leave offerings at memorials to the martyrs<sup>113</sup>. Here in *Enarratio* 26/2, 19 Augustine leads his followers away from a more overt departure from orthodox worship, the worshipping of demons alongside God. This is actually a standard Christian interpretation of ancient polytheism. Paul notes in 1 Corinthians 10:20 that sacrifices to pagan gods are made to demons, and here Augustine specifically mentions Juno and Neptune. These gods were no real divinity, but were (or represented) real beings, the fallen angels of Christian cosmology. Augustine describes Christians who looked to God for eternal goods but honored demons – the Greco-Roman gods – for the temporal goods allegedly under their control. It’s no good expecting worldly goods from any other source than God who rules over all; demons do nothing without his permission. God does “console us with temporal things”, and we must trust God alone for them while seeking the greatest good, the one thing.

Because he understands that God has taken him up, the psalmist is able to ask for a law<sup>114</sup>. He relies on God’s help, with which he will be able to adhere to it. He asks for a law “in your way”, which is Christ. He is reminding us to stick to Christ, who is both the way and the law of wisdom and mercy.

<sup>111</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/2, 18.

<sup>112</sup> On the relevance of this imagery to Augustine’s view of women as the image of God no less than men, see T.J. van Bavel, *Augustine’s View on Women*, “Augustiniana” 39 (1989) p. 29.

<sup>113</sup> Cf. Augustinus, *Confessiones* 6, 2, 2.

<sup>114</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/2, 20.



The psalmist prays that he might not be delivered to the will of his enemies<sup>115</sup>, but the emphasis is on the will of *the psalmist*. He prays that it will not join in their corruption. If our will is to be holy it needs God's help. God may deliver his body into the hands of persecutors, as with the martyrs who themselves were preserved. If God graciously guards the believer's heart, his will will be preserved from the lies of iniquity, which will then have no one to lie to but itself – an indication of the Augustinian teaching that evil is inherently destructive, especially to itself.

And now "the psalmist returns" to his one aim<sup>116</sup>. "I believe that I shall see the good things of the Lord in the land of the living. Ah, the good things of the Lord, how sweet they are, undying, beyond compare, everlasting, unchangeable!" This goodness is not to be seen in the mortal earth marked by death and decay. The incarnation delivers us from this death into the eternal land of these good things. Christ took on the mortality of our body for this deliverance. Until this joy is fulfilled, the psalmist teaches us how to desire it, and how to pray for it, surrounded by temptations and hoping in God's mercy.

The *enarratio* closes with God's reply to the psalmist, the last line of the psalm. God, who "has heard our groanings" and "seen our yearnings" and "taken notice of our desire", hears our prayer through Christ and replies to the desiring church<sup>117</sup>. God answers, "Hold out for the Lord": Stick with it, for there is nothing greater or more to be desired. God defers satisfaction for now, but promises this joy to those who hold out.

## 6. Conclusion

Augustine's theology of desire is the central focus of his own writings, and, while everyone knows something about it, it is rarely a direct focus of scholarship. In order to understand it properly, we need to consider his sermons. *Enarrationes in Psalmos* develop a theology of desire with reference to ecclesiology and eschatology as well as the idea of the *Totus Christus* – the whole Christ, Jesus joined with his bride the church,

---

<sup>115</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/2, 21.

<sup>116</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/2, 22.

<sup>117</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26/2, 23.

who speaks in Scripture<sup>118</sup>. It is the whole Christ who establishes the precious unity of the church<sup>119</sup>. In this paper I have focused on ecclesiology and eschatology. Complete enjoyment of the goodness of God is an eschatological business; we will not experience it in this life. Such goods as we partake of here and now are gifts of God, to be referred back to God in thankfulness rather than serving as a distraction from the perfect and complete goodness of God. The eudaimonistic quest of the pagan philosophers yields to the church's eschatological hopes: we are to expect full satisfaction only in the eschaton and we are, moreover, to desire the eschaton. The healing of desire is part of the life of the church, an effort built on prayer and faith.

We may also take a lesson on the healing of desire from the methodology of *Enarrationes*. The reading of the scriptures, especially *communally* as the orthodox church, is a practice for the healing of desire. It is especially in taking on the words of Christ and making them our own that we come to *imitate*, to *rehearse*, and to cultivate the habit of *having* the desires of Christ.

The dullest of the *enarrationes* would still be very interesting. These particular *enarrationes* may not be among them, but they do lack the exciting Christology of the sermons on Psalms 44 (45) and 21 (22). Nor do they display the mature bishop reflecting on the importance of the Bible in the quest for happiness in the sermons on Psalm 118 (119), or the soaring proclamations of the sermons on the Psalms of Ascent. Yet they fascinate with an applied theology of desire. A detailed mapping of the connections of the themes here to other *enarrationes* and other Augustine writings is not possible here, but I can suggest a few threads for the interested reader to pull on. The sermon on Psalm 75 (76) explains that we must resist evil desires so our hearts may be pure enough for God to dwell in<sup>120</sup>. Bad desires will not always trouble us; we confess and resist now, and in the resurrection God will graciously cure all sin, enabling us to enjoy God in perfected peace. Meanwhile, God's light now shines from or through the mountains<sup>121</sup>. But it does not originate there. We lift up our eyes to the hills,

---

<sup>118</sup> On this guiding theme of *Enarrationes in Psalmos*, see M. Cameron, *Christ Meets Me Everywhere: Augustine's Early Figurative Exegesis*, Oxford 2012, and other sources cited in Boone, *Augustine's Preaching and the Healing of Desire*, p. 3-6.

<sup>119</sup> K. Baker, *Augustine's Doctrine of the Totus Christus: Reflecting on the Church as Sacrament of Unity*, "Horizons" 37 (2010) p. 7-24.

<sup>120</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 75, 3-5.

<sup>121</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 75, 7.

and our help comes from *the Lord* (Ps 120 [121]). The mountains are not God, but the apostles and their successors. Donatus is a false mountain. A true mountain is humble and loves the unity of the church<sup>122</sup>. Thus Augustine ties together desire, final things, and the doctrine of the church. These are also combined in the sermon series on the Psalms of Ascent – the *enarrationes* on Psalms 119 (120) through 133 (134) – where the church ascends to the heavenly vision of God, its stronger members like angels descending on Jacob's ladder to help others climb. Part of the reformation of love that accompanies ascent is learning to love the unity of the church, unlike the Donatists. In the sermon on Psalm 83 (84), the ultimate goal is the sparrow's home – heaven<sup>123</sup>. Those on the way have the turtledove's nest, the embodied life of producing good works *in fide vera, in fide catholica, in societate unitatis Ecclesiae* – in the true faith, in the catholic faith, in the communion of the unity of the church.

*Rectus finis, vera ecclesia, and rectus amor* – right end, true church, and right love – all go together.

## Bibliography

### Sources

- Augustinus, *De beata vita*, ed. Green – Daur, CCL 29, Turnhout, 1970.  
 Augustinus, *De civitate Dei*, ed. B. Dombart – A. Kalb, CCL 47-48, Turnhout 1955.  
 Augustinus, *Confessiones*, ed. L. Verheijen, CCL 27, Turnhout 1990.  
 Augustinus, *De doctrina Christiana*, ed. J. Martin, CCL 32, Turnhout 1962.  
 Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, ed. E. Dekkers – J. Fraipont, CCL 38-40, Turnhout 1956, tr. M. Boulding, *Expositions of the Psalms*, v. 1-6, The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century 3/15-20, Hyde Park 2000-2004.  
 S. Aurelii Augustini Opera Omnia, Editio Latina. Sant'Agostino, in: <https://www.augustinus.it/latino/index.htm> (accessed: 21.05.2024).

### Studies

- Baker K., *Augustine's Doctrine of the Totus Christus: Reflecting on the Church as Sacrament of Unity*, "Horizons" 37 (2010) p. 7-24.  
 Bavel T.J. van, *Augustine's View on Women*, "Augustiniana" 39 (1989) p. 5-53.  
 Bavel T.J. van, *The Longing of the Heart: Augustine's Doctrine on Prayer*, Walpole 2009.

<sup>122</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 75, 8.

<sup>123</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 83, 7.

- Boone M.J., *Augustine's Preaching and the Healing of Desire in the Enarrationes in Psalmos*, Lanham 2023.
- Boone M.J., *Reason, Authority, and the Healing of Desire in the Writings of Augustine*, Lanham 2020.
- Boone M.J., *The Conversion and Therapy of Desire: Augustine's Theology of Desire in the Cassiciacum Dialogues*, Eugene 2016.
- Boulding M., *St. Augustine's View of the Psalms as a Communion of Faith between Generations*, "The Downside Review" 126/443 (2008) p. 125-134.
- Burnaby J., *Amor Dei: A Study of the Religion of St. Augustine*, Eugene 2007.
- Byassee J., *Praise Seeking Understanding: Reading the Psalms with Augustine*, Grand Rapids 2007.
- Camacho P., *The Weight of Love: Augustine on Desire and the Limits of Autonomy*, Leuven 2016 (Ph.D. diss.).
- Cameron M., *Augustine's Construction of Figurative Exegesis Against the Donatists in the Enarrationes in Psalmos* Chicago 1996 (Ph.D. diss.).
- Cameron M., *Christ Meets Me Everywhere: Augustine's Early Figurative Exegesis*, Oxford 2012.
- Cameron M., *Totus Christus and the Psychagogy of Augustine's Sermons*, "Augustinian Studies" 36 (2005) p. 59-70.
- Cary P., *Outward Signs: The Powerlessness of External Things in Augustine's Thought*, Oxford 2008.
- Desmond W., *Augustine's Confessions: On Desire, Conversion and Reflection*, "Irish Theological Quarterly" 47 (1980) p. 24-33.
- Edwards R.E., *The Flight from Desire: Augustine and Ovid to Chaucer*, New York 2008.
- Geest P.J.J. van, *Space in Coercive Poetry: Augustine's Psalm Against the Donatists and His Interpretation of the Fear of God in Enarrationes in Psalmos*, "Perichoresis" 14 (2016) p. 21-37.
- Harrison C., *Rethinking Augustine's Early Theology: An Argument for Continuity*, Oxford 2008.
- Kamimura N., "Rhetorical Approach to the Poor and Poverty: A Case Study of Augustine's *Enarrationes in Psalmos*", Research Grant Report: Grant-in-Aid for Scientific Research: *Augustine's Understanding and Practice of Poverty in an Era of Crisis* (2012) p. 25-40.
- Lindén J.-I., *Desire and Love in Augustine*, in: *Platonic Love from Antiquity to the Renaissance*, ed. C.S. O'Brien – J. Dillon, Cambridge 2022, p. 133-150.
- McLarney G., *St. Augustine's Interpretation of the Psalms of Ascent*, Washington 2014.
- Ployd A., *Augustine, the Trinity, and the Church: A Reading of the Anti-Donatist Sermons*, Oxford 2015.
- Van Fleteren, F., *Principles of Augustine's Hermeneutic: An Overview*, in: *Augustine: Biblical Exegete*, ed. F. Van Fleteren – J.C. Schnaubelt, New York 2001, p. 1-32.



## „Zwycięstwo podąża za Bogiem”(HE IV 33). Ideologia triumfu w *Historii Kościelnej* Teodoretą z Cyru

### “Victory follows God” (HE IV 3). The Ideology of Triumph in the *Ecclesiastical History* by Theodoret of Cyrus

Sławomir Bralewski<sup>1</sup>

---

**Abstract:** The purpose of this article was to examine the views of Theodoret of Cyr in his *Ecclesiastical History* on the ideology of victory and to compare them with the concept expressed by his predecessor, Eusebius of Caesarea, to whom he claimed to be a continuator. The author showed that for Theodoret military victories in confrontation with pagan enemies had a sacred aspect and proved the truthfulness of the Christian religion and the power of the God of the Christians, the ally of the Christian rulers, and on the other hand the falsity of the beliefs of the followers of traditional cults. The author also pointed out Theodoret’s dependence on Eusebius. For according to both, the ideology of victory had three dimensions: military, martyr and doctrinal, related to the war waged by the evil spirit against God and came down to winning victories in the name of Christ.

**Keywords:** Theodoret of Cyrus; ecclesiastical historiography; ideology of victory

---

Rzymianie w całej swej historii przywiązywali duże znaczenie do zwycięstw militarnych, które sakralizowali, przypisując je poszczególnym bogom swego panteonu<sup>2</sup>. Badacze zajmujący się ową kwestią, tacy jak Robert Combés<sup>3</sup>, Michael McCormick<sup>4</sup> czy Peter Kneissl<sup>5</sup>, ukuli wyrażenie „ideologia zwycięstwa” czy też zbliżone doń określenie „teologia

---

<sup>1</sup> Prof. dr hab. Sławomir Bralewski, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Instytut Historii, Katedra Historii Bizancjum, Uniwersytet Łódzki, Łódź; e-mail: slawomir.bralewski@uni.lodz.pl; ORCID: 0000-0002-4708-0103.

<sup>2</sup> Cf. M. McCormick, *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge 1990, s. 11-34; J. Wienand, *Der Kaiser als Sieger. Metamorphosen triumphaler Herrschaft unter Constantin I*, Berlin 2012, *passim*.

<sup>3</sup> Cf. R. Combés, *Imperator. Recherches sur l’emploi et la signification du titre d’Imperator dans la Rome républicaine*, Paris 1966.

<sup>4</sup> Cf. McCormick, *Eternal Victory*, s. 11-34.

<sup>5</sup> Cf. P. Kneissl, *Die Siegestitulatur der römischen Kaiser. Untersuchungen zu den Siegerbeinamen des ersten und zweiten Jahrhunderts*, Göttingen 1969.

zwycięstwa” autorstwa Jeana Gagé<sup>6</sup>. Żadne ze wspomnianych pojęć nie ma jednak pierwowzoru antycznego. W polskiej literaturze przedmiotu zajmowano się zagadnieniem „ideologii zwycięstwa” propagowanej przez cesarzy odwołujących się do ceremonii triumfu od Oktawiana Augusta do Dioklecjana<sup>7</sup> oraz teologią zwycięstwa uchwytną w historiografii kościelnej IV-V wieku, ze szczególnym uwzględnieniem *Historii kościelnych* Euzebiusza z Cezarei<sup>8</sup>, Rufina z Akwilei<sup>9</sup> czy Sokratesa z Konstantynopola i Sozomena Bethelii<sup>10</sup>. Nikt jednak, jak dotąd, ani w literaturze polskiej, ani powszechnej, nie zbadał dogłębnie pod tym kątem *Historii kościelnej* Teodoretą z Cyru. Tak więc niniejszy artykuł będzie stanowić próbę wypełnienia tej luki i znalezienia odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób biskup Cyru podchodził do omawianego zagadnienia. Sam Teodoret wyraźnie zaznaczył, że jego dzieło jest kontynuacją *Historii kościelnej* Euzebiusza z Cezarei<sup>11</sup>. Celem badawczym zatem będzie również ustalenie, czy biskup Cyru postrzegał ideologię zwycięstwa podobnie do swego poprzednika czy też w sposób odmienny.

Teodoret z Cyru miał wyraźnie zbliżone do Euzebiusza poglądy na temat wojny wypowiedzianej samemu Bogu przez złośliwego i zazdrośnego demona, zgubę ludzkości, wroga prawdy, dążącego do zniszczenia Kościoła. Z wojny tej uczynił motyw przewodni swego wykładu na temat dziejów tego ostatniego. Nawiązał do niej na początku<sup>12</sup> i w końcowym wywodzie<sup>13</sup>, podsumowującym całe dzieło. Ze wstępnych refleksji Teodoretą wynika<sup>14</sup>, że kiedy wyznawcy tradycyjnych kultów znajdowali się w zdecydowanej większości, wojnę tę zły duch prowadził najpierw

<sup>6</sup> Cf. J. Gagé, *La théologie de la victoire impériale*, RH 17 (1933) s. 1-44. Cf. J.R. Fears, *The Theology of Victory at Rome: Approaches and Problems*, w: ANRW, t. 2/17/2, Berlin – New York 1981, s. 739; F. Heim, *La théologie de la victoire de Constantin à Théodose*, Paris 1992, s. 19.

<sup>7</sup> Cf. K. Balbuza, *Triumfator. Triumf i ideologia zwycięstwa w starożytnym Rzymie epoki cesarstwa*, Poznań 2005.

<sup>8</sup> Zob. S. Bralewski, *Boże zwycięstwo (ἐνθεος νίκη) – „ideologia triumfu” w Historii kościelnej Euzebiusza z Cezarei*, VoxP 63 (2015) s. 331-351.

<sup>9</sup> Zob. D. Brodka, „Teologia zwycięstwa” cesarzy chrześcijańskich a „Historia ecclesiastica” Rufina z Akwilei, „Meander” 54 (1999) s. 457-464.

<sup>10</sup> S. Bralewski, *Symmachia cesarstwa rzymskiego z Bogiem chrześcijan (IV-VI wiek)*, t. 1: „Niezwykła przemiana” – narodziny nowej epoki, Łódź 2018, s. 104-132.

<sup>11</sup> Theodoretus, HE I 1, 4.

<sup>12</sup> Theodoretus, HE I 2, 7.

<sup>13</sup> Theodoretus, HE V 41, 26.

<sup>14</sup> Theodoretus, HE I 2.

w sposób otwarty. Kiedy jednak większość zaczęła oddawać cześć Stwórcy, a knowania demonów wyszły na jaw, przeszedł do skrytych działań, odwołując się do podstępów (τεχνάσματα)<sup>15</sup> i wykorzystując chrześcijan, będących niewolnikami ambicji i próżnej chwały, za pomocą których uwiódł wielu ludzi, doprowadzając ich do błędu, w którym tkwili już poprzednio. Wcześniej jednak wedle biskupa Cyru ubóstwiali stworzenie, teraz zrównywali je z Demiurgiem<sup>16</sup>.

W końcowej konkluzji Teodoret skonstatował natomiast, że sam Pan, a więc Jezus Chrystus, przepowiedział zarówno wspomnianą wojnę, jak i zwycięstwo Kościoła<sup>17</sup>, mające, co oczywiste, swe źródło w zwycięstwie Chrystusa nad szatanem, o którym Teodoret wspominał już wcześniej, pisząc o krzyżu jako zwycięskim znaku Pana. Znaku nie do zniesienia dla demonów, gdyż przypominającego im o ich klęsce<sup>18</sup>. Teodoret cytował też list Aleksandra, biskupa Aleksandrii skierowany do jego imiennika, biskupa Konstantynopola<sup>19</sup>, w którym jego autor dowodził niezniszczalności (ἀκαθαίρετος) jednego i jedyne katolickiego i apostołskiego Kościoła w każdych okolicznościach, nawet gdyby cały świat był zdeterminowany wystąpić przeciwko niemu<sup>20</sup>. Ta pewność zwycięstwa Kościoła wiązała się w przekonaniu Aleksandra ze zwycięstwem samego Chrystusa, który zapowiedział też zwycięstwo swoich wyznawców w walce z diabłem, kierując do nich słowa: „Odwagi! Ja zwyciężyłem świat”<sup>21</sup>.

Teodoret już na początku swego dzieła pisał o burzy (ζάλη) wywołanej przez bezbożnych tyranów Maksencjusza, Maksymina i Licyniusza, która pojawiła się nagle i uderzyła w Kościół<sup>22</sup>. Ciekawe, że nie wspominał w tym miejscu ani słowem o Dioklecjanie czy Galeriuszu jako inicjatorach tzw. wielkiego prześladowania chrześcijan<sup>23</sup>. Wspomnianą

<sup>15</sup> Theodoretus, *HE* I 2, 7.

<sup>16</sup> Theodoretus, *HE* I 2, 5-7.

<sup>17</sup> Theodoretus, *HE* V 41, 25. A właściwie to, że Kościół pozostanie niezwycięzony (ἀήττητος).

<sup>18</sup> Theodoretus, *HE* III 3, 3.

<sup>19</sup> Theodoretus, *HE* I 4.

<sup>20</sup> Theodoretus, *HE* I 4, 53.

<sup>21</sup> J 16,33; Theodoretus, *HE* I 4, 53.

<sup>22</sup> Theodoretus, *HE* I 2, 1.

<sup>23</sup> Laktancjusz (*De mortibus persecutorum* XI 3-XIV 7) za wszczęcie prześladowania chrześcijan obwinał Galeriusza, wobec którego był szczególnie krytyczny. Podobnie uważał Euzebiusz z Cezarei (*HE* VIII, app. 1). Krytycznie do relacji Laktancjusza odnosili się André Piganiol (*L'Empereur Constantin*, Paris 1932, s. 40-41, s. 48) Frank Kolb (*Diocletian und die Erste Tetrarchie. Improvisation oder Experiment*

burzę, jak wskazywał Teodoret, opanował cesarz Konstantyn, wedle historyka godzin wszelkiej pochwały, powołany przez niebo, podobnie do boskiego Apostoła, a więc świętego Pawła<sup>24</sup>. W innym miejscu, na końcu swej *Historii kościelnej*, Teodoret jeszcze raz nawiązał do prześladowania chrześcijan, wskazując, że przed rządami Konstantyna wielu cesarzy prowadziło zaciętą wojnę przeciwko uczniom prawdy<sup>25</sup>. Tym razem biskup Cyru imiennie wymienił jedynie Dioklecjana, który wedle Teodoretę miał zniszczyć wszystkie kościoły w cesarstwie w dniu męki Chrystusa<sup>26</sup>. Przez co cierpienie ówczesnych chrześcijan łączyło się z cierpieniem samego Chrystusa.

Widać, że Teodoret, odwołując się do wielkiego prześladowania chrześcijan, nie zamierzał przedstawiać wydarzeń w sposób bardziej szczegółowy. Poprzestał jedynie na ogólnych stwierdzeniach. Wśród wymienionych przez niego rzeczywistych czy domniemanych winowajców nigdzie nawet nie wspominał o Galeriuszu. Podkreślał natomiast, że Dioklecjan zniknął z powierzchni ziemi razem ze swoją bezbożnością,

---

*in der Organisation monarchischer Herrschaft?*, Berlin 1987, s. 138). Na temat dyskusji toczonej przez badaczy o odpowiedzialności Dioklecjana i Galeriusza za wszczęcie wspomnianego prześladowania, zob. Cf. W.H.C. Frend, *Martyrdom and persecution in the early Church: A study of a conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford 1965, s. 490; P. Keresztes, *From the Great Persecution to the Peace of Galerius*, VCh 37 (1983) s. 379-399. P.S. Davies, *The Origin and Purpose of the Persecution of A.D.303*, JTS 40 (1989) s. 66-94; P. Janiszewski, *Dioklecjan czy Galeriusz? Kwestia odpowiedzialności za rozpoczęcie tzw. „Wielkiego Prześladowania” chrześcijan w 303 r.*, „Meander” 48 (1993) s. 303-317; B. Leadbetter, *Galerius and the Will of Diocletian*, London – New York 2009, s. 118-123; R. Suski, *Galeriusz. Cesarz, wódz i prześladowca*, Kraków 2016, s. 214-225.

<sup>24</sup> Theodoretus, *HE* I 2, 2.

<sup>25</sup> Theodoretus, *HE* V 41, 24.

<sup>26</sup> Theodoretus, *HE* V 41, 25. Teodoret nawiązywał tu do *Historii kościelnej* Euzebiusza z Cezarei (VIII 2, 4), gdzie jej autor wskazywał, że w dziewiętnastym roku panowania Dioklecjana „tuż przed samym świętem Męki Zbawiciela” (tł. A. Caba, s. 561) wydał on dekret nakazujący zburzenie chrześcijańskich świątyń. Według Laktancjusza (*De mortibus persecutorum* XII 1) pierwszy edykt przeciw chrześcijanom został wydany 23 lutego 303 roku, kiedy obchodzono terminalia. Według Timothy’ego Barnes’a (*Christians and Pagans in the Reign of Constantius*, w: *L’Église et l’Empire au IVe siècle*, red. A. Dihle, Genève 1989, s. 307.) i Adama Ziółkowskiego (*Historia Rzymu*, Poznań 2004, s. 585) podjęcie wielkiego prześladowania chrześcijan było desperacką próbą odwrócenia biegu historii. W mojej opinii (*Symmachia*, t. 1, s. 17-20) Dioklecjan usiłował przywrócić jedność Rzymian w kulcie, aby pozyskać w ten sposób bogów dla odnowionego *Imperium Romanum*.



a zniszczone na jego polecenie kościoły zostały odbudowane jeszcze większe i piękniejsze niż poprzednio<sup>27</sup>.

Owoce panowania Konstantyna był drogocenny pokój (ἐντιμωσύνη εἰρήνης), którego Bóg raczył udzielić jego panowaniu, o czym cesarz sam mówił w swojej mowie wygłoszonej na soborze w Nicei, na co zwrócił uwagę Teodoret<sup>28</sup>. Historyk cytuje też list Konstantyna skierowany do króla perskiego Szapura II<sup>29</sup>, w którym cesarz, wyznając swoją wiarę w Boga chrześcijan, nazywa tegoż swoim sprzymierzeńcem (σύμμαχος)<sup>30</sup> i przypisuje Mu wszelką pomyślność, jaką cieszy się sam i rządzone przezeń państwo, a Jego wyznawcy mogą się radować przywróconym sobie pokojem. W liście tym Konstantyn wstawiał się za chrześcijanami w Persji. Dlatego Teodoret po zacytowaniu listu konstatawał, że władca cieszył się szczególną opieką Boga, dzięki temu, iż troszczył się nie tylko o własnych poddanych, ale swą troską obejmował także chrześcijan w Persji, poddanych innego władcy. Toteż wszędzie wznoszono mu trofea zwycięstwa i proklamowano go zwycięskim<sup>31</sup>. Jak podkreślał Teodoret, Konstantyn, wspierając Kościół, dorównywał w gorliwości Apostołom<sup>32</sup>.

W przekonaniu Teodoreta Bóg interweniował na rzecz Rzymian, kiedy Persowie próbowali za panowania cesarza Konstancjusza II zdobyć Nisibis<sup>33</sup>, zwane przez niektórych, jak zaznaczył historyk, Antiochią Mygdonią<sup>34</sup>. Teodoret nie miał wątpliwości, że to nie wojsko rzymskie pokonało wroga, a zrobił to sam Bóg dla tych spośród Rzymian, którzy byli Mu wierni. Na ich czele stał zaś biskup miasta Jakub, występujący w roli obrońcy i wodza (στρατηγός)<sup>35</sup>. Kiedy wojska perskie wykorzy-

<sup>27</sup> Theodoretus, *HE* V 41, 25.

<sup>28</sup> Theodoretus, *HE* I 7, 11.

<sup>29</sup> Na temat owego listu, zob. T.D. Barnes, *Constantine and the Christians of Persia*, *JRS* 75 (1985) s. 126-136; M.R. Vivian, *Eusebius and Constantine's Letter to Shapur – Its Place in the Vita Constantini*, *SP* 29 (1997) s. 164-169; P.J. Leithart, *Defending Constantine. The Twilight of an Empire and the Dawn of Christendom*, Downers Grove 2010, s. 45-47; K. Smith, *Constantine and the Captive Christians of Persia: Martyrdom and Religious Identity in Late Antiquity*, Oakland 2016, s. 17-44.

<sup>30</sup> Theodoretus, *HE* I 25, 1. Zob. też: Bralewski, *Symmachia*, s. 25-70.

<sup>31</sup> Theodoretus, *HE* I 25, 13.

<sup>32</sup> Theodoretus, *HE* I 25, 13.

<sup>33</sup> Zob. J. Matthews, *The Roman Empire of Ammianus*, Michigan 2007, s. 57-67; J. Harrel, *Wojna o Nisibis. Obrona rzymskiej wschodniej granicy 337-363*, Oświęcim 2019, s. 95-104.

<sup>34</sup> Theodoretus, *HE* II 31, 1.

<sup>35</sup> Theodoretus, *HE* II 31, 2.

stały przepływającą przez Nisibis rzekę Mygdonius, spiętrzyły jej wody i skierowały jej nurt na mury obronne, doprowadzając do poważnego w nich wylomu, Jakub miał wspierać obrońców swoją modlitwą prowadzoną w świątyni, gdzie prosił Boga całego świata o pomoc. Jak wyraził to Teodoret, ten Boży człowiek modlił się o siłę dla żołnierzy i mieszkańców, dzięki której udało się mury w porę zreperować<sup>36</sup>.

Kiedy Efrem Syryjczyk namówił następnie Jakuba, by pojawił się na murach, perski król najpierw rozpoznał w nim władcę w stroju cesarskim, w lśniącej w promieniach słonecznych purpurowej szacie z diademem na głowie, by potem dojść do wniosku, że to Bóg Rzymian walczy po ich stronie<sup>37</sup>. Jakub miał na prośbę Efrema rzucić na nieprzeliczone rzesze nieprzyjaciół klątwę, ale poprzestał jedynie na prośbie skierowanej do Boga, by nieprzyjaciół zaatakowały rzesze mrówek i komarów, które wywołały w ich szeregach panikę, wciskając się do trąb słoni, uszu i nozdry koni oraz innych zwierząt<sup>38</sup>. W ten sposób, konstatował Teodoret, nieszczęsny król, doznając haniebnej klęski zamiast zwycięstwa, poznał moc Boga, protektora swoich wiernych<sup>39</sup>.

Teodoret doszukiwał się także interwencji Boga na rzecz Teodozjusza I w bitwie z uzurpatorem Eugeniuszem i wspierającym go Arbogastem nad rzeką Frygidus<sup>40</sup>. Podobnie czynili już wcześniej Rufin z Akwilei<sup>41</sup>, Sokrates z Konstantynopola<sup>42</sup> czy Hermiasz Sozomen<sup>43</sup>. Teodoret jednak

<sup>36</sup> Theodoretus, *HE* II 31, 8.

<sup>37</sup> Theodoretus, *HE* II 31, 10: „τὸν θεὸν ἔφη τῶν Ῥωμαίων ὑπερμαχεῖν”.

<sup>38</sup> Theodoretus, *HE* II 31, 12-13.

<sup>39</sup> Theodoretus, *HE* II 31, 14.

<sup>40</sup> Theodoretus, *HE* V 25. Na temat samej bitwy, zob. A. Demandt, *Geschichte der Spätantike*, München 2008, s. 108-110; P. Maraval, *Théodose le Grand (379-395). Le pouvoir et la foi*, Paris 2009, s. 265-278. Ambroży z Mediolanu w *Mowie na śmierć Teodozjusza* (7; 8), wyraził przekonanie, że to wiara Teodozjusza odniosła wówczas zwycięstwo. Wynik bitwy nad Frygidusem obie strony konfliktu potraktowały jako wyrok boski. Zob. K. Ilski, *Idea jedności politycznej, społecznej i religijnej w świetle pism Ambrozego z Mediolanu*, Poznań 2001, s. 96.

<sup>41</sup> Rufinus, *HE* II 33. U Rufina starcie Teodozjusza z Eugeniuszem także miało wymiar konfrontacji religijnej. Obie strony, szykując się do rozprawy, starały się zapewnić sobie wsparcie sił nadprzyrodzonych. Teodozjusz współ z ludem i kapłanami zabiegał przy relikwiach męczenników i apostołów o ich wstawiennictwo u Boga. W dodatku przychylność Najwyższego miały mu zapewnić post, modlitwa i całonocne błagalne nabożeństwa. Jak wyraził się Rufin, cesarz był ufny w moc prawdziwej religii (*verae religionis fretus*).

<sup>42</sup> Sokrates, *HE* V 25.

<sup>43</sup> Sozomenenus, *HE* VII 24. Szczegółowe porównanie trzech wersji opisu wspomnianej bitwy u Rufina, Sokratesa i Sozomena, zob. P. Janiszewski, *Żywioły w służbie*

nie określił bliżej miejsca, w którym bitwa ta została stoczona. W jego relacji miłujący Chrystusa (φιλόχριστος) Teodozjusz wysłał poselstwo do słynącego z przepowiadania przyszłości egipskiego ascety Jana, aby dowiedzieć się, czy ma podjąć walkę z uzurpatorami<sup>44</sup>. Mnich przepowiedział władcy zwycięstwo dwuetapowe: pierwsze miało być łatwe bez rozlewu krwi, drugie natomiast miało zostać okupione dużymi stratami<sup>45</sup>.

Kiedy potem wobec przewagi sił nieprzyjaciela wedle Teodoretą po rozwinięciu szyków okazało się, że wrogie wojska znacznie przewyższały swą liczbą wojska cesarza, namawiano władcę, aby z rozstrzygnięciem militarnym poczekał do wiosny, kiedy zgromadzi więcej wojska, głęboko wierzący (πιστότατος) cesarz odrzucił te sugestie<sup>46</sup>, wskazując, że nie można imputować słabości krzyżowi Zbawiciela, z którym do walki szły wojska rzymskie, ani też przypisywać potęgi obrazowi Herkulesa, w którym pokładały nadzieję wrogie im oddziały<sup>47</sup>. W relacji Teodoretą cesarz spędził następnie noc na modlitwie, w czasie której w półśnie ukazać się mu mieli Apostołowie Jan i Filip, dodając mu odwagi i zapewniając o zwycięstwie. Mieli oni także ukazać się jednemu z żołnierzy z tym samym przesłaniem. Kiedy doniesiono o tym cesarzowi, ten miał stwierdzić, że nie jest to dla niego żadnym zaskoczeniem i że jemu zostało wcześniej to objawione i on sam uwierzył „Temu, który obiecał mu zwycięstwo”<sup>48</sup>, nazywając Go opiekunem jego władzy (βασιλείας επίκουρος)<sup>49</sup>.

Jednak mimo zapewnień cesarza nikt w jego szeregach nie wierzył w sukces wobec tak wyraźnej przewagi wroga. Uzurpator natomiast tak był pewien triumfu, że rozpoczęcie bitwy przez władcę przyrównał do próby samobójczej<sup>50</sup>. Przebieg militarnego starcia przyjął jednak nieoczekiwany obrót za sprawą gwałtownego wiatru<sup>51</sup>, który uderzył w szeregi

---

*propagandy, czyli po czyjej stronie stoi Bóg. Studium klęsk i rzadkich fenomenów przyrodniczych u historyków Kościoła IV i V wieku, w: Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze, t. 3, red. T. Derda – E. Wipszycka, Kraków 2000, s. 60-63, 135-138.*

<sup>44</sup> Theodoretus, *HE* V 25, 2. Według Sozomena (*HE* VII 22) posłańcem tym był Eutropiusz.

<sup>45</sup> Theodoretus, *HE* V 25, 2.

<sup>46</sup> Theodoretus, *HE* V 25, 3.

<sup>47</sup> Theodoretus, *HE* V 25, 4.

<sup>48</sup> Theodoretus, *HE* V 25, 5-8.

<sup>49</sup> Theodoretus, *HE* V 25, 8.

<sup>50</sup> Theodoretus, *HE* V 25, 9-10.

<sup>51</sup> Według Rufina z Akwilei (*HE* II 32) w krytycznym momencie bitwy cesarz miał wadzić się z Bogiem, wskazując, że w przypadku klęski wojsk cesarskich poganie stracą

wojsk uzurpatora, niosąc ze sobą tumany kurzu i ograniczając wrogim zastępom widoczność, co ostatecznie doprowadziło do ich klęski<sup>52</sup>. Sami wrogowie rozpoznali w przebiegu wydarzeń boską interwencję (θείαν ἐπιγνώντες) na rzecz Teodozjusza<sup>53</sup>. Cesarz mógł zatem, fetując zwycięstwo, kpić z wizerunku Herkulesa i głupiej nadziei, jaką w nim pokładano<sup>54</sup>. Jak konstatawał Teodoret, Teodozjusz w czasie wojny i pokoju zawsze prosił Boga o pomoc, a ta zawsze była mu dana<sup>55</sup>.

Znamienne są konstatacje Teodoreta odnoszące się do polityki religijnej cesarza Walensa. Kiedy władca ów obwiniał za porażkę w walce z barbarzyńcami Trajana, jednego ze swoich wodzów, ten miał odeprzeć zarzuty, dowodząc, że to nie on został pokonany, lecz sam cesarz, stając przeciwko Bogu i w ten sposób pozwalając barbarzyńcom pozyskać boską przychylność. Wskazywał następnie: zwycięstwo podąża za Bogiem, a On przybywa z pomocą tym, którzy idą z Nim do ataku<sup>56</sup>.

W podobnym duchu wedle Teodoreta mnich Izaak strofował miał Walensa<sup>57</sup>, wyruszającego z wojskiem z Konstantynopola, zarzucając mu walkę przeciwko Bogu i tym tłumacząc brak boskiego wsparcia dla poczynań władcy. Sugerował ponadto, że to sam Bóg napuścił na cesarza barbarzyńców. Toteż nawoływał władcę, aby przestał walczyć z Bogiem, a On wówczas przestanie walczyć z nim. Wedle Izaaka zwycięstwo nad wrogami miało zapewnić cesarzowi opowiedzenie się za ortodoksją, co sprowadzać się miało do wyznaczenia kościołom najlepszych pasterzy (ἀριστοὶ βομείς)<sup>58</sup>.

Teodoret jako zaangażowany chrześcijanin postrzegał zwycięstwa militarne poprzez pryzmat konfrontacji z wyznawcami kultów tradycyjnych. W jego relacji miały one dowieść z jednej strony mocy Boga chrześcijan, a z drugiej – niemocy bóstw, w których poganie pokładali nadzie-

---

motywację do nawrócenia. Według Pawła Janiszewskiego (*Żywioły*, s. 61) Rufin „buduje dramatyczną scenę prawdziwego sądu Bożego, który pokazuje, czyj Bóg i czyja religia jest prawdziwa”.

<sup>52</sup> Theodoretus, *HE* V 25, 12-13.

<sup>53</sup> Theodoretus, *HE* V 25, 14.

<sup>54</sup> Theodoretus, *HE* V 25, 17.

<sup>55</sup> Theodoretus, *HE* V 25, 17: „τοιοῦτος ἦν ἐκεῖνος καὶ ἐν εἰρήνῃ καὶ ἐν πολέμῳ ἀεὶ μὲν τὴν θείαν ἐπιχορίαν αἰτῶν, ἀεὶ δὲ ταύτης μεταλαγχάνων”.

<sup>56</sup> Theodoretus, *HE* IV 34, 2-3: „τῷ δὲ θεῷ ἡ νίκη ἔπεται καὶ τοῖς ὑπὸ τοῦ θεοῦ στρατηγουμένοις προσγίνεται”.

<sup>57</sup> Theodoretus, *HE* IV 35.

<sup>58</sup> Theodoretus, *HE* IV 35, 2. W innym miejscu Teodoret (*HE* IV 17, 1) zarzucał Walensowi, iż ten zabierał owczarni pasterza, a w jego miejsce przysyłał wilka.

ję, a które w jego przekonaniu były demonami, a więc złymi duchami prowadzącymi wojnę z Bogiem. Krótko mówiąc, zwycięstwa militarne odnoszone przez chrześcijańskich cesarzy miały dowieść prawdziwości chrześcijańskiej religii. Teodoret miał zresztą świadomość, że druga strona religijnego sporu, a więc wyznawcy kultów tradycyjnych, używali w podobny sposób argumentu zwycięstwa militarnego. Wszak Rzymianie od dawna przypisywali swoje zwycięstwa bogom i byli przekonani, że to im zawdzięczają swą pomyślność<sup>59</sup>.

Tak więc wyprawa perska Juliana Apostaty miała w relacji Teodoreta dowieść mocy jego boskich patronów. Do tego jednak niezbędny był sukces militarny. Zapowiadały go wyrocznie, w ocenie historyka kłamliwe<sup>60</sup>. Jedną z nich, jako przykład oczywistego kłamstwa, historyk przytoczył dosłownie aż dwukrotnie w dwóch swoich dziełach: w omawianej w niniejszym artykule *Historii kościelnej*<sup>61</sup> i *W leczeniu chorób hellenizmu*. Wedle Teodoreta brzmiała ona następująco: „Teraz wszyscy bogowie jesteśmy gotowi zanieść trofea zwycięstwa za rzekę Ther. Ja będę stał na ich czele, ja, wojowniczy Ares wzniesający wrzawę wojenną”<sup>62</sup>. Zacytowanie wspomnianej przepowiedni nie było dziełem przypadku. Historyk uczynił to w pełni świadomie i z rozmysłem. Nazywał przy tym Juliana nieszczęsnym człowiekiem, który dał się oszukać wyroczni, marząc o pewnym zwycięstwie. Ów triumf militarny nad Persami miał być w przekonaniu Teodoreta wstępem do batalii z chrześcijanami nazywanymi przez cesarza Juliana pogardliwie Galilejczykami. W owej konfrontacji uczestniczyć mieli wszyscy bogowie (πάντες θεοί) na czele z Aressem, bogiem wojny, który miał ich poprowadzić do zwycięstwa<sup>63</sup>. Jak wskazywał Teodoret, Julian, ufny w kłamliwe przesłanie wyroczni, zapo-

---

<sup>59</sup> Zob. McCormick, *Eternal Victory*, s. 11-34; F. Kolb, *Ideal późnoantycznego władcy. Ideologia i autoprezentacja*, tł. A. Gierlińska, Poznań 2008, s. 51-52; S. Bralewski, *Przełom konstancyński a religijność Rzymian w wiekach IV i V – wybrane zagadnienia*, w: *Bitwa przy Moście Mulwijskim. Konsekwencje*, red. Z. Kalinowski – D. Próchniak, Poznań 2014, s. 126-128.

<sup>60</sup> Theodoretus, *HE* III 21, 1-2.

<sup>61</sup> Theodoretus, *HE* III 21, 2.

<sup>62</sup> Theodoretus Cyrensis, *De curatione graecarum affectionum* X 27, tł. S. Kalinowski, Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, Warszawa 1981, s. 215. W przekonaniu Teodoreta (*HE* III, 21, 4) rzeka Ther miała być rzeką Tygrys.

<sup>63</sup> Podobnie Ammian Marcellin (*Res Gestae* XVI 12, 12-13; XXIII 5, 19; XXIV 3, 6) dowodził, że zarówno Julian, jak i jego żołnierze, byli głęboko przekonani, iż za zwycięstwami militarnymi stoją bogowie. Zob. S. Bralewski, *Decreta caelestia versus princeps bonus w świetle Res Gestae Ammiana Marcellina*, *VoxP* 87 (2023) s. 61-62.

wiadał po powrocie z perskiej wyprawy wystawienie w chrześcijańskich świątyniach wizerunku bogini nierządu (τῆς δαίμονος τῆς ἀκολάστου τὰ εἶδωλα)<sup>64</sup>. A zatem zwycięstwo nad Persami, odniesione dzięki protekcji pogańskich bogów, miało wykazać ich wyższość nad boskim Protektorem chrześcijan. Tak zapowiedzi Juliana odbierał Teodoret, przekonany o fałszywości jego przekonań religijnych, dlatego wywodził, że władca zebrał wojsko, a nie miał obrońcy (πρόμαχος)<sup>65</sup>. Toteż kiedy pisał o znalezieniu umierającego rannego cesarza, skostatował, że wojowniczy Ares nie przyszedł mu z pomocą, mimo wcześniejszej obietnicy, Apollo go oszukał, wieszcząc mu zwycięstwo w tej wojnie, a Gromowładny nie rzucił w jego obronie żadnej błyskawicy<sup>66</sup>. Śmierć Juliana dla Teodoreta miała wymiar wyroku boskiego<sup>67</sup>. Dlatego nieważne było dla biskupa Cyru, czy śmiertelny cios zadał mu człowiek czy anioł<sup>68</sup>. Niestychanie użyteczne dla Teodoreta natomiast były słowa przypisywane Julianowi w chwili śmierci, które skrętnie przytoczył: „zwyciężyłeś Galilejczyku (νενίκηκας Γαλιλαίε)”<sup>69</sup>, gdyż potwierdzały one prawdziwość wiary wyznawanej przez historyka.

Dla Teodoreta także męczennicy poddawani katuszom z powodu swej wiary w Chrystusa odnosili zwycięstwo, toteż konsekwentnie historyk określa ich mianem zwycięskich męczenników<sup>70</sup>. Biskup Cyru nazywał więc Emiliana, wrzuconego w ogień w Dorostolos w Tracji przez pogańskich prześladowców, zwycięskim wojownikiem czy zapaśnikiem (νικηφόρος ἀγωνιστής)<sup>71</sup>. Podobnie Babylasa pochowanego w pobliżu Dafne nazwał zwycięskim męczennikiem (καλλινίκου μάρτυρος)<sup>72</sup>, a Julian, rozkazując zamęczyć dwóch żołnierzy za ich przekonania religijne, zdobył dla nich w przekonaniu Teodoreta wieniec zwycięstwa (νικηφόρος στέφανος)<sup>73</sup>.

<sup>64</sup> Theodoretus, *HE* III 21, 7.

<sup>65</sup> Theodoretus, *HE* III 21, 1.

<sup>66</sup> Theodoretus, *HE* III 25, 5.

<sup>67</sup> Na temat śmierci cesarza Juliana, zob. N.H. Baynes, *The Death of Julian the Apostate in a Christian Legend*, *JRS* 37 (1937) s. 22- 29; M. Piechocka-Kłós, *Opis śmierci Juliana Apostaty w wybranych źródłach chrześcijańskich i pogańskich (IV– V w.)*, *SW* 51 (2014) s. 341-352.

<sup>68</sup> Theodoretus, *HE* III 25, 7.

<sup>69</sup> Theodoretus, *HE* III 25, 7.

<sup>70</sup> Theodoretus, *HE* IV 30, 3; V 22, 12.

<sup>71</sup> Theodoretus, *HE* III 7, 5.

<sup>72</sup> Theodoretus, *HE* III 10, 2.

<sup>73</sup> Theodoretus, *HE* III 15, 7.

W *Historii kościelnej* Teodoret nie tylko męczennicy prześladowani przez pogan odnosili zwycięstwa, ale także ci, którzy byli prześladowani przez heterodoksów. Do nich należał wedle Teodoret Euzebiusz, biskup Samosaty, który po licznych walkach i równie licznych zwycięstwach skończył jako męczennik<sup>74</sup> i otrzymał koronę męczeństwa<sup>75</sup>. Ortodoksów prześladowanych w Kościele aleksandryjskim przez arian pod przewodem ich biskupa Lucjusza Teodoret nazywał najlepszymi atletami, wojownikami Chrystusa, którzy przewyciężyli wszelką słabość i tortury, cierpliwością triumfowali nad bezbożnością i odnieśli wspaniałe zwycięstwo nad arianami<sup>76</sup>.

Wedle Teodoret ideologia zwycięstwa obejmowała także obrońców ortodoksji. Za takiego biskup Cyru uznawał biskupa Rzymu Liberiusza, nazywając go zwycięskim wojownikiem prawdy (νικηφόρος τῆς ἀληθείας ἀγωνιστής)<sup>77</sup>. Zesłanych na wygnanie przez cesarza Walensa ortodoksów nazywał Teodoret zwycięskimi wojownikami (νικηφόρους ἀγωνιστάς)<sup>78</sup>. Podobnie biskupa Aleksandrii, Atanazego, określał mianem zwycięskiego, wskazując na wiele stoczonych przez niego walk i odniesionych zwycięstw<sup>79</sup>, a Jana Chryzostoma nazywał zwycięskim wojownikiem (τον καλλίνικον ἀθλητήν)<sup>80</sup>.

Niesłychanie ciekawe są dywagacje Teodoret na temat pokoju wyrażone w konkluzji jego *Historii kościelnej*. Dowodzi w niej, że wojna przynosi chrześcijanom większe korzyści od pokoju, który przecież wcześniej nazywał drogocennym<sup>81</sup>. Pokój jednak w przekonaniu Teodoret czynił chrześcijan ospałymi i gnuśnymi, podczas gdy wojna wyostrzała charakter, uświadamiała kruchość życia doczesnego i uczyła pogardzania teraźniejszością<sup>82</sup>, a zatem wprowadzała na właściwe tory eschatologii chrześcijańskiej.

<sup>74</sup> Theodoretus, *HE* IV 15, 9.

<sup>75</sup> Theodoretus, *HE* V 4, 5.

<sup>76</sup> Theodoretus, *HE* IV 22, 20.

<sup>77</sup> Theodoretus, *HE* II 17, 1. Na temat postawy papieża Liberiusza, zob. S. Bralewski, *Papież Liberiusz – apostata czy niezłomny obrońca wiary*, w: S. Bralewski, *Obraz papieżstwa w historiografii kościelnej wczesnego Bizancjum*, Łódź 2006, s. 133-152.

<sup>78</sup> Theodoretus, *HE* IV 18, 4.

<sup>79</sup> Theodoretus, *HE* IV 20, 1: „τοῦ νικηφόρου μετὰ τοὺς πολλοὺς ἀγῶνας καὶ τοὺς ἰσαρίθμους στεφάνους”.

<sup>80</sup> Theodoretus, *HE* V 35, 8.

<sup>81</sup> Theodoretus, *HE* I 7, 11.

<sup>82</sup> Theodoretus, *HE* V 41, 26.

Podsumowując, trzeba zatem najpierw skonstatować, że dla chrześcijanina Teodoretę zwycięstwa militarne w konfrontacji z pogańskimi wrogami miały aspekt sakralny i dowodziły prawdziwości religii chrześcijańskiej i mocy Boga chrześcijan, sojusznika chrześcijańskich władców, a z drugiej strony fałszywości wierzeń wyznawców kultów tradycyjnych. Męczennicy natomiast, oddając swoje życie za Chrystusa, odnosili zwycięstwa na Jego wzór. Podobnie obrońcy ortodoksji, opowiadając się za zwycięską prawdą, sami stawali się zwycięzcami. W świetle ideologii zwycięstwa głoszonej przez Teodoretę konfrontacja chrześcijan z przeciwnikami ich wiary stwarzała na różnych polach okazje do odnoszenia zwycięstw w Chrystusie. Trzeba też podkreślić, że ideologia zwycięstwa w *Historii kościelnej* Teodoretę ma, podobnie jak w dziele Euzebiusza z Cezarei, którego był kontynuatorem, trzy wymiary: militarny, męczennicki i doktrynalny<sup>83</sup>. Wszystkie trzy związane były z wojną prowadzoną przez złego ducha przeciwko Bogu i sprowadzały się do odnoszenia zwycięstw w imię Chrystusa. Tak więc Teodoret postrzegał omawiane zagadnienie podobnie do Euzebiusza.

## Bibliography

### Sources

- Ambrosius, *De obitu Theodosii*, tł. A. Kotłowska, Poznań 2008.
- Ammianus Marcellinus, *Rerum gestarum libri qui supersunt*, t. 1-2, ed. C.V. Clark, Berlin 1910-1915, tł. I. Lewandowski, Ammianus Marcellinus, *Dzieje rzymskie*, t. 1-2, Warszawa 2001-2002.
- Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, ed. H. Pietras, tł. A. Caba, Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, Kraków 2013.
- Lactantius, *De mortibus persecutorum*, ed. J. Moreau, Paris 1954.
- Rufinus, *Historia ecclesiastica*, ed. E. Schwartz – T. Mommsen – F. Winkelmann, w: Eusebius Werke, z. 2: *Die Kirchengeschichte*, Berlin 1999, s. 957-1040.
- Socrates, *Historia ecclesiastica*, ed. G.C. Hansen, *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller. Neue Folge*, z. 1, Berlin 1995, tł. S.J. Kazikowski, Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986.
- Sozomenus, *Historia ecclesiastica*, ed. I. Bidez – G.C. Hansen, *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller. Neue Folge*, z. 4, Berlin 1995, tł. S. Kazikowski, Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989.

---

<sup>83</sup> Zob. Bralewski, *Boże zwycięstwo*, s. 331-351.



- Theodoretus Cyrensis, *Historia ecclesiastica*, t. 1, ed. P. Canivet, SCh 501, Paris 2001; t. 2, SCh 530, Paris 2009.
- Theodoretus Cyrensis, *De curatione graecarum affectionum*, ed. P. Canivet, SCh 57, Paris 1957-1958, tł. S. Kalinkowski, Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, Warszawa 1981.

### Studies

- Balbuza K., *Triumfator. Triumf i ideologia zwycięstwa w starożytnym Rzymie epoki cesarstwa*, Poznań 2005.
- Barnes T.D., *Christians and Pagans in the Reign of Constantius*, w: *L'Église et l'Empire au IV<sup>e</sup> siècle*, red. A. Dihle, Genève 1989, s. 301-337.
- Barnes T.D., *Constantine and the Christians of Persia*, „Journal of Roman Studies” 75 (1985) s. 126-136.
- Bralewski S., *Boże zwycięstwo (ἐνθεος νίκη) – „ideologia triumfu” w Historii kościelnej Euzebiusza z Cezarei*, „Vox Patrum” 63 (2015) s. 331-351.
- Bralewski S., *Decreta caelestia versus princeps bonus w świetle Res Gestae Ammiana Marcellina*, „Vox Patrum” 87 (2023) s. 49-70.
- Bralewski S., *Obraz papieżstwa w historiografii kościelnej wczesnego Bizancjum*, Łódź 2006.
- Bralewski S., *Przełom konstantyński a religijność Rzymian w wiekach IV i V – wybrane zagadnienia*, w: *Bitwa przy Moście Mulwijskim. Konsekwencje*, red. Z. Kalinowski – D. Próchniak, Poznań 2014, s. 126-128.
- Bralewski S., *Symmachia cesarstwa rzymskiego z Bogiem chrześcijan (IV – VI wiek)*, t. 1: „Niezwykła przemiana” – narodziny nowej epoki, Łódź 2018.
- Brodka D., „Teologia zwycięstwa” cesarza chrześcijańskiego a „Historia ecclesiastica” Rufina z Akwilei, „Meander” 54 (1999) s. 457-464.
- Combès R., *Imperator. Recherches sur l'emploi et la signification du titre d'Imperator dans la Rome républicaine*, Paris 1966.
- Davies P.S., *The Origin and Purpose of the Persecution of A.D.303*, „Journal of Theological Studies” 40 (1989) s. 66-94.
- Fears J.R., *The Theology of Victory at Rome: Approaches and Problems*, w: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, z. 2/17/2, Berlin – New York 1981.
- Frend W.H.C., *Martyrdom and persecution in the early Church: A study of a conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford 1965.
- Gagé J., *La théologie de la victoire impériale*, „Revue Historique” 17 (1933) s. 1-44.
- Harrel J., *Wojna o Nisibis. Obrona rzymskiej wschodniej granicy 337-363*, tł. A. Paradziński, Oświęcim 2019.
- Heim F., *La théologie de la victoire de Constantin à Théodose*, Paris 1992.
- Ilski K., *Idea jedności politycznej, społecznej i religijnej w świetle pism Ambrożego z Mediolanu*, Poznań 2001.

- Janiszewski P., *Dioklecjan czy Galeriusz? Kwestia odpowiedzialności za rozpoczęcie tzw. „Wielkiego Prześladowania” chrześcijan w 303 r.*, „Meander” 48 (1993) s. 303-317.
- Janiszewski P., *Żywioły w służbie propagandy, czyli po czyjej stronie stoi Bóg. Studium klęsk i rzadkich fenomenów przyrodniczych u historyków Kościoła IV i V wieku, w: Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 3, red. T. Derda – E. Wipszycka, Kraków 2000, s. 60-63, 135-138.
- Keresztes P., *From the Great Persecution to the Peace of Galerius*, „Vigiliae Christianae” 37 (1983) s. 379-399.
- Kneissl P., *Die Siegestitulatur der römischen Kaiser. Untersuchungen zu den Siegerbeinamen des ersten und zweiten Jahrhunderts*, Göttingen 1969.
- Kolb F., *Diocletian und die Erste Tetrarchie. Improvisation oder Experiment in der Organisation monarchischer Herrschaft?*, Berlin 1987.
- Kolb F., *Ideal późnoantycznego władcy. Ideologia i autoprezentacja*, tł. A. Gierlińska, Poznań 2008.
- Leadbetter B., *Galerius and the Will of Diocletian*, London – New York 2009.
- Leithart P.J., *Defending Constantine. The Twilight of an Empire and the Dawn of Christendom*, Downers Grove 2010.
- Matthews J., *The Roman Empire of Ammianus*, Michigan 2007.
- McCormick M., *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge 1990.
- Piechocka-Kłós M., *Opis śmierci Juliana Apostaty w wybranych źródłach chrześcijańskich i pogańskich (IV–V w.)*, „Studia Warmińskie” 51 (2014) s. 341-352.
- Piganiol A., *L'Empereur Constantin*, Paris 1932.
- Smith K., *Constantine and the Captive Christians of Persia: Martyrdom and Religious Identity in Late Antiquity*, Oakland 2016.
- Suski R., *Galeriusz. Cesarz, wódz i prześladowca*, Kraków 2016.
- Vivian M.R., *Eusebius and Constantine's Letter to Shapur – Its Place in the Vita Constantini*, „Studia Patristica” 29 (1997) s. 164-169.
- Wienand J., *Der Kaiser als Sieger. Metamorphosen triumphaler Herrschaft unter Constantin I*, Berlin 2012.
- Ziółkowski A., *Historia Rzymu*, Poznań 2004.



## „Spotkały się, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę”. Krytyka polskiego przekładu fragmentu wyznania chalcedońskiego w *Dokumentach Soborów Powszechnych* oraz propozycja alternatywnego tłumaczenia

„They came together to form one person and one hypostasis”: A Critique of the Polish Translation of a Fragment of the Chalcedonian Confession in *Dokumenty Soborów Powszechnych* and a Proposal for an Alternative Version

ks. Giacomo Calore<sup>1</sup>

---

**Abstract:** In this article, the author addresses the problem of the translation of a passage from the Chalcedonian Creed as found in the *Dokumenty Soborów Powszechnych*. The author's thesis is that it does not correspond to the theological thought of the Council Fathers behind this part of the definition. The aim of the article is to justify this thesis and to propose an alternative translation. The method used is complex. Firstly, the author reconstructs the genesis of the passage through a study of the historical and philosophical-theological context of its origin and a literary analysis. Then, based on the results of this research, the author carries out an analysis of the Fathers' Christology contained in the passages, which allows the initial translation to be called into question. The article is therefore divided as follows: a grammatical analysis of the passage; the wide and the narrow context of the origin of the text of the creed; a literary analysis; a theological analysis and the presentation of the new translation. In addition to the text of the Confession, the main sources studied are Cyril of Alexandria's *Epistula Altera ad Nestorium* and Pope Leo's *Tomus ad Flavianum*. The conclusions of the research highlight well the difference between the heretics and the Church Fathers in the use of ancient philosophy to express the faith. They furthermore reveal a metaphysical novum of the concepts of person and nature arising from the content of the Creed and the patristic reflection of the time, an issue which is still relevant today and which the translation discussed above unfortunately somewhat overshadows.

**Keywords:** hypostasis; person; nature; Chalcedon; translation; faith; tradition; philosophy

---

---

<sup>1</sup> Ks. mgr lic. Giacomo Calore, doktorant, Szkoła Doktorska, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska; e-mail: calore.giacomo@gmail.com; ORCID: 0000-0002-9590-4234.

Chalcedońska definicja wiary z 25 października 451 roku stanowi niewątpliwie jeden z kamieni milowych w historii kształtowania się dogmatu chrystologicznego. Tekst ten słynie ze znanego sformułowania opisującego relację zachodzącą między naturą boską a naturą ludzką Chrystusa. W polskim tłumaczeniu zawartym w pierwszym tomie *Dokumentów Soborów Powszechnych* brzmi ono następująco: „Jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego, należy wyznawać w dwóch naturach: bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączania”<sup>2</sup>. Zaraz po tych słowach znajduje się *passus*, trochę rzadziej przytaczany, będący jednak, z punktu widzenia chrystologicznego, nie mniej ważny niż poprzednie stwierdzenie: „Nigdy nie zanikła różnica natur przez ich zjednoczenie, ale zostały zachowane cechy właściwe obu natur, które się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę”<sup>3</sup>. W niniejszym artykule pragniemy zająć się tym właśnie fragmentem, ze szczególnym skupieniem się na ostatnim zdaniu: „(...) które się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę”. Autor stawia tezę, że takie tłumaczenie na język polski nie odpowiada teologicznemu zamysłowi Ojców soborowych, którzy ułożyli tę część wyznania. Poprzez jej złożoną analizę pragniemy uzasadnić naszą tezę oraz zaproponować na zakończenie alternatywne tłumaczenie. Bardzo pomocny w tym przedsięwzięciu jest wkład autorów, którzy prowadzili szczegółowe badania naukowe nad genezą, strukturą i znaczeniem chalcedońskiej definicji wiary. Mowa tu przede wszystkim o słynnym dziele Aloisa Grillmeiera *Jesus der Christus*<sup>4</sup> oraz o opracowaniu *La définition christologique à Chalcedoine* André’a De Halleuxa<sup>5</sup>, z którego sam A. Grillmeier obficie korzystał.

---

<sup>2</sup> *Concilium universale chalcedonense. Definitio fidei* 11: „Ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιαιρέτως ἀχωρίστως”, tł. T. Wnętrzak, *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, opr. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2007, s. 222-223.

<sup>3</sup> *Concilium universale chalcedonense. Definitio fidei* 11, ŻMT 24, s. 223.

<sup>4</sup> A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon*, t. 1, Freiburg – Basel – Wien 1979.

<sup>5</sup> Autor podzielił swoją pracę na dwa artykuły: A. De Halleux, *La définition christologique à Chalcedoine (Première partie)*, RTL 7/1 (1976) s. 3-23; A. De Halleux, *La définition christologique à Chalcedoine (suite)*, RTL 7/2 (1976) s. 155-170.

## 1. Analiza gramatyczna fragmentu wyznania i problem jego tłumaczenia

Przedstawiamy poniżej całość definicji wiary w tłumaczeniu *Dokumentów Soborów Powszechnych*:

(1) Zgodnie ze świętymi Ojcami, (4) wszyscy jednomyślnie uczymy wyznawać, (2) że jest jeden i ten sam Syn, (3) Pan nasz Jezus Chrystus, (5) doskonały w Bóstwie (6) i doskonały w człowieczeństwie, (7) prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, (8) złożony z duszy rozumnej i ciała, (9) współistotny Ojcu co do Bóstwa (10) i współistotny nam co do człowieczeństwa, (11) we wszystkim nam podobny oprócz grzechu, (12) przed wiekami zrodzony z Ojca co do Boskości, (13) w ostatnich czasach (15) narodził się co do człowieczeństwa z Maryi Dziewicy, Matki Bożej, (14) dla nas i dla naszego zbawienia. (16) Jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego, (17) należy wyznawać w dwóch naturach: (18) bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączania. (19) Nigdy nie zanikła różnica natur przez ich zjednoczenie, (20) ale zostały zachowane cechy właściwe obu natur, (21) które się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę. (22) Nie wolno dzielić Go na dwie osoby ani rozróżniać w Nim dwóch osób, (23) ponieważ jeden i ten sam jest Syn, Jednorodzony, (24) Bóg, Słowo i Pan Jezus Chrystus, (25) zgodnie z tym, co niegdyś głosili o Nim Prorocy, (26) o czym sam Jezus Chrystus nas pouczył (27) i co przekazał nam Symbol Ojców<sup>6</sup>.

Autorką tego przekładu jest Teresa Wnętrzak. Aby ułatwić prowadzenie dalszych badań, podzieliliśmy tekst według numeracji, którą stosuje A. De Halleux<sup>7</sup>. Interesujący nas fragment to numery 19-21. Oto ich treść w oryginale greckim: „(19) οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἔνωσιν, (20) σῶζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ιδιότητος ἑκατέρας φύσεως (21) καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης”<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> *Concilium universale chalcedonense. Definitio fidei* 11, *ŻMT* 24, s. 223.

<sup>7</sup> Por. De Halleux, *La définition (Première)*, s. 9. Zwracamy uwagę na odmienną kolejność numerów 4, 14 i 15, która wynika z przesunięcia niektórych zdań w polskim tłumaczeniu w stosunku do ich miejsca w oryginale greckim (*Concilium universale chalcedonense. Definitio fidei*, 11, *ŻMT* 24, s. 222).

<sup>8</sup> *Concilium universale chalcedonense. Definitio fidei* 11, *ŻMT* 24, s. 222. Ten tekst pochodzi od ACO II 1, 2, s. 129-130, który stanowi punkt odniesienia także dla Aloisa Grillmeiera i André'a De Halleuxa w ich opracowaniach.

Okazuje się, że w stosunku do reszty wyznania te trzy numery tworzą *passus* wyjątkowy pod różnymi względami, które w artykule będziemy stopniowo omawiać. Pierwszy z nich to gramatyczna struktura. Z tego punktu widzenia numery 19-21 stanowią bowiem pewną „cezurę”. A. De Halleux zauważa, że definicję można podzielić na dwie części (nr 1-16 i nr 16-27), które wyznacza główny podmiot wyznania, mianowicie „jeden i ten sam Syn”, występujący na początku (nr 2), pomiędzy dwoma członami tekstu (nr 16) i pod koniec definicji (nr 23)<sup>9</sup>. W tekście greckim znajduje się on w *accusativus* (ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν) jako dopełnienie do słów rządzących wyznania, tzn. „uczymy wyznawać” (nr 4: ἐκδιδάσκομεν ὁμολογεῖν), co w tłumaczeniu T. Wnętrzak zostało rozwinięte w zdanie dopełnieniowe („że jest (...)). Dlatego w całym oryginale greckim dominuje *accusativus singularis* (rodzaju męskiego) odnoszący treść poszczególnych numerów do „jednego i tego samego Syna” (np. Χριστὸν, nr 3, 16, 24: „Chrystusa”; τέλειον, nr 5-6: „doskonałego”; Θεὸν, nr 7, 24: „Boga”; ὁμοούσιον, nr 9-10: „współistotnego”)<sup>10</sup>.

W numerach 19-21 gramatyczna składnia nagle się zmienia. Trzy imiesłowy ἀνηρημένης (*participium perfecti medii* od ἀναίρω – ‘zniszczyć, usunąć’<sup>11</sup>), σωζομένης (*participium praesentis medii* od σώζω – ‘ocalić, zachować’) i συντρεχούσης (*participium praesentis activi* od συντρέχω – ‘biec ku sobie, zbiegać się, spotykać się’) znajdują się w *genitivus singularis* rodzaju żeńskiego ponieważ odnoszą się do rzeczowników rodzaju żeńskiego τῆς διαφορᾶς (ή διαφορά – ‘różnica’, pierwszy imiesłów) i τῆς ιδιότητος (ή ιδιότης – ‘właściwość, cecha’, kolejne dwa imiesłowy), będących również w *genitivus singularis*. Razem stanowią składnię *genitivus absolutus*, która automatycznie przenosi uwagę z „jednego i tego samego Syna” na „różnicę” i „właściwość” natur<sup>12</sup>. Zaraz po tej lokalnej zmianie akcentu od numeru 22 „punkt ciężkości” wraca do głównego podmiotu poprzez dwa imiesłowy w *accusativus singularis* ro-

<sup>9</sup> Por. De Halleux, *La définition (suite)*, s. 155, 157. Główny tekst stanowią numery 1-24. Końcowa klauzula wyznania (nr 25-27) to krótkie odniesienie do tradycji, czyli wspomnienie głównych źródeł soborowego nauczania proroków, samego Chrystusa i symboli wiary.

<sup>10</sup> Por. *Concilium universale chalcedonense. Definitio fidei* 11, *ŻMT* 24, s. 222-223.

<sup>11</sup> Tłumaczenie poszczególnych wyrazów w artykule pochodzi z: O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, Warszawa 2020 (chyba, że w danym przypadku zaznaczono inaczej).

<sup>12</sup> Por. De Halleux, *La définition (suite)*, s. 157.

dzaju męskiego, μεριζόμενον ('rozbitego na dwie części') i διαιρούμενον ('podzielonego')<sup>13</sup>.

Zatem od strony gramatycznej i merytorycznej numery 19-21 niejako wybijają się na tle otaczającego je tekstu. Wchodząc jeszcze bardziej w szczegóły, warto podkreślić w numerze 21 okolicznik miejsca εἰς + accusativus (εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν, dosł. 'w jedną osobę i w jedną hipostazę'), który zależy od imiesłowu rządzącego συντρεχούσης. Nie występuje natomiast czasownik „utworzyć” obecny w tłumaczeniu T. Wnętrzak. Z tego faktu oraz z krótkiej analizy gramatycznej wynika, że przekład T. Wnętrzak numerów 19-21 nie jest dosłowny<sup>14</sup>. Ten wybór nie jest oczywiście problemem *in se*, ponieważ, jak wiadomo, każdy tłumacz – nawet wtedy, gdy stara się zachować największą słowną wierność oryginałowi – tworzy zawsze nowy tekst interpretujący wyjściowe źródło w innym języku<sup>15</sup>. Naszym zdaniem interpretacja T. Wnętrzak prowadzi niestety do teologicznej rozbieżności z myślą Ojców soborowych, która stoi za tym fragmentem, i to przede wszystkim w wyniku dodania czasownika „utworzyć”. Zamierzamy poniżej przedstawić teologiczne (chrystologiczne) racje naszej krytyki, a także argumenty natury historycznej, filozoficznej oraz literackiej, które je popierają. W związku z tym w pierwszej kolejności będziemy omawiać kontekst historyczny i filozoficzno-teologiczny tekstu, w którym znajdują się

<sup>13</sup> Należy przy tym zasygnalizować mały błąd w tekście greckim zawartym w ŻMT, w którym, w odróżnieniu od źródłowego tekstu w ACO II, 1, 2, s. 130 (l. 1), wymienione dwa imiesłowy występują w następującej formie: μεριζομένου i διαιρούμένου (*Concilium universale chalcedonense. Definitio fidei*, 11, ŻMT 24, s. 222).

<sup>14</sup> Oprócz braku czasownika „utworzyć” różnice dotyczą zarówno rzeczownika ιδιότητος, jak i dwóch imiesłowów σφζομένης i συντρεχούσης, które w tłumaczeniu przechodzą z liczby pojedynczej do liczby mnogiej ('cechy właściwe', 'zostały zachowane', 'spotkały się').

<sup>15</sup> Można porównać na przykład tłumaczenie T. Wnętrzak z tekstem w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (Poznań 1994, nr 467): „Nigdy nie została usunięta różnica natur przez ich zjednoczenie, lecz właściwości każdej z nich są zachowane i zjednoczone w jednej osobie i jednej hipostazie”. Aczkolwiek i tutaj ιδιότητος przetłumaczono w liczbie mnogiej, jednak ta wersja jest bardziej zbliżona do litery tekstu greckiego. W pozycji *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (opr. i tł. G. Alberigo – G.L. Dossetti *et alii*, Bologna 2013, s. 86), stanowiącej punkt odniesienia dla ŻMT (por. ŻMT 24, s. 10-11), znajduje się taki oto przekład na język włoski: „non essendo venuta meno la differenza delle nature a causa della loro unione, ma essendo stata, anzi, salvaguardata la proprietà di ciascuna natura, e concorrendo a formare una sola persona e ipostasi”. To tłumaczenie dzieli z przekładem T. Wnętrzak dodanie czasownika „formare” ('utworzyć') do „concorrendo” (będącego tłumaczeniem συντρεχούσης).

numery 19-21, tj. chalcedońskiego wyznania wiary. Następnie, skupimy się na pochodzeniu trzech numerów poprzez ich analizę literacką. Dopiero na koniec, na podstawie rezultatów tych badań, zgłębimy teologiczne znaczenie *passusu*, po czym będzie można zaproponować alternatywne jego tłumaczenie.

## 2. Kontekst powstania wyznania wiary z 451 roku

Opis filozoficzno-teologicznego tła oraz historycznych okoliczności powstania definicji wiary w Chalcedonie podzieliliśmy na dwie części: dalszą i bliższą. Część dalsza obejmuje to, na co chalcedońskie wyznanie było odpowiedzią, mianowicie chrystologiczny spór w pierwszej połowie V wieku. Bliższy kontekst zaś skupia się na przebiegu samego soboru w 451 roku. Nie będziemy zajmować się wszystkimi detalami czasu poprzedzającego zwołanie soboru oraz dynamik wewnątrzsoborowych. Ograniczymy się do niezbędnych elementów, które będą później potrzebne do analizy literackiej i teologicznej numerów 19-21.

### 2.1. Kontekst dalszy: Nestoriusz, monofizytyzm oraz chrystologia Cyryla i Leona

W centrum dalszego kontekstu znajdują się dwie herezje chrystologiczne, które rozgrzewały teologiczną debatę przez ponad 20 lat do chwili zwołania soboru w Chalcedonie: nauka Nestoriusza i Eutychesa (monofizytym). Po zakończeniu ery debat trynitarnych w IV wieku rozpoczęła się faza chrystologiczna, mianowicie poszukiwania słownictwa dla właściwego wyrażenia tajemnicy wcielenia, prawdy wiary o Jezusie Chrystusie, „*vere Deus et vere homo*”<sup>16</sup>. Po Soborze Nicejskim (325) wśród najważniejszych pojęć, będących przedmiotem refleksji teologów, były:

---

<sup>16</sup> Por. A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Bologna 2017, s. 153-155. Ten okres wpisuje się w wielowiekowy proces „ontologizacji” orędzia chrześcijańskiego, według słownictwa Andrea Milano (Milano, *Persona in teologia*, s. 145-152) polegający, w wielkim skrócie, na „przekładzie” pierwotnego kerygmatu apostoelskiego językiem filozoficznym, w związku z jego „wejściem w kulturę” hellenistyczną. Zob. też: A. Grillmeier, *Ermenutica moderna e cristologia antica. La discussione attuale sulla cristologia calcedonese*, tł. M. Angilletta *et alii*, Brescia 1985, s. 88-90.



osoba (ὑπόστασις, πρόσωπον, *persona*), natura (φύσις, *natura*) i substancja (οὐσία, *substantia*). Ojcom Kapadockim zawdzięcza się ich systematyczne opracowywanie w kontekście nauki o Trójcy Świętej. Wychodząc z definicji πρόσωπον i ὑπόστασις danego bytu jako uszczegółowienia ogólnej φύσις lub οὐσία dzięki konkretnym właściwościom (ιδιότης, ποιόν lub ἴδιον), rozróżnili oni trzy osoby/hipostazy boskie drogą ich cech indywidualnych (takich jak np. ojcostwo, synostwo, dar uświęcania). Ich jedność zaś określili poprzez wspólną im φύσις lub οὐσία boską<sup>17</sup>. A. Grillmeier pisze, że było to rozwiązanie bardzo bliskie stoickiej metafizyki, zgodnie z którą πρόσωπον (pierwotnie ‘maska, zewnętrzna postać’) i ὑπόστασις (‘to, co stoi pod’ albo ‘to, co istnieje samo w sobie’) utożsamiały się z *individuum*, czyli z konkretną, istniejącą φύσις, οὐσία (*ens concretum physicum*)<sup>18</sup>. Przyjmując taki system pojęciowy, można stwierdzić, że ὑπόστασις i πρόσωπον w zasadzie odnosiły się do tego samego poziomu ontologicznego substancji i natury<sup>19</sup>.

Według A. Grillmeiera takie właśnie było metafizyczne podłoże myśli Nestoriusza (381-451)<sup>20</sup>. Był on przedstawicielem teologicznej szkoły

---

<sup>17</sup> Por. B. Degórski, *Sformułowanie wiary w Trójjedynego Boga w latach 360-380. Formuła dogmatyczna μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις*, VoxP 21 (2001) s. 232-234. Zob. N. Widok, *Stanowisko Grzegorza z Nazjanzu wobec formuły trynitarniej: μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις*, VoxP 23 (2003) s. 223-227. Por. C. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystopologia*, opr. i tł. L. Balter, Poznań 2002, s. 149-152.

<sup>18</sup> Por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 542. Zob. Schönborn, *Bóg zesłał*, s. 152. Por. B. Sesboué – J. Wolinski, *Historia dogmatów. Bóg zbawienia*, t. 1, red. B. Sesboué, tł. P. Rak, Kraków 1999, s. 260-261.

<sup>19</sup> Słowami Hansa Ursa Von Balthasara grecka filozofia była po prostu „jednowymiarowa” (H.U. Von Balthasar, *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica*, tł. L. Tosi, Milano 2001, s. 182). Por. Schönborn, *Bóg zesłał*, s. 149.

<sup>20</sup> Por. Grillmeier, *Ermeneutica moderna*, s. 91-93. Dzisiaj, niestety, dysponujemy bardzo ograniczoną ilością tekstów pochodzących bezpośredniego spod jego pióra, aby można było z całą pewnością określić myśl Nestoriusza. Z wyjątkiem tego, co pochodzi z akt Soboru Efeskiego (głównie korespondencja z Cyrylem), zostały nam fragmenty jego kazań i innych listów (nie wszystkie w oryginale greckim, nieraz tylko ich tłumaczenie na język łaciński lub syryjski). Cenną pozycją, zbierającą te źródła, jest dzieło Friedricha Looftsa (Nestorius, *Nestoriana. Die fragmente des Nestorius*, red. i opr. F. Looft, Halle 1905 [dalej: *Nestoriana*]). Największym dziełem Nestoriusza, które odnaleziono pod koniec XIX wieku, będące w syryjskim tłumaczeniu, jest tzw. *Liber Heraclidis*. Badania przeprowadzone nad tekstem (por. w szczególności: L. Abramowski, *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius*, Louvain 1963; zob. L.I. Scipioni, *Nestorio e il concilio di Efeso. Storia, dogma, critica*, Milano 1974) na ogół potwierdzają autorstwo Nestoriusza co do większości treści i szacują datę jego napisania tuż przed śmiercią patriarchy, ok. 449-451

Antiochii, która na polu chrystologicznym skupiała się w szczególności na realności człowieczeństwa Pana<sup>21</sup>. Patriarcha Konstantynopola, po objęciu siedziby biskupiej (428), zastał toczący się spór na temat maryjnego tytułu Θεοτόκος ('Matka Boga'). Jego sprzeciw wobec tego tytułu wynikał z jego troski o zachowanie integralności bóstwa i człowieczeństwa Pana tak, aby nie można było sądzić, że boski Logos został stworzony w łonie Maryi<sup>22</sup>. Dwie φύσεις Chrystusa, powtarzał, są integralne, czyli każda z nich posiada wszystkie swoje naturalne cechy bez pomieszania

---

roku (por. Scipioni, *Nestorio*, s. 11-22). W artykule korzystamy z tłumaczenia na język francuski: Nestorius, *Liber Heraclidis*, tł. F. Nau, Nestorius, *Le Livre d'Héraclide de Damas*, Paris 1910, s. 5-332 [dalej: LH]. To jedyne źródło, które przedstawia całościowy obraz chrystologii biskupa z Konstantynopola, w ramach której można również zrekonstruować jego podstawy filozoficzne. Na tej zasadzie A. Grillmeier (*Jesus der Christus*, s. 713; por. też: L.I. Scipioni, *Ricerche sulla cristologia del „Libro di Eraclide” di Nestorio. La formulazione teologica e il suo contesto filosofico*, Friburgo 1956, s. 45-67) wykazuje bardzo podobne do Ojców Kapadockich definicje Nestoriusza fundamentalnych pojęć (πρόσωπον, ὑπόστασις, φύσις, οὐσία). Autor określa kompletną naturę lub istotę poprzez jej właściwości (np. „comme l'humanité est considérée complètement comme la nature de l'homme, elle a complètement toutes les propriétés des hommes, actives et passives, comme a coutume de les avoir la nature des hommes”, LH, s. 192) i utożsamia ją z istniejącą hipostazą oraz z konkretnym πρόσωπον naturalnym („Tu [Cyril] n'acceptes pas de reconnaître l'essence et l'opération de l'homme, et l'existence de deux natures dans leurs propriétés, dans l'hypostase et dans l'essence de chacune d'elles”, LH, s. 185; „Que fais-tu [Cyril] des propriétés du *prosôpon* de l'essence et de la nature?”, LH, s. 205; „Il [Atanazy] ne fait pas la nature humaine sans *prosôpon* sans hypostase (...). Les natures subsistent dans leurs *prosôpons*”, LH, s. 192-194; „Les natures ne sont pas sans *prosôpons* ni non plus les *prosôpons* sans essence (...). Sous le *prosôpon* naturel il y a une nature”, LH, s. 273-274). Metafizyka zawarta w tym piśmie nie stroni zbytnio od powszechnego wówczas rozumienia tych pojęć (o wyraźnych, stoickich wpływach napisał Luigi Scipioni; por. Scipioni, *Ricerche sulla cristologia*, s. 98-106). Stąd, choć to było ostatnie dzieło patriarchy, nie ma powodów, żeby sądzić, że za czasów sporu z Cyrylem Nestoriusz, z punktu widzenia filozoficznego, posiadał odmienne poglądy. Por. Grillmeier, *Ermeneutica moderna*, s. 91-92. Zob. J.A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*, New York 1994, s. 138-145.

<sup>21</sup> To tzw. chrystologia „wstępująca” (por. Sesboüé – Wolinski, *Historia dogmatów*, s. 327).

<sup>22</sup> Por. Nestorius, *Ep. VII, Nestoriana*, s. 185, 1. 2-10. „Quid enim ait evangelista de eo, qui in ventre creatus est? Quod in ea natum est, de spiritu sancto est. Quod si verbum deus nudus ac solus erat, qui natus est, creatus est, dicit evangelista, quia spiritus creavit illud templum in beata Maria, et inveniatur deus verbum sancti spiritus opificium. Fugiamus itaque hujus confusionis errorem” (Nestorius, *Sermo XXVII, Nestoriana*, s. 340-341).

nia<sup>23</sup>. Wychodząc jednak z powyższej definicji pojęć, Nestoriusz nie mógł pojmować każdej φύσις inaczej, jak tylko jako odrębnej υπόστασις, uznając *de facto* w Zbawicielu boską hipostazę i ludzką hipostazę<sup>24</sup>. Ich jedność starał się tłumaczyć pojęciem „πρόσωπον Chrystusa” („Syna” bądź „Pana”), które tłumaczył jako rzeczywistość wynikającą z połączenia (συνάφεια) bóstwa Logosu z naturą człowieka<sup>25</sup>. Dlatego nie wolno

<sup>23</sup> Por. Nestorius, *Fragmentum IV, Nestoriana*, s. 354, l. 12-14. „Il n'y a pas mélange des deux natures en une (...) mais (...) conservent chacune ses propriétés” (Nestorius, LH, s. 83).

<sup>24</sup> W korespondencji z Cyrylem Aleksandryjskim Nestoriusz nigdy wprost nie pisał o dwóch hipostazach czy osobach w Chrystusie. Czytamy jednak w kazaniu z 431 roku: „conjunctionis igitur confiteamur dignitatem unam, naturarum autem substantias duplices” (Nestorius, *Sermo XXVII, Nestoriana*, s. 340, l. 17-18). A. Grilmeier (*Jesus der Christus*, s. 654), idąc za Luise Abramowski (*Untersuchungen zum Liber Heraclidis*, s. 215), uważa, że *substantia* jest dosłownym przekładem υπόστασις na łacinę (tł. Marius Mercator). Możemy jeszcze czytać, że Chrystus przyjął „persona” natury ludzkiej, a nie samą naturę: „Christus debentis suscepit personam naturae et per eam debitum (...) reddidit (...). Personam enim eiusdem naturae suscepit” (Nestorius, *Sermo IX, Nestoriana*, s. 255-256). W każdym razie o istnieniu dwóch υποστάσεις i πρόσωπα w Panu Nestoriusz napisał *expressis verbis* w LH, w którym wyłożył najbardziej dojrzałą formę swojej myśli (np. „Il n'en est pas de même pour l'essence. Car l'essence de la forme de Dieu et l'essence de la forme du serviteur demereunt dans leurs hypostases”, Nestoriusz, LH, s. 152; „(...) il y a deux *prosôpons*: de celui qui revêt de celui qui est revêtu (...). Ce n'est pas sans *prosôpon* et sans hypostase que chacune d'elles est connue dans les diversités des natures (...). Le *prosôpon* d'une essence se sert du *prosôpon* même de l'autre”, Nestoriusz, LH, s. 193-194).

<sup>25</sup> „[Paweł] użył słowa Chrystus, ponieważ ten termin oznacza naturę (ουσίας) niepodlegającą cierpieniu i naturę podlegającą cierpieniu w jednej osobie (ἐν μοναδικῷ προσώπῳ) (...). Chwałę rozdzielenie natur (τὴν τῶν φύσεων διαίρεσιν) ze względu na człowieczeństwo i boskość, a także ich połączenie w jednej osobie (εἰς ἑνὸς προσώπου συνάφειαν)”, Nestorius, *Nestorii epistula altera ad Cyrillum* 4, 6, *ŻMT* 24, s. 122-125). „Le Christ est le deux (Dieu le Verbe et l'homme) par nature. C'est pourquoi les propriétés des deux natures conviennent aussi à un *prosôpon*, non celui de l'essence de Dieu le Verbe. Le *prosôpon* ne se trouve pas (...) dans l'essence de Dieu le Verbe qui n'est pas le *prosôpon* d'union des natures qui se sont unies [...]. Dieu et l'homme constituent le Christ (...). Les diversités des nature ne périssent pas à cause de l'union, mais nous complètent surtout un Seigneur et Christ et Fils” (Nestorius, LH, s. 146). Tytuł „Chrystus” (oraz „Syn” i „Pan”) dla πρόσωπον połączenia wynikał ze złożonej egzegezy biblijnej, zgodnie z którą zdaniem Nestoriusza w Ewangeliach ἄνθρωπος (na oznaczenie człowieczeństwa) i Logos (jako nazwa bóstwa) spotykają się w figurze Chrystusa (albo Syna, lub Pana), na którego wszystkie zjawiska empiryczne za czasów Apostołów wskazywały jako na jedną i jedyną postać, tzn. na jedno πρόσωπον. Por. Nestorius, *Nestorii*

było nazywać Maryi „matką Boga”. Należałoby ją raczej nazwać „matką (człowieka) Jezusa” lub „matką Chrystusa”<sup>26</sup>.

Opis Chrystusa podany przez Nestoriusza był, niestety, mocno niezadowolający, zwłaszcza pod kątem określenia Jego jedności – jaką bowiem jedność stanowi „πρόσωπον Chrystusa” („Syna”, „Pana”), za którym nie stoi jedna, konkretna hipostaza?<sup>27</sup> Choć patriarcha zawsze wyraźnie przeciwstawiał się doktrynie „dwóch Synów”<sup>28</sup>, należy przyznać, że z jego chrystologii można było wywnioskować podział lub zewnętrzną więź między boskim Logosem, a człowiekiem Jezusem<sup>29</sup>. A. Grillmeier sądzi,

---

*epistula altera* 6, *ŻMT* 24, s. 122-123. Zob. Nestorius, *Sermo X, Nestoriana*, s. 269, l. 14-20. Dla pogłębienia tematu, por. Scipioni, *Ricerche sulla cristologia*, s. 57-59. Zob. McGuckin, *St. Cyril*, s. 151-152. Por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 655-658.

<sup>26</sup> Por. Nestorius, *Nestorii epistula altera* 7, *ŻMT* 24, s. 126-127.

<sup>27</sup> W korespondencji z Cyrylem Nestoriusz nie mówił nigdy o jednej ὑπόστασις w stosunku do πρόσωπον połączenia, a w innych pismach nam dostępnych wyraźnie to wykluczył: „Quand il [Christ] parle comme par son *prosôpon*, il parle par le *prosôpon* unique qui résulte de l’union des natures et non par una hypostase ou nature” (Nestorius, LH, s. 144); „On ne doit pas concevoir une essence sans hypostase, comme si l’union (des essences) avait eu lieu en une essence et qu’il y eut un *prosôpon* d’une seule essence” (Nestorius, LH, s. 193-194). Stąd powstaje pytanie o ontologiczną podstawę πρόσωπον Chrystusa, które różni się od dwóch naturalnych πρόσωπα i ὑποστάσεις Logosu i człowieczeństwa i z nich nie wynika („Nous ne disons pas union des *prosôpons*, mais des natures. Car, dans l’union, il n’y a qu’un seul *prosôpon*; mais dans les natures, un autre et un autre; de sorte que le *prosôpon* soit reconnu sur l’ensemble (...). Un et le même est le *prosôpon*, mais il n’est pas de même pour l’essence. Car l’essence de la forme de Dieu et l’essence de la forme du serviteur demeurent dans leurs hypostases”, Nestorius, LH, s. 152; por. Nestorius, *Ep. XI, Nestoriana*, s. 196, l. 18-23). Wszystko wskazuje na to, że mamy tu do czynienia z podwójnym znaczeniem πρόσωπον, oznaczającego raz dwie natury, raz ich jedność. Próby wyjaśnienia przez Nestoriusza πρόσωπον połączenia mogły rzeczywiście wzbudzić pewne zastrzeżenia, co do jego ontologicznej konsystencji („Jest jedno panowanie (μία ἀθθεντία) i jedna moc (μία δύναμις) lub potęga (δυναστεία) i jedno πρόσωπον dwu natur według jednej godności (κατὰ μίαν ἀξίαν) i tego samego majestatu (τιμήν)”, Nestorius, *Ep. XI, Nestoriana*, s. 196, l. 15-17 (tł. własne); „Bóg Logos nie był jednym (ἄλλος) i drugim (καὶ ἄλλος) (...). Było raczej jedno πρόσωπον obydwu przez godność i majestat (ἀξία καὶ τιμήν)”, Nestorius, *Opus IX, Nestoriana*, s. 224, l. 12-14) (tł. własne). Por. T.G. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, tł. J. Majewski, Poznań 2003, s. 309-310. Zob. McGuckin, *St. Cyril*, s. 158-159.

<sup>28</sup> Por. Nestorius, *Sermo XVIII, Nestoriana*, s. 308, l. 8-11. Zob. Nestorius, LH, s. 47, 140, 217-8. Grillmeier (*Jesus der Christus*, s. 651-652) zauważa, że „Syn” był zresztą jednym z tytułów przez niego specjalnie dobranych na oznaczenie jedności φύσει.

<sup>29</sup> Taki był odbiór jego doktryny nie tylko przez przeciwników. Po Nestoriuszu rozwinęła się długa tradycja teologów nestorian, którzy, słusznie czy niesłusznie, poszli w tym kierunku, powołując się właśnie na nauczanie patriarchy mówiącego wprost o wza-

że zasadniczą przeszkodą dla Nestoriusza było przywiązanie do własnych, metafizycznych założeń i że z tego powodu próbował „zatrzymać rozwój kerygmatyczny, którego ani starożytności, ani znaczenia teologicznego dobrze nie rozumiał”, gdyż tytuł Θεοτόκος, będący powszechnie w użyciu co najmniej od IV wieku, „nie był wynikiem teologicznej spekulacji, lecz owocem przyjęcia wiary i wyznania przez Kościół w wierności tradycji apostołskiej”<sup>30</sup>.

Nestoriuszowi sprzeciwił się patriarcha Aleksandrii Cyryl (375-444). Był on przedstawicielem szkoły aleksandryjskiej, która tradycyjnie skupiała się na jedności bytowej Logosu wcielonego. Dlatego jego hasłem było: εἷς καὶ ὁ αὐτός (‘jeden i ten sam’)<sup>31</sup>. W nauce Nestoriusza Cyryl widział zdradę wiary we wcielenie Logosu, który nie przyjął „zwykłego człowieka” (ἄνθρωπος κοινός), lecz sam stał się ciałem (σάρξ; por. J 1,14), czyli przywłaszczył Sobie człowieczeństwo tak daleko, że wziął

---

jemnym współdziałaniu na siebie πρόσωπα bóstwa i człowieczeństwa (np. „En se servant du *prosôpon* de celui qui est mort et a été crucifié comme de son propre *prosôpon*; et il s’est servi en son propre *prosôpon* de ce qui appartenait à celui qui est mort, qui a été crucifié et a été exalté”, Nestorius, LH, s. 55; por. Nestorius, LH, s. 274, 282). Teksty nestorian o dwóch πρόσωπα i ὑποστάσεις (Logosu i Jezusa), takich jak Shahdost, Isaac, Babai itd., są dosyć wymowne (por. *A Nestorian Collection of Christological Texts. Introduction, Translation and Indexes*, t. 2, opr. i tł. L. Abramowski – A.E. Goodman, Oriental Publications 19, Cambridge 1972, s. 10, 22, 46-48, 56-58, 105-110, 124).

<sup>30</sup> Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 643 (tł. własne). Por. Grillmeier, *Ermeneutica moderna*, s. 147-148. Zob. Milano, *Persona in teologia*, s. 162-164. Na ograniczenia Nestoriusza z powodu jego filozoficznego podłoża wskazuje chociażby podwójne stosowanie πρόσωπων, aby próbować pozytywnie tłumaczyć jedność φύσεις (por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 653-656, 659-660). Dla celów naszej argumentacji przyjmujemy powyższe, dosyć wyważone stanowisko A. Grillmeiera ukazujące niewystarczalność opisu Chrystusa na podstawie tylko ustalonego już systemu pojęciowego. Nie zamierzamy w tym miejscu zajmować stanowiska w sprawie heterodoksji bądź ortodoksji wiary Nestoriusza. Sygnalizujemy, że oceny jego chrystologii są nadal podzielone na bardziej przychylnie (np. autorów wymienionych w: Scipioni, *Ricerche sulla cristologia*, s. 2-7 oraz samego L.I. Scipionego, w: Scipioni, *Nestorio*, s. 392-397) lub mniej, a nawet negatywne (np. Scipioni, *Ricerche sulla cristologia*, s. 7-12; zob. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, s. 310-313; por. Sesboüé – Wolinski, *Historia dogmatów*, s. 343-344; zob. Schönborn, *Bóg zesłał*, s. 153).

<sup>31</sup> „I tak będziemy wyznawać jednego Chrystusa i jednego Pana (...), wielbimy jednego i tego samego (ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν)”, Cyrillus Alexandrinus, Cyrilli epistula altera ad Nestorium 6, *ŻMT* 24, s. 116-117. Por. Cyrillus Alexandrinus, *Ep. L*, PG 77, 260A, 276B. Zob. Cyrillus Alexandrinus, *Adversus Nestorii blasphemias* 4, PG 76, 169AB, 188C. Por. Cyrillus Alexandrinus, *Scholia de incarnatione unigeniti* XIII, XXXV, PG 75, 1385C, 1409C. To tzw. chrystologia „zstępująca” (por. Milano, *Persona in teologia*, s. 155-159; zob. Sesboüé – Wolinski, *Historia dogmatów*, s. 326-327).

na siebie wszystko to, co do niego należy, włącznie z narodzinami<sup>32</sup>. Dlatego wiara w Θεοτόκος była kwintesencją jego doktryny<sup>33</sup>. W celu wyrażenia jedności w Chrystusie wybrał zatem pojęcie ontologicznie „głębsze” niż πρόσωπον, tj. ὑπόστασις<sup>34</sup>. Hipostaza Logosu zjednoczyła w sobie bóstwo i człowieczeństwo lub, jak napisał w drugim liście do Nestoriusza, we wcieleniu dokonało się ich zjednoczenie (ένωσις) według hipostazy (καθ' ὑπόστασιν):

Nie mówimy bowiem, że natura Słowa zmieniła się w ciało, ani że zamieniła się w pełnego człowieka, złożonego z ciała i duszy, lecz twierdzimy raczej, że Słowo, jednocząc się przez unię hipostatyczną (ένώσας ó λόγος έαυτῶ καθ' ὑπόστασιν) z ciałem ożywionym rozumną duszą, stał się człowiekiem (...). Zjednoczenie to nie polega na woli, czy samym tylko upodobaniu ani też nie dokonało się ono w samym przyjęciu osoby (προσώπου μόνου)<sup>35</sup>.

Jego pojęcie ὑπόστασις wszakże nie pokrywało się dokładnie z jej rozumieniem przez Nestoriusza, gdyż dalej dodał:

[Natury] zjednoczyły się w jednego Chrystusa i Syna, nie w ten sposób, jakoby zjednoczenie (ένωσιν) zniosło różnicę natur (τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς), ale tak, że Bóstwo i człowieczeństwo, przez to niewypowiedziane i tajemne połączenie w jedność (διὰ τῆς (...) πρὸς ένότητα συνδρομῆς), dały nam jednego Pana, Chrystusa i Syna<sup>36</sup>.

Innymi słowy, „zjednoczenie według hipostazy” albo „połączenie w jedność” (συνδρομή πρὸς ένότητα) nie znosi różnicy natur (διαφορά), czyli zachowuje ich integralność. Manlio Simonetti zauważa, że te stwierdzenia rodziły problem natury logicznej: dlaczego dwie realne φύσεις nie

<sup>32</sup> Por. Cyrillus Alexandrinus, *Cyrilli epistula altera* 4, ŻMT 24, s. 114-115. Por. Schönborn, *Bóg zesłał*, s. 158-159. Owszem, w tym liście Cyryl przedstawia własne rozumienie nauki Nestoriusza.

<sup>33</sup> Por. McGuckin, *St. Cyril*, s. 154. Zob. pierwszy list do Nestoriusza (Cyrillus Alexandrinus, *Ep. II*, PG 77, 41C), w którym Cyryl nakłania go do uznania tytułu Θεοτόκος, aby położyć kres zgorszeniu (σκάνδαλον). O politycznych motywach i o roli, którą odgrywały w postępowaniu Cyryla, por. *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, t. 2, opr. M. Simonetti, Milano 2003, s. 349-351.

<sup>34</sup> Por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 684.

<sup>35</sup> Cyrillus Alexandrinus, *Cyrilli epistula altera* 3, ŻMT 24, s. 112-113.

<sup>36</sup> Cyrillus Alexandrinus, *Cyrilli epistula altera* 3, ŻMT 24, s. 112-113.

stanowią tu dwu ὑποστάσεις?<sup>37</sup> W ocenie A. Grillmeiera Cyryl, kierując się wiarą w „jednego i tego samego”, dostrzegął, że płaszczyzna jedności w Panu jest realna, ale zarazem ontologicznie inna niż Jego dwu natur<sup>38</sup>. Podobnie J.A. McGuckin pisze, że ze słów Cyryla wynika, że zasada jedności φύσις, tj. ὑπόστασις Logosu, w jego myśl znajduje się po prostu na innym poziomie niż bóstwa lub człowieczeństwa i dlatego te ostatnie są nienaruszone<sup>39</sup>. Niezależnie od możliwych interpretacji wydaje się trudno zaprzeczać, że ten sposób wyrażania się zawierał pewną nowość, ponieważ nie odpowiadał pojmowaniu ὑπόστασις w Chrystusie według ιδιότητες naturalnych (jak to było u Nestoriusza)<sup>40</sup>. Z drugiej zaś strony nowe, głównie intuicyjne jej ujęcie uniemożliwiło Cyrylowi dokładniejsze wyrażenie własnej myśli<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Por. *Il Cristo*, s. 605. Sam Teodoret z Cyru, w polemice z Cyrylem, stwierdził, że doktryna ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν jest nowością (w ramach chrystologii), której nie rozumiał. Por. Cyrillus Alexandrinus, *Apologeticus contra Theodoretum pro XII capitibus. Anathematismus II*, PG 76, 400AC.

<sup>38</sup> Por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 678, 684.

<sup>39</sup> Por. McGuckin, *St. Cyril*, s. 141-142.

<sup>40</sup> Nic dziwnego, że Nestoriusz do końca życia polemizował z Cyrylem w kwestii formuły ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, ponieważ, z powodu jego klasycznego rozumienia ὑπόστασις w stosunku do φύσις, nie mógł w niej nie widzieć zniesienia różnic oraz pomieszania właściwości bóstwa i człowieczeństwa. Por. Nestorius, LH, s. 136-154.

<sup>41</sup> Por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 678, 684, 691. Z całej treści drugiego listu Cyryla do Nestoriusza skupiliśmy się na nietypowym zastosowaniu ὑπόστασις jako na elemencie jego chrystologii, uchwalonym później na soborach efeskim i chalcedońskim, który szczególnie służy celom artykułu. Niemniej, na rzecz kompletności obrazu, należy uczynić kilka ważnych uwag. Język Cyryla bowiem (podobnie zresztą jak język Nestoriusza w przypadku pojęcia πρόσωπον) wzbudza sporo zastrzeżeń. Najbardziej problematyczne było słowo φύσις. W swoich pismach Cyryl wyrażał jedność w Chrystusie nie tylko „hipostatycznie”, jak w powyższym liście, ale także „naturalnie”, np. poprzez wyrażenie μία φύσις, (‘jedna natura’: „[Ομολογοῦμεν] μίαν τὴν τοῦ Θεοῦ φύσιν σεσαρκωμένην”, Cyrillus Alexandrinus, *Ep.* XLIV, PG 77, 225B; por. Cyrillus Alexandrinus, *Ep.* XL, PG 77, 192D-193A; Cyrillus Alexandrinus, *Adversus Nestorii 2*, PG 76, 60D). Słynnym tego przykładem jest jego trzeci list do Nestoriusza, w którym pisze o jedności καθ' ἕνωσιν φυσικῆν (Cyrillus Alexandrinus, *Epistula tertia ad Nestorium. Anathematismi 3*, ŻMT 24, s. 152-153: „według zjednoczenia naturalnego”) w opozycji do συνάφεια Nestoriusza, która w jego ocenie oznaczała zbyt słabą więź (np. *Ep.* XLV, PG 77, 229C). Ten sposób wyrażania się pochodził z nauki Apollinarego, którego chrystologiczne hasło właśnie brzmiało: „μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη” (Apollinaris Laodicensis, *Ad Iovianum 10*, *Il Cristo*, s. 320), z myślą o zastąpieniu wyższej, duchowej części φύσις ludzkiej przez boską φύσις Logosu (por. Apollinaris Laodicensis, *De unitate 20-29*, *Il Cristo*, s. 318). Dlatego μία φύσις nie została nigdy dogmatycznie przyjęta przez Kościół rzym-

W 431 roku cesarz Teodozjusz II dla rozstrzygnięcia tej sprawy zwołał, za zgodą papieża Celestyna, sobór w Efezie. Drugi list Cyryla do Nestoriusza został entuzjastycznie przyjęty jako zgodny z wiarą nicejską, nabierając w ten sposób kanonicznego znaczenia<sup>42</sup>. Tym samym potwierdzono tytuł Θεοτόκος i potępiono naukę Nestoriusza. Skoro jednak obrady odbyły się pod nieobecność spóźnionej delegacji antiocheńskiej, ta ostatnia grupa zredagowała w 433 roku własną deklarację

sko-katolicki jako ortodoksyjny wyraz wiary we wcielenie. Wielu badaczy (np. *Il Cristo*, s. 598; zob. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 677; por. Milano, *Persona in teologia*, s. 158-159) dziś utrzymuje, że Cyryl wprawdzie przyłgął do tej heretyckiej formuły głównie z powodu pomyłki co do ortodoksyjności niektórych tekstów apolinarystów (uważał, że pochodzą one od Atanazego) oraz że w tym przypadku φύσις traktował w praktyce jako synonim ύπόστασις Słowa (np. „Λόγου φύσις, ἤγουν ἡ ύπόστασις, ὃ ἐστίν αὐτὸς ὁ Λόγος”, Cyrillus Alexandrinus, *Apologeticus. Anathematismus* II, PG 76, 401) na oznaczenie Jego bycia jednym, jedynym bytem/podmiotem wcielenia (por. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, s. 330-340; zob. McGuckin, *St. Cyril*, s. 208-209). To tłumaczenie wyjaśniałoby dwuznaczność patriarchy polegającą na tym, że w różnych pismach z okresu diatryby z Nestoriuszem oraz z późniejszych lat przyjmował on także diofizyczną mowę o naturze boskiej i naturze ludzkiej w Panu. Przy czym stawiał wtedy warunek, żeby przez to rozumieć zawsze różnicę (διαφορά) między naturami, a nigdy ich podział (διαίρεσις; por. Cyrillus Alexandrinus, *Adversus Nestorii* 2, PG 76, 85AB; Cyrillus Alexandrinus, *Scholia* XIII, PG 75, 1385C: „Ἐνα καὶ τὸν αὐτὸν Ἰησοῦν Χριστὸν φαμεν εἶναι, τὴν τῶν φύσεων εἰδότες διαφορὰν”; por. Cyrillus Alexandrinus, *Ep.* XL, PG 77, 192D-196A). Teksty takie jak te zdaniem autora świadczą o zasadniczej poprawności rozumienia wcielenia przez Cyryla, który nie przypadkiem, w odróżnieniu od Apolinarego, często podkreślał istnienie i działanie ludzkiej duszy w Zbawicielu (por. Cyrillus Alexandrinus, *Cyrilli epistula altera* 3, *ŻMT* 24, s. 112; zob. Cyrillus Alexandrinus, *Apologeticus. Anathematismus* I, PG 76, 396C; Cyrillus Alexandrinus, *Ep.* L, PG 77, 268C). Z drugiej strony jego język zapewne domagał się oczyszczenia. Nie można przeoczyć faktu, że przedstawiciele rozmaitych form monofizytyzmu w późniejszych wiekach (począwszy od Dioskura, Eutychesa, później Sewer z Antiochii itd.) powoływali się na autorytet Cyryla, by popierać μία φύσις i inne tym podobne monofizyczne wyrażenia (por. Grillmeier, *Ermeneutica moderna*, s. 95-96; zob. *Il Cristo*, s. 613). Mimo to prawdą jest, jak dalej zobaczymy, że Ojcowie w Chalcedonie ostatecznie przyjęli chrystologiczną ideę Cyryla, czyli jego przekonanie o ontologicznej jedności (καθ' ύπόστασιν) w Chrystusie, nie zaś *in toto* jego sformułowanie tejże wiary, tzn. wyrażenie μία φύσις (por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 682). Późniejsze odsunięcie trzeciego listu Cyryla było tego dowodem. Aby pogłębić tę tematykę, por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 675-684.

<sup>42</sup> Por. Sesboüé – Wolinski, *Historia dogmatów*, s. 341. Zob. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 689-690. Do akt soborowych dołączono także trzeci list Cyryla do Nestoriusza zawierający tzw. dwanaście anatematyzmów i monofizyczną formułę ἕνωσις φυσικῆ. Ten list jednak nie został poddany głosowaniu. Dlatego, pisze Bernard Sesboüé (*Historia dogmatów*, s. 341), „nie ma tej samej wartości dogmatycznej, co drugi list”.



wiary, tzw. *Fomula unionis*. Bernard Sesboüé<sup>43</sup> docenia zachowanie w tym dokumencie równowagi między słownictwem Cyryla (stosuje się techniczne słowo ἕνωσις, dwu natur, zamiast συνάρφεια Nestoriusza, przyjmuje się tytuł Θεοτόκος), a językiem szkoły antiocheńskiej (mówi się o „jednej osobie”, ἓν πρόσωπον, i o „dwóch naturach”, δύο φύσεις, w Chrystusie)<sup>44</sup>. Choć brakuje w tekście pojęcia ὑπόστασις, Cyryl przyjął deklarację jako dobry kompromis, pisząc list do głowy delegacji, Jana Antiocheńskiego<sup>45</sup>.

Drugą herezję chrystologiczną głosił Eutyches (378-454), archimandryta mieszkający w Konstantynopolu. Na synodzie pod przewodnictwem patriarchy Flawiana w owym mieście w 448 roku stwierdził: „Wyznaję, że nasz Pan był z dwóch natur (ἐκ δύο φύσεων) przed zjednoczeniem, ale po zjednoczeniu wyznaję jedną naturę (μίαν φύσιν ὁμολογῶ)”<sup>46</sup>. B. Sesboüé pisze, że jego chrystologia „była naprawdę monofizycka: według niej w Chrystusie dokonała się asymilacja dwóch natur. Przystają one być różne, zlewają się i od razu mieszają swe właściwości (...). Natura ludzka ginęła w naturze boskiej jak kropla wody w morzu”<sup>47</sup>. Wyrażenia μία φύσις i ἐκ δύο φύσεων stały się hasłami najbardziej skrajnej formy monofizytyzmu w historii, która, dla zachowania jedności ὑπόστασις Logosu, uznała konsekwentnie Jego jedną naturę (w tym przypadku mieszaną), zgodnie z grecką definicją tego pojęcia<sup>48</sup>.

Doktrynalną odpowiedzią na tę herezję był tzw. *Tomus ad Flavianum* papieża Leona (390-461). W tym liście potępił on wprost powyższą wypowiedź Eutychesa<sup>49</sup>. Wychodząc ze Składu Apostolskiego<sup>50</sup>, Leon

<sup>43</sup> Por. Sesboüé – Wolinski, *Historia dogmatów*, s. 343.

<sup>44</sup> Por. *Formula unionis*, *ŻMT* 24, s. 176-179.

<sup>45</sup> Por. Cyrillus Alexandrinus, *Cyrilli epistula ad Ioannem Antiochenum de pace*, *ŻMT* 24, s. 178-185.

<sup>46</sup> *Concilium universale chalcedonense. Gesta actionis primae*, 527, ACO II 1, 1, s. 143 (tł. własne). Wypowiedzi Eutychesa z synodu z 448 roku znajdują się w aktach Soboru Chalcedońskiego.

<sup>47</sup> Sesboüé – Wolinski, *Historia dogmatów*, s. 347.

<sup>48</sup> Por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 733. Eutyches, wielki przyjaciel Cyryla, najprawdopodobniej wykorzystywał nieścisłości jego języka (por. Sesboüé – Wolinski, *Historia dogmatów*, s. 347).

<sup>49</sup> Leo Magnus, *Epistula Papae Leonis ad Flavianum ep. Constantinopolitanum de Eutyche* 6, *ŻMT* 24, s. 210: „Cum tam impie duarum naturarum ante incarnationem unigenitus dei filius dicatur quam nefarie postquam verbum caro facum est, natura in eo singularis asseritur”.

<sup>50</sup> Por. Leo Magnus, *Epistula ad Flavianum* 1, *ŻMT* 24, s. 197.

wykazał, jak wiara chrześcijańska głosi od zawsze podwójne narodzenie Chrystusa, raz w wieczności, raz w czasie, i z tego wyciągnął fundamentalny wniosek:

Przy zachowaniu własności każdej z dwu natur, które połączyły się w jedną osobę (*salva igitur proprietate utriusque naturae et in unam coeunte persona*), majestat przyjął pokorę, moc – słabość, a wieczność – śmiertelność (...). Zachowuje bowiem swoje właściwości, bez żadnego braku, każda z Jego dwu natur<sup>51</sup>.

Podwójne narodzenie Pana oznacza dwie *naturae*, określone przez ich *proprietates*, które posiadają w całości, bez braków. A. Grillmeier pisze, że perspektywa Leona jest tutaj przede wszystkim soteriologiczna – przedstawia on doktrynę, która widzi fundamenty odkupienia już w bycie Chrystusa, kierując się zasadą *quod non est assumptum, non est sanatum*<sup>52</sup>. Eutyches, negując ludzką rzeczywistość w Panu, zniszczył zatem *mysterium Christi*. Można by zadać pytanie, czy język diofizycki Leona, z powodu przeciwstawiania się pomieszaniu natur, nie zbliżył się niebezpiecznie do nestoriańskiego podziału podmiotów boskiego i ludzkiego. Na takiego rodzaju wątpliwości odpowiada dalsza treść listu:

Jeden bowiem i ten sam (*unus idemque*) (...) jest prawdziwie Synem Bożym i prawdziwie Synem Człowieczym. Bogiem jest przez to, że «na początku było Słowo i Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo» (J 1,1), człowiekiem zaś przez to, że «Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami» (J 1,14) (...). Chociaż w Panu Jezusie Chrystusie jedna jest osoba Boga i człowieka (*quamvis enim in domino Iesu Christo dei et hominis una persona sit*), skądinąd jednak bierze się (*aliud tamen est unde*) w Niej powód wspólnego doznania zniewagi, skądinąd (*aliud*) powód wspólnej chwały<sup>53</sup>.

A. Grillmeier sądzi, że wybór rodzaju nijakiego (*aliud*) dla zaimka oznaczającego źródło różnicy i działań w Panu (*principium quo*) pokazuje, że natury nie są tu ontologicznym podmiotem działającym (*principium quod*), jest nim natomiast *unus idemque* lub *una persona*<sup>54</sup>. Należy zaznaczyć, że na zachodzie, w linii rzymskiej tradycji prawnej, poprzez pojęcie *persona*

<sup>51</sup> Leo Magnus, *Epistula ad Flavianum* 3, ŻMT 24, s. 201.

<sup>52</sup> Por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 740.

<sup>53</sup> Leo Magnus, *Epistula ad Flavianum*, 4, ŻMT 24, s. 202-207.

<sup>54</sup> Por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 746-748.

rozumiano samodzielny podmiot, obdarowany społeczną i prawną odpowiedzialnością, posiadający własne cele istnienia<sup>55</sup>. Zdaniem A. Grillmeiera dla papieża nie było więc wątpliwości, że *persona* nie jest tu trzecim elementem wynikającym z połączenia dwu natur, lecz przeciwnie, że natura ludzka, wraz ze wszystkimi jej *propriates*, istnieje dla celów *persona* Słowa (*unus idemque*), czyli dla naszego zbawienia: „analiza Symbolu Apostołów za sprawą Leona pokazuje, że ten, który staje się człowiekiem, jest Synem Ojca, który już istniał od wieczności, a zatem preegzystuje jako osoba”<sup>56</sup>. W ten sposób przeciwstawił się nie tylko Eutychesowi, ale ostatecznie także nauce Nestoriusza (choć jego imię nie pojawia się *explicite* w *Tomus*)<sup>57</sup>.

## 2.2. Kontekst bliższy: zwołanie soboru w Chalcedonie i zasada ciągłości

Bezpośrednią przyczyną zwołania soboru w Chalcedonie było zgromadzenie biskupów, którzy zebrali się w Efezie 8 sierpnia 449 roku z woli cesarza Teodozjusza i patriarchy Aleksandrii Dioskura. Zatwierdzono tam monofizyckie poglądy Eutychesa oraz zabroniono lektury *Tomus* Leona. Obrady zostały jednak zakończone przez rozruchy żołnierzy i mnichów<sup>58</sup>. Papież nazwał ten sobór „rozbojem” (*latrocinium*)<sup>59</sup>. Na jego prośbę nowy cesarz Marcjan zwołał kolejny w Chalcedonie w celu uzdrowienia sytuacji.

W październiku 451 roku rozpoczęły się prace soborowe w obecności legatów cesarza i papieża. Po zbadaniu akt synodu z 448 roku w Konstantynopolu i *latrocinium* z 449 roku oraz potępieniu Dioskura podczas wstępnych obrad (*actiones*)<sup>60</sup> dopiero w trzeciej sesji Ojcowie zaczęli zajmować

---

<sup>55</sup> Por. W. Wojtasik, *Nauka św. Leona I papieża o Słowie Wcielonym*, Warszawa 1936, s. 66.

<sup>56</sup> Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 741 (tł. własne). Por. Wojtasik, *Nauka św. Leona I*, s. 66-68.

<sup>57</sup> W innych listach Leon wprost potępiał naukę Nestoriusza, przynajmniej w formie, w jakiej ją rozumiał, m.in. jego przypisywanie właśnie statusu *persona* każdej naturze (np. „[Nestorius] unumque Christum in duos dividens, aliam Deitatis, et aliam humanitatis voluit esse personam; cum omnino unus idemque sit”, Leo Magnus, *Ep. CXIX*, PL 54, 1042B).

<sup>58</sup> Por. Sesboüé – Wolinski, *Historia dogmatów*, s. 348-349.

<sup>59</sup> Leo Magnus, *Ep. XCV*, PL 54, 943B.

<sup>60</sup> Por. *Concilium universale chalcedonense. Gesta actionis primae*, ACO II 1, 1, s. 100-196. Zob. *Concilium universale chalcedonense. Actio II*, ACO II 1, 2, s. 11-34.

się kwestią nowej definicji wiary, aby położyć kres chrystologicznym debatom. Przedstawiono teksty, które Ojcowie i komisarze uznawali za wiążące w sprawach chrystologicznych, mianowicie, po kolei Symbol Nicejski (z 325 roku), Symbol Konstantynopolitański (z 381 roku), dwa listy Cyryla (drugi list do Nestoriusza oraz list do Jana z Antiochii zawierający *Formula unionis*) i *Tomus ad Flavianum*<sup>61</sup>. To bardzo ważny moment, w którym ujawnia się kryterium Ojców w przypisywaniu autorytetu danemu dokumentowi. Cytując A. De Halleuxa, była nim zasada ciągłości lub „zstępującej hierarchii (...): ortodoksyjność każdego wyznania zostaje oceniona według wierności temu, które je poprzedziło”<sup>62</sup>. *Tomus* Leona, który ukazał się chronologicznie jako ostatni, został uznany za zgodny z nauką Cyryla (uchwaloną w 431 roku) i wcześniejszym dorobkiem wiary, w związku z czym dołączono go do pocztu ortodoksyjnych źródeł<sup>63</sup>. Ten sposób działania dobrze ukazuje troskę Ojców o zachowywanie *in primis* ciągłości z wiarą przekazywaną od początku, tj. z Pismem i z pierwotnym kerygmatem Kościoła, *via* zatwierdzonej tradycji patrystycznej i soborowej<sup>64</sup>.

Na początku piątej *actio* (22 października) grupa biskupów przedstawiła pierwszy schemat nowej formuły. Spotkał się on ze sprzeciwem większości biskupów i nie został wpisany do oficjalnych akt<sup>65</sup>. Z nich dowiadujemy się, że ta propozycja, opierająca się głównie na chrystologii Cyryla, zawierała potępioną przez Leona formułę  $\epsilon\kappa\ \delta\upsilon\omicron\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\omicron\nu$  i w odróżnieniu od *Tomus* nie podkreślała wystarczająco realności dwu natur w Chrystusie<sup>66</sup>. Wobec tego cesarscy i papiescy legaci nalegali, by koniecznie poprawić ten tekst, uwzględniając język diofizycki papieża. Pod naciskiem cesarza powołano w tym celu specjalną komisję dwudziestu trzech biskupów wraz z cesarskimi legatami. Oni to opracowali

<sup>61</sup> Por. *Concilium universale chalcedonense. Gesta de Symbolis*, ACO II 1, 2, s. 79-81.

<sup>62</sup> De Halleux, *La définition (suite)*, s. 163 (tł. własne).

<sup>63</sup> Por. De Halleux, *La définition (suite)*, s. 163.

<sup>64</sup> Por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 763-764. Zob. Sesboüé – Wolinski, *Historia dogmatów*, s. 345. Yves Congar (*Tradycja i tradycje. Esej historyczny*, tł. A. Ziernicki, t. 1, Warszawa 2018, s. 73-79) pisze, że Ojcowie w IV i V wieku wyraźnie rozumieli przez „tradycję” Kościoła zarówno depozyt wiary „w ciągłości z jego źródłem, którym jest, za pośrednictwem apostołów, Jezus Chrystus”, jak i, coraz częściej, „następstwo świadectw tego wyjaśniania depozytu”.

<sup>65</sup> Por. De Halleux, *La définition (Première)*, s. 7-8.

<sup>66</sup> Por. *Concilium universale chalcedonense. Tractatio de definitione fidei*, ACO II 1, 2, s. 123-124.

obecną i ostateczną wersję wyznania wiary, którą poddano ocenie całego zgromadzenia 25 października i która została przyjęta przez aklamację<sup>67</sup>.

### 3. Analiza literacka fragmentu

Przechodzimy do literackiej analizy interesującego nas fragmentu, mianowicie numerów 19-21. A. De Halleux wysuwa rozsądną hipotezę, że obecna wersja wyznania pochodzi z pierwszego schematu z 22 października 451 roku, z którym dzieli ogólną bliskość do chrystologii Cyryla (np. poprzez refren *ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν* lub obecność tytułu *Θεοτόκος*)<sup>68</sup>. Jak zasygnalizowaliśmy w analizie gramatycznej, autor ten dzieli wyznanie na dwie części. Numery 19-21 znajdują się w drugiej (nr 16-27), w której A. De Halleux rozpoznaje największy wkład komisji, której żądali cesarscy i rzymscy legaci, mającej na celu dołączenie nauki Leona.

Pierwszym elementem, który badacz wyodrębnia<sup>69</sup>, jest podstawowa formuła chrystologiczna w numerach 17 i 22 określająca sposób mówienia o Chrystusie za pomocą pojęć natury (*φύσις*) i osoby (*πρόσωπον*): „(17) [jednego i tego samego Syna] należy wyznawać w dwóch naturach (*ἐν δύο φύσεσιν*) (...) (22) Nie wolno dzielić Go na dwie osoby ani rozróżniać w Nim dwóch osób (*οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον*)”<sup>70</sup>. Według A. De Halleuxa mamy tutaj „zbilansowane wyrażenie dwoistości Chrystusa, która zostaje wykładana najpierw pozytywnie («w dwóch naturach»), a potem negatywnie («nie w dwóch osobach»)»<sup>71</sup>. Jego zdaniem formuła ta stanowi pierwszy terminologiczny „retusz” („retouche”)<sup>72</sup> pierwotnego schematu za sprawą komisji, która usunęła w tym punkcie zwrotu *ἐκ δύο φύσεων*, zgodnie z potępieniem wypowiedzi Eutychesa w *Tomus*<sup>73</sup>. Formuła zatem już oddaje w jakiejś mierze diofizycką myśl Leona, nie zawiera jednak

<sup>67</sup> Por. *Concilium universale chalcedonense. Tractatio de definitione fidei*, ACO II 1, 2, s. 124-125. Zob. Sesboüé – Wolinski, *Historia dogmatów*, s. 356.

<sup>68</sup> Por. De Halleux, *La définition (suite)*, s. 155-156. Zob. McGuckin, *St. Cyril*, s. 237-238.

<sup>69</sup> Por. De Halleux, *La définition (suite)*, s. 158.

<sup>70</sup> *Concilium chalcedonense. Definitio fidei* 11, *ŻMT* 24, s. 222-223.

<sup>71</sup> De Halleux, *La définition (suite)*, s. 158 (tł. własne).

<sup>72</sup> De Halleux, *La définition (suite)*, s. 158.

<sup>73</sup> Por. De Halleux, *La définition (suite)*, s. 160.

żadnego cytatu *expressis verbis* z jego listu<sup>74</sup>. Również kolejne „re-touches” komisji, czyli cztery słynne przysłówki w numerze 18, opisujące wzajemny stosunek φύσεις do siebie, nie posiadają swego bezpośredniego odpowiednika w *Tomus*<sup>75</sup>.

Jedyny, niewątpliwy cytat z *Tomus* znajduje się w numerach 19-21. To trzeci element wyróżniający ten fragment, który A. De Halleux wymienia obok jego cech gramatycznych (składnia genitivus absolutus) i merytorycznych (przejście skupienia z „jednego i tego samego Syna” na „różnicę” i „właściwość” Jego natur)<sup>76</sup>. Dokładniej chodzi o wypowiedź Leona, którą już przytoczyliśmy: „salva igitur proprietate utriusque naturae et in unam coeunte personam”. Jego tłumaczenie na język grecki (jak również całego *Tomus*) znajduje się w aktach soboru i brzmi następująco: „σωζομένης τοίνυν τῆς ιδιότητος ἐκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον συνιούσης”<sup>77</sup>. A. De Halleux pisze, że ten właśnie przekład odnajdujemy w tekście wyznania, jak pokazuje jego niemal dosłowne utożsamienie z numerami 20-21<sup>78</sup>. Małe rozbieżności według niego wynikają z lekkiej modyfikacji, którą Ojcowie soborowi wnieśli, aby lepiej dopasować to twierdzenie do języka Cyryla<sup>79</sup>. U źródła tej „stylistycznej cyrylizacji”<sup>80</sup> Leona badacz dopatruje się poniższego passusu, już zacytowanego, z drugiego listu do Nestoriusza: „Ὅκ ὡς τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἔνωσιν, ἀποτελεσασῶν δὲ μᾶλλον ἡμῖν τὸν ἓνα κύριον καὶ Χριστὸν καὶ υἱὸν

<sup>74</sup> Por. De Halleux, *La définition (suite)*, s. 161.

<sup>75</sup> Według A. De Halleuxa (*La définition (suite)*, s. 158; por. też: Milano, *La persona in teologia*, s. 160; McGuckin, *St. Cyril*, s. 238-240) Ojcowie zacerpnęli cztery przysłówki z pism Cyryla (Cyrillus Alexandrinus, *Ep.* XLV, PG 77, 232C: „ὁρῶμεν ὅτι δύο φύσεις συνῆλθον ἀλλήλαις καθ’ ἔνωσιν ἀδιάσπαστον ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως”. Por. Cyrillus Alexandrinus, *Ep.* XLVI 2, PG 77, 245C). Dla głębszego omówienia pracy komisji, w ramach całościowej analizy literackiej wyznania, por. De Halleux, *La définition (suite)*, s. 156-160. Ważne pozycje w tym zakresie to także: M. Richard, *L’introduction du mot „hypostase” dans la théologie de l’incarnation*, MSR 2 (1945) s. 267-269; I.O. De Urbina, *Das Symbol von Chalkedon. Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung*, w: *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, t. 1, red. A. Grillmeier – H. Bacht, Würzburg 1973, s. 389-418.

<sup>76</sup> Por. De Halleux, *La définition (suite)*, s. 157-158, 162.

<sup>77</sup> *Concilium universale chalcedonense. Epistularum collectio M*, ACO II 1, 1, s. 13 (l. 11).

<sup>78</sup> Por. De Halleux, *La définition (suite)*, s. 163.

<sup>79</sup> Zgodnie z zasadą ciągłości. Por. De Halleux, *La définition (suite)*, s. 162-163.

<sup>80</sup> De Halleux, *La définition (suite)*, s. 163.

θεότητος τε καὶ ἀνθρωπότητος διὰ τῆς ἀφράστου καὶ ἀπορρήτου πρὸς ἐνότητα συνδρομῆς<sup>81</sup>.

Widzimy, że z pierwszego zdania pochodzi numer 19 wyznania („τῆς τῶν φύσεων (...) τὴν ἕνωσιν”). A. De Halleux uwydatnia jeszcze w dalszej części fragmentu wyrażenie δὲ μᾶλλον (‘ale raczej’), którym zastąpiono τοίνυν (‘zatem’) w greckim cytacie z *Tomus*. Na podstawie zaś rzeczownika συνδρομῆς (ή συνδρομή – dosł. ‘zbieg, napływ’) sądzi, że przekształcono imiesłów συνιούσης (σύνειμι – ‘iść razem, łączyć się’) z listu papieża na chalcedońskie συντρεχούσης<sup>82</sup>. „Stylistyczna cyrylizacja” tutaj się nie kończy. W numerze 21 Ojcowie dodali jeszcze typowo aleksandryjskie wyrażenie μία ὑπόστασις do εἰς ἓν πρόσωπον Leona (*in unam personam*). A. Grillmeier, idąc za A. De Halleuxem, dostrzega w tym miejscu kolejny wpływ drugiego listu Cyryla<sup>83</sup>, mianowicie części bezpośrednio poprzedzającej powyższy cytat: „σάρκα ἐψυχωμένην ψυχῆ λογικῆ ἕνωσας ὁ λόγος ἑαυτῶ καθ’ ὑπόστασιν (...) οὐδὲ ὡς ἐν προσλήψει προσώπου μόνου<sup>84</sup>. Tutaj bowiem Aleksandryjczyk wprowadza zjednoczenie „według hipostazy” i odrzuca „przyjęcie samej osoby” dla wyjaśnienia jedności Chrystusa.

Końcowym rezultatem tych „retouches” jest druga formuła chrystologiczna składająca się z prawie literalnych cytatów z dwóch listów Leona

<sup>81</sup> Cyrillus Alexandrinus, *Epistula altera* 3, *ŻMT* 24, s. 112-113: „Nie w ten sposób, jakoby zjednoczenie zniosło różnicę natur, ale tak, że Bóstwo i człowieczeństwo, przez to niewypowiedziane i tajemne połączenie w jedność, dały nam jednego Pana, Chrystusa i Syna”.

<sup>82</sup> Por. De Halleux, *La définition (suite)*, s. 163.

<sup>83</sup> Por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 759. Zob. De Halleux, *La définition (suite)*, s. 165-166. Marcel Richard (*L'introduction du mot „hypostase”, s. 268*) wysuwa inną hipotezę na temat pochodzenia μία ὑπόστασις w tekście soborowym. Uważa, że jej źródłem jest wyznanie wiary Flawiana z synodu 448 roku, na którym przesłuchiowano Eutychesa. Tak jak słowa archimandryty znajduje się ono w aktach Soboru Chalcedońskiego: „ἐν μιᾷ ὑποστάσει καὶ ἐνὶ προσώπῳ (w jednej hipostazie i w jednej osobie) ἕνα Χριστόν (...) ὁμολογοῦντες” (*Concilium universale chalcedonense. Gesta actionis primae*, 271, ACO II 1, 1, s. 114). A. De Halleux (*La définition (Première)*, s. 11) i A. Grillmeier (*Jesus der Christus*, s. 758-759) nie zgadzają się z tezą M. Richarda. Zwłaszcza A. Grillmeier opiera swoje stanowisko na powyższej zasadzie ciągłości, zgodnie z którą drugi list Cyryla, uchwalony na soborze uznanym przez Ojców w Chalcedonie za autorytatywny, dogmatycznie stał w ich oczach o wiele wyżej niż wypowiedź patriarchy Konstantynopola na lokalnym synodzie.

<sup>84</sup> Cyrillus Alexandrinus, *Epistula altera* 3, *ŻMT* 24, s. 112-113: „Słowo zjednoczyło sobie według hipostazy ciało ożywione duszą rozumną (...), a nie poprzez przyjęcie samej osoby”.

i Cyryla, ułożonych w formie chiazmu: διαφορά (Cyryl, nr 19), ιδιότης (*proprietas*, Leon, nr 20), ἓν πρόσωπον (*una persona*, Leon, nr 21), μία ὑπόστασις (Cyryl, nr 21). Zgodnie z A. De Halleuxem wewnętrzna spójność fragmentu świadczy o intencji Ojców, aby zharmonizować i scalić dwa źródła w jedną całość<sup>85</sup>.

#### 4. Teologiczna analiza numerów 19-21 i propozycja tłumaczenia

Po przeprowadzeniu gramatycznej i literackiej analizy numerów 19-21 oraz nakreśleniu kontekstu historycznego i filozoficzno-teologicznego wyznania chalcedońskiego dysponujemy wszystkimi elementami, żeby uzasadnić tezę przedstawioną na początku artykułu. Napisałiśmy, że przekład T. Wnętrzak numerów 19-21 nie odpowiada teologicznej refleksji, która doprowadziła Ojców do ułożenia tych zdań. Zanim proponujemy alternatywne tłumaczenie, musimy wykazać, na czym opiera się nasze zastrzeżenie.

##### 4.1. Teologiczny zamysł Ojców soborowych za numerami 19-21

W ramach dalszego kontekstu opisaliśmy sposób, w jaki Nestoriusz i Eutyches poddawali w wątpliwość pierwotną i fundamentalną prawdę wiary w to, że Jezus Chrystus, jedyny Zbawiciel, był jednocześnie prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. U podstaw ich twierdzeń stało m.in. wspólne im filozoficzne podłoże, mianowicie greckie definiowanie hipostazy jako indywiduum, czyli jako konkretnej, istniejącej φύσις. Stąd Nestoriusz widział za ulotnym πρόσωπον Chrystusa dwie realne φύσεις (bóstwo i człowieczeństwo) stanowiące dwie hipostazy (boską Logosu i ludzką). Eutyches zaś pojmował w Chrystusie jedną hipostazę-φύσις Logosu wcielonego ἐκ δύο φύσεων, tzn. jako pomieszanie człowieczeństwa z bóstwem w akcie wcielenia.

Widzieliśmy, że reakcja Ojców na te doktryny w Chalcedonie szła w zupełnie przeciwnym kierunku. Ich punktem wyjścia nie były bowiem jakieś ustalone pojęcia filozoficzne, lecz pragnienie zachowania wiary Apostołów i wierności biblijnemu przekazowi, poprzez dotychczasowe, potwierdzone

---

<sup>85</sup> Por. De Halleux, *La définition (suite)*, s. 163.



dziedzictwo doktrynalne (zasada ciągłości)<sup>86</sup>. „Retouches”, które wykazała analiza literacka, będąc owocem pracy komisji nad pierwszym schematem wyznania, stanowią praktyczne zastosowanie tej zasady. Istotnie, ich celem było dołączenie chrystologii Leona do chrystologii Cyryla, którzy byli chronologicznie najbliższymi Ojcom przedstawicielami tradycji, oraz najważniejszymi przeciwnikami dwu herezji. Stąd w „duchu” Leona (diofizyckim) wprowadzono pierwszy „retouche”, tj. podstawową formułę chrystologiczną (nr 17 i 22) wynikającą z usunięcia wyrażenia ἐκ δύο φύσεων.

Mimo to, o nadal niesatysfakcjonującym charakterze tego rozwiązania dla opisu tajemnicy wcielenia, świadczą kolejne „korekty” wprowadzane przez komisję, w szczególności włączenie drugiej formuły chrystologicznej, numerów 19-21. Nasuwa się zatem pierwszy, teologiczny powód, dla którego powstał ten fragment. Dosłowny cytat z *Tomus*, stanowiący, jak widzieliśmy, jego rdzeń, miał wzmocnić wstępną diofizycką poprawkę „cyrylijskiego” schematu i tym samym definitywnie potwierdzić przyjęcie języka papieża jako prawowiernego sposobu wyrażania wiary w Chrystusa obok chrystologii Cyryla. Na tej zasadzie Ojcowie ugruntowali wyrażenie ἐν δύο φύσεσιν (nr 17) słowami z listów obydwu Ojców Kościoła, mianowicie poprzez podkreślenie zarówno właściwości natur (Leon, nr 20), jak i realnej różnicy (Cyryl, nr 19)<sup>87</sup>. Podobnie, dla wzmocnienia jedności niepodzielonej na dwie „osoby” (πρόσωπα, nr 22), wprowadzili przekład na język grecki *in unam personam* Leona (εἰς ἓν πρόσωπον), której towarzyszy μία ὑπόστασις Cyryla (nr 21).

Należy zaznaczyć, że rezultat ten nie odpowiadał bynajmniej tradycyjnej treści pojęć. A. Grillmeier dobitnie zauważa, że, jeśli trzymać

---

<sup>86</sup> Dlatego Ojcowie (*Concilium universale chalcedonense. Definitio fidei*, 3-5, *ŻMT* 24, s. 214-216) dołączyli do wyznania długi wstęp zawierający ich podstawowe punkty odniesienia z tradycji, tzn. dokumenty przeczytane na trzeciej sesji, a samą definicję rozpoczęli od słów: „ἐπομένοι τοίνυν τοῖς ἁγίους πατέρας”. O stanowczym przyjęciu „zasady Tradycji” w Chalcedonie pisze: J. Królikowski, *Il protodogma cristiano: la dottrina di Calcedonia come fonte del nexus misteriorum*, w: *Il Concilio di Calcedonia 1550 anni dopo*, red. A. Ducay, Città del Vaticano 2003, s. 142-145. Dla pogłębienia tematu, zob. R. Cantalamessa, *Dal Cristo del Nuovo Testamento al Cristo della Chiesa: tentativo di interpretazione della cristologia patristica*, w: *Il problema cristologico oggi*, red. G. Segalla *et al.*, Assisi 1973, s. 143-197.

<sup>87</sup> To dookreślenie sprowadza nieco abstrakcyjne wyrażenie „w dwóch naturach” do jego konkretnego, biblijnego znaczenia (por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 763), jak to Leon (*Epistula ad Flavianum*, 3-4, *ŻMT* 24, s. 200-205), w sposób szczególnie, starał się czynić, wymieniając w swoim liście działania boskie i ludzkie Jezusa opisane w Ewangelii.

się „greckiej” definicji ὑπόστασις jako uszczegółowienia φύσις poprzez kolejne ιδιότητες, to numery 19-21 wyznania zawierałyby wewnętrzną sprzeczność: „z jednej strony każda natura zachowuje to, co czyni z niej ὑπόστασις [swoje właściwości], a z drugiej strony twierdzi się, że jest jedna tylko hipostaza lub jedno πρόσωπον”<sup>88</sup>. Ten fakt jest bezpośrednią konsekwencją rozbieżności w podejściu do *mysterium Christi* między Ojcami a heretykami i uwydatnia prostą prawdę: fundamentalny charakter przewodniego namysłu Ojców nigdy nie był *in primis* filozoficzny, lecz teologiczny. O ile Nestoriusz i Eutyches podporządkowywali mniej lub bardziej świadomie wiare już istniejącej terminologii, o tyle Ojcowie byli gotowi nawet „naginać” dane pojęcie wbrew jego pierwotnemu znaczeniu, aby się nim posłużyć dla wyrażenia wiary przekazywanej od początku, zgodnie z uchwalonym już nauczaniem (ostatecznie z chrystologią listów Cyryla i Leona)<sup>89</sup>.

Bliższe spojrzenie na wpływ poszczególnych terminów na siebie, w świetle tekstów pochodzenia, jeszcze wyraźniej pokazuje teologiczny (chrystologiczny) klucz, w którym Ojcowie je wykorzystali. Z jednej strony, wspominając o zachowaniu διαφορά i *proprietas* natur, Ojcowie zażegnali niebezpieczeństwo pojmowania μία ὑπόστασις Chrystusa na sposób Eutychesa. Z drugiej strony pozbawili frazę εἰς ἓν πρόσωπον wszelkiego odniesienia do pustego, nestorianskiego „πρόσωπον Chrystusa” ponieważ, jako tłumaczenie *in unam personam* z *Tomus*, przyjęła ona znaczenie *persona* w tym piśmie (tzn. *unus idemque*, preegzystujące Słowo), i w połączeniu z μία ὑπόστασις Cyryla uczyniła *persona/πρόσωπον* wprost synonimem Logosu, który „według hipostazy” zjednoczył sobie człowieczeństwo<sup>90</sup>.

<sup>88</sup> Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 768 (tł. własne).

<sup>89</sup> W tym przeciwnym podejściu do filozofii przez pierwszych, chrześcijańskich myślicieli A. Milano (*Persona in teologia*, s. 147-152) ogólnie widzi różnicę między „ontologizacją” kerygmatu Kościoła a tzw. „hellenizacją” wiary. Na temat historii pojęcia „hellenizacji” oraz „de-hellenizacji” wiary za sprawą soborów, por. Grillmeier, *Ermeneutica moderna*, s. 76-91, 98-100. Zob. też: L. Scheffczyk, *Chalcedon dzisiaj*, „Communio” 15 (1983) s. 66-70.

<sup>90</sup> Por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 759. Zob. J. Galot, *Chi sei tu, o Cristo?*, Firenze 1980, s. 232. W tym miejscu zwracamy jeszcze raz uwagę na teologiczną ważność zasady ciągłości z zatwierdzoną tradycją. W trzecim liście do Nestoriusza, jak zasygnalizowaliśmy, Cyryl napisał o ἕνωσις φυσική w Chrystusie. Ona to mogłaby rzeczywiście stać się powodem terminologicznego zamieszania w trakcie układania nowej formuły chrystologicznej w Chalcedonie. Jednak, ponieważ tylko drugi list Aleksandryjczyka został oficjalnie przyjęty na Soborze Efeskim poprzez głosowanie, to Ojcowie nie musieli

Z tej ścisłej więzi między pojęciami wyłania się druga i chyba zasadnicza, teologiczna przyczyna stojąca za ułożeniem numerów 19-21. Kładąc bowiem tak bardzo akcent na „różnicę” i „właściwość” obok jednego πρόσωπον i υπόστασις Zbawiciela, Ojcowie nie tylko ukazali, że diofizycka chrystologia Leona jest doktrynalnie dopuszczalna. Według A. De Halleuxa udało się im obronić prawdę, że nawet gdy wychodzi się z rozważania dwoistości φύσεις, chrześcijańska wiara w końcu rozpoznaje zawsze tego, który według Pisma, kerygmatu Apostołów i przekazywanej tradycji jest „jeden i ten sam, nie tylko w swoim zewnętrznym objawieniu (πρόσωπον) lecz także w swoim głębokim byciu (υπόστασις)”<sup>91</sup>. Możemy zatem stwierdzić, że za zewnętrzną i formalną harmonizacją terminologii Leona i Cyryla znajduje się przekonanie Ojców o komplementarności ich wizji tajemnicy Chrystusa, czyli takie rozumienie wcielenia, w którym dwa „bieguny” (jedność boskiej osoby Syna i dwoistość natur) razem trwają i odsyłają do siebie nawzajem<sup>92</sup>.

W tej perspektywie również okolicznik miejsca εις + accusativus, który uwydatniliśmy w analizie gramatycznej, znajduje swoje teologiczne wyjaśnienie. Jeśli imiesłów συντρεχούσης, zgodnie z analizą A. De Halleuxa, łączy συνιούσης z *Tomus* i συνδρομῆς z drugiego listu do Nestoriusza (zob. wyżej), to znaczy, że nosi on w sobie chrystologiczne przesłanie dwóch pism. Innymi słowy, imiesłów ten, który nawiązuje do historycznego aktu wcielenia<sup>93</sup>, nie prowadzi do pojmowania następujących po nim πρόσωπον i υπόστασις jako wyniku zjednoczenia ιδιότης człowieczeństwa i bóstwa. Przeciwnie, zakłada on *a priori* rozumienie dwóch pojęć jako odnoszących się odpowiednio do *unus idemque* i do Logosu, więc jako „preegzystującego miejsca” spotkania cech natur, jako ontologicznej zasady ich jedności<sup>94</sup>. To wyklucza wszelką interpretację συντρεχούσης jako „ruchu” właściwości naturalnych „w jedną osobę i w jedną hipostazę” na sposób Eutychesa, czyli jako „sumy” lub „pomieszania” tych cech.

---

uwzględnić treści trzeciego listu, i to pomimo jego pochodzenia od Cyryla. Dzięki zasadzie ciągłości list ten i jego kontrowersyjny język nie miały wpływu na ich refleksje. Por. A. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 690-691.

<sup>91</sup> De Halleux, *La définition (suite)*, s. 168 (tł. własne). Por. Galot, *Chi sei tu, o Cristo?*, s. 262.

<sup>92</sup> Por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 762. Zob. Grillmeier, *Ermeneutica moderna*, s. 99-100.

<sup>93</sup> Por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 769.

<sup>94</sup> Por. Galot, *Chi sei tu, o Cristo?*, s. 267.

## 4.2. Krytyka tłumaczenia i propozycja alternatywnego rozwiązania

W świetle powyższych musimy ocenić tłumaczenie T. Wnętrzak jako przynajmniej nieszcześnie. Twierdzenie: „cechy właściwe obu natur spotkały się, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę” nieuchronnie sugeruje pewny związek przyczynowo-skutkowy między „cechami” a „jedną osobą i jedną hipostazą”, jakoby te drugie były następstwem spotkania właściwości naturalnych. Z tego przekładu można odnieść wrażenie, że osoba i hipostaza pojawiające się w tekście oznaczają bardziej coś nowego, *tertium quid* „składającego się” z bóstwa i człowieczeństwa po wcieleniu niż po prostu odwiecznego Syna Bożego. Taka interpretacja εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης znajduje się niebezpiecznie blisko monofizycznej wizji, zgodnie z którą ἐκ δύο φύσεων powstaje („tworzy się”) jedna hipostaza. Dlatego w naszym mniemaniu nie oddaje wiernie chrystopologicznej treści, którą Ojcowie soborowi, idący za Cyrylem i Leonem, przypisali pojęciom ὑπόστασις i πρόσωπον (*persona*). To tłumaczenie wydaje się bardziej trzymać ich greckiej definicji w kategorii ιδιότητες naturalnych niż opierać się na źródłach tradycji, którymi Ojcowie posłużyli się, co nadto stoi w opozycji do zastosowanej przez nich zasady ciągłości. W związku z tym można dojść do wniosku, że zdecydowanie mija się ono z teologicznymi refleksjami, którymi kierowali się w układaniu numerów 19-21, zarówno pod względem merytorycznym, jak i metodologicznym.

W naszej ocenie rozwiązaniem, które by lepiej odpowiadało teologicznemu zamysłowi Ojców, byłoby tłumaczenie jak najbliższe litery tekstu greckiego. Oznacza to niekoniecznie dosłowność, ale unikanie wprowadzenia nowych wyrazów. Inspiracją jest tłumaczenie numeru 21 na język niemiecki przez samego A. Grillmeiera: „im Zusammenkommen zu einer person und einer hypostase (‘w łączeniu się w jedną osobę i w jedną hipostazę’)”<sup>95</sup>. A. Grillmeier nie widzi potrzeby dodatkowych terminów dla wyjaśnienia συντρεχούσης. Autor proponuje podobne rozstrzygnięcie, wykorzystując jednocześnie wnioski z przeprowadzonej analizy literackiej. Ponieważ imiesłów ten wynika z *coeunte* Leona oraz z συνδρομῆς Cyryla, to w chalcedońskiej definicji można by zastosować przekład tych terminów na język polski obecny w samych *Dokumentach Soborów Powszechnych*. Jak widzieliśmy, pierwszy i drugi passus prze-

<sup>95</sup> Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 755. A. De Halleux nie podaje własnego tłumaczenia definicji wiary, lecz zajmuje się jedynie jej rekonstrukcją. Odnośnie numerów 20-21 pisze tylko: „«la concurrence» de la spécificité de chaque nature” (De Halleux, *La définition (suite)*, s. 167).

tłumaczono podobnie – „połączyły się” („w jedną osobę”, *in unam personam*) oraz „połączenie” („w jedność”, *πρὸς ἐνότητα*) – w sposób niekolidujący wprost z chrystologią dwóch Ojców Kościoła. Naszą sugestią jest to, aby powtórzyć to samo orzeczenie dla tłumaczenia *συντρεχούσης* (‘łączyć się’) – na znak owej literackiej i teologicznej więzi istniejącej między trzema tekstami<sup>96</sup>. Sądzymy także, że warto bardziej wyeksponować wartość czasową participium praesentis niż w tłumaczeniu T. Wnętrzak, ponieważ równoczesność, wyrażona przez imiesłów w czasie teraźniejszym, dobrze oddaje trwałe współistnienie, po wcieleniu, dwóch „biegunów” w Panu, dwoistości z jednej strony (dwu natur) i jedności z drugiej (jednej osoby i hipostazy Syna Bożego). Dalej, można by uznać jako dopuszczalne przejście *ιδιότητος* na liczbę mnogą (‘cechy właściwe’ lub po prostu ‘właściwości’), skoro nie wchodzi ona w konflikt z zamierzonym przez Ojców podkreśleniem dwoistości natur w numerach 19-21. Rezultat jest następujący: „Nigdy nie zanikła różnica obu natur przez ich zjednoczenie, ale są zachowane cechy właściwe (właściwości) obu natur, które łączą się (łączące się) w jedną osobę i w jedną hipostazę”.

## 5. Zakończenie

Na koniec jedna uwaga podsumowująca i zarazem ukierunkowana na przyszłość. W numerach 19-21 Ojcowie *de facto* pojęciowo odróżnili φύσεις Chrystusa i ich właściwości (intelekt, wolę, świadomość itd.), które są podwójne, od Jego πρόσωπον i υπόστασις, które są pojedyncze (jeden i ten sam Logos, Syn)<sup>97</sup>. Innymi słowy, można upatrywać w tekście intuicji Cyryla o ontologicznej różnicy między poziomem naturalnym a poziomem hipostaticznym w Panu<sup>98</sup>. Taka ontologia „dwupoziomowa” stanowi niewątpliwie metafizyczne *novum*, gdyż przy takim sposobie mówienia o Chrystusie nie wolno było dalej określać osoby lub hipostazy w nim w kategorii cech istnie-

---

<sup>96</sup> Wprawdzie „połączenie” w chrystologicznych podręcznikach najczęściej występuje jako tłumaczenie *συνάφεια* Nestoriusza, w opozycji do *ἕνωσις* Cyryla, którą tłumaczy się jako „zjednoczenie”. Z tego względu można by równie dobrze tłumaczyć *συντρεχούσης* czasownikiem „jednoczyć się” („które jednoczą się w jedną osobę i w jedną hipostazę”). Aby zachować spójność terminologiczną z wyjściowymi fragmentami z listów Leona i Cyryla, należałoby wówczas i tam zmienić przekład na „jednoczą się” i „zjednoczenie”.

<sup>97</sup> Por. Grillmeier, *Ermeneutica moderna*, s. 96.

<sup>98</sup> Por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 682.

jącej φύσις<sup>99</sup>. W ocenie autora tłumaczenie T. Wnętrzak przeocza tę nowość właśnie dlatego, że wydaje się jeszcze trzymać starożytnej treści osoby i hipostazy. Numery 19-21 natomiast są dowodem na to, że tekst powstały z racji teologicznych (posiadający nadto najwyższą rangę magisterialną) może przyczynić się do zmiany także w sferze filozoficznej, czyli może „zmusić” słowa posiadające utrwalone od dawna znaczenie do „zerwania” własnych granic, jak mówi H. U. Von Balthasar, aby określić całkiem nowe treści, wynikające ze światła Objawienia<sup>100</sup>. Zdaniem A. Grillmeiera, chalcedońska definicja wiary stała się impulsem na przyszłość, by poszukiwać „metafizycznego określenia ὑπόστασις i πρόσωπον innego niż to dotychczasowo przyjęte”, tzn. „przemyslenia pojęcia osoby i jej odróżnienia w stosunku do pojęcia φύσις”<sup>101</sup>. Ta konstatacja pokazuje, jak wielką wagę posiadają interpretacja i odpowiednie tłumaczenie danego tekstu, które w przypadku definicji chalcedońskiej mogą mniej lub bardziej odsłaniać (albo zasłaniać) współczesnemu czytelnikowi jej wartość nie tylko teologiczną, ale i filozoficzną. Zadanie, o którym A. Grillmeier pisze, nie zostało bowiem bynajmniej wyczerpane, lecz nadal jest niezwykle aktualne, ze względu na potencjalne konsekwencje odróżnienia osoby od natury także na polu antropologicznym<sup>102</sup>. W przekonaniu autora, dalsze badania nad tymi patrystycznymi pojęciami, w świetle wiary w Chrystusa *vere Deus et vere homo*, będą mogły z pewnością wnieść w przyszłości znaczący wkład w rozwój współczesnej, chrześcijańskiej antropologii.

## Bibliography

### Sources

*A Nestorian Collection of Christological Texts. Introduction, Translation and Indexes*, t. 2, opr. i tł. L. Abramowski – A.E. Goodman, Oriental Publications 19, Cambridge 1972.

<sup>99</sup> Ojcowie, podobnie jak Cyryl, uczynili ten krok, nie podając jednocześnie nowej definicji πρόσωπον i ὑπόστασις, tzn. bez jakiegosć spekulatywnego uzasadnienia, co świadczy po raz kolejny o tym, że ich prawdziwą „siłą napędową” w układaniu formuły nie był jakiś system filozoficzny, lecz troska o zachowanie przekazywanej wiary (por. Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 763, 765; Milano, *Persona in teologia*, s. 168).

<sup>100</sup> Por. Von Balthasar, *Massimo il Confessore*, s. 183.

<sup>101</sup> Grillmeier, *Jesus der Christus*, s. 768 (tł. własne).

<sup>102</sup> Pojęcie „osoba” zresztą, pisze A. Grillmeier (*Ermeneutica moderna*, s. 93), zostało odkryte po raz pierwszy przez teologię. Po Soborze Chalcedońskim, w sposób szczególny, owe „odkrycie pojęcia osoby – właśnie dlatego, że takie pojęcie zostaje pogłębione chrystologicznie w odniesieniu do człowieka Jezusa – staje się po raz pierwszy skuteczne na poziomie antropologii”, Grillmeier, *Ermeneutica moderna*, s. 98-99 (tł. własne).

- Apollinaris Laodicensis, *Ad Iovianum*, tł. M. Simonetti, *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, t. 2, opr. M. Simonetti, Milano 2003, s. 320-322.
- Apollinaris Laodicensis, *De unitate*, tł. M. Simonetti, *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, t. 2, opr. M. Simonetti, Milano 2003, s. 318.
- Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, opr. i tł. G. Alberigo – G.L. Dossetti *et al.*, Bologna 2013.
- Concilium universale chalcedonense. Actio II*, ACO II 1, 2, s. 1-42.
- Concilium universale chalcedonense. Definitio fidei*, ACO II 1, 2, s. 126-130, tł. T. Wnętrzak, *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, opr. A. Baron – H. Pietras, *ŻMT* 24, Kraków 2007, s. 214-225.
- Concilium universale chalcedonense. Gesta actionis primae*, ACO II 1, 1, s. 53-196.
- Concilium universale chalcedonense. Gesta de Symbolis*, ACO II 1, 2, s. 79-81.
- Concilium universale chalcedonense. Tractatio de definitione fidei*, ACO II 1, 2, s. 123-126.
- Cyrillus Alexandrinus, *Adversus Nestorii blasphemias*, PG 76, 9-248.
- Cyrillus Alexandrinus, *Apologeticus contra Theodoretum pro XII capitibus*, PG 76, 386-452.
- Cyrillus Alexandrinus, *Epistulae ad Nestorium*, ACO I 1, 1, s. 25-42; I 1, 4, s. 17-20, tł. A. Baron *et al.*, *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, opr. A. Baron – H. Pietras, *ŻMT* 24, Kraków 2007, s. 108-189.
- Cyrillus Alexandrinus, *Epistulae*, PG 77, 9-390.
- Cyrillus Alexandrinus, *Scholia de incarnatione unigeniti*, PG 75, 1363-1412.
- Formula unionis*, ACO I 1, 4, s. 8-9, tł. A. Baron *et al.*, *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, opr. A. Baron – H. Pietras, *ŻMT* 24, Kraków 2007, s. 176-179.
- Leo Magnus, *Epistula Papae Leonis ad Flavianum ep. Constantinopolitanum de Eutychie*, ACO II 2, 1, s. 24-33, tł. T. Wnętrzak, *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, opr. A. Baron – H. Pietras, *ŻMT* 24, Kraków 2007, s. 196-213, tł. *Concilium universale chalcedonense. Epistularum collectio M*, ACO II 1, 1, s. 10-20.
- Leo Magnus, *Epistulae*, PL 54, 593-1218
- Nestorius, *Liber Heraclidis*, tł. F. Nau, Nestorius, *Le Livre d'Héraclide de Damas*, Paris 1910, s. 5-332.
- Nestorius, *Nestoriana. Die fragmente des Nestorius*, red. i opr. F. Loofs, Halle 1905.
- Nestorius, *Nestorii epistula altera ad Cyrillum*, ACO I 1, 1, s. 29-32, tł. A. Baron *et al.*, *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, opr. A. Baron – H. Pietras, *ŻMT* 24, Kraków 2007, s. 118-133.

### Studies

- Abramowski L., *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius*, Louvain 1963.
- Cantalamessa R., *Dal Cristo del Nuovo Testamento al Cristo della Chiesa: tentativo di interpretazione della cristologia patristica*, w: *Il problema cristologico oggi*, red. G. Segalla *et al.*, Assisi 1973, s. 143-197.

- Congar Y., *Tradycja i tradycje. Esej historyczny*, t. 1, tł. A. Ziernicki, Warszawa 2018.
- De Halleux A., *La définition christologique à Chalcedoine (Première partie)*, „Revue Théologique de Louvain” 7/1 (1976) s. 3-23.
- De Halleux A., *La définition christologique à Chalcedoine (suite)*, „Revue Théologique de Louvain” 7/2 (1976) s. 155-170.
- De Urbina I.O., *Das Symbol von Chalkedon. Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung*, w: *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, t. 1, red. A. Grillmeier – H. Bacht, Würzburg 1973, s. 389-418.
- Degórski B., *Sformułowanie wiary w Trójjedynego Boga w latach 360-380. Formuła dogmatyczna μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις*, „Vox Patrum” 21 (2001) s. 227-235.
- Galot J., *Chi sei tu, o Cristo?*, Firenze 1980.
- Grillmeier A., *Ermeneutica moderna e cristologia antica. La discussione attuale sulla cristologia calcedonese*, tł. M. Angilletta et al., Brescia 1985.
- Grillmeier A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon*, t. 1, Freiburg – Basel – Wien 1979.
- Królikowski J., *Il protodogma cristiano: la dottrina di Calcedonia come fonte del nexus mysteriorum*, w: *Il Concilio di Calcedonia 1550 anni dopo*, red. A. Ducay, Città del Vaticano 2003, s. 138-160.
- McGuckin J.A., *St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*, New York 1994.
- Milano A., *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Bologna 2017.
- Richard M., *L'introduction du mot „hypostase” dans la théologie de l'incarnation*, „Mélanges de Science Religieuse” 2 (1945) s. 5-32, 243-270.
- Scheffczyk L., *Chalcedon dzisiaj*, „Communio” 15 (1983) s. 65-78.
- Schönborn C., *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, opr. i tł. L. Balter, Poznań 2002.
- Scipioni L.I., *Nestorio e il concilio di Efeso. Storia, dogma, critica*, Milano 1974.
- Scipioni L.I., *Ricerche sulla cristologia del „Libro di Eraclide” di Nestorio. La formulazione teologica e il suo contesto filosofico*, Friburgo 1956.
- Sesboüé B. – Wolinski J., *Historia dogmatów. Bóg zbawienia*, t. 1, red. B. Sesboüé, tł. P. Rak, Kraków 1999.
- Von Balthasar H.U., *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica*, tł. L. Tosi, Milano 2001.
- Weinandy T.G., *Czy Bóg cierpi?*, tł. J. Majewski, Poznań 2003.
- Widok N., *Stanowisko Grzegorza z Nazjanzu wobec formuły trynitarnej: μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις*, „Vox Patrum” 23 (2003) s. 221-233.
- Wojtasik W., *Nauka św. Leona I papieża o Słowie Wcielonym*, Warszawa 1936.





## Postawa chrześcijanina wobec śmierci w świetle *De mortalitate* św. Cypriana z Kartaginy

The Christian Attitude towards Death in the Light *De mortalitate*  
by St. Cyprian of Carthage

ks. Bogdan Czyżewski<sup>1</sup>

---

**Abstract:** In his small work entitled *De mortalitate*, written in the form of a letter, St. Cyprian of Carthage includes a beautiful teaching on suffering, dying and death. The bishop comforts those who have been affected by the present plague and are facing their departure from this world. He teaches them to view death from the perspective of a believer and to see it as a positive, although painful, phenomenon. Since death must be experienced in an eschatological spirit, as an encounter with the Risen Christ and with all those who preceded us on the pilgrimage to immortality. According to the Bishop of Carthage, death teaches man right attitudes, such as patience, courage, and acceptance of the will of God. Moreover, Cyprian shows specific benefits that death brings to Christians. He calls it a journey to a better, eternal life. Thus those who relate their earthly lives to Christ should not fear death. The purpose of this study is therefore to study the statements of St. Cyprian contained in *De mortalitate* on the subject of death. It is not only about assessing it, but primarily about reading the practical instructions addressed to Christians on how they should behave in the face of this inevitable reality, especially during the current plague.

**Keywords:** Cyprian; plague; death; resurrection; Christ; eternity

---

Ludzkość zawsze była narażona na różnego rodzaju kataklizmy wywołane bądź to przez człowieka, bądź przez siły natury. W czasach św. Cypriana, biskupa Kartaginy, północne i zachodnie części Imperium Rzymskiego dotknęła epidemia, która doprowadziła do wymierania niemalże całych miejscowości. Były to lata 251-254, tuż po pierwszym powszechnym prześladowaniu za czasów cesarza Decjusza. Jedno i drugie wydarzenie powodowało uzasadniony i zrozumiały niepokój, a nawet panikę wśród wielu ludzi<sup>2</sup>. Zdaniem K. Harpera wspomniana zaraza

---

<sup>1</sup> Ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski, Zakład Teologii Historycznej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; e-mail: czybo@amu.edu.pl; ORCID: 0000-0002-6040-5523.

<sup>2</sup> Por. T. Kaczmarek, *Organizacja dzieł charytatywnych Kościoła w Kartaginie pod kierunkiem św. Cypriana*, „Studia Włocławskie” 2 (1999) s. 125-131. Była to tak

dostała się do cesarstwa rzymskiego z Etiopii przez Egipt a następnie opanowała zachód. To był też bezpośredni powód wydania pod koniec 249 roku przez cesarza Decjusza edyktu, w którym nakazywał składanie ofiar bogom<sup>3</sup>. Innego zdania jest S. Huebner<sup>4</sup>, która w oparciu o dowody numizmatyczne, papirologiczne i archeologiczne wykazuje, że choroba pojawiła się najpierw wśród wojsk rzymskich, które walczyły z Gotami w Dolnej Mezji i nad Dunajem. Początek epidemii zaś należy kojarzyć z ponownymi najazdami Gotów w 252/253 roku. Do cesarstwa rzymskiego dotarła już po śmierci Decjusza za czasów Trebonianusa Gallusa (251-253). Według badań S. Huebner choroba pojawiła się najpierw na Bałkanach i stamtąd dostała się na całe terytorium Imperium Rzymskiego<sup>5</sup>. Biograf św. Cypriana, diakon Poncjusz, w *Vita Cypriani* relacjonuje, że „wszyscy drżeli, płakali, uciekali, porzucali swoich bez miłosierdzia, jak gdyby przez porzucenie umierającego można było samą zarazę usunąć”<sup>6</sup>. Trudno było pozbyć się zrozumiałej obawy o swoje życie, gdyż codzienny widok kartagińskich ulic przerażał ludzi, ponieważ „w całym mieście leżały masowo zwłoki nieopogrzebanych”<sup>7</sup>.

Chociaż wspomniane prześladowanie chrześcijan za Decjusza ustało, to jednak pojawiło się kolejne, tym razem z powodu zarazy. Uważano bowiem, że wyznawcy Chrystusa ponoszą całkowitą za nią winę. Z jednej strony byli przerażeni i czuli lęk spowodowany czekającymi ich reperkusjami, z drugiej zaś obawiali się jeszcze dwóch innych rzeczy. Pierwsza to strach przed śmiercią z powodu zarazy, która dziesiątkowała ludzi, druga natomiast to brak odpowiedzi na pytanie, dlaczego dotknęła ich

---

zwana „zaraza Cypriana”, której biskup Kartaginy stał się świadkiem. Na jej temat pisał m.in. K. Harper, *Pandemics and passages to Late Antiquity: Rethinking the plague of c.249-270 described by Cyprian*, „Journal of Roman Archaeology” 28 (2015) s. 223-260; K. Harper, *Another eyewitness to the plague described by Cyprian, with notes on the „Persecution of Decius”*, „Journal of Roman Archaeology” 29 (2016) s. 473-476; K. Harper, *The Fate of Rome: Climate, Disease, and the End of an Empire*, Princeton 2017.

<sup>3</sup> Por. Harper, *Another eyewitness to the plague described by Cyprian, with notes on the „Persecution of Decius”*, s. 473-476.

<sup>4</sup> Por. S.R. Huebner, *The „Plague of Cyprian”: A revised view of the origin and spread of a 3rd-c. CE pandemic*, „Journal of Roman Archaeology” 34/1 (2021) s. 151-174.

<sup>5</sup> Por. Huebner, *The „Plague of Cyprian”: A revised view of the origin and spread of a 3rd-c. CE pandemic*, s. 156-163.

<sup>6</sup> Pontius Diaconus, *Vita Caecilii Cypriani* 9, ed. G. Hartel, CSEL 3/1, Vindobonae 1868, XC-CX, tł. J. Czuj, Poncjusz Diakon, *Żywot Cecyliusza Cypriana*, POK 19, Poznań 1937, w: J. Czuj: *Św. Cyprian, Pisma. I. Traktaty*, POK 19, Poznań 1937, s. 64.

<sup>7</sup> Pontius Diaconus, *Vita Caecilii Cypriani* 9, POK 19, s. 64.

na równi z poganami. Niektórym chrześcijanom bowiem wydawało się, że skoro są uczniami Chrystusa, powinni być wolni od zarazy uważanej za karę zesłaną na pogan. Z tych też powodów św. Cyprian skierował do nich niewielkie objętościowo pismo zatytułowane *O śmiertelności (De mortalitate)*<sup>8</sup>. Powstało ono w latach 252-253, prawdopodobnie najpierw w formie ustnej<sup>9</sup>, później zaś zostało spisane w kształcie listu. Badający ten tekst są podzieleni co do jego przynależności do gatunku literackiego. Jedni uważają ten traktat za pismo pocieszające (*consolatio*)<sup>10</sup>, inni zaś nie zgadzają się z taką kwalifikacją tego dziełka. Jego treść nie pozostawia jednak wątpliwości, że Cyprian próbuje wyjaśnić swoim wiernym zaistniałą sytuację, pocieszyć ich, a przede wszystkim zwrócić ich myśli ku niebu<sup>11</sup> oraz wskazać na korzyści, jakie przynosi chrześcijaninowi śmierć<sup>12</sup>. Jest to niewątpliwie pismo zawierające nie tylko pocieszenie, biskup Kartaginy umacnia też dotkniętych zarazą, uczy ich o zmartwychwstaniu i życiu wiecznym, jednym słowem staje się prawdziwym apostołem czasów ostatecznych i teologiem śmierci<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> Cyprianus, *De mortalitate*, ed. G. Hartel, CSEL 3/1, Vindobonae 1868, s. 297-314, tł. J. Czuj, Św. Cyprian, *O śmiertelności*, w: Św. Cyprian, *Pisma. I. Traktaty*, POK 19, Poznań 1937, s. 252-271.

<sup>9</sup> J.H.D. Scourfield uważa, że pierwotnie było to kazanie wygłoszone do chrześcijan Kartaginy, ponieważ adresatami są *fratres dilectissimi*, przez których prawdopodobnie należy rozumieć całą wspólnotę chrześcijańską (por. J.H.D. Scourfield, *The „De Mortalitate” of Cyprian. Consolation and Context*, VigCh 50/1 (1996) s. 14).

<sup>10</sup> Do pism pocieszających zalicza dzieło Cypriana Ch. Favez (*La consolation latine chrétienne*, Paris 1937). Także Scourfield analizuje je pod takim właśnie kątem: Scourfield, *The „De Mortalitate” of Cyprian. Consolation and Context*, s. 12-41.

<sup>11</sup> Obszerne opracowanie eschatologii św. Cypriana znaleźć można w cennej monografii M. Wysockiego: M. Wysocki, *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, Lublin 2010 (zwł. s. 183-228 – cały ten rozdział poświęcony został eschatologii biskupa Kartaginy).

<sup>12</sup> Ciekawą analizę tak zwanej „zarazy Cypriana”, o której wspominają trzy rodzaje źródeł (numizmatyczne, archeologiczne i literackie), podejmuje T. Skibiński, M. Książek w opracowaniu *Postawa chrześcijan wobec Zarazy Cypriana w świetle źródeł epoki* (VoxP 78 (2021) s. 121-140).

<sup>13</sup> Por. B. Kulik, *Jak mówić dziś w Kościele o śmierci? Śmierć w kontekście pastoralnym w świetle De mortalitate św. Cypriana z Kartaginy*, „Teologia Praktyczna” 19 (2018) s. 158. Autor tego opracowania przedstawia pojawiający się w piśmie św. Cypriana temat śmierci w ciekawym aspekcie pastoralnym, ze szczególnym uwzględnieniem współczesnego przepowiadania, co niewątpliwie jest dowodem na to, że doktryna Ojców Kościoła jest ciągle żywa, aktualna i może być wykorzystana w duszpasterstwie.

Celem niniejszego opracowania jest analiza wypowiedzi św. Cypriana zawartych w *De mortalitate* na temat śmierci. Nie chodzi jednak tylko o jej ocenę, co raczej o praktyczne wskazania kierowane do chrześcijan, jaką postawę powinni przyjąć wobec tej nieuniknionej rzeczywistości, zwłaszcza zaś w obliczu wspomnianej zarazy.

## 1. Dwie grupy odbiorców pisma Cypriana

Lektura *De mortalitate* św. Cypriana prowadzi czytelnika do ogólnego wniosku, że podjęte w tym piśmie zostały dwa zasadnicze problemy w związku z wybuchem zarazy. Pierwszy odnosi się do grupy chrześcijan, która nie może zrozumieć, dlaczego choroby i wszelkiego rodzaju dolegliwości związane z pandemią dotyczą chrześcijan na równi z poganami. Istniało bowiem u wyznawców Chrystusa nieuprawnione przekonanie, iż wszelkiego rodzaju nieszczęścia nie powinny stać się ich udziałem. Taki sposób myślenia biskup Kartaginy stanowczo odrzuca:

niektórzy wzruszają się tym, że choroba owa dotyka naszych na równi z poganami, jak gdyby na to chrześcijanin wierzył, by zabezpieczony przed przeciwnościami, szczęśliwie używał świata i życia, a nie był zachowany do przyszłej radości, po odcierpieniu tego wszystkiego. Wzrusza niektórych to, że ta śmiertelność jest nam wspólna z innymi<sup>14</sup>.

Biskup Kartaginy przekonuje, że wyznawana wiara w Chrystusa nie zwalania od cierpień i śmierci. Natura ludzka jest bowiem jednakowa zarówno u pogan, jak i u chrześcijan, a to oznacza, że wszyscy, niezależnie od przynależności religijnej, podlegamy życiowym doświadczeniom, w tym też spowodowanym panującą zarazą. Św. Cyprian dodaje, że wiary w Chrystusa nie należy traktować instrumentalnie, by dzięki niej czuć się wolnym od chorób i śmierci. Przeciwnie, chrześcijanin powinien pogodzić się z ziemskimi cierpieniami, które prowadzą do życia wiecznego. Biskup Kartaginy pociesza swoich wiernych i przekonuje ich, że chociaż śmierć z powodu zarazy w takim samym stopniu dotyka wierzących i niewierzących, inny jest jednak ich los po śmierci: „Śmiertelność ta żydom, poganom i wrogom Chrystusa wydaje się zarazą, dla sług Boga jest to zejście zbawienne (...). Sprawiedliwi wzywani są na odpoczynek,

---

<sup>14</sup> Cyprianus, *De mortalitate* 8, POK 19, s. 259.

niesprawiedliwi porywani są na karanie; wierni dostają opiekę, wiaromni odbierają karę<sup>15</sup>”.

Druga grupa ludzi, których poglądy prostuje św. Cyprian, obawiała się sytuacji, w której doświadczą śmierci z powodu zarazy, tymczasem oni pragnęli całkowicie inaczej odejść z tego świata, mianowicie przez męczeństwo. Biskup odpowiada im zdecydowanie, że taka forma śmierci nie zależy od człowieka, ale od Boga. To On decyduje, czy ktoś jest godny męczeństwa, czy też w inny sposób ma odejść z tego świata<sup>16</sup>.

Te dwa wątki przewijają się w całym traktacie, Cyprian zaś próbuje jednym, jak i drugim odpowiedzieć, przekazując tym samym piękną naukę na temat cierpienia, umierania i śmierci. Należy też zaznaczyć, że jest to pierwsze pismo chrześcijańskie, w którym uwzględnia się stan ducha związany z zarazą<sup>17</sup>, a przede wszystkim jest to katecheza przygotowująca chrześcijanina do śmierci<sup>18</sup>. W tym też duchu postaramy się ukazać najważniejsze elementy nauczania biskupa Kartaginy odnoszące się do śmierci.

## 2. Powody smutku człowieka przed śmiercią

Swoje dzieło *De mortalitate* św. Cyprian rozpoczyna od uzasadnienia powodu, dla którego kieruje je do wiernych. Stosując tak bardzo uwielbianą przez Ojców Kościoła retorykę, stwierdza, iż nie ma wątpliwości co do ich wiary i pobożności, która nie wzrusza się „widokiem obecnej śmiertelności”<sup>19</sup>. Zdaje sobie jednak sprawę z tego, że jest pewna część wyznawców Chrystusa, która z powodu „słabości umysłu, czy z małości wiary, czy z ponęt światowego życia lub zniewieściałości, czy – co więcej – z błędnego pojmowania prawdy, mniej silnie stoją”<sup>20</sup>. Dlatego też zdaniem biskupa Kartaginy należy im się pouczenie na temat śmierci.

<sup>15</sup> Cyprianus, *De mortalitate* 15, POK 19, s. 263-264.

<sup>16</sup> Por. Cyprianus, *De mortalitate* 17, POK 19, s. 265.

<sup>17</sup> Por. A.M. Piredda, *La malattia dell'anima negli scrittori Cristiani d'Africa*, w: *L'Africa romana. Atti dell'IX convegno di studio Cartagine, 15-18 dicembre 1994*, red. M. Khanoussi – P. Ruggeri – C. Vismra, Ozieri 1996, s. 417.

<sup>18</sup> Por. Skibiński – Książek, *Postawa chrześcijan wobec Zarazy Cypriana w świetle źródeł epoki*, s. 129; Piredda, *La malattia dell'anima negli scrittori Cristiani d'Africa*, s. 418-420.

<sup>19</sup> Cyprianus, *De mortalitate* 1, POK 19, s. 255.

<sup>20</sup> Cyprianus, *De mortalitate* 1, POK 19, s. 255.

Św. Cyprian słusznie zwraca uwagę na to, że wspomniane zagadnienie nie należy do nieznanego, ponieważ sam Chrystus przygotowywał swoich uczniów do tego, że mogą ich spotkać różnego rodzaju doświadczenia i przeciwności. Przypomnienie tego nauczania w czasie trwającej zarazy, której działanie owocuje nie tylko złym stanem zdrowia, ale powoduje także śmierć wielu ludzi, wydaje się jak najbardziej słuszne i potrzebne. Dlatego Cyprian, zwracając się do wiernych, mówi, że „wojny, głody, trzęsienia ziemi i zarazy”<sup>21</sup> nie mogą powodować u nich strachu, ale należy je traktować jako spełnienie wcześniej zapowiedzianych kataklizmów. Zdaniem św. Cypriana ci, którzy mają zbyt słabą wiarę i brakuje im nadziei, są pełni lęku i smutku, a śmierci obawia się ten, „kto nie chce iść do Chrystusa. Ten nie chce iść do Chrystusa, kto nie wierzy, że zaczyna królować z Chrystusem”<sup>22</sup>.

W tym miejscu biskup Kartaginy uzasadnia powody, dla których człowiek wpada w smutek przed śmiercią. Pierwszym z nich jest brak wiary w słowa Chrystusa i nie chodzi wyłącznie o zapowiedzi cierpień, co raczej o zapewnienie o istnieniu życia wiecznego po śmierci. Autor *De mortalitate* przekonuje, że o obietnicach Boga nie należy myśleć w kategoriach kłamstwa. Przeciwnie. On bowiem „odchodzącemu z tego świata obiecuje nieśmiertelność i wieczność”<sup>23</sup>. Jeżeli ktoś ma pod tym względem jakiegokolwiek wątpliwości, obraża „nauczyciela wiary Chrystusa grzechem niewierności”<sup>24</sup>.

Cyprian uważa, że śmierci boi się również ten, kto związany jest zbyt mocno z życiem doczesnym. Dziwi się nawet tym, którzy wiedząc, że świat nienawidzi chrześcijan (por. 1J 2,15-17), chcą w nim pozostać. Radzi więc, by pozbyć się strachu przed śmiercią, a pomyśleć o nieśmiertelności. Biskup Kartaginy zachęca też, „abyśmy nad śmiercią drogich nam osób nie płakali i kiedy nadejdzie czas naszej śmierci, byśmy niezwłocznie i z ochotą szli do Pana, który nas zawoła (*ut nec carorum lugeamus excessum et cum accersitionis propriae dies venerit incunctanter et libenter ad Dominum ipso vocante veniamus*)”<sup>25</sup>. Chodzi zatem o postawę zawierzenia i zaufania Bogu, zarówno w przypadku odejścia z tego świata naszych bliskich, jak i nas samych. Chrześcijanina winna bowiem cechować nadzieja i radość, nie zaś smutek i żal z powodu śmierci (*cum*

<sup>21</sup> Cyprianus, *De mortalitate* 2, POK 19, s. 256.

<sup>22</sup> Cyprianus, *De mortalitate* 2, POK 19, s. 256.

<sup>23</sup> Cyprianus, *De mortalitate* 6, POK 19, s. 258.

<sup>24</sup> Cyprianus, *De mortalitate* 6, POK 19, s. 258.

<sup>25</sup> Cyprianus, *De mortalitate* 24, POK 19, s. 270.

*cari quos diligimus de saeculo exeunt, gaudendum potius quam dolendum*)<sup>26</sup>. Śmierć bowiem uwalnia chrześcijanina od świata i prowadzi do spotkania z Bogiem. Dlatego też jakikolwiek smutek związany z zarazą i śmiercią nie powinien powodować u niego lęku. Przeciwnie, należy patrzeć na te doświadczenia jako na zbawienne odejście przed groźącymi niebezpieczeństwami<sup>27</sup>.

### 3. Kto powinien bać się śmierci?

Mówiąc o śmierci, należałoby zapytać, czy nikt nie powinien się jej obawiać. Czy według wyjaśnień biskupa Kartaginy strach przed nią jest czymś niedorzecznym? Okazuje się, że nie. Św. Cyprian wymienia bowiem różne kategorie tych, którzy powinni bać się śmierci. Posługuje się przy tym słowami brzmiącymi jak refren: *mori timeat* ('niech się boi'). Ten powtarzający się i przerażający w swojej treści zwrot, będący retoryczną figurą, użyty został przez biskupa po to, aby wzmocnić zastosowaną przez siebie argumentację:

Niech się boi umierać (*mori timeat*), kto nieodrodzony z wody i z ducha idzie w ogień piekielny. Niech się boi umierać, kto nie ma przynależności do krzyża i męki Chrystusa. Niech się boi umierać, kto z tej śmierci przejdzie do śmierci drugiej. Niech się boi umierać, kogo, schodzącego ze świata, nie kończącymi się karami wieczny płomień palić będzie. Niech się boi umierać, komu daje się zwłokę na to, by jego męki i jęki były na inny czas przesunięte<sup>28</sup>.

Kto kryje się pod każdym z przytoczonych zdań rozpoczynających się od retorycznego zwrotu: *mori timeat*? Na pewno Cyprian miał na myśli nieochrzczonych, dalej tych, którzy nie przyjęli daru zbawienia. Mówi też biskup o drugiej śmierci, co należy rozumieć jako śmierć nie tylko ciała, ale i duszy, która idzie na wieczne potępienie. Śmierci winni obawiać się też ci, którzy ani przed, ani też w chwili śmierci nie wykazali oznak nawrócenia i tym samym skazują się na życie bez Boga w wieczności. Przesłanie Cypriana jest czytelne, chrześcijanin powinien wytrzymać zarazę i udowodnić swoją wiarę, a otrzyma za to należną mu

<sup>26</sup> Cyprianus, *De mortalitate* 7, POK 19, s. 258.

<sup>27</sup> Por. O. Kashchuk, *The Early Christians in the Face of Epidemics*, „Studia Cereanea” 11 (2021) s. 614.

<sup>28</sup> Cyprianus, *De mortalitate* 14, POK 19, s. 263.

nagrodę i nie będzie obawiał się śmierci. Męki piekielne dotkną natomiast tych, którzy nie spełniają stawianych im w tym życiu wymagań<sup>29</sup>. Jednym słowem śmierć przeraża tych wszystkich, którzy za życia nie wypełniali woli Bożej, nie trwali przy Chrystusie oraz odrzucali Jego mękę i krzyż<sup>30</sup>. Zdecydowanie odradza też biskup świadome oddalanie od siebie śmierci: „Niech się boi umierać, komu daje się zwłokę na to, by jego męki i jęki były na inny czas przesunięte”<sup>31</sup>. Św. Cyprian piętnuje tutaj postawę, w której ktoś prosi Boga o przedłużenie życia. Myśl tę rozwija w innym fragmencie swojego dzieła *De mortalitate*. Posługuje się przykładem bliżej nieznanego biskupa, który przed śmiercią miał widzenie, by innych przestrzec przed tak niewłaściwym zachowaniem. Biskup Kartaginy pisze:

Gdy (...) jeden z moich kolegów i kapłan jak ja, chorobą znękany, w obawie śmierci zbliżającej się prosił Pana o niejaką zwłokę, stanął, przed konającym prawie, wspaniały jakiś i pełen majestatu młodzieniec, o postawie wyniosłej i tak jasnym obliczu, że oczy ludzkie ledwie mogłyby znieść widok jego i tylko ten umierający mógł mu się spokojnie przypatrywać. Ów tedy młodzieniec rzekł do niego z pewnym oburzeniem: *Cierpieć się boicie; wychodzić nie chcecie. Co mam z wami począć? Oto głos nagany i upomnienia ze strony Boga, który tym, co się łakomią na męczeństwo, a nie myślą o boskim wezwaniu, nie pozwala na spełnienie obecnego życzenia, ale sam o ich przyszłym losie pamięta. Usłyszał go brat nasz i towarzyszył przy śmierci, aby o tym innym powiedział; bo jeśli ktoś usłyszy coś przed śmiercią, to po to tylko, aby o tym innych uwiadomił. Nie dla siebie on to usłyszał, lecz dla nas, bo czegoż mógł się jeszcze nauczyć ten, co wnet miał już umrzeć? Usłyszał zaś po to, abyśmy dowiedziawszy się, jak kapłan proszący o przedłużenie życia zganionym został, poznali, co właściwie dla nas wszystkich jest pożytecznym*<sup>32</sup>.

Cyprian podkreśla, że sposobu umierania nie należy wybierać, ponieważ jedynie Bóg zna rodzaj śmierci, jaki jest dla nas przeznaczony. Nie wszyscy powołani zostali do męczeństwa i dlatego należy zgodzić się z każdym sposobem odchodzenia z tego świata. Biskup Kartaginy zazna-

<sup>29</sup> Por. Scourfield, *The „De Mortalitate” of Cyprian. Consolation and Context*, s. 28.

<sup>30</sup> Por. Wysocki, *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, s. 204-205.

<sup>31</sup> Cyprianus, *De mortalitate* 14, POK 19, s. 263.

<sup>32</sup> Cyprianus, *De mortalitate* 19, POK 19, s. 266-267.



cza też, że śmierć może być swoistą lekcją dla tych, którzy towarzyszą umierającym.

#### 4. Właściwa postawa chrześcijanina wobec śmierci

Św. Cyprian, mówiąc do swoich wiernych o śmierci i przygotowując ich do jej przyjęcia, zwłaszcza w obliczu trwającej zarazy, wskazuje na właściwie postawy, jakie należy wypracować jeszcze za życia. Biskup Kartaginy zachęca najpierw do tego, by trwać w cierpliwości (*patientia*). Chrześcijanie bowiem bardziej od innych muszą cierpieć i podejmować walkę z diabłem<sup>33</sup>. Dla naszego autora wzorem takiej postawy jest biblijny Hiob, który „po utracie mienia, po pogrzebie dzieci, okryty ranami i robactwem dotkliwie gryziony, nie został złamany, ale doświadczony, a wśród utrapień i bóleści okazując cierpliwość religijnego usposobienia (*patientiam religiosae mentis ostendens ait*)”<sup>34</sup>. Innym przykładem, na jaki wskazuje św. Cyprian, jest biblijny Tobiasz, który „znosząc ślepotę, a bojąc się Boga i błogosławiąc go w przeciwnościach, przez ową klęskę ciała swego podniósł się do chwały, chociaż go żona z tej drogi sprowadzić usiłowała”<sup>35</sup>. Autor *De mortalitate* wskazuje też na Apostołów, którzy odznaczeni byli cierpliwością, w przeciwnościach nie szemrali. Przeciwnie – mężnie i cierpliwie je znosili<sup>36</sup>.

Biskup Kartaginy wymienia także odwagę, która winna cechować chrześcijanina w sytuacji zagrożenia śmiercią. Podobnie jak przy cierpliwości, tak i w tym przypadku posługuje się biblijnymi przykładami ludzi, którzy nie bali się w obliczu grożącego im samym lub ich bliskim niebezpieczeństwa. Przywołuje postać Abrahama, który nie wahał się poświęcić w ofierze swojego jedyne go syna Izaaka. Cyprian uważa, że chrześcijanin powinien mieć świadomość czekających go różnego rodzaju trudności, one bowiem przygotowują go do nagrody życia wiecznego. Dlatego też „utrata majątku, (...) udreka z dolegliwych i nieustannych chorób, (...) żalobne i smutne odezwanie się od żony, od dzieci, od umierających drogich”<sup>37</sup> nie powinny osłabić wiary i stanowić przeszkody w dążeniu do celu, jakim jest chwała nieba (*cum contemnenda sit omnis*

<sup>33</sup> Por. Cyprianus, *De mortalitate* 9, POK 19, s. 259.

<sup>34</sup> Cyprianus, *De mortalitate* 10, POK 19, s. 260.

<sup>35</sup> Cyprianus, *De mortalitate* 10, POK 19, s. 260.

<sup>36</sup> Por. Cyprianus, *De mortalitate* 11, POK 19, s. 261.

<sup>37</sup> Cyprianus, *De mortalitate* 12, POK 19, s. 262.

*iniuria malorum praesentium fiducia futurorum bonorum*)<sup>38</sup>. Przykładem odważnego znoszenia doświadczeń jest dla Cypriana św. Paweł, który „po rozbiciu okrętu, po biczowaniu, po wielu ciężkich udręczeniach ciała”<sup>39</sup> zdawał sobie sprawę z tego, że wszystko to nie jest „dla udręki, lecz dla poprawy”<sup>40</sup>. Chrześcijanie zdaniem św. Cypriana powinni różnić się od pogan w przeżywaniu cierpień. Oni bowiem „w przeciwnościach narzekają i szemrają, nas zaś przeciwności nie odciągają od prawdy wiary i cnoty, lecz uszlachetniają w boleści”<sup>41</sup>. Wspomniana odwaga staje się możliwa, kiedy uczeń Chrystusa zdoła „przeciwno tyłu atakom zniszczenia i śmierci niewzruszonym wystąpić umysłem – jakaż to jest wielkość serca (*contra tot impetus vastitatis et mortis inconcussi animi virtutibus congregi, quanta pectoris magnitudo est*)”<sup>42</sup>.

W powyższych wypowiedziach Cypriana odnaleźć można naukę stoików, którzy utrzymywali, że płacz oraz żałoba po śmierci jest czymś irracjonalnym i należy je w sobie tłumić. Nie oznaczało to jednak całkowitego pozbycia się smutku. Pisarze pogańscy wyznający stoickie poglądy, jak Cyceron czy Seneka, nie tylko dopuszczali pewnej dozy żalu, ale nawet uznawali, że jest on konieczny, ponieważ nieczułość można uznać za coś niepokojącego<sup>43</sup>. Rodzi się zatem pytanie, czy św. Cyprian wprowadza do swojego traktatu „chrześcijański stoicyzm”, jak go określa J.H.D. Scourfield<sup>44</sup>. Autor ten przytacza tezę Marcia L. Colish, że w języku św. Cypriana jest niewiele wyrażeń stoickich. W *De mortalitate* powołuje się na dwie stoickie zasady etyczne, mianowicie na przywołaną wcześniej „cierpliwość” (*patientia*) w przechodzeniu przez zarazę<sup>45</sup>, ponieważ ona przemienie, tak jak każde nieszczęście, oraz na „niewzruszony umysł (*magnitudo animi*)”<sup>46</sup>, który umożliwia pokonanie wszelkich trudności związanych z zarazą<sup>47</sup>. Jeżeli nawet przyjmiemy, że Cyprian mógł odwołać się do stoicyzmu, aby wzmocnić swój przekaz, stoikiem

<sup>38</sup> Cyprianus, *De mortalitate* 12, POK 19, s. 262.

<sup>39</sup> Cyprianus, *De mortalitate* 13, POK 19, s. 262.

<sup>40</sup> Cyprianus, *De mortalitate* 13, POK 19, s. 262.

<sup>41</sup> Cyprianus, *De mortalitate* 13, POK 19, s. 263.

<sup>42</sup> Cyprianus, *De mortalitate* 14, POK 19, s. 263.

<sup>43</sup> Por. Scourfield, *The „De Mortalitate” of Cyprian. Consolation and Context*, s. 19.

<sup>44</sup> Por. Scourfield, *The „De Mortalitate” of Cyprian. Consolation and Context*, s. 20.

<sup>45</sup> Por. Cyprianus, *De mortalitate* 9, POK 19, s. 259.

<sup>46</sup> Por. Cyprianus, *De mortalitate* 14, POK 19, s. 263.

<sup>47</sup> Por. M.L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, t. 2: *Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, Leiden 1985, s. 34-35; Scourfield, *The „De Mortalitate” of Cyprian. Consolation and Context*, s. 20.

jednak nie był<sup>48</sup>, a jedynie dokonał adaptacji wspomnianych zasad w duchu chrześcijańskim<sup>49</sup>.

Postawę chrześcijanina wobec śmierci łączy też św. Cyprian z właściwym rozumieniem tego, co nazywamy gotowością do pełnienia woli Bożej. Omawiając tę jakże ważną cnotę w kontekście śmierci, stwierdza, że nieuczciwi są ci, którzy modlą się do Boga „bądź wola Twoja” i „przyjdź królestwo Twoje”, a jednocześnie uciekają przed jednym i drugim, zwłaszcza wtedy, gdy Bóg powołuje ich do siebie. Biskup Kartaginy zarzuca bowiem chrześcijanom:

Chcielibyśmy niebieską nagrodę otrzymać od Tego, do którego tak niechętnie dążymy – to czemuż opieramy się i bronimy i jak uparci niewolnicy ze smutkiem i niechęcią przed oblicze Pańskie idziemy? Czemu zmuszeni koniecznością, a nie ochoczo świat ten opuszczamy? Po cóż modlimy się i wołamy, aby przyszło królestwo Boże, skoro nas cieszy ziemska niewola? Czemuż tak często błagamy o przyśpieszenie tego królestwa, skoro mamy większe pragnienie tu służyć czartowi, aniżeli królować z Chrystusem?<sup>50</sup>.

Powyższa wypowiedź świadczy o duchowej dojrzałości św. Cypriana. Nie ma w niej zachęty do tego, by śmierci pragnąć i jej szukać. Chodzi raczej o przyjęcie jej ze spokojem, kiedy nadejdzie, i pogodzenie się z wolą Bożą. Jest to raczej podpowiedź, by odpowiedzialnie traktować każdą rozmowę z Bogiem, zwłaszcza kiedy dotyczy spraw związanych z życiem wiecznym. Skoro bowiem prosimy Go o to, byśmy mogli zna-

---

<sup>48</sup> Zarówno H. Koch, jak i M. Spanneut uważają, że Cyprian ulegał poglądom stoickim, co wykazują zwłaszcza w odniesieniu do używanego przez biskupa Kartaginy pojęcia *senectus mundi* (por. *Ad Demetrianum* III). Por. H. Koch, *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn 1926, s. 286-313; M. Spanneut, *Le Stoicisme des Pères de l'Église*, Paris 1957, s. 258. Z takim poglądem nie zgadza się J. Fontaine (*Aspects et problèmes de la prose d'art latine au IIIe siècle: la genèse des styles latins chrétiens*, Turin 1968, s. 158) oraz Colish (*The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, s. 33-35) i Scourfield (*The „De Mortalitate” of Cyprian. Consolation and Context*, s. 20-31). Uważają oni, że niektóre poglądy stoickie obecne w pismach Cypriana wynikały raczej z pewnych tendencji stoicyzujących, jakie można było zauważyć w II i III wieku w Cesarstwie Rzymskim. Zob. też: Wysocki, *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, s. 186-187.

<sup>49</sup> Por. Scourfield, *The „De Mortalitate” of Cyprian. Consolation and Context*, s. 20; Skibiński, *Książki, Postawa chrześcijan wobec Zarazy Cypriana w świetle źródeł epoki*, s. 129.

<sup>50</sup> Cyprianus, *De mortalitate* 18, POK 19, s. 266.

leżć się w Jego królestwie, to wobec zbliżającej się śmierci należy cieszyć się, że nasza modlitwa została wysłuchana i wkrótce stanie się rzeczywistością.

## 5. Na śmierć należy patrzeć pozytywnie

Nawiązując do panującej zarazy a jednocześnie do grożącej z jej powodu śmierci, Cyprian zastanawia się nad postawami, jakie wywołuje ona u człowieka. Wcale nie musi być traktowana negatywnie. Przeciwnie, może okazać się „pożyteczną, (...) potrzebną rzeczą”, ponieważ „bada wartość każdego człowieka z osobna i usposobienie całego rodzaju ludzkiego”<sup>51</sup>. Zaraza zdaniem Cypriana jest oznaką chrześcijańskiej dobroci, ponieważ w tak trudnej sytuacji ludzkie serca zostają poddane próbie miłości do bliskich i bliźnich<sup>52</sup>. Sprawdza się wówczas,

czy zdrowi umieją usłużyć choremu, czy krewni miłują się wzajemnie w Bogu, czy gwałtownicy poskramiają swą dzikość, czy chciwi umieją przynajmniej bojaźnią śmierci gasić nienasyconą żądzę pieniędzy, czy dumni potrafią ugiąć karku, czy bezbożni zaprzestają zuchwalstwa, czy bogatsi mając po śmierci swych ukochanych osób bezpotomnie umrzeć, przynajmniej wtenczas zdobędą się na wspieranie ubogiego (...). Te pogrzeby to pole naszych ćwiczeń: wieńczą duszę chwałą męstwa, a ucząc gardzić śmiercią, przygotowują do odebrania nagrody<sup>53</sup>.

Cyprian, mówiąc o podejściu człowieka do własnej śmierci, uczy, że powinien on żyć świadomością, iż przez nią tak naprawdę przechodzi się do nieśmiertelności. Całkowicie naturalną rzeczą jest śmierć każdego człowieka, niezależnie czy z powodu zarazy, choroby czy czegokolwiek innego. Biskup poucza, że „życie wieczne nastąpić nie może, jeśli tej ziemi nie opuścimy, a śmierć to tylko przejście do wiecznego życia po ukończeniu doczesnej podróży (*sed transitus iste et temporalis itinere decurso ad aeterna transgressus*)”<sup>54</sup>. Cyprian nawet chwali śmierć, ponieważ ona wprowadza nas do innego, lepszego życia. Dlatego biskup retorycznie pyta: „któżby się nie śpieszył do życia lepszego? Któżby nie

<sup>51</sup> Cyprianus, *De mortalitate* 16, POK 19, s. 264.

<sup>52</sup> Por. Kashchuk, *The Early Christians in the Face of Epidemics*, s. 616.

<sup>53</sup> Cyprianus, *De mortalitate* 16, POK 19, s. 264.

<sup>54</sup> Cyprianus, *De mortalitate* 22, POK 19, s. 268.

pragnął przemienić się na wzór Chrystusa i czym prędzej przejść do godności niebieskiej chwały?”<sup>55</sup>. Biskup Kartaginy zachęca do przyjęcia pozytywnego nastawienia wobec śmierci, bo

ten, co ma pójść do mieszkania Chrystusowego (*venturus ad Christi sedem*) i do jasności królestwa niebieskiego, nie powinien się smucić i płakać (*lugere non debet nec plangere*), ale raczej wedle zachęty Pańskiej i według wiary prawdziwej cieszyć się i radować z tej podróży i z zejścia swego (*in profectioe hac sua et translatione gaudere*)<sup>56</sup>.

Św. Cyprian dostrzega w śmierci przejście do lepszego stanu, którego doświadczają ci, co podobają się Bogu, tak jak starotestamentowy Henoch, który został przeniesiony z tego zepsutego świata (por. Rdz 5,24)<sup>57</sup>. Mówi o tym też Salomon, „że ci, którzy się Bogu podobają, wcześniej bywają z tej ziemi wypuszczeni, aby żyjąc na tym świecie, nie skalali się jego dotknięciem” (por. Mdr 4,11.14), czy słowa psalmu, że „dusza oddana Bogu, śpieszy do Niego” (por. Ps 83,2-3)<sup>58</sup>. Cyprian nie waha się nawet zachęcić do wdzięczności Bogu za wcześniejszą śmierć. Przestrzega bowiem przed współczesnym mu światem, którego dostrzega bliski już koniec<sup>59</sup>. Z tego też powodu, by nie doczekać chwili jego całkowitego zniszczenia, chrześcijanin powinien „dziękować Bogu i sobie samemu wieszować, iż przez śmierć rychlejszą, Bóg cię wyrwa z upadku i zabicia, i klęsk nadchodzących”<sup>60</sup>. Śmierć bowiem to uwolnienie człowieka od świata: „multi ex nostris in hac mortalitate moriuntur, hoc est multi ex nostris de saeculo liberantur”<sup>61</sup>.

## 6. Eschatologiczne patrzenie na śmierć

Św. Cyprian, podejmując temat śmierci, poucza, w jaki sposób żywi powinni zachować się wobec umarłych. Nie pochwała płaczu

<sup>55</sup> Cyprianus, *De mortalitate* 22, POK 19, s. 268.

<sup>56</sup> Cyprianus, *De mortalitate* 22, POK 19, s. 268.

<sup>57</sup> Por. Cyprianus, *De mortalitate* 23, POK 19, s. 269.

<sup>58</sup> Cyprianus, *De mortalitate* 23, POK 19, s. 269.

<sup>59</sup> Więcej na temat *senectus mundi*, zob. Wysocki, *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, s. 183-198.

<sup>60</sup> Cyprianus, *De mortalitate* 25, POK 19, s. 270.

<sup>61</sup> Cyprianus, *De mortalitate* 15, POK 19, s. 264.

i jakiegokolwiek formy rozpacz po ich utracie ani też noszenia zewnętrznych oznak żałoby. Dlatego też zdecydowanie pisze:

braci, których Pan wezwać raczył, nie należy opłakiwać (*fratres nostros non esse lugendos*), ponieważ wiemy, że ich nie tracimy, ale tylko przed sobą wysyłamy; że ci co z ziemi ustępują, uprzedzają nas tylko, podobnie jak pieszych uprzedzają ci, co się morzem gdzieś udają. Tęsknić za nimi wolno (*desiderari eos debere*), ale nie opłakiwać ich (*non plangi*), lub czarne szaty przywdziewać (*accipiendas esse hic atras vestes*), skoro oni tam jasne noszą (*quando illi ibi indumenta alba iam sumpserint*). Inaczej dalibyśmy okazję poganom, aby nas ganili, iż płaczemy za tymi jako za utraconymi, o których powiadamy, iż żyją w Bogu<sup>62</sup>.

Według św. Cypriana wymienione postawy nie dają się pogodzić z wyznawaną wiarą. Wskazują raczej, że głosimy ją tylko zewnętrznie i pokazujemy otoczeniu nieprawdziwy obraz tego, w co wierzymy. Nie waha się też nazwać takiego zachowania grzechem: „przeciw wierze i nadziei grzeszymy (*spei nostrae ac fidei praevaricatores*), jeśli tak postępujemy, a wszystko, co głosimy, fałszem i obłudą wydać się musi. Gdyż na nic się nie przyda słowami cnotę udawać, jeśli uczynkami druzgoce się prawdę”<sup>63</sup>.

Temat braku wiary i nadziei w zmartwychwstanie rozwija św. Cyprian w oparciu o wypowiedzi św. Pawła, który zdecydowanie piętnował tego typu postawy (por. 1Tes 4,12-14). Biskup, podkreślając wagę słów Apostoła Narodów, powtarza po nim:

że tylko ci smucą się, którzy nadziei nie mają (*eos contristari qui spem non habent*). Lecz my, którzy nadzieją żyjemy (*spe vivimus*), w Boga wierzymy (*in Deum credimus*) a mocno wyznajemy, że Chrystus za nas cierpiał i zmartwychwstał, czemuż mieszkając w Chrystusie i przez Niego i w Nim zmartwychwstać mając, ze świata tego wyjść nie chcemy, albo za naszymi ukochanymi, którzy go już opuścili, płaczemy i lamentujemy, jak gdyby byli straconymi (*quid aut ipsi recedere istinc de saeculo nolumus aut nostros recedentes quasi perditos lugemus ac dolemus*)?<sup>64</sup>

<sup>62</sup> Cyprianus, *De mortalitate* 20, POK 19, s. 267.

<sup>63</sup> Cyprianus, *De mortalitate* 20, POK 19, s. 267.

<sup>64</sup> Cyprianus, *De mortalitate* 21, POK 19, s. 268.

Powołuje się też św. Cyprian na Chrystusa, który mówi o sobie, że jest zmartwychwstaniem i życiem, każdy natomiast, kto w Niego wierzy, żyć będzie (por. J 11,25-26). Dlatego też powtarza, „jeżeli w Chrystusa wierzymy (*in Christo credimus*), jeżeli słowom i obietnicom Jego ufamy (*si fidem verbis et promissis eius habeamus*), wesoło i śmiało zdążajmy do tego (*laeta securitate veniamus*), z którym żyć i królować mamy na wieki”<sup>65</sup>. Biskup Kartaginy przypomina odwieczną prawdę, że człowiek na ziemi jest tylko czasowo, porównać go można do gościa (*hospes*) lub podróżnego (*peregrinus*). Dlatego powinien cieszyć się z dnia, w którym zostanie uwolniony ze świata ziemskiego i powołany do wieczności, bo

niebo za ojczyznę przecież uważamy; patriarchów za ojców mieć już zaczęliśmy – więc czemuż nie śpieszymy? Czemu nie biegniemy zobaczyć naszą ojczyznę, uściskać naszych rodziców? Wielka nas tam rzesza drogich oczekuje osób: rodziców, braci, synów, którzy nas ujrzeć pragną; bo oni bezpiecznie wprowadzie o własne szczęście niezmiennie, ale niespokojni jeszcze o nasze zbawienie. Jakaż to dla nich i dla nas radość zobaczyć się i uścisnąć nawzajem!<sup>66</sup>.

Św. Cyprian, pisząc te słowa, wyraża głęboką wiarę w zmartwychwstanie umarłych. Dla chrześcijanina prawdziwą pociechą powinna być nadzieja, że w wieczności spotka się z najbliższymi, z którymi na ziemi dzielił wspólnotę życia. Mamy tutaj do czynienia po raz kolejny z piękną i pouczającą katechezą na temat śmierci, której nie należy się bać, ona bowiem przybliży do oczekujących nas w wieczności naszych bliskich. Biskup przekonuje też, że w prawdziwej naszej ojczyźnie, jaką jest niebo, nie będzie już śmierci, tylko niekończąca się radość. Dlatego wyjaśnia tym, którym brakuje wiary i boją się śmierci, zwłaszcza w obliczu panującej zarazy:

Jakaż to rozkosz w tym niebieskim królestwie nie bać się śmierci, a żyć na wieki! Jak wielkie i nieskończone szczęście! Patrzenie! Oto tam chwalebny chór Apostołów! Tam radujących się Proroków grono! Tam męczenników rzesza niezliczona, za walkę i zwycięstwo w cierpieniach ukoronowana! Tam tryumfujące dziewice, co pożądlivość ciała siłą wstrzemięzliwości pokonały! Tam nagrodzeni miłosierni, którzy karmiąc i wspomagając ubogich, uczynki

<sup>65</sup> Cyprianus, *De mortalitate* 21, POK 19, s. 268.

<sup>66</sup> Cyprianus, *De mortalitate* 26, POK 19, s. 271.

sprawiedliwości pełnili, którzy przykazania Pańskie zachowując, ziemskie swe posiadłości do niebieskich skarbców przenieśli. Do nich, najmilsi bracia, usilnie pośpieszajmy! Z nimi i z Chrystusem czym prędzej połączyć się gorąco pragniemy!<sup>67</sup>.

Przytoczone słowa to prawdziwa zachęta do odwagi przed zbliżającą się śmiercią. W życiu wiecznym nagrodzeni zostaniemy za każdy ponieśiony na ziemi trud, czego przykładem są ci, którzy kiedyś żyli na ziemi, dzisiaj zaś cieszą się szczęściem u Boga.

Podsumowując całość rozważań św. Cypriana na temat śmierci, należy krótko powiedzieć, że rozważa ją w duchu głębokiej wiary w zmartwychwstanie. Odnajdujemy u biskupa Kartaginy typowo eschatologiczne podejście do umierania i śmierci, co z pewnością stanowiło wielką pociechę dla tych, którzy cierpieli z powodu zarazy i mogli odczuwać obawy przed zbliżającą się śmiercią. Podstawowym celem św. Cypriana w *De mortalitate* nie jest zapewnienie tylko pocieszenia, ale przede wszystkim umocnienie chrześcijańskiej wspólnoty zamieszkującej Kartaginę, która ugięła się pod ciężarem panującej zarazy i pod tym wszystkim, co ona ze sobą przynosi. Sam też Cyprian w chwili swojej męczeńskiej śmierci, która miała miejsce w 258 roku podczas prześladowania za czasów cesarza Waleriana, okazał się człowiekiem niezwykle mężnym i pokazał, że to, czego nauczał, nie traktował jako słów skierowanych tylko do innych, ale przede wszystkim do siebie. Na śmierć męczeńską szedł z wiarą, że spotka zmartwychwstałego Chrystusa.

## Bibliography

### Sources

- Cyprianus, *De mortalitate*, ed. G. Hartel, CSEL 3/1, Vindobonae 1868, s. 297-314, tł. J. Czuj, Św. Cyprian, *O śmiertelności*, w: Św. Cyprian, *Pisma. I. Traktaty*, POK 19, Poznań 1937, s. 252-271.
- Pontius Diaconus, *Vita Caecilii Cypriani*, ed. G. Hartel, CSEL 3/1, Vindobonae 1868, s. XC-CX, tł. J. Czuj, Poncjusz Diakon, *Żywot Cecyliusza Cypriana*, POK 19, Poznań 1937, w: J. Czuj, Św. Cyprian, *Pisma. I. Traktaty*, POK 19, Poznań 1937, s. 56-75.

<sup>67</sup> Cyprianus, *De mortalitate* 26, POK 19, s. 271.



## Studies

- Colish M.L., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, t. 2: *Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, Leiden 1985.
- Favez C., *La consolation latine chrétienne*, Paris 1937.
- Fontaine J., *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au IIIe siècle: la genèse des styles latins chrétiens*, Turin 1968.
- Harper K., *Another eyewitness to the plague described by Cyprian, with notes on the „Persecution of Decius”*, „Journal of Roman Archaeology” 29 (2016) s. 473-476.
- Harper K., *Pandemics and passages to Late Antiquity: Rethinking the plague of c.249-270 described by Cyprian*, „Journal of Roman Archaeology” 28 (2015) s. 223-260.
- Harper K., *The Fate of Rome: Climate, Disease, and the End of an Empire*, Princeton 2017.
- Huebner S.R., *The „Plague of Cyprian”: A revised view of the origin and spread of a 3rd-c. CE pandemic*, „Journal of Roman Archeology” 34/1 (2021) s. 151-174.
- Kaczmarek T., *Organizacja dzieł charytatywnych Kościoła w Kartaginie pod kierunkiem św. Cypriana*, „Studia Włocławskie” 2 (1999) s. 125-131.
- Kashchuk O., *The Early Christians in the Face of Epidemics*, „Studia Ceranea” 11 (2021) s. 611-622.
- Koch H., *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn 1926.
- Kulik B., *Jak mówić dziś w Kościele o śmierci? Śmierć w kontekście pastoralnym w świetle De mortalitate św. Cypriana z Kartaginy*, „Teologia Praktyczna” 19 (2018) 155-172.
- Piredda A.M., *La malattia dell'anima negli scrittori Cristiani d'Africa*, w: *L'Africa romana. Atti dell'IX convegno di studio Cartagine, 15-18 dicembre 1994*, red. M. Khanoussi – P. Ruggeri – C. Vismra, Ozieri 1996, s. 409-424.
- Scourfield J.H.D., *The „De Mortalitate” of Cyprian. Consolation and Context*, „Vigiliae Christianae” 50/1 (1996) s. 12-41.
- Skibiński T. – Książyk M., *Postawa chrześcijan wobec Zarazy Cypriana w świetle źródeł epoki*, „Vox Patrum” 78 (2021) s. 121-140.
- Spanneut M., *Le Stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris 1957.
- Wysocki M., *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, Lublin 2010.





## Tertullian, Apostolicity, and the Apostles

Geoffrey D. Dunn<sup>1</sup>

---

**Abstract:** How did Tertullian regard the apostles? This article investigates the references to them scattered through his writings both as individuals and as a collective. It reveals that individually the apostles were remote figures who appear in the pages of the New Testament simply as interlocutors of Jesus. Even Peter, significant as he was, was someone whose role was personal to himself and not a pattern for future leadership. Yet collectively the apostles performed an important function in Tertullian's ecclesiology; they were the first receivers and transmitters of the *regula fidei*, and their fidelity to that responsibility distinguished authentic Christian communities from heretical associations. The *regula fidei* was important to Tertullian. As a synthesis of the essentials of faith as preached and lived by Jesus, it provided the measure against which passages of Scripture and Christian belief and practice were to be interpreted. The *regula* relied upon the accurate and complete transmission of the message of Jesus via the apostles to the church and its leaders. The apostolicity of the church is at the heart of why Tradition is central to Christian theology.

**Keywords:** Tertullian; apostles; Tradition; *regula fidei*

---

Among other things, the 325 Council of Nicaea issued five anathemas against unacceptable trinitarian beliefs, stating that they were issued by the “catholic and apostolic church” (καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία)<sup>2</sup>. It is to be noted that at this council the church itself was not

---

<sup>1</sup> Prof. Geoffrey D. Dunn, Honorary research associate, Department of Ancient and Modern Languages and Cultures, University of Pretoria, Fellow of the Australian Humanities Academy, Australia; e-mail: gdd62au@hotmail.com; ORCID: 0000-0001-5880-1351.

<sup>2</sup> Concilium Nicaenum (325), *Expositio fidei*, ed. G. Alberigo *et al.*, *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, v. 1: *The Oecumenical Councils from Nicaea I to Nicaea II (325-787)*, Corpus Christianorum Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta [= CCCOGD] 1, Turnhout 2006, p. 5. See M.J. Edwards, *The Creed*, in: *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, ed. Y.R. Kim, Cambridge 2021, p. 135-157. For further reading on the first two ecumenical councils, see: K.J. Hefele, *A History of the Councils of the Church from the Original Documents*, v. 1: *To the Close of the Council of Nicaea, A.D. 325*, tr. W.R. Clark; v. 2: *A.D. 326-A.D. 429*, tr. H.N. Oxenham, Edinburgh 1894; J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London 1972; L.D. Davis, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787): Their History and Theology*, Wilmington 1983; J.F. Kelly, *The Ecumenical Councils of the Catholic Church: A History*, Collegeville 2009; and

defined as an object of faith in the associated credal statement – as it had been in several other earlier statements from provincial synods, where the only adjective usually applied to it had been ‘holy’ – but merely was referenced as the subject issuing the anathemas. That definition in a universal council would have to wait until the 381 Council of Constantinople – which we know from the repetition of its credal formula at the 451 Council of Chalcedon – when it was declared that Christians believed in “one, holy, catholic, and apostolic church” (εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν)<sup>3</sup>.

The term ‘apostolic’ was not further explicated, although it would be self-evident that it must somehow be connected with those individuals who are named as apostles in the New Testament. Theological commentary today offers a variety of reflections as to what the apostolicity of the church entails. Ian McFarland, for instance, noted that the term refers to “conformity with the faith and practice of the apostles” and that “continuity with the faith of the apostles is a constitutive feature of Christian identity”, although, while some Christian denominations today insist that the church’s apostolicity is demonstrated through the apostolic succession of leadership, others regard apostolicity as defined by fidelity to Scripture<sup>4</sup>. Just what being in conformity with the apostles means is also the subject of debate.

The issues in contemporary theology in understanding apostolicity are not our concern here nor indeed is the understanding of the term as employed in 381. Instead, we shall try to appreciate the function of the apostles in relation to the nature of the church in the time prior to that as an attempt to explore what earlier Christian thinking might have contributed to the choice of apostolicity as important to include in the creed that was to be issued in 381. In particular, this paper explores the writings of Tertullian, the early third-century North African Christian who represents a Latin-writing starting point in theological reflection in the West,

---

T. Graumann, *The Acts of the Early Church Councils: Production and Character*, Oxford Early Christian Studies, Oxford 2021.

<sup>3</sup> Concilium Constantinopolitanum (381), *Expositio fidei* (CCCOGD 1/57). One may note that the Latin translation provided alongside the Greek text omits *sanctam*.

<sup>4</sup> I.A. McFarland, *Apostolicity*, in: *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, ed. I.A. McFarland – D.A.S. Fergusson – K. Kilby – I.R. Torrance, Cambridge 2011, p. 28-29. As an example of the first approach, T. Macdonald, *Apostolicity*, in: *The New Dictionary of Theology*, ed. J.A. Komonchak – M. Collins – D.A. Lane, Dublin 1987, p. 52-54, focuses exclusively on apostolic succession.

to analyse what he thought about apostles and their function in the church and the impact of that upon the nature of the church itself.

It will be argued here that for Tertullian that apostolicity was an essential component of Tradition and that to be apostolic meant that a church exhibited and transmitted the faith received by the apostles from Jesus himself.

While in Timothy Barnes' revisionary biography of Tertullian it was accepted that Tertullian's adoption of Montanism (or New Prophecy as Tertullian termed it) meant a change in his outlook – a further hardening of attitudes, an openness to ongoing revelation through the Paraclete, and less tolerance of Christian mediocrity – and a separation from the church<sup>5</sup>, more recent scholarship has argued that Tertullian's embrace of New Prophecy did not entail a split from the church but meant he was part of a community within the church who advocated reform and advocated a more rigorous adherence to the Christian lifestyle<sup>6</sup>. Even more recent scholarship has taken this further, asking about the degree to which Tertullian's views changed over time, if any actual change in his outlook can be attributed to the influence of New Prophecy, and even the reality of Montanism in Carthage being any type of identifiable community, even *within* the local church<sup>7</sup>. Did Tertullian's attitude to second marriage, to take the most famous instance, reflect the increased influence of Montanism on his thinking in later years<sup>8</sup>, was it a result of other factors, or was his underlying position constant although tailored to different occasions or different audiences? Is the contrasting emphasis on the church as an institutional and spiritual reality a sign of a chronological change of perspective or simply the result of differing needs and differing opponents on particular occasions? Indeed, interpreting Tertullian is a difficult task because his skills in crafting an argument meant that he could disguise,

<sup>5</sup> T.D. Barnes, *Tertullian: A Historical and Literary Study*, Oxford 1985, p. 130-142.

<sup>6</sup> D. Rankin, *Tertullian and the Church*, Cambridge 1995, p. 27-38; C. Trevett, *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge 1996, p. 68-69 and 73-76; G.D. Dunn, *Tertullian, The Early Church Fathers*, London – New York, 2004, p. 6-7; D.E. Wilhite, *Tertullian the African*, Millennium Studies 14, Berlin 2007, p. 24-25 and 168-172; W. Tabbernee, *Prophets and Gravestones: An Imaginative History of Montanism and Other Early Christians*, Peabody 2009, p. 94; and J.P. Burns – R.M. Jensen, *Christianity in Roman Africa: The Development of Its Practices and Beliefs*, Grand Rapids 2014, p. 369.

<sup>7</sup> Wilhite, *Tertullian the African*, p. 179; and D.E. Wilhite, *Ancient African Christianity: An Introduction to a Unique Context and Tradition*, Abingdon 2017, p. 112-114.

<sup>8</sup> For this position see J.-C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, CEASA 47, Paris 1972, p. 89-142.

modify, or suppress, without ever compromising fidelity to the *regula fidei*, his own personal position on topics depending on the opponent or readership he was addressing on any particular occasion<sup>9</sup>. Seeing change or development in his thought is an almost impossible undertaking if a number of the markers to indicate the chronology of his writings are removed. That a writer addressed different situations on different occasions is just as true as the possibility of a writer changing their style and interests over time; separating between them is not always possible<sup>10</sup>. We need not try and find chronological changes in Tertullian's thinking about apostles and apostolicity. As we shall see, even if Montanism did change Tertullian's outlook, a Montanist Tertullian was just as concerned with the apostolicity of the church as a pre-Montanist Tertullian was.

### 1. Apostles as Individuals

The apostles as individuals seem not to have been particularly important to Tertullian as historical individuals. Some, like Andrew, Jude/Thaddaeus<sup>11</sup>, or Simon the Zealot are never mentioned at all. Some are mentioned only when Tertullian cited a verse from the New Testament, because it was something they said or asked or did that was of significance rather than they themselves. Philip is mentioned in the context of Tertullian's trinitarian debate against Praxeas because the answer to Philip's request in John's Gospel for Jesus to show the disciples the Father provides one of the three texts sufficient to demonstrate true Christian

---

<sup>9</sup> R.F. Evans, *On the Problem of Church and Empire in Tertullian's Apologeticum*, in: *Papers presented at the Sixth International Conference on Patristic Studies in Oxford 1971. Studia Patristica 14*, ed. E.A. Livingstone, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 117, Berlin 1976, p. 21-36; Dunn, *Tertullian*, p. 8; and Wilhite, *Tertullian the African*, p. 62.

<sup>10</sup> See P. Mattei, *L'ecclésiologie de Tertullien. Bilan provisoire*, in: *Anthmpos laikos. Mélanges Alexandre Faivre à l'occasion de ses 30 ans d'enseignement*, ed. M.A. Vannier – O. Wermeltnger – G. Wurst, Fribourg 2000, p. 162-178; and P. Mattei, *Regards inactuels sur une Église en mutation. Tertullien et les paradoxes de son ecclésiologie*, RSR 75 (2001) p. 275-287, who argues that Tertullian's ecclesiology did not evolve over time.

<sup>11</sup> J.P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, v. 3: *Companions and Competitors*, The Anchor Bible Reference Library, New York 2001, p. 131, rejects the harmonization of names and suggests that during the ministry of Jesus one of the apostles could have been replaced by another.

belief in God<sup>12</sup>. Nathanael is mentioned because he recognised Jesus as Son, just as Peter would do, which for Tertullian meant a distinctiveness between Father and Son<sup>13</sup>, while Bartholomew, whom some identify as Nathanael, is not mentioned at all<sup>14</sup>.

Peter, James<sup>15</sup>, and John, the three leading pillars whom Paul confronted in Antioch according to Tertullian – although it should note that in Galatians 2:9 Paul mentioned them in Jerusalem and in 2:11-14, only Cephas is mentioned as going to Antioch – are mentioned in the context of Tertullian's debate with Marcion. For Marcion, the fact that Paul rebuked the apostles was, again according to Tertullian's account of Marcion's position<sup>16</sup>, sufficient to discredit their writings (leaving the non-apostolic Lukan writings and Paul himself)<sup>17</sup>. Tertullian's reply was that, just as Paul became all things to all

---

<sup>12</sup> Tertullianus, *Aduersus Praxeian* 20, 1, citing John 14:9-10 in response to the request in 14:8. The other two passages are Isa 45:5 and John 10:30, the second of which Tertullian claimed also to be a response to Philip when the gospel reports it as a response to the Jews. The passage from John 14 is repeated in 24, 2 and referenced in 25, 1 and 26, 1.

<sup>13</sup> Tertullianus, *Aduersus Praxeian* 21, 4, based on John 1:49-50 and Matt 16:17 (the only one of the four gospels where Peter affirms Jesus as Son rather than simply the Christ) and 23, 1.

<sup>14</sup> For questions about the identification of Bartholomew with Nathanael see C.E. Hill, *The Identity of John's Nathanael*, JSNT 20 (1998) p. 45-61.

<sup>15</sup> On the relationship of James, the brother of the Lord (Matt 13:55; Mark 6:3; Acts 12:17; 15:13; 21:18; 1Cor 15:5-7, where he is clearly different from the Twelve; Gal 1:19, if indeed all these verses refer to him specifically), with James, son of Zebedee, or James, son of Alphaeus, and the author of the eponymous New Testament letter, see the widely differing views of R. Eisenman, *James the Brother of Jesus: The Key to Unlocking the Secrets of Early Christianity and the Dead Sea Scrolls*, New York 1997; R. Bauckham, *James: Wisdom of James, Disciple of Jesus the Age*, New Testament Readings, London – New York 1999; *James the Just and Christian Origins*, ed. B. Chilton – C.A. Evans, Supplements to Novum Testamentum 98, Leiden – Boston 1999; and J. Painter, *Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition*, Columbia 2004, and N. Last, *The Death of James the Just Revisited*, JECS 32 (2024) p. 17-44.

<sup>16</sup> On Tertullian's and Marcion's perception of Paul see M. Wysocki, *Paweł Apostol: Marcjona a Tertuliana* [Paul the Apostle: that of Marcion and of Tertullian], w: *Artem historicam aliis tradere. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Anzelma Weissa*, ed. W. Bielak – J. Marczewski – T. Moskal, Lublin 2011, p. 445-466.

<sup>17</sup> On Marcion, see recently R.J. Hoffmann, *Marcion: On the Restitution of Christianity*, American Academy of Religion Academy Series, Atlanta 1984; J.D. BeDuhn, *The First New Testament: Maricon's Scriptural Canon*, Salem 2013; M. Vizen, *Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels*, Studia Patristica Supplements 2, Turnhout 2014; and J.M. Lieu, *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century*, Cambridge 2015.

people (1Cor 9:22), in such a way that he was not a hypocrite even though his actions differed from his words, so too Peter and even the *pseudoapostoli* (rather than ψευδαδελφους of Gal 2:4) were not being criticized for any deviation from the central tenets of faith<sup>18</sup>. He returned to this topic in the next book. There, although he mentioned all three pillars, he limited his criticism to Peter, omitting the other two<sup>19</sup>. Again, the argument is that Paul's criticism of Peter was not because he believed the creator god was in any way different from the Father of Jesus. Elsewhere, in *De praescriptione haereticorum*, a work that Barnes dates to between 198 and 203 and well before his other works against heretics<sup>20</sup>, Paul's rebuke of Peter (and Tertullian certainly accepted Paul as an apostle although not one of the Twelve) was explained as a failure to practice what he preached<sup>21</sup>.

On a more positive note, Tertullian observed that the occupation of Simon and the sons of Zebedee as fishermen was important and not merely coincidental, in that Jesus promising that they would fish for people (Luke 5:9-11) was fulfilment of the prophecy in Jeremiah 16:16, which was used as an argument to connect Jesus with Marcion's inferior god of the Hebrew Scriptures<sup>22</sup>.

Against the modalist Monarchianism (Patripassianism) of Praxeas, Tertullian could point to scriptural affirmations of the invisibility of the Father and the visibility of the Son to assert distinctiveness in the persons of the Trinity. The transfiguration, seen by Peter, James, and John (and Tertullian said nothing about whether or not this was the same James as in the Galatians incident), proved this distinction since the apostles could not endure the radiant glory of the Son, even though they would have been killed if they had seen the Father<sup>23</sup>.

---

<sup>18</sup> Tertullianus, *Aduersus Marcionem* 4, 3, 3-4. It would seem that this is not one of Tertullian's most impressive counter arguments. If Paul saw his own adaptations as acceptable then he would have been hypocritical for rebuking Peter for doing the same thing. Further, a separation of doing and saying could itself be open to criticism. See J.M. Lieu, *Heresy and Scripture*, in: *Ein neues Geschlecht? Entwicklung des frühchristlichen Selbstbewusstseins*, *Novum Testamentum et Orbis Antiquus* 105, Göttingen 2013, p. 94-95.

<sup>19</sup> Tertullianus, *Aduersus Marcionem* 5, 3, 6-7.

<sup>20</sup> Barnes, *Tertullian*, p. 41 and 55.

<sup>21</sup> Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 23, 10, CCL 1, 205: "Ceterum si reprehensus est Petrus quod, cum conuixisset ethnicis, postea se a conuictu eorum separabat personarum respectu, utique conuersationis fuit uitium, non praedicationis".

<sup>22</sup> Tertullianus, *Aduersus Marcionem* 4, 9, 1-2.

<sup>23</sup> Tertullianus, *Aduersus Praxean* 15, 8. One may note that the apostles falling to the ground is in Matt 17:6 but not in Mark 9:2-8 or Luke 9:28-36.



At the end of *Scorpiace*, James as the author of the New Testament letter is mentioned as an example of those apostles who suffered for their faith<sup>24</sup>. Demonstrating a call to martyrdom was an important part of the arguments against heretics like the Valentinians. Tertullian lists significant apostles who provide a lived example: Peter (crucified), Stephen (stoned), James (the brother of John beheaded in Acts 12:2 but slain at the altar in Tertullian), and Paul (beheaded), although it is to be noted that Stephen was neither considered an apostle nor a New Testament author.

The situation is slightly different when Tertullian reported historical facts about some apostles that is not to be found in the New Testament. In *De baptismo*, we are informed that Peter baptized in the Tiber, a statement not derived from any surviving apocryphal New Testament literature<sup>25</sup>. The fact that Peter and Paul died in Rome and that John had been tortured in Rome before being sent into exile, facts that Tertullian had not derived from the pages of the New Testament but from other apocryphal traditions, gave Rome a particular significance as an apostolic church, although Tertullian did not stress anything unique about Peter nor assert that Rome's apostolicity was superior to that of other named apostolic churches, viz., Corinth, Philippi, Thessaloniki, or Ephesus<sup>26</sup>. The point to be made was that the Roman church had good ties with the African churches.

Peter indeed is the most frequently mentioned apostle. Most references are nothing more than to something Peter said in the New Testament

<sup>24</sup> Tertullianus, *Scorpiace* 15, 1-2.

<sup>25</sup> Tertullianus, *De baptismo* 4, 3.

<sup>26</sup> Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 36, 3. See G.D. Dunn, *Peter and Paul in Rome: The Perspective of the North African Church*, in: *Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche, XXIX Incontro di studiosi dell'antichità Cristiana, Roma 4-6 maggio 2000*, SEA 74, Rome 2001, p. 405-413; M. Monaca, *Pietro e Paolo a Roma nel De praescriptione haereticorum di Tertulliano*, in: *Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche, XXIX Incontro di studiosi dell'antichità Cristiana, Roma 4-6 maggio 2000*, SEA 74, Rome 2001, p. 431-444; and G.D. Dunn, *Clement of Rome and the Question of Roman Primacy in the Early African Tradition*, „Augustinianum“ 43 (2003) p. 5-24; J. Pałucki, *Św. Piotr biskupem Rzymu?* [St Peter – a Bishop of Rome?], *VoxP* 52/2 (2008) p. 819-826. On Peter and Paul in Rome, see in addition to other chapters in the SEA 74: D.L. Eastman, *The Ancient Martyrdom Accounts of Peter and Paul*, WGRW 39, Atlanta 2015; D.L. Eastman, *The Many Deaths of Peter and Paul*, OECS, Oxford 2019; and J.M. Lieu, *Peter in the Early Church: Apostle – Missionary – Church Leader*, BETL 325, Leuven 2021.

in order to illustrate a theological point Tertullian wished to make<sup>27</sup>. He is described as someone holding an office (*officio*) that was of singular importance<sup>28</sup>. He had ordained Clement as bishop of Rome, a piece of information outside the New Testament<sup>29</sup>. At the same time, Peter and Paul were equal in martyrdom<sup>30</sup>. But nowhere did Tertullian invest Peter with an authority that overrode that of the other apostles nor did he assert any overriding authority in the church of Rome. Peter did receive the keys of the kingdom and it was a power that was passed on to the church and its confessors, as Tertullian stated, not to any particular bishop<sup>31</sup>. The church of Rome, rather than its bishop, was of some significance for Tertullian.

In *De pudicitia*, a work Barnes dates to 210 or 211<sup>32</sup>, Tertullian discussed this power of the keys, giving perhaps his most detailed commentary on the role and position of Peter in the church. He distinguished sins against God from sins against other people, the latter of which are to be forgiven multiple times by those sinned against, as Peter was commanded in Matthew 18:22<sup>33</sup>. Tertullian's point was to distinguish apostolic teach-

---

<sup>27</sup> E.g., Tertullianus, *De carne Christi* 15, 1, where he used Acts 2:22 to argue for the true human flesh of Jesus against Valentinian opinion; Tertullianus, *Aduersus Praxean* 17, 3, where he used that same verse to show that the Son sitting at the right hand of the Father means the persons are to be distinguished; *De oratione* 7, 3, where he used Matt 18:21-22 to comment on the petition for forgiveness in the Lord's Prayer; 25, 3, where he used Acts 10:9 to indicate what time Christians should pray; Tertullianus, *Aduersus Praxean* 28, 4, where he used Acts 2:36 to show that it was the Father who made the Son Lord and Christ.

<sup>28</sup> Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 23, 8.

<sup>29</sup> Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 32, 2. See Dunn, *Clement of Rome*.

<sup>30</sup> Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 24, 4.

<sup>31</sup> Tertullianus, *Scorpiace* 10, 8, CCL 2, 1088: "Nam etsi adhuc clausum putas caelum, memento calues eius hic dominum Petro et per eum ecclesiae reliquisse, quas hic unusquisque interrogates atque confessus ferret secum". The argument of S.K. Ray (*Upon the Rock: St. Peter and the Primacy of Rome in Scripture and the Early Church*, Modern Apologetics Library, San Francisco 1999, p. 172, n. 45), that to argue against Tertullian supporting Roman primacy is to argue from silence, is to ignore the clear statement that it was transmitted "to the church". In *Aduersus Praxean* 21, 4, Tertullian could use Matt 16:16-17, to show that at the same time Peter was confessing Jesus as the Son, it was the Father in heaven who had revealed that to him.

<sup>32</sup> Barnes, *Tertullian*, p. 55. Although on pp. 326-328, in his postscript that amounts to a revised edition, he accepts that he needed to date Tertullian's Montanist works less tightly and definitely after 207 or 208. How that affected *Pud.* in particular is not stated. If we question having a Montanist period at all, then the date of this pamphlet is more indeterminate.

<sup>33</sup> Tertullianus, *De pudicitia* 21, 3. See Rankin, *Tertullian and the Church*, p. 63.

ing (*doctrina*) and power (*potestas*)<sup>34</sup>, and to assert that only the apostles could exercise divine power<sup>35</sup>, in order to rebuke his opponent, the *pontifex maximus*<sup>36</sup>, in this pamphlet who was asserting illicitly a similar power<sup>37</sup>. That individual, Tertullian asserted, was restricted to following discipline. Tertullian argued that while the church had the power to forgive sins, it was a power that it chose not to exercise in light of further revelation from the Paraclete<sup>38</sup>.

The opponent's argument was that this was the power of binding and loosing vested in Peter in Matthew 16:18-19, and one which was transferred to every church resembling or like (*propinqua*) that of Peter<sup>39</sup>. Tertullian's response was that this was a power given to Peter personally and not to the church<sup>40</sup>. Further, Tertullian added, it was a power of binding and loosing the observance of the Jewish law, not dealing with sin<sup>41</sup>. Finally, even if such a power were to be transferred to others (and given what Tertullian wrote in *Scorpiace* 10 it would seem that Tertullian did accept that it could be transferred and argued against such an interpretation here to conform with his spiritualist view of the *regula fidei*), it would be to spiritual not psychic men, not bishops<sup>42</sup>. This differing interpretation of the Matthean passage is a reminder of Tertullian's abilities as a classically trained orator, able to use whatever argued proved most effective against an opponent, even if on other occasions he could argue somewhat differently from elsewhere<sup>43</sup>.

<sup>34</sup> Tertullianus, *De pudicitia* 21, 1.

<sup>35</sup> Tertullianus, *De pudicitia* 21, 4.

<sup>36</sup> Debate continues as to whether this was a bishop in Rome or in Carthage. For the former see K. McDonnell, *Communion Ecclesiology and Baptism in the Spirit: Tertullian and the Early Church*, ThS 49 (1988) p. 685; J.E. Merdinger, *Rome and the African Church in the Time of Augustine*, New Haven – London 1997, p. 32; and Wilhite, *Tertullian the African*, p. 174-175. For the latter see Barnes, *Tertullian*, p. 247; and Tabbernee, *Prophets and Gravestones*, p. 122-123. Trevett, *Montanism*, p. 116 reserves judgement. In one sense Tertullian was arguing against anyone who asserted their episcopal status in opposition to what Tertullian believed were the revelations of the Paraclete.

<sup>37</sup> Tertullianus, *De pudicitia* 21, 5-6. See Rankin, *Tertullian and the Church*, p. 147.

<sup>38</sup> Tertullianus, *De pudicitia* 21, 7-8.

<sup>39</sup> Tertullianus, *De pudicitia* 21, 9.

<sup>40</sup> Tertullianus, *De pudicitia* 21, 10, CCL 2, 1327: “*Super te, inquit, aedificabo ecclesiam mean, et: dabo tibi clause, non ecclesiae*”.

<sup>41</sup> Tertullianus, *De pudicitia* 21, 12-15.

<sup>42</sup> Tertullianus, *De pudicitia* 21, 16-17. Tertullian used both *episcopus* and *sacerdos* as synonyms here. See Rankin, *Tertullian and the Church*, p. 115.

<sup>43</sup> See R.D. Sider, *Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian*, London 1971; and Dunn, *Tertullian*, p. 25-29. What prevented Tertullian from being a relativist with no fixed

Thomas is used as an epithet for Tertullian's opponent in *De anima* when Tertullian challenged any who supported the notion that people could avoid death to produce a living witness who could be seen and heard and handled<sup>44</sup>. Other than that he is mentioned only when Tertullian was citing scriptural passages in which he played a part, such as John 14:5-7<sup>45</sup> and 20:25-27<sup>46</sup>.

As would be expected, Judas Iscariot is an apostle who is mentioned more frequently than most of the others. The wearing of the laurel military crown by a Christian soldier along with the reception of a donative was a betrayal of Christ just as Judas betrayed Jesus for silver<sup>47</sup>. The idea of Jesus being completely unlike the creator God, as asserted by Marcion, was dismissed by Tertullian who could point to Luke 22:22 to show that Jesus could be stern, as in the pronouncement against Judas<sup>48</sup>. Although unnamed in a passage in *De praescriptione haereticorum*, it is clear that the apostle who betrayed Jesus was Judas<sup>49</sup>. The reference is in order for Tertullian that anyone could turn against Jesus and that no one should be surprised at the presence of heretics.

Matthias, Judas' replacement, is mentioned once, in *De praescriptione haereticorum*, in a passage of some significance, which shall be considered below<sup>50</sup>.

## 2. Apostles Collectively

Although individually, the apostles are little more than characters in New Testament narratives, usually as interlocutors with Jesus who provide him with the opportunity to announce profound theological truths, it is an entirely different matter when they are presented as a collective. The apostles were the authors of the New Testament and, as such,

---

views was that his arguments would always be in support of the *regula fidei*, as he understood it.

<sup>44</sup> Tertullianus, *De anima* 50, 5.

<sup>45</sup> Tertullianus, *Aduersus Praxean* 24, 1.

<sup>46</sup> Tertullianus, *Aduersus Praxean* 25, 2; and Tertullianus, *De anima* 17, 14, where Thomas' faith rather than doubt is stressed.

<sup>47</sup> Tertullianus, *De corona* 12, 4.

<sup>48</sup> Tertullianus, *Aduersus Marcionem* 4, 41, 1.

<sup>49</sup> Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 3, 11.

<sup>50</sup> Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 20, 3.

were the transmitters of the faith they had received from Jesus to future generations in a definitive written form<sup>51</sup>. Perhaps the most significant statements are found in *De praescriptione haereticorum*. In the context of this pamphlet, what Tertullian wrote was to distinguish true faith, which comes through the apostles, from inauthentic faith, which comes through heretics. Tertullian was truly a proponent of the apostolic nature of the church in that no one could have faith in Jesus unless it was through the faith transmitted by apostolic preaching and writing. The response of the apostles to the ministry of Jesus was to be the response of all successive generations.

While this faith needs constantly to be interpreted and applied in new and unforeseen situations, the point Tertullian wished to stress was that in transmitting it the apostles did not add to it. Future disciples were charged to do likewise; they had to ensure that what was taught in successive generations did not deviate from the definitive pronouncements recorded in the New Testament. This did not mean that every doctrine was to be found fully formed in the pages of the New Testament. For Tertullian, the central message of faith was the *regula fidei*, and the authentic interpretation of any verse of Scripture or any new insight about how Christianity was to be lived in new circumstances was the one that conformed to that central summary of faith. The *regula* was not so much a summary of the faith, but the total faith in its core or distilled or essential or fundamental expression, which naturally centred on the identity and salvific/redemptive impact of the death and resurrection of Jesus. This understanding matches the understanding of Tradition as expressed in Vatican II's *Dei Verbum* 9 (a more nuanced appreciation than the impression created by certain interpretations of the Council of Trent in the decree of 8 April 1546 that Tradition was equivalent only to the unwritten traditions derived from John 20:30, which for Tertullian could be expressions of faith provided that they conformed to the *regula fidei*, and the further revelations of the Spirit promised in John 16:12-13)<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> This is certainly the sense in which Tertullian refers to the letters of the apostles in *De praescriptione haereticorum* 4, 1. An even clearer reference occurs in *De praescriptione haereticorum* 6, 4, CCL 1, 191: "Apostolos Domini habemus auctores qui nec ipsi quicquam ex suo arbitrio quod inducerent elegerunt, sed acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus adsignauerunt".

<sup>52</sup> Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 3, 5; 13, 1b-5; Tertullianus, *De uirginibus uelandis* 1, 3; Tertullianus, *Aduersus Praxean* 2, 1; 30, 5; Tertullianus, *De monogamia* 2, 2; and Tertullianus, *De ieiunio aduersus psychicos* 10, 6. On the *regula*

“The *regula* is what was taught by Christ, passed on by the apostles, recorded in the Scriptures, and lived by the church”<sup>53</sup>. In this the apostles collectively rather than individually were lynchpins. They received directly from Jesus himself<sup>54</sup>. They transmitted what they received in a variety of ways: in their writings and teaching, in the communities they founded, and in the leaders they appointed. On this basis, I would contend that Tertullian would not be disturbed by the generally held modern scholarly position that none of the New Testament was written by any of the Twelve (and that some of the Pauline material was not written by Paul)<sup>55</sup>, provided that those who did write did so authentically and authoritatively transmitted what could be traced back to apostolic teaching. This is the sense in which the *regula* is prior to the Scriptures. Tertullian was certainly deriving his knowledge of the *regula* from Scripture, but the faith itself, expressed in the *regula*, was preached and embodied by Jesus and then the apostles before it was ever

---

*fidei* in Tertullian, see L.W. Countryman, *Tertullian and the Regula Fidei*, “Second Century” 2 (1982) p. 208-227; W.R. Farmer, *Galatians and the Second-Century Development of the Regula Fidei*, “Second Century” 4 (1984) p. 143-170; E.F. Osborn, *Reason and the Rule of Faith in the Second Century AD*, in: *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*, ed. R. Williams, Cambridge 1989, p. 40-61; W.M. Gessel, *Der Ternar. Glaubensregel, Tradition und Sukzession nach De praescriptione haereticorum Tertullians*, in: *Sendung und Dienst im bischöflichen Amt. Festschrift für Bischof Josef Stimpfle*, ed. A. Ziegenaus, St Ottilien 1991, p. 139-154; P.M. Blowers, *The Regula Fidei and the Narrative Character of Early Christian Faith*, “Pro Ecclesia” 6 (1997) p. 199-228; Dunn, *Tertullian*, p. 21-22; B.M. Liftin, *Tertullian’s Use of the Regula Fidei as an Interpretive Device in Adversus Marcionem*, ed. F. Young – M. Edwards – P. Parvis, *papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies*, *Studia Patristica* 42, Oxford 2003 – Leuven 2006 p. 405-410; G.D. Dunn, *Tertullian’s Scriptural Exegesis in de praescriptione haereticorum*, *J ECS* 14 (2006) p. 141-155; E. Ferguson, *Tertullian, Scripture, Rule of Faith, and Paul*, in: *Tertullian and Paul*, ed. T.D. Still – D.E. Wilhite, *Pauline and Patristic Scholars in Debate 1*, New York – London 2013, p. 22-33; M. Wysoki, ‘*Fides in regula posita est, habet legem et salutem de observatione legis*’ (*Tert., Praescr. 14*). *Legal description of the faith by Tertullian – preparing for Constantine’s turn and Ecclesiastical Law?*, in: *Lex et religio. XL Incontro di Studiosi dell’Antichità Cristiana*, SEA 135, Roma 2013, p. 485-495; and E. Ferguson, *The Rule of Faith: A Guide*, Cascade Companions, Eugene 2015. See Y.M.-J. Congar, *Tradition and Traditions: An Historical and Theological Essay*, tr. M. Naseby – T. Rainborough, New York 1967.

<sup>53</sup> Dunn, *Tertullian’s Scriptural Exegesis*, p. 147. See Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 13, 6; 19, 3; 20, 9; and 21, 4-7.

<sup>54</sup> Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 21, 1-4.

<sup>55</sup> On Tertullian and Paul see the essays and responses in Still and Wilhite, *Tertullian and Paul*.

committed to writing as Scripture. The *regula* is logically prior to Scripture, although its reconstruction by Tertullian's time could only be achieved through Scripture. In any case, both the *regula* and Scripture are apostolic in that they are the indispensable touchstone record of the apostolic faith response to the person and ministry of Jesus. Of particular importance to Tertullian was the fact that the apostles were commissioned to take the faith to non-Jews<sup>56</sup>. Here is where Tertullian mentioned the appointment of Matthias to replace Judas.

It was the apostles who providing the bedrock of Tertullian's ecclesiology of communion. "We are in communion with the apostolic churches insofar as we have no differing doctrine. This is evidence of the truth"<sup>57</sup>. A church like Carthage, which was not of apostolic foundation, to the extent that it shared the same faith as a church founded by an apostle was part of the one communion of churches. Thus, all churches sprang ultimately from the faith of the apostles in Jesus<sup>58</sup>.

The other point for which Tertullian argued was that what Jesus transmitted to the apostles was faith in its entirety. Thus Peter, the rock who received the keys of heaven of Matthew 16:18-19, received the whole faith, as did John the apostle who was beloved and leaned on Jesus' breast at the Last Supper (John 21:20)<sup>59</sup>. Further, Jesus himself had promised to send the Spirit, who would reveal more or a deeper insight into the truth (John 16:12-13), which was received at Pentecost<sup>60</sup>. These were important verses for Tertullian, particularly later in life, as we have noted above. With regard to that, Tertullian could also note that even though the apostles were the receivers and transmitters of the *regula fidei*, they were also guided by the Spirit<sup>61</sup>. Further, and equally importantly, those guided by the Spirit in the time after Pentecost (and therefore open to fresh revelation), as Tertullian seems to refer to himself in *Aduersus Praxean*, a work that Barnes would date late in a Montanist period in Tertullian's life when he no longer debated with his institutional opponents but simply derided

<sup>56</sup> Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 20, 3-4.

<sup>57</sup> Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 21, 7, CCL 1, 203: "Communicamus cum ecclesiis apostolicis quod nulla doctrina diuersa: hoc est testimonium ueritatis".

<sup>58</sup> Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 20, 7-9. On Tertullian's communion ecclesiology see McDonnell, *Communion Ecclesiology and Baptism in the Spirit*, p. 671-693.

<sup>59</sup> Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 22, 4-5.

<sup>60</sup> Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 22, 8-10.

<sup>61</sup> Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 8, 14-15.

them<sup>62</sup>, received nothing from the Paraclete contrary to the *regula fidei*<sup>63</sup>. Although the apostles are not mentioned explicitly, the link between *regula* and apostles was well established in Tertullian's thinking.

Even though Paul rebuked Peter, it was not because Paul preached a different gospel in any way (or that Peter deviated from the gospel), he preached exactly the same gospel, yet pointed out when Peter failed to live up to it<sup>64</sup>. Coupled with the first point, is Tertullian's assertion that the apostles transmitted everything they had received, although not to everyone<sup>65</sup>.

In spreading the faith, the apostles founded churches<sup>66</sup>. All such churches, and churches established from those churches, are apostolic, and only those churches that are apostolic are true churches<sup>67</sup>. Against the charge that churches might not have transmitted fully the faith they received from the apostles, Tertullian countered that the fact that churches everywhere believed the same thing was proof that there had not been errors in the transmission of faith<sup>68</sup>. Heresies only appeared later<sup>69</sup>. Elsewhere, Tertullian could write that the faith, which comes down from the apostles, is kept as a deposit (*sacrosanctum*). One could turn to the churches founded by Paul (Corinth, Galatia, Philippi, Thessaloniki, and Ephesus are mentioned), by Peter and Paul (Rome), and those associated with John, and argue that such churches and those associated with them not founded by apostles, were united in fellowship in the mystery of faith<sup>70</sup>.

The apostles also provided leaders for those churches. Tertullian referred to episcopal apostolic succession. Bishops can trace their predecessors back to apostles or apostolic men<sup>71</sup>. Thus, the church of Smyrna has Polycarp placed there by John to succeed him and the church of Rome has Peter ordaining Clement as his successor<sup>72</sup>. No heresy, so Tertullian

<sup>62</sup> Barnes, *Tertullian*, p. 45.

<sup>63</sup> Tertullianus, *Adversus Praxean* 2, 1.

<sup>64</sup> Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 23, 1-9.

<sup>65</sup> Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 25, 1-2.

<sup>66</sup> Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 20, 5.

<sup>67</sup> Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 20, 6-8.

<sup>68</sup> Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 28, 1-4.

<sup>69</sup> Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 29, 1-6. This is the position challenged famously by W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, ed. R.A. Craft – G. Krodel, Minneapolis 1971.

<sup>70</sup> Tertullianus, *Adversus Marcionem* 4, 5, 1-2.

<sup>71</sup> Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 32, 1.

<sup>72</sup> See n. 26 above.



argued, could point to apostolic origin in their leaders or in their teaching<sup>73</sup>. What the ongoing role of those episcopal leaders was, in distinction from the Spirit or prophets, is debatable<sup>74</sup>.

The danger or weakness in Tertullian's apostolic ecclesiology lay with interpretations of John 16:12-13, a passage already mentioned above. If Barnes' argument that frequent reference to the Spirit as Paraclete is a sign of increased Montanist influence in Tertullian's later career<sup>75</sup>, the question is about what fresh revelation the Paraclete would provide that did not come through the apostles – if indeed that role of the Paraclete was taken as enduring in a time beyond that of the apostles themselves – and how that relates to John 14:26 where the Paraclete's role was both to instruct in everything and remind the apostles of what Jesus had said. David Rankin has pointed to a scholarly debate about whether the Paraclete in Tertullian's later career was a teacher only of discipline or of doctrine as well<sup>76</sup>. In other words, if the Paraclete were teaching doctrine it would be apart from the apostolic channel. Rankin's response is to state that while the Paraclete could reveal details of doctrine, such as the Trinity<sup>77</sup>, which had not come from the *regula fidei* or Scripture, the Paraclete introduces nothing new<sup>78</sup>. Indeed, the same notion of the revelations of the Paraclete never being contrary to the *regula* is in *Aduersus Praxean*, as we noted above. Rankin's conclusion is that “[t]he claim that Tertullian, under the influence of the Phrygian movement, subordinated the Scriptures to the oracles and writings of Montanus is manifestly untrue”<sup>79</sup>.

Even the prohibition of any kind of marriage was not a novel (*noua*) teaching of the Paraclete but the true intent of Jesus' own example of not marrying and of his teaching about marriage, continued in the apostolic teaching of Paul and John<sup>80</sup>. The Paraclete thus clarifies, deepens, and elucidates what is present in the *regula* and Scripture, but never rejects it. As Eric Osborn wrote, “When new truth is revealed, it may appear onerous and difficult; but the continuity of the paraclete with the gospel is

<sup>73</sup> Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 32, 7.

<sup>74</sup> See Rankin, *Tertullian and the Church*, p. 145-146.

<sup>75</sup> Barnes, *Tertullian*, p. 44.

<sup>76</sup> Rankin, *Tertullian and the Church*, p. 46-47.

<sup>77</sup> Tertullianus, *Aduersus Praxean* 2, 1.

<sup>78</sup> Tertullianus, *De monogamia* 3, 9.

<sup>79</sup> Rankin, *Tertullian and the Church*, p. 47.

<sup>80</sup> Tertullianus, *De monogamia* 3, 1-7.

evident because there is no change in the rule of faith”<sup>81</sup>. New is not new, but the old illuminated and justified, expanded but in continuity and harmony. Just as the Scripture and the *regula fidei* transmit the teaching of Jesus so the Paraclete transmits that apostolic transmission, dynamically rather than statically, but ever faithfully. It is the role of the Paraclete to direct the church back to apostolic teaching whenever there is a risk of compromising it or departing from it.

### 3. Conclusion

The apostolicity of the church was essential in Tertullian’s theology. He accepted that those who heard the message of Jesus accurately and completely passed it on to others in their words and actions. It was contained in the Scripture and for Tertullian any verse of Scripture, whether ancient or new, had to be interpreted in light of this central mystery of faith, the *regula fidei*, the Tradition as later theology, at its best, would understand it. The church existed in ever new situations and so that unchanging rule transmitted by the apostles had to be reinterpreted and re-applied afresh, under the guidance of the Paraclete. For Tertullian, any change from a traditional practice was because of the ongoing clarifying revelations given by the Spirit to that apostolic faith, but given in such a way as to confirm it. It is this sense of the church being apostolic that the later creeds of the church asserted.

Individually for Tertullian apostles simply were characters who interacted with Jesus (sometimes misunderstanding him) and who then spread the faith. Their recorded words, like Scripture itself more generally, often needed to be reinterpreted against unacceptable belief. None of the apostle, however, not even Peter, was that significant individually. Tertullian’s view on an apostle like Peter was not characteristic of later Latin theology, even among the North African tradition, which did not view the ongoing role of Peter as held exclusively by the Roman church<sup>82</sup>. Yet, his view of the centrality of the apostles to the handing on, the *traditio*, of the church’s faith preached and lived by Jesus, preserved in the *regula fidei*, and expressed in the Scriptures, even if not directly influential on the bishops who gathered at Nicaea

---

<sup>81</sup> E. Osborn, *Tertullian: First Theologian of the West*, Cambridge 1997, p. 211.

<sup>82</sup> See G.D. Dunn, *Cyprian and the Bishops of Rome: Questions of Papal Primacy in the Early Church*, Early Christian Studies 11, Strathfield 2007.

or Constantinople, was entirely consistent with their statement that the true church was apostolic.

## Bibliography

### Sources

- Concilium constantinopolitanum, *Expositio fidei*, ed. G. Alberigo et al., *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, v. 1: *The Oecumenical Councils from Nicaea I to Nicaea II (325-787)*, Corpus Christianorum Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta 1, Turnhout 2006, p. 3-34.
- Concilium nicaenum, *Expositio fidei*, ed. G. Alberigo et al., *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, v. 1: *The Oecumenical Councils from Nicaea I to Nicaea II (325-787)*, Corpus Christianorum Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta 1, Turnhout 2006, p. 55-70.
- Tertullianus, *Aduersus Marcionem*, ed. A. Kroymann, CCL 1, Turnhout 1954, p. 437-726.
- Tertullianus, *Aduersus Praxean*, ed. A. Kroymann – E. Evans, CCL 2, Turnhout 1954, p. 1157-1205.
- Tertullianus, *De anima*, ed. J.H. Waszink, CCL 2, Turnhout 1954, p. 779-869.
- Tertullianus, *De baptismo*, ed. J.G.P. Borleffs, CCL 1, Turnhout 1954, p. 275-295.
- Tertullianus, *De carne Christi*, ed. A. Kroymann, CCL 2, Turnhout 1954, p. 871-917.
- Tertullianus, *De corona*, ed. A. Kroymann, CCL 2, Turnhout 1954, p. 1037-1065.
- Tertullianus, *De ieiunio aduersus psychicos*, ed. A. Reifferscheid – G. Wissowa, CCL 2, Turnhout 1954, p. 1255-1277.
- Tertullianus, *De monogamia*, ed. E. Dekkers, CCL 2, Turnhout 1954, p. 1227-1253.
- Tertullianus, *De oratione*, ed. G.F. Diercks, CCL 1, Turnhout 1954, p. 255-274.
- Tertullianus, *De praescriptione haereticorum*, ed. R.F. Refoulé, CCL 1, Turnhout 1954, p. 185-224.
- Tertullianus, *De pudicitia*, ed. E. Dekkers, CCL 2, Turnhout 1954, p.1279-1330.
- Tertullianus, *De uirginibus uelandis*, ed. E. Dekkers, CCL 2, Turnhout 1954, p. 1207-1226.
- Tertullianus, *Scorpiace*, eds. A. Reifferscheid – G. Wissowa, CCL 2, Turnhout 1954, p. 1067-1097.

### Studies

- Barnes T.D., *Tertullian: A Historical and Literary Study*, Oxford 1985.
- Bauchham R., *James: Wisdom of James, Disciple of Jesus the Age*, New Testament Readings, London – New York 1999.

- Bauer W., *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, ed. R.A. Craft – G. Krodel, Minneapolis 1971.
- BeDuhn J.D., *The First New Testament: Marcion's Scriptural Canon*, Salem 2013.
- Blowers P.M., *The Regula Fidei and the Narrative Character of Early Christian Faith*, "Pro Ecclesia" 6 (1997) p. 199-228.
- Burns J.P. – Jensen R.M., *Christianity in Roman Africa: The Development of Its Practices and Beliefs*, Grand Rapids 2014.
- Congar Y.M.-J., *Tradition and Traditions: An Historical and Theological Essay*, tr. M. Naseby – T. Rainborough, New York 1967.
- Countryman L.W., *Tertullian and the Regula Fidei*, "Second Century" 2 (1982) p. 208-227.
- Davis L.D., *The First Seven Ecumenical Councils (325-787): Their History and Theology*, Wilmington 1983.
- Dunn G.D., *Peter and Paul in Rome: The Perspective of the North African Church*, in: *Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche, XXIX Incontro di studiosi dell'antichità Cristiana, Roma 4-6 maggio 2000*, Studia Ephemeridis Augustinianum 74, Rome 2001, p. 405-413.
- Dunn G.D., *Clement of Rome and the Question of Roman Primacy in the Early African Tradition*, "Augustinianum" 43 (2003) p. 5-24.
- Dunn G.D., *Tertullian*, *The Early Church Fathers*, London – New York 2004.
- Dunn G.D., *Tertullian's Scriptural Exegesis in de praescriptione haereticorum*, "Journal of Early Christian Studies" 14 (2006) p. 141-155.
- Dunn G.D., *Cyprian and the Bishops of Rome: Questions of Papal Primacy in the Early Church*, *Early Christian Studies* 11, Strathfield 2007.
- Eastman D.L., *The Ancient Martyrdom Accounts of Peter and Paul*, WGRW 39, Atlanta 2015.
- Eastman D.L., *The Many Deaths of Peter and Paul*, OECS, Oxford 2019.
- Edwards M.J., *The Creed*, in: *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, ed. Y.R. Kim, Cambridge 2021, p. 135-157.
- Eisenman R., *James the Brother of Jesus: The Key to Unlocking the Secrets of Early Christianity and the Dead Sea Scrolls*, New York 1997.
- Farmer W.R., *Galatians and the Second-Century Development of the Regula Fidei*, "Second Century" 4 (1984) p. 143-170.
- Ferguson E., *Tertullian, Scripture, Rule of Faith, and Paul*, in: *Tertullian and Paul*, ed. T.D. Still – D.E. Wilhite, *Pauline and Patristic Scholars in Debate* 1, New York – London 2013, p. 22-33.
- Ferguson E., *The Rule of Faith: A Guide*, Cascade Companions, Eugene 2015.
- Fredouille J.-C., *Tertullien et la conversion de la culture antique*, CEASA 47, Paris 1972.

- Gessel W.M., *Der Ternar. Glaubensregel, Tradition und Sukzession nach De praescriptione haereticorum Tertullians*, in: *Sendung und Dienst im bischöflichen Amt. Festschrift für Bischof Josef Stimpfle*, ed. A. Ziegenaus, St Ottilien 1991, p. 139-154.
- Graumann T., *The Acts of the Early Church Councils: Production and Character*, Oxford Early Christian Studies, Oxford 2021.
- James the Just and Christian Origins*, ed. B. Chilton – C.A. Evans, Supplements to Novum Testamentum 98, Leiden – Boston 1999.
- Hefele K.J., *A History of the Councils of the Church from the Original Documents*, v. 1: *To the Close of the Council of Nicaea, A.D. 325*, tr. W.R. Clark; v. 2: *A.D. 326-A.D. 429*, tr. H.N. Oxenham, Edinburgh 1894.
- Hill C.E., *The Identity of John's Nathanael*, "Journal for the Study of the New Testament" 20 (1998) p. 45-61.
- Hoffmann R.J., *Marcion: On the Restitution of Christianity*, American Academy of Religion Academy Series, Atlanta 1984.
- Kelly J.F., *The Ecumenical Councils of the Catholic Church: A History*, Collegeville 2009.
- Kelly J.N.D., *Early Christian Creeds*, London 1972.
- Lieu J.M., *Heresy and Scripture*, in: *Ein neues Geschlecht? Entwicklung des frühchristlichen Selbstbewusstseins*, Novum Testamentum et Orbis Antiquus 105, Göttingen 2013, p. 81-100.
- Lieu J.M., *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century*, Cambridge 2015.
- Lieu J.M., *Peter in the Early Church: Apostle – Missionary – Church Leader*, BETL 325, Leuven 2021.
- Lifftin B.M., *Tertullian's Use of the Regula Fidei as an Interpretive Device in Adversus Marcionem*, in: *Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies, Oxford 2003*, ed. F. Young – M. Edwards – P. Parvis, Studia Patristica 42, Leuven 2006, p. 405-410.
- Macdonald T., *Apostolicity*, in: *The New Dictionary of Theology*, ed. J.A. Komonchak – M. Collins – D.A. Lane, Dublin 1987, p. 52-54.
- McDonnell K., *Communion Ecclesiology and Baptism in the Spirit: Tertullian and the Early Church*, "Theological Studies" 49 (1988) p. 671-693.
- McFarland I.A., *Apostolicity*, in: *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, ed. I.A. McFarland – D.A.S. Fergusson – K. Kilby – I.R. Torrance, Cambridge 2011, p. 28-29.
- Mattei P., *L'ecclésiologie de Tertullien. Bilan provisoire*, in: *Anthimos laikos. Mélanges Alexandre Faivre à l'occasion de ses 30 ans d'enseignement*, ed. M.A. Vannier – O. Wermeltnger – G. Wurst, Fribourg 2000, p. 162-178.
- Mattei P., *Regards inactuels sur une Église en mutation. Tertullien et les paradoxes de son ecclésiologie*, "Recherches de Science Religieuse" 75 (2001) p. 275-287.

- Meier J.P., *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, v. 3: *Companions and Competitors*, The Anchor Bible Reference Library, New York 2001.
- Merdinger J.E., *Rome and the African Church in the Time of Augustine*, New Haven – London 1997.
- Monaca M., *Pietro e Paolo a Roma nel De praescriptione haereticorum di Tertulliano*, in: *Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche, XXIX Incontro di studiosi dell'antichità Cristiana, Roma 4-6 maggio 2000*, Studia Ephemeridis Augustinianum 74, Rome 2001, p. 431-444.
- Osborn E.F., *Reason and the Rule of Faith in the Second Century AD*, in: *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*, ed. R. Williams, Cambridge 1989, p. 40-61.
- Painter J., *Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition*, Columbia 2004.
- Pałucki J., *Św. Piotr biskupem Rzymu?*, "Vox Patrum" 52 (2008) p. 819-826.
- Rankin D., *Tertullian and the Church*, Cambridge 1995.
- Ray S.K., *Upon the Rock: St. Peter and the Primacy of Rome in Scripture and the Early Church*, Modern Apologetics Library, San Francisco 1999.
- Sider R.D., *Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian*, London 1971.
- Tabbernee W., *Prophets and Gravestones: An Imaginative History of Montanism and Other Early Christians*, Peabody 2009.
- Trevett C., *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge 1996.
- Vizent M., *Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels*, Studia Patristica Supplements 2, Turnhout 2014.
- Wilhite D.E., *Tertullian the African*, Millennium Studies 14, Berlin 2007.
- Wysocki M., *Paweł Apostoł: Marcjona a Tertuliana*, in: *Artem historicam aliis tradere. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Anzelma Weissa*, ed. W. Bielak – J. Marczewski – T. Moskal, Lublin 2011, p. 445-466.
- Wysocki M., *'Fides in regula posita est, habet legem et salutem de observatione legis' (Tert., Praescr. 14). Legal description of the faith by Tertullian – preparing for Constantine's turn and Ecclesiastical Law?*, in: *Lex et religio. XL Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana*, Studia Ephemeridis Augustinianum 135, Roma 2013, p. 485-495.



# Bishop Michael of Devol as a Witness of the Memory of Komitopules<sup>1</sup>

Biskup Michał z Dewolu jako świadek pamięci o Komitopulach

Jarosław Dudek<sup>2</sup>

---

**Abstract:** The appendices of Michael of Devol to the chronicle of John Skylitzes are a valuable testimony in the knowledge of the Balkan wars of emperor Basil II and the first century of Byzantine rule in Bulgaria. They also provide important information on the biographies of individual members of the Komitopules family or the process of assimilation of Bulgarian elites in the geographical area of Macedonia under Byzantine rule in the XI-XII centuries.

**Keywords:** Michael of Devol; John Skylitzes; Komitopules dynasty (*Komitopouloi*); Byzantium and Bulgaria X-XII centuries; Macedonia

---

Maintaining Byzantine rule over the Bulgarian lands for a long period (1018-1186) would have been impossible if it had been based solely on violence. In the accounts reporting the conquest, there is no shortage of descriptions of the brutality of the victors or the manifest humiliation of the defeated<sup>3</sup>. However, they refer rather to the first decades

---

<sup>1</sup> The text of the article was based on the paper entitled “Ideological legitimization of Byzantine rule over Bulgaria” as part of the VI National Byzantine Conference “Theoretical and practical dimension of cardinal virtues in Byzantine culture” (Chapel of the Holy Trinity at the Castle, Lublin 17-18 November 2022).

<sup>2</sup> Dr hab. Jarosław Dudek, associate professor, University of Zielona Góra, Poland; e-mail: j.dudek@ih.uz.zgora.pl; ORCID: 0000-0002-2895-2586.

<sup>3</sup> In the first place, this refers to the blinding of a large group of Bulgarian prisoners by order of emperor Basil II after the battle of Belasica in July 1014. Three times the triumphs over the subjugated Bulgarians were publicly celebrated in Constantinople. First in 971, when emperor Boris II was dethroned, then in 1019 showing the inhabitants of the capital the captured family of the late John Vladislav, and in 1041 leading the blinded Peter II Delyan in chains. See Leo Diaconus Caloënsis, *Historiae libri decem* IX 12, ed. C.B. Hase, (CSHB) Bonn 1828, p. 158-159; Ioannes Scylitzes, *Synopsis Historiarum*, ed. I. Thurn, (CFHB.SB V) Berlin – New York 1973 (cetera IS), p. 349, 310, 364-365, 414; Michael Attaleiates, *Historia*, ed. I. Pérez Martin, Madrid 2002, p. 7-8; Michaelis Psellii

of Byzantine domination over Bulgaria. In later times, especially after the collapse of the last attempt to regain independence in the years 1072-1073, the position of the rulers towards the defeated seems to be characterized by a certain restraint, noticeable especially in the difficult times of the late eleventh century<sup>4</sup>. This attitude will be consolidated and visible until the end of Byzantine rule. Even in the advice of Kekaumenos (ca 1018-ca 1081), among the medieval Romans (*Rhōmaïoi*) from the former border with Bulgaria, the memory of old conflicts was still vigorous. However, on the example of the same author, it can be seen that gradually a new narrative appears even in these circles, signaling the extinction of old feuds<sup>5</sup>. Such an attitude can be seen even more clearly in the case of the Byzantine imperial Komnenos dynasty in the twelfth century, where even the affinity with the last Bulgarian ruling family – the Komitopules (*Komitopuloi*) – is emphasized<sup>6</sup>.

---

*Chronographia* IV 49, 50, v. 1, ed. E. Renauld, Paris 1926, p. 82; Ioannes Zonaræ *Epitome Historiarum* XVII 4, ed. T. Büttner-Wobst, (CSHB) Bonnæ 1897, p. 536. Cf. J. Bonarek, *Romajowie i obcy w Kronice Jana Skylitzesa. Identyfikacja etniczna Bizantyńczyków i ich stosunek do obcych w świetle Kroniki Jana Skylitzesa*, Toruń 2003, p. 132-133, 148-156; M.J. Leszka – K. Marinow, *The Year 971*, in: *The Bulgarian State in 927-969. The Epoch of Tsar Peter I*, ed. M.J. Leszka – K. Marinow, Łódź – Kraków 2018, p. 169-170; G. Prinzing, *Das Bamberger Gunthertuch in neuer Sicht*, Bsl 54 (1993) p. 218-231; J. Dudek, *Hebdomon w ideologii cesarskiej Nowego Rzymu według tekstu kroniki Jana Skylitzesa*, BP 20 (2013) p. 34; M.B. Panov, *The Historiographic Debates about Samuel Cometopoulos and His State (10 th-11th Century)*, *Blinded State*, Leiden – Boston 2019, p. 38-100.

<sup>4</sup> The then pretender to the Bulgarian throne, the Serbian prince Konstantin Bodin of Dioclea, proclaimed as emperor Peter III in Prizren, was captured by the Byzantines. However, he was spared the fate of Delyan. He was content with exile to distant Antioch, from where he managed to escape and return to his homeland, over which he ruled in the years 1081-1101, skillfully maneuvering between Constantinople and the Latin West. See. *Ioannes Skylitzes Continuatus* (Η συνέχεια της Χρονογραφίας του Ιωαννου Σκυλιτζη), ed. E. Tsolakes, Thessalonike 1968 (cetera SC) p. 165-166; *Gesta Regum Sclavorum*, v. 1, ed. T. Živković, Beograd 2009, p. 158-160, 162-168; J. Leśny, *Studia nad początkami serbskiej monarchii Nemaniczków (połowa XI – koniec XII wieku)*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1989, p. 40-51, 66-78, 91-106; J.-C. Cheynet, *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)*, Paris 1990 (cetera Cheynet), p. 79.

<sup>5</sup> Kekaumenos, describing the military advantages of his relatives, did not hide family affiliations with the Bulgarians, quoted terms in their language, commented with appreciation on the military stratagems of their ruler's commanders. See *Book of Advice of Kekaumenos*, ed. G.G. Litavrin, Sankt-Petersburg 2003, p. 136, 176, 188, 196, 198, 266, 298.

<sup>6</sup> *Nicephori Bryennii, Historiarum libri quattuor* III 6, ed. P. Gautier (CFHB.Brux IX), Bruxelles 1975, p. 219, 15-20; *Annae Comnenæ Alexias*, ed. D.R. Reinsch – A. Kam-



In the meantime, in Balkan circles of the medieval Romans, messages are being created confirming the growing interest in the past of the Bulgarian elite. Bishop Michael of Devol can be considered the author of one of them. From a formal point of view, Michael made a number of additions to one of the manuscripts of the work of John Skylitzes (ca. 1040-after 1101) and its continuation<sup>7</sup>. Regardless of the discussion on the authorship of the continuation after 1056, the work of Skylitzes entitled *Synopsis Historion* remains to this day a very valuable source for the history of the Balkan Peninsula before 1079, especially since the part of the Skylitzes work devoted to this period was written on the basis of lost texts<sup>8</sup>.

The appendices to *Synopsis Historion* have not been edited in a uniform form, a large part of them are standard voices, corrections of spelling of names or updates of the text of the Skylitzes, but there are also interpolations among them, taking the form of quite extensive commentaries

---

bylis, (*CFHB. Ber. XL/1*) Berlin – New York 2001 (cetera *Alexias*) VII 3, VIII 4, p. 210, 21-22, p. 244, 83-84. Regarding this evolution, the observations of M.J. Leszka, *Gabriel Radomir (1014-1015) i Jan Władysław (1015-1018), władcy państwa bułgarskiego w źródłach bizantyńskich*, BP 25 (2018) p. 43-51, are noteworthy; M.J. Leszka, *Obraz cara bułgarskiego Samuela w źródłach bizantyńskich (XII w.)*, “*Studia z dziejów średniowiecza*” 23 (2019) p. 134-142; M.J. Leszka, *Obraz cara Samuela w źródłach bizantyńskich (koniec X-XII w.)*, in: *Widmo Mahometa, cień Samuela. Cesarstwo Bizantyńskie z przedstawicielami innych religii i kultur (VII-XV w.)*, ed. Z.A. Brzozowska – M.J. Leszka – K. Marinow – T. Wolińska, Łódź 2020, p. 111-123.

<sup>7</sup> B. Prokić, *Die Zusätze in der Handschrift des Johannes Skylitzes codex Vindobonensis hist. graec. LXXIV. Ein Beitrag zur Geschichte des sogenannten westbulgarischen Reiches*, München 1906, p. 28-37 (cetera B. Prokić, *Die Zusätze*), who identified 70 additions in one of the Viennese manuscripts. He was inclined to acknowledge Michael's authorship in the case of 66 entries concerning the years 976-1057, the author of the last four was to be unknown. The critical edition of the 1973 also includes earlier interpolators. Cf. *Einleitung. Die Interpolationem im Text des Skylitzes*, in: IS, p. XXIX-XXXIV; *Dobavki na episkop Michail Devolski ot 1118 g. kãm “Istoričeski svod” na Joan Skilica (XI v.)*, in: V. Gjuzelev, *Izvori na srednovekovnata istorija na Bãlgarija (VII-XV v.) v avstrijskite rãkopisni i archivi*, v. 1: *Bãlgarski, drugi slavjanski i vizantijski izvori*, Sofija 1994, p. 45-57; V. Tãpkova-Zaimova, “*Bãlgari rodom...*” *Komitopulite, car Samuil, njegovite potomci spored istoričeskite izvori i istoriografskata tradicija*, Sofija 2014, p. 95-102; *ODB* sv. “Skylitzes, John”, “Skylitzes Continuatus”, v. 3. p. 1914.

<sup>8</sup> J. Shepard, *A suspected source of Skylitzes’ “Synopsis Historion”: the great Catechism of Basil the Bulgar-Slayer*, BMGS 16 (1992) p. 171-182; P. Stephenson, *The Legend of Basil the Bulgar-Slayer*, Cambridge 2003; C. Holmes, *Basil II and the governance of Empire (976-1025)*, Oxford – New York 2005, p. 394-428.

presenting the views of their author. Probably hence the discrepancy in their assessment as a possible separate transmission, which became visible as research on the manuscripts of the Skylitzes intensified, especially those not included in the compilation of George Kedrenos (XI-XII centuries)<sup>9</sup>. Božidar Prokić had already put forward the hypothesis that the appendices primarily concern the history of the new Slavic kingdom in Macedonia, as he defined the West Bulgarian state at the turn of the X-XI centuries. Since the authors of other historiographical texts dealing with this issue are less interested in this issue, the text of Skylitzes, combined with Michael's additions, is of key importance here<sup>10</sup>. There have been opinions, such as the opinion expressed by Henri Grégoire, that we are dealing with a valuable authentic text of Skylitzes himself, lost due to the carelessness of other copyists<sup>11</sup>. Other scholars, accepting the authorship of Devol's bishop, treat his appendices as loose commentaries on the Balkan campaigns of Basil II and subsequent events, recognizing that they do not form a coherent whole and remain subordinated to the narrative of the Skylitzes<sup>12</sup>. And Peter Schreiner, the nestor of byzantine annalistic studies, recently stated that the bishop's supplements form their own narrative not incoherent. According to the scholar, the appendices can even be considered as *a sui generis* separate chronicle composition. By completing *Synopsis Historion*, Michael created a coherent message far beyond the work of a copyist or interpolator. According to Schreiner, his message is even a remnant of a local chronicle (*eine lokale Chronistik*) describing various dramatic events in the history of the western Balkans in the X-XI centuries. This makes it similar to other local works of medieval Byzantine annalistics devoted to the history of regions (Thessaly, Cyprus) or cities (Mesembria, Corinth, Mytilene). The source used by Michael was to be written in Greek and describe the circumstances of the collapse of the Komitopul's state from a medieval Romans per-

<sup>9</sup> Georgius Cedrenus, *Compendium historiarum*, v. 1-2, ed. I. Bekker, Bonnae 1838-1839.

<sup>10</sup> B. Prokić, *Postanak jeden slovenske carevine u Makedoniju u X veku*, Glas SKA 46 (1908) p. 245.

<sup>11</sup> H. Grégoire, *Du nouveau sur l'histoire bulgare-byzantine. Niketas Pegonites vicar of the Bulgarian king John Vladislav*, B 12 (1937) p. 290.

<sup>12</sup> C. de Boor, *Zu Johannes Skylitzes*, BZ 13 (1904) p. 366-369; Prokić, *Die Zusätze*, p. 25-26; J. Ferluga, *John Scylitzes and Michael of Devol*, in: *Byzantium on the Balkans. Studies on the Byzantine Administration and the Southern Slavs from the VIIth to the XIIIth Centuries*, Amsterdam 1976, p. 163-176; Leszka, *Obraz cara bułgarskiego Samuela*, p. 135.

spective<sup>13</sup>. Unfortunately, Schreiner did not refer to the circumstances in which this work could have been written, nor did he explain its possible message.

## 1. Michael of Devol as bishop

The identity of Michael's as the author of the appendices is directly confirmed by a note placed on the page of one of the Viennese manuscripts of Skylitzes: "Written by Michael, bishop of Selasophoris, now Devol, April 24, 6623 [1118 AD] (ἐγράφη χειρὶ Μιχαὴλ ἐπισκόπου Σελασφόρου ἡτοι (Διαβόλεως), ἐτελειώθη δὲ μηνὶ Ἀπριλλίῳ κδ', ἰνδ. ια', ἔτους ζ'κγ)"<sup>14</sup>. It shows that Michael remained bishop of Devol in April 1118. In the Middle Ages, it was an urban center located in the Gramos Mountains, west of Prespa, at the crossroads of several communication routes. In the time of bishop Michael of Devol was a city with a rich history dating back to the beginning of the reign of the khans of Bulgaria in these lands even before the adoption of Christianity. Three centuries later, under Byzantine rule, due to its location, it still remained a sensitive center of provincial administration (*thema, provintia*)<sup>15</sup>. After the christianization of Bulgaria, Devol was one of

<sup>13</sup> P. Schreiner, *Die Chronik des Michael von Devol (1118), Eine neue Einschätzung der Wiener Skylitzes-Handschrift hist. gr. 74*, in: *Laudator Temporis Acti. Studia in Memoriam Ioannis A. Božilov*, v. 1: *Religio. Historia*, ed. I.A. Biliarsky, Serdicae 2018, p. 240-252. See *Chronica Byzantina Breviora*, ed. P. Schreiner (CFHB.SV XII/1), Vienna 1975, p. 189-371.

<sup>14</sup> *Die Interpolationem im Text des Skylitzes, (Vindobonensis His. Gr. 74, BL. 106v)* in: IS, p. XXVI.

<sup>15</sup> Now it is probably a small settlement known as Zvezda (R. Albania) The medieval name is probably a Slavic calque of the Greek "Selasoforos", a term established in ancient times. Even then, the Greek form "Diabolis" or the Latin "Diaboli" adopted in the Middle Ages by the Macedonian Slavs as "Devol" were used. This name definitely had nothing to do with the "demonic" nature of the place, it derives from the Thraco-Illyrian word \*dhēw-olā/ \* dhēw-ulā meaning the verb "to flow, to escape". Its genesis is probably related to the presence of the ancient Eordiai people in these lands. The tribes of Slavic Bersites and Velesites settled in the local lands were conquered in the first half of the ninth century by the Bulgarians, who established their administrative unit (*comitatus*) on these lands, the center of which was located in Devol. See *Tabula Imperia Romani (K 34, Naisus-Dyrrhachion-Scupi-Serdica-Thesalonike)*, Ljubljana 1976, p. 42; V. Zlatarski, *De namiral gr. Devol?* in: V. Zlatarski, *Izbrani proizvedenija*, v. 2, Sofija 1984, p. 89-106; P. Koledarov, *O mestonachoždenii srednevekovogo goroda Devol i predelach odnoimennoj*

the most important ecclesiastical centers in the western Balkans. From the first "Life of St. Naum" we learn that until the second decade of the tenth century it was managed successively by four Slavic bishops, which testifies to the intense reception of Cyrillic methodist ideas in these lands. In the time of the Komitopules (after 976-1018), the bishopric was merged with the neighboring eparchy of Kastoria, which was confirmed by the privilege of Emperor Basil II from 1019. Only later decades of Byzantine rule brought a revival of the bishopric. Again we hear about the local bishops: first Theodosius (1078), then Michael (1118). In the next century, Devol would become a dynamic ecclesiastical center under the autocephalous archbishop of Bulgaria based in Ohrid<sup>16</sup>.

Unfortunately, it is not known when Michael became bishop of Devol and how long he remained so. No other source mentions anything about him. It is possible that he was one of the collaborators of archbishop Theophylact. In the set of preserved correspondence of Theophylact we find a letter to an anonymous bishop "Diabologyres" dated by the publisher to 1093/1094<sup>17</sup>. It is uncertain whether a quarter of a century later Michael could still be the bishop. Even if this has not yet happened, the possibility that he had previously been in Ohrid in the archbishop's entourage cannot be ruled out. It is not known exactly when and under what circumstances Theophylact ceased to be archbishop in Ohrid<sup>18</sup>. However, if Michael be-

---

*oblasti. (I část) Ob imeni "Devol" i mestonachoždenii oblastej Bolšoj i Malyj Devol*, Pbg 6/1 (1982) p. 87-101; P. Koledarov, *O mestonachoždenii srednevekovogo goroda Devol i predelach odnoimennoj oblasti. (I část) O mestonachoždenii srednevekovogo goroda*, Pbg 6/2 (1982) p. 75-90.

<sup>16</sup> *P'rvo (naj-staro) žitije na sv. Nauma*, in: J. Ivanov, *Bălgarski starini iz Makedonija*, Sofija 1931, p. 307; *Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitane*, No 13<sup>835</sup>, ed. J. Darrouzès, Paris, p. 371-372; S.C., p. 182<sup>15-18</sup>; *Byzantium in the Time of Troubles*, p. 182-183. See B. Nikolova, *Ustrojstvo i upravljenje na bălgarskata pravoslavna c'rkva (IX-XIV vek)*, Sofija 1997, p. 81-92.

<sup>17</sup> *Theophylacti Achridensis Epistulae*, No. 15, ed. P. Gautier, (*CFHB.Sth XVI/2*), Thesalonique 1986, p. 53-54, 178-179. The origin of the letter is cautiously dated to 1093-1094. Certainly, this is not the actual name of the bishop, probably for unclear reasons (copyist's mistake?) the term characterizing him as the leader of the church of Devol has been preserved. Cf. M. Mullet, *Theophylact of Ochrid, Reading the letters of a Byzantine Archbishop*, Aldershot 1997, p. 238-239, 272.

<sup>18</sup> Mullet, *Theophylact of Ochrid*, p. 69-70. During Byzantine rule, such attitudes did not apply only to the clergy. According to the account of a probable relative of Skylitzes from the twelfth century, the future emperor Roman Diogenes, serving as governor in Sardica before 1068, patronized the cult of St. John of Rila (tenth century), popular even

came bishop only after the departure of Theophylact (between 1108 and 1126), then interpolating of Skylitzes he referred to some initiatives of the head of the autocephalous Bulgarian church. He was certainly familiar with the complex ethnic realities of this part of the Balkans, he knew the local Slavic dialects well<sup>19</sup>. Such qualities could be useful to him in the environment of the Bulgarian archbishops involved in the revival of old traditions from the beginning of Christianity in the western Balkans<sup>20</sup>.

## 2. Michael's message: structure

According to the arrangements, the additions to John Skylitzes (and its continuation) consisted of seventy additions. They differ from each other in size and form. Some are classic corrections to the text, which consist of short interjections regarding the names of the characters, chronological and topographical details. We also find commentaries that are in fact a development of the original Skylitzes work. They allow to determine the purpose bishop of Devol.

First of all, one can see Michael's concern for the tradition of the archbishopric, confirmed by emperor Basil II in the years 1019-1020 on the foundations of the former Bulgarian Patriarchate of the tenth century<sup>21</sup>. In the Middle Ages, he was the first to provide evidence for the identification of the Church of Ohrid with the archbishopric of Justiniana

---

before the conquest. See V. Zlatarski, *Georgi Skilica i napisananoto ot nego "Žitije na sv. Ivan Rilski"*, in: V. Zlatarski, *Izbrani proizvedenija*, v. 2, Sofija 1984, p. 240-266; *ODB* sv. "Skylitzes, George", v. 3, p. 1913-1914.

<sup>19</sup> Prokić, *Die Zusätze*, no. 34 (where Michael quotes and corrects the words of Bulgarian warriors calling on their ruler to seek refuge in flight), no. 51 (describing the diverse ethnic composition of the central part of the Komitopuls state, also inhabited by Armenian and Byzantine prisoners); *IS*, p. 356 46, 363 54.

<sup>20</sup> M. Nystazopoulou-Pélékidou, *La domination byzantine en Bulgarie (1018-1185). Introduction à la problématique*, in: *Byzantium and the Bulgarians (1018-1185)*, ed. K. Nikolau – K. Tsinakis, Athens 2008, p. 13-23.

<sup>21</sup> In the list of property granted to the archbishop and bishops, Basil II emphasizes the reference to the possessions under Peter I and Samuel. See H. Gelzer, *Ungedruckte und wenig bekante Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche. I*. *BZ* 2 (1893) p. 42-64; *Gramoti na Vasilija II za pravata na Ochridskata archiepiskopija*, in: J. Ivanov, *Bългарски starini iz Makedonija*, Sofija 1931, p. 555, 566. Cf. I. Snegarov, *Istorija na ochridskata archiepiskopija*, v. 1: *Ot osnovaneto i zavladjavaneto na Balkanskija poluostrov ot turchite (Vtoro fototipično izdanije)*, Sofija 1995, p. 167-168. Recently e.g. G. Prinzing,

Prima, founded in the sixth century. Describing the ecclesiastical initiative of Basil II in conquered Bulgaria, he comments:

The emperor again confirmed that the archbishopric of Bulgaria was autocephalous as it had been formerly under Romanos the Elder. His was because he drew the conclusion from the constitutions of the emperor Justinian that it was Justiniana Prima which that emperor claimed to be his fatherland and which then Kastellion s its bishop<sup>22</sup>.

The reference to the connection of the new archbishopric with the ecclesiastical initiative of Justinian I (527-565) can serve as proof of Michael's belonging to the circle of hierarchs of Byzantine origin. Subsequent authors who speak on this issue, the editors of the list of bishops (*notitia episcopatum*) from the mid-twelfth century, Patriarch Teodor Balsamon (?-1195), archbishop Demetrius Chomatenos (?-1235), began their ecclesiastical careers in the imperial city<sup>23</sup>.

Could Michael also come from this environment before coming to Bulgaria and acquire his skills there? Some of the supplements to the Skylitzes prove their author's involvement in the problems of the Byzantine state<sup>24</sup>. However, they are relatively few in comparison with commentaries on events taking place in the Western Balkans. The largest group of additions was devoted to events from the history of the western part of the former Bulgarian state between 976 and 1073. We will find there facts or topographical details supplementing the descriptions of the expeditions directed against the Bulgarians.

However, the key data are the data on the family ruling over the West Bulgarian state – Komitopules. The bishop shows almost no signs of interest in the fate of the last representatives of the old Bulgarian dynasty –

---

*The autocephalous Byzantine ecclesiastical province of Bulgaria/Ohrid. How independent were its archbishops?* „Bulgaria Mediaevalis” 3 (2012) p. 358-360, 364-366.

<sup>22</sup> B. Prokić, *Die Zusätze*, No 57; IS, p. 36<sup>58-11</sup>; John Skylitzes, *A Synopsis of Byzantine History, 811-1057*, tr. J. Wortley, Cambridge 2010 (cetera tr. J. Wortley) p. 345.

<sup>23</sup> See G. Prinzing, *Entstehung und Rezeption der Justyniana Prima-Theorie im Mittelalter*, BBG 5 (1978) p. 269-287. Former bishop of Devol may have been included in this milieu as a potential student of the Constantinopolitan school of patriarchy, which began to flourish at the beginning of the twelfth century. R. Browning, *The patriarchal school at Constantinople in the twelfth century*, „Byzantion” 32 (1962) p. 167-202; 33 (1963) p. 11-40.

<sup>24</sup> E.g. B. Prokić, *Die Zusätze*, No. 2, 18; IS, pp. 329<sup>70-71</sup>, 346<sup>58-59</sup>.

Boris and Roman<sup>25</sup>. It is the Komitopules who definitely attract Michael's attention. This is confirmed by a large number of appendices (39 in total), in which genealogical or prosopographical data related to this family are included. The bishop's apparent interest in the past of the Komitopules seems to be a rare case compared to other medieval Byzantine authors. Although John Skylitzes knew the names of the family members of the rulers of Bulgaria, especially after the adoption of Christianity. However, Skylitzes and other writers did not pay as much attention to any family ruling over Byzantium's neighbors as the bishop of Devol Komitopules. Additions to the latter allow for a faithful reconstruction of the genealogy of the first four generations of this family, starting with the confirmation of the identity of Samuel's parents and his brothers and ending with a complete list of numerous male descendants of John Vladislav (1015-1018)<sup>26</sup>. We owe Michael the knowledge about the identity of the wife of the progenitor of the family – *komes* Nicholas<sup>27</sup> and data related to the origin of the wives of emperor Samuel (approx. 990-1014) and the<sup>28</sup> future ruler Gabriel Radomir (1014-1015)<sup>29</sup>. This allows for a better understanding of the birth of the West Bulgarian state, the genesis of its separation from the previous political centre of Bulgaria, associated with the centres in Pliska and Preslav. The names of the members of the new dynasty and data about their marriages make it possible to discern the ancestral relationships, references to the local Christian tradition. They provide evidence of the ethnic diversity of the state elites, their connections with Hungary and Byzantium. In the latter case, this is especially true of the daughters of the two Komitopules. In the first case, we are dealing

<sup>25</sup> It only recalls the name of one of them killed while trying to escape from Constantinople to Bulgaria. See B. Prokić, *Die Zusätze*, No. 3; IS, p. 32974; *PmZ*, sv. "Boris II" No. 211988.

<sup>26</sup> B. Prokić, *Die Zusätze*, No 49; IS, p. 360<sub>51</sub>; tr. Wortley, p. 340: "Praesianos, Alousianos, Aaron, Trajan and Radomir". See *PmZ*: sv. "Prusianos", No 26775; sv. "Alusianos", No 20263; sv. "Aaron", No 20004; sv. "Traianos", No 28368; sv. "Rodomir", No 26826.

<sup>27</sup> B. Prokić, *Die Zusätze*, No 1; IS, p. 328<sub>62</sub>; tr. J. Wortley, p. 312: "Nicholas by name, their mother was Ripsime". See *PmZ*: sv. "Nikolaos", nr 26038; sv. "Hrip'sime", nr 22633.

<sup>28</sup> B. Prokić, *Die Zusätze*, No. 22; IS, pp. 349<sub>50-51</sub>; tr. J. Wortley, p. 332: "by Agatha, daughter of John Chryselios, *proteuon* of Dyrrachion", where the Skylitzes account of misidentifying Samuel's wife is corrected. See *PmZ*: sv. "Agathe", No. 20171.

<sup>29</sup> B. Prokić, *Die Zusätze*, No 24, 62; IS, p. 350<sub>56-58</sub>, 409<sub>95-96</sub>; tr. J. Wortley, p. 332. See *PmZ*: sv. "Anonymous", nr 22032.

here with an attempt to possibly gain a possible opposition against Basil II, in the second case, the marriage of one of them became an element of the policy of assimilation of the elites of the conquered state implemented by Basil II<sup>30</sup>. We also owe Michael the knowledge about the circumstances of the tragic deaths of some members of the Komitopules family. It complements the text of Skylitzes reporting the murder of emperor Gabriel Radomir by his cousin John Vladislav. It provides precise data on the deaths of all four sons of *komes* Nicholas<sup>31</sup> or the circumstances of the death of emperor John Vladislav in a skirmish at the walls of Dyrrachion in February 1018<sup>32</sup>.

Is it possible to determine the origin of the data from bishop Michael's additions based on such information? Some of them, referring to the details of local toponomastics, topography, economic values, location of Byzantine forts, are probably the result of his good visual knowledge of the geography of the western Balkans<sup>33</sup>. On the other hand, knowledge about the contexts of past events, some from the end of the tenth century,

---

<sup>30</sup> B. Prokić, *Die Zusätze*, No. 14; IS, p. 34244. Beginning with the daughter of Samuel Mirosława, who before 1005 married the captured Ashot (see IS, pp. 342-54) and ending with the marriage of the daughter of John Vladislav to the future emperor Isaac Komnenos (B. Prokić No. 66, 67; IS, p. 492-51). The flight of Mirosława with Ashot to Byzantium ruined the chance of Samuel's plan to win over the Byzantine aristocracy against the continuation of the war with Bulgaria. See S. Pirivatrić, *Personal names in the ruling families of the First Bulgarian Empire in the second half of 10th and early 11th centuries. Some observations on their political implication*, in: *Evropejskiat Jugoiztok prez vtorata polovina na X – načaloto na XI vek. Istorija i kultura*, ed. V. Gjuzelev – G.N. Nikolov, Sofija 2015, p. 585-596; *PmZ*: sv. "Mirosława", No. 25408.

<sup>31</sup> Sequentially, David ("killed between Kastoria and Prespa, at a place called Kalasdrys [beautiful oaks], by some vagabond Vlachs"), Moses fell in a clash with the Byzantines at Serres ("Others write that it was not by a stone thrown that Moses died but his horse fell, bringing him down, and he was slain by one of duke Melissenos' men"), Aaron, on Samuel's orders, was killed with almost his entire family ("on 14 June at a place called Rametanitza"). See B. Prokić, *Die Zusätze*, No 8, 9; IS, p. 329<sup>79-80, 81-85, 89</sup>; tr. J. Wortley, p. 312; Samuel died a few months after the defeat at Belasica after seeing a procession of blinded Bulgarian captives ("two days later he died on 6 October"). See B. Prokić, *Die Zusätze*, No 21; IS, p. 349<sup>45</sup>; tr. J. Wortley, p. 331. See *PmZ*: sv. "David Kometopulos", No 21433; sv. "Moses Kometopulos"; sv. "Aaron Kometopulos", No 20003; sv. "Samuel Kometopulos", No 26983.

<sup>32</sup> B. Prokić, *Die Zusätze*, No 36; IS, p. 357<sup>57-59</sup>; tr. J. Wortley, p. 338: "a mounted engagement took place with the commander and patrician Niketas Pegonites and he fell, mortally wounded in the entrails by two foot soldiers running through the melee".

<sup>33</sup> B. Prokić, *Die Zusätze*, No. 18, 43, 47; IS, pp. 346<sup>56-58, 358 4-8</sup> 359<sup>42</sup>.



must have been due to unspecified written sources. Schreiner expressed his belief that there could have been some local chronicle at Michael's disposal<sup>34</sup>. Medieval Devol was a center with old Church Slavonic cultural traditions, which is confirmed by testimonies from the times of Byzantine rule. According to the message contained in the *Life of St. Clement (Legenda Bulgarica)* at the beginning of the tenth century there was to be a famous school here, the activities of which certainly contributed to the rapid cultural flourishing of the region. The piece used by Michael could have been created in such an environment<sup>35</sup>.

However, in the circumstances that occurred in the first century after the conquest, it is difficult to treat Devol as a thriving center of church culture. Theophylact in his letter to John Komnenos (ca 1092-1093) complained about the spiritual and material decline of the local bishopric in contrast to the times of its glory<sup>36</sup>. The strenuous efforts of the archbishop probably contributed to the restoration of the rank of the eparchy, but Michael did not look for materials used in the appendices in his eparchy. He could, however, find them elsewhere, namely in nearby Prespa, more precisely on the present island of St. Achilles, surrounded by the waters of the Small Prespa Lake. This former seat of the Komitopules family had its ups and downs in Byzantine times, but it was never as neglected as Devol. This is emphasized by the Theophylact, in one of his letters the archbishop thanks the archon of Prespa for its preparation for the synod, which probably began on the day of St. Achilles (?-330, May 15) of Larissa in 1103<sup>37</sup>. Prespa's religious status is the result of the efforts of Samuel and his successors. The Komitopules, like their predecessors in Pliska and Preslav, showed concern for preserving their achievements in the historical memory of their subjects. A real confirmation of this are their inscriptions, including one

<sup>34</sup> Schreiner, p. 251.

<sup>35</sup> A. Milev, *Grăckite žytja na Kliment Ohridski*, cap. 57, 59, Sofija 1966, p. 126<sup>9-12,30-31</sup>. The authorship of the first life (*Legenda Bulgarica*) is attributed to archbishop Theophylact, Milev, *Grăckite žytja na Kliment Ohridski*, p. 31-71. See I.G. Iliev, *Devolskoto knižovno i literaturno središče ot kraja na IX do načaloto na XII vek – ot sveti Kliment do Michail Devolski*, in: *Evropejskiat Jugoiztok prez vtorata polovina na X – načaloto na XI vek. Istorija i kultura*, ed. V. Gjuzelev – G.N. Nikolov, Sofija 2015, p. 552-567.

<sup>36</sup> *Theophylacti Achridensis Epistulae*, No 22, pp. 202-205. The archbishop reports in his letter that the local stately church, built in the time of Boris Michael, is in a state of ruin. Particularly acute was the lack of a bishop and priests, which, according to Theophylact, contributes to the deepening of the material decline of the eparchy.

<sup>37</sup> *Theophylacti Achridensis Epistulae*, No 108, p. 526-527.

from the vicinity of Prespa, which with their message authenticate Michael's additions<sup>38</sup>. According to the bishop, the rank of this center in Samuel's country was emphasized at the beginning of his actual reign, when in 985/986, when after conquering the nearby Byzantine Larissa, he translated the relics of St. Achilles into Prespa "constructing a most beautiful and large church in his name"<sup>39</sup>. Probably the aim of these initiatives was to create a sacred center on the Prespan island in order to commemorate the merits of the new ruling family. The importance of Prespa was to reflect the program of "renovatio imperii" implemented by the victorious emperor Samuel, as a restorer of the former power of Bulgaria's glory<sup>40</sup>. Archaeological excavations conducted in 1965-1975 by Nikolaos Moutzopoulos show that the Basilica of St. Achilles

<sup>38</sup> Found in 1883 in the village of German on the Great Prespa Lake, it was created in 993 as a tombstone of Samuel's parents. Another inscription found in Bitola in 1956 also commemorates the ancestors and deeds of emperor John Vladislav. Both texts confirm the message of bishop Devol that Samuel's mother and grandmother of John Vladislav was indeed Hripsime, the wife of *komes* Nicholas. See *Car Samuilov nadpis v' Prespa ot' 993 g.* in: Ivanov, p. 23-25; J. Zaimov – V. Zaimova, *Bitolski nadpis na Ivan Vladislav samod'ržec bālgarski. Starobālgarski pametnik ot 1015-1016 godina. Ivan Vladislav i negovjat nadpis*, Sofija 1970, p. 24, 33, 110-111, 117-119; W. Seibt, *Untersuchungen zur vor- und Frühgeschichte der "bulgarischen" Komitopulen*, "Handes Amsorya" 89 (1975) p. 66-100 (where the problem of family ties between the Komitopules and the Armenians is raised); S. Rek, *Powstanie zachodniobūlgarskiego państwa Komitopolów*, PH 74 (1983) p. 247-250. On the rank of Prespa in the Komitopules state, see T. Tomoski, *Prespa vo Sredniom vek*, "Journal of History" 15/2 (1979) p. 49-80; G.N. Nikolov, *Centraliz'm i regionalizm v rannosrednovekovna Bālgarija*, Sofija 2005, p. 171-172.

<sup>39</sup> B. Prokić, *Die Zusätze*, No 12; IS, p. 330<sup>7,9</sup>; tr. J. Wortley, p. 313. At the same time, the relics of the other two Thessalian bishops from ancient times were transferred to Prespa: "with Reginos of Skopelos and Diodoros of Trikka".

<sup>40</sup> It is possible that in Prespa there were also relics of St. Tryphon of Kotor, captured by Samuel around 1000 year. See S. Pirivatrić, *Samuilova država. Obim i karakter*, Beograd 1997, p. 159-160. A similar initiative to collect relics in their capital city, but on a much larger scale and in a longer chronological dimension, was taken by the Asenids, transforming it into the new capital of the Bulgarian state reborn after 1185. See K. Marinow, *Inny Konstantynopol. Tyrnowo jako stołeczny ośrodek późnośredniowiecznej Būlgarii*, AUL Folia Historica 87 (2011) p. 343-371; A.S. Dobyčyna, *Tyrnowo i politika peresenija svjaščennych relikvij v period stanovlenija Vtorogo Bolgarskogo Carstva (1185-1204)*, in: *Velikite Asenevci. Sbornik s dokladi ot konferencija, posvetena na 830 godina ot vāstannieto na bratjata Petr i Asen, načaloto na vtoroto bālgarsko carstvo i objavjaneto na Tārnowo za stolica za Bālgarija i 780 godin ot legitimnoto vāzobiovjane na Bālgarskata Patrjaršija*, ed. P. Pavlov – N. Kānev – N. Hrissimov, Veliko Tārnowo 2016, p. 52-59.

was built as a future necropolis of the Komitopules. Among the graves discovered in the ruins of the temple, four burials of representatives of the political elite can be distinguished, due to the location and preserved endowment. One of them was identified by Moutzopoulos as the tomb of emperor Samuel, in the others Gabriel Radomir, John Vladislav or St. John Vladimeros of Dioclea were supposed to rest. Although the imperial residence was plundered and burned in 1073, numerous temples and monasteries located on the island and shores of the lake not only survived, but also others, and Prespa retained its sacred significance until the end of the Middle Ages<sup>41</sup>. Under these circumstances, the cult of St. Achilles of Larissa was established in the archbishopric of Bulgaria and neighboring regions. This process was accompanied by the creation of native works related to his cult. Samuel's name often appears in liturgical and apocryphal texts and chronicles written in the Balkans, later copied in the *Slavia Orthodoxa* area<sup>42</sup>. It can be assumed that on such a basis an not retained work commemorating the merits of the Komitopules could have been born. Such a text could take the form of a *synodikon*, a text commemorating the names of the members of the ruling family, their spouses and offspring, as well as the exact dates of their death and burial places. It is possible that Michael had access to such a work and used it to correct the message of the Skylitzes. However, this was not the only source used for this purpose by bishop of Devol.

A number of Michael's additions concerning the history of the Empire and the Great Church, the fate of the imperial commanders fighting against the Bulgarians, or the careers of the descendants of the Komitopules after the conquest testify to the knowledge of Byzantine sources. Some of them do not portray Bulgarians very positively, hence the native

---

<sup>41</sup> N. Moutzopoulos, *Bazilikata "Sveti Achilij" v Prespa. Edin istoričeskij pametnik – svetinja*, Plovdiv 2007, p. 137-192; R. Ruseva, *Bazilikata "sv. Achilij", monašestvoto i iskustvoto v Prespa. Predvaritelni beležki*, in: *Evropejskiat Jugoiztok prez vtorata polovina na X – načaloto na XI vek. Istorija i kultura*, ed. V. Gjuzelev – G.N. Nikolov, Sofija 2015, p. 700-716; C. Grozdanov, *Portreti na svetilite od Makedonija od IX-XVIII vek*, Skopje 1983, p. 145-159; I. Velez, *Pregled na srednovekovni crkvi i manastiri vo Makedonija*, Skopje 1990, No 237, 281, 395, 551, 552, 740, 791.

<sup>42</sup> T. Subotin-Golubović, *Kult svetog Achilija Lariskog*, ZRVI 26 (1987) p. 21-34; T. Subotin-Golubović, *Nova služba sv Achiliju Lariskom*, ZRVI 27-28 (1988) p. 149-175; A. Miltenova, *Vremeto na car Samuil v srednovekovnata bālgarska literatura*, in: *Evropejskiat Jugoiztok prez vtorata polovina na X – načaloto na XI vek. Istorija i kultura*, ed. V. Gjuzelev – G.N. Nikolov, Sofija 2015, p. 639-664.

origin should rather be excluded<sup>43</sup>. Whether these were works from the eleventh century, which were also used by Skylitzes or other texts, unfortunately it is not known. We have a laconic clue that appears in the context of Michael's addition to the circumstances of the death of Moses Komitopulos at Serres: "Others write (ἄλλοι δὲ οὐ λίθῳ βληθῆναι γράφουσι...) that it was not by a stone thrown that Moses died but his horse fell, bringing him down, and he was slain by one of duke Melissenos' men"<sup>44</sup>. It suggests that the reader (and commentator) of the chronicle derived his knowledge from more than one author<sup>45</sup>. It is possible that the genesis of the other parts of his text was similar, unfortunately the current state of knowledge does not allow for their closer clarification. We must be content with the observation that in the case of Michael we are dealing with a combination of an insightful reader of the Skylitzes as his proofreader and commentator.

### 3. Michael's message: sending and receiving

According to Schreiner, the aim of the author of the additions included in the Vienna manuscript was to familiarize potential readers with the circumstances of the fall of Bulgaria. The reign of Samuel and his successors, despite their successes in the confrontation with Byzantium, is in Michael's view a testimony to the end of the history of a powerful state that for centuries directly threatened the emperors of Constantinople<sup>46</sup>. However, the above observation does not exhaust other interpretative possibilities. The information present in Michael's appendices about the fate of successive generations of Komitopules who tried to realize

<sup>43</sup> B. Prokić, *Die Zusätze*, No 19, 46, 47, 49, 51, 52, 53, 55, 65, 66; IS, pp. 347<sup>81-82</sup>, 359<sup>33</sup>, 359<sup>42</sup>, 360<sup>51</sup>, 363<sup>54-56</sup>, 364<sup>66</sup>, 364<sup>84-88</sup>, 448<sup>52</sup>, 492<sup>51</sup>. E.g. When Samuel's daughters found out they have been given the Byzantine title (*patrikia zoste*) by the empress widow Maria they had: "When they saw Maria the wife of John standing beside the emperor, these women set about her as though they would kill her" take on a tragicomic dimension. See B. Prokić, *Die Zusätze*, No 52; IS, p. 363<sup>59-60</sup>; PmB: sv. "Maria", No 24944.

<sup>44</sup> IS, p. 329<sup>83</sup>; Tr. J. Wortley, p. 331.

<sup>45</sup> It is possible that Michael also had access to works written in the eleventh century, which Skylitzes used to create the last parts of his chronicle. See K. Biały, *The Authorship of the lost source of John Scylitzes' "Synopsis Historion" in the charter about the reign of Michael IV*, "Eos" 101 (2014) p. 275-284.

<sup>46</sup> Schreiner, p. 252.

their aspirations under Byzantine rule suggests that we are dealing with a more specific purpose of the author's message.

Completing the work of Skylitzes, Michael considered it important to highlight the signs of the decline of Samuel's line. This applies not only to the fate of emperor Gabriel Radomir, who less than a year after the death of his father fell victim to a family murder. One of the appendices was dedicated to Peter II Delyan, perpetrator of Bulgaria's apostasy (after "the twenty-first year of its enslavement and subjection"). As the leader of the rebellion, Delyan was in his eyes an apostate deserving of political and moral condemnation, so his defeat was an important element of the political success of emperor Michael IV<sup>47</sup>. The bishop did not question, as some Byzantine authors did in the XI-XII centuries, the origin of the leader of the uprising. Several decades after this uprising, Delyan's belonging to the ruling family did not raise doubts among Bulgarians<sup>48</sup>. Therefore, Michael, writing about the circumstances of his birth, recognizes Delyan as the son of Gabriel Radomir. He points out, however, that he was excluded from the succession when Samuel's son despised his mother:

Radomir had to wife the daughter of the Kral of Hungary. For reasons unknown to me he took to hating her and sent her away when she was already pregnant to him. Then he took the fair Irene who had been taken prisoner at Larissa (...). Born to him by the daughter of the kral of Hungary whom he hated while Samuel was still alive, drove her out and married the very beautiful Eirene of Larissa<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> B. Prokić, *Die Zusätze*, No. 59; IS, p. 409<sup>88</sup>; Tr. J. Wortley, p. 384. On the role of combating "apostasy" in the imperial propaganda of medieval Byzantium, see A. Savvides, *Internal strife and unrest in later Byzantium, XIth-XIIIth centuries (A.D. 1025-1261). The Case of urban and provincial insurrections (causes and effects)*, "Symmeikta" 7 (1987) p. 237-273. Regarding the outbreak of the uprising and its causes, among others see J. Dudek, *Elity bułgarskie po podboju bizantyńskim. 1018-1041*, „Balcanica Posnaniensia” 26 (2019) p. 43-71.

<sup>48</sup> Written in the XI-XII centuries in the Western Balkans, the so-called "Apocryphal Latopis" mentions Delian as one of the Bulgarian rulers. See V. Täpkova-Zaimova – A. Miltenova, *Istoriko-apokaliptičnata knižnina vāv Vizantija i v srednovkovna Bālgarija*, Sofija 1996, p. 68. According to Skylitzes (IS, p. 410-411), Delyan eliminated his rival Tichomir for leadership, quickly convincing the Bulgarians that he was the rightful emperor.

<sup>49</sup> Prokić, *Die Zusätze*, No. 24, 60, 62, 64; IS, pp. 350<sup>56-59</sup>, 409<sup>89, 95-96</sup>, 411<sup>37</sup>; tr. J. Wortley (with a small correction J.D.), p. 332, 385. Michael Psellos writes extensively about Delyan's origin (IV 40, v. 1, p. 76), describing him as a servant and pretender who escaped from Constantinople. The form of the usurper's name (Δολιάνος – "liar")

From the group of Komitopules, the bishop clearly prefers a group of descendants of John Vladislav. Thanks to Michael's information, one can see their fate until the second half of the eleventh century and see that the successors of Aaron Komitopulos, or more precisely "Vladislav's family (*genos*)" best adapted to new circumstances under Byzantine rule<sup>50</sup>. The fate of subsequent generations of this Komitopules line was meticulously analyzed by Iwan Božilov<sup>51</sup>. The results of his research show that despite the different finale of their careers, they formed a group of aristocrats whose influence and importance went beyond the western Balkans. Admittedly, some made the wrong political choice, which cost them dearly<sup>52</sup>. Others managed to weather the storms of history and established their own lineages, enriched with Byzantine titles and offices<sup>53</sup>. One was governor of a key province on the Asian border of Byzantium, then became the commander-in-chief of the imperial army in the war against the usurper, he was defeated in it, but his family fortune did not

---

forms a "speaking name" used for propaganda purposes, repeated by others. Meanwhile, Michael of Devol, presumably the only Greek-language author, cites the form of the name/term "Odeljan/Oðελεᾶνος" found in the western Balkans. Data on the various forms and meanings of this name were collected by S. Antoljak, *Petar Delian ili Doljan ili Odeljan*, in: *Srednovjekovna Makedonija*, v. 1, Skopje 1985, p. 711-725) and D. Madjarov (*L'histoire de Petâr/Pierre Deljan – souverain legitime et du prince Arpad – düla. Relations entre le rituel et la titulature*, BHR 1-2 (2011) p. 3-40). The prevailing belief in the literature on the subject is that Delian's mother could have been the unnamed daughter of King Stephen I the Great (997-1038) or his predecessor Gejza (970-997). See *PmZ*: No, 22032A; É. Révész, *Die Ehe Gavril Radomirs und der Töchter des ungarischen Königs*, „Inicijal” 2 (2014) p. 47-60. This was questioned by J. Lešny (*Państwo Samuela a jego zachodni sąsiedzi*, BP 2 (1985) p. 88-92), presenting a number of arguments in favor of the fact that the father of the Hungarian princess was probably one of the lesser rulers eliminated by Stephen I, in these circumstances the marriage lost its political *raison d'être* for the Komitopules. See. *PmB*: sv. Gabriel-Radomir-Romanos, No. 22032.

<sup>50</sup> The term "Vladislav's family" does not appear in Byzantine sources, but from the family of Aaron Komitopulos only one of his sons survived the massacre in Rametanica – John Vladislav. The term "Vladislav's family" in relation to all his descendants was introduced into the literature of the subject by Alexander Každan. See *Socjalnyj sostav gospodstvuščego klasa Vizantii XI-XII vv.*, Moskva 1972, p. 90.

<sup>51</sup> I. Božilov, *Bălgarite vāv vizantijskata imperia*, Sofija 1995, p. 236-254. Cf. B. Skoulatos, *The Byzantine characters of "Alexiades"*. *Prosopographic analysis and synthesis*, Leuven 1980, No 1, 179, p. 3-4, 274-275.

<sup>52</sup> Prokić, *Die Zusätze*, No 46, 49; IS, p. 359<sup>33</sup>, 360<sup>51</sup>; Božilov, No 163, 164, 169.

<sup>53</sup> Prokić, *Die Zusätze*, No 46, 49; IS, p. 359<sup>33</sup>, 360<sup>51</sup>; Božilov, No 152, 153, 154, 155, 156, 157.

suffer in anything<sup>54</sup>. The wife of the victor was the sister of the defeated leader, the only known by name daughter of John Vladislav, who went down in history as empress Catherine of Bulgaria<sup>55</sup>. However, in principle, there is no information that the descendants of Samuel and Gabriel Radomir received titles and apanages or were related to the Byzantine aristocracy after 1018<sup>56</sup>. The conqueror of the Komitopules, who survived after family disputes, considered only the “Vladislav family” worthy of this kind of signs of kindness. It is possible that Basil’s conduct resulted from a real assessment of the state of the then elites of the conquered state. It is possible that the earlier negotiations conducted by the emperor with John Vladislav on the terms of the honorable surrender of the Bulgarians played a role here<sup>57</sup>. In any case, the advent of Byzantine rule paved the way for this distinguished branch of the Komitopules to enter the elite circle of the Empire, at the same time setting in motion the process of their assimilation. Gradually, as this process progresses, one can speak of the formation of separate families of Aaronid’s and Allusian’s in the second half of the eleventh century<sup>58</sup>. At the beginning of the next century, descendants of John Vladislav still maintained their high social status. Presumably, one of them, named Aaron, remained in the circle of Theophylact’s friends, so close that the archbishop, also valued as a poet, dedicated one of his poems to him<sup>59</sup>. Such descendants of the rulers of

<sup>54</sup> Prokić, *Die Zusätze*, No 46, 49, 65; IS, p. 359<sup>33</sup>, 360<sup>51</sup>, 448<sup>51-53</sup>; tr. J. Wortley, p. 421: “The governor of the region was vestes Aaron, son of [John] Vladisthlav and brother of Prousianos”; Božilov, No 158.

<sup>55</sup> Prokić, *Die Zusätze*, No 66; IS, s. 492<sup>51</sup>; tr. J. Wortley, p. 458: “Aikaterina, daughter of Vladisthlav, king of Bulgaria”; Božilov, No 165.

<sup>56</sup> It is known that only Samuel’s daughter, Miroslava, after fleeing with her husband from Bulgaria in 1005, was endowed by Basil II with the title of “patrikia zoste”. See IS, pp. 343<sup>65-67</sup>.

<sup>57</sup> IS, p. 353. See A. Kotłowska, *Cesarstwo Bizantyńskie wobec kryzysu dynastycznego w Bułgarii w 1015 r.* RH 76 (2010) p. 255-262.

<sup>58</sup> ODB sv. “Aaronios”, “Alousianos”, v. 1, p. 1-2, 70.

<sup>59</sup> *Theophylacti Achridensis Orationes, Tractatus, Carmina*, ed. P. Gautier (CFHB. STh 16/2) Thessalonique 1980, p. 366<sup>1-8</sup>. See I. Durić, *Teofilakt Ochridski pod šatorom Arona* ZRVI 27-28 (1989) p. 69-90. Božilov (No. 159, 160, 160a, 161, 162, 164, 164) identifies several probable grandchildren of John Vladislav using the name “Aaron/Aaronios”. Probably to one of them Theophylact dedicated his piece. In later times, the “Aaronid’s”, like the “Allusian’s”, are much less visible in the sources. Rather, this cannot be explained by the biological extinction of this line of Komitopules or the possible degradation in the hierarchy of the Byzantine aristocracy. It is possible that we are dealing here

Bulgaria were as clear to Michael as other local notables who remained loyal to Byzantium in difficult times. It is no accident that he emphasizes that when the rebels under the banner of Konstantin Bodin occupied cities deprived of walls by Basil II, apart from them, there was also a group of “supporters of the Romans”, preparing to put up vigorous resistance<sup>60</sup>. In addition to those Komitopules who decided to unite their fate with Byzantium, these Bulgarian notables are also spotted by Michael in his appendices to *Synopsis Historion*, when he completes Skylitzes’ account of the surrender of the Bulgarians in 1018<sup>61</sup>.

In these circumstances, one can speak of a certain message conveyed by the Viennese manuscript of the chronicle. Indeed, it does not take the form of an independent narration, but due to the significant enrichment of the initial version of Skylitzes’ text, one can put forward a thesis that Michael formulated a specific message to the recipients. They were certainly medieval Romans (*Rhōmaïoi*) who accepted the accession of loyal Bulgarian nobles to the Byzantine elite. They held offices or important functions in the western Balkans, annexed in 1018. Nor can we exclude from their ranks the descendants of notables from the times of the Komitopules, who at the beginning of the twelfth century began to integrate with the Romani elites. The emergence and permanent presence of such environments in the area coinciding with geographical Macedonia can be treated as a feature that distinguishes this region from the other parts of the first Bulgarian state<sup>62</sup>.

---

with a gradual abandonment of giving characteristic names related to the family tradition, which meant full assimilation of the descendants of John Vladislav.

<sup>60</sup> Prokić, *Die Zusätze*, No 69; S.C., p. 164<sup>2-12</sup>; *Byzantium in the Time of Troubles. The Continuation of the Chronicle of John Skylitzes (1057-1079)*, tr. E. McGeer, Leiden 2020, p. 150, 151: “Petrilos took the city by storm – for it was not fortified at all but had been lying in ruins ever since the emperor Basil razed it to the ground, since he suspected that the royal seat of the Bulgarians would be a powerful incentive to rebellion – and after being welcomed with open arms there Petrilos prepared the inhabitants to acclaim his lord. He did the same thing in Diabolis and set off in all haste for Kastoria. The supporters of the Romans were gathered there, as stated above”.

<sup>61</sup> Prokić, *Die Zusätze*, No. 40, 54; IS, p. 358<sup>83-84</sup>, 364<sup>71</sup>.

<sup>62</sup> G.G. Litavrin (*Prošloe i nastojašče Makedonii v svete sovremennykh problem*, in: *Makedonija. Problemy istorii i kultury*, ed. R.P. Grišin, Moskva 1999, p. 25-31) drew attention to the unique feature of Macedonia (in the geographical sense), which in the Middle Ages was subjected to Byzantine cultural influences. This was to distinguish it from other regions of the first Bulgarian state or other parts of *Slavia Orthodoxa*. Following the reflections of this researcher, it can be stated that the attitude of local aristocratic fam-



From the state of preservation of the well-known manuscripts of *Synopsis Historion* (10) and the works of later authors using the text of Skylitzes, it appears that Michael's additions were hardly known to the literary elite of Byzantium. There are many indications that we are dealing with an isolated testimony, the impact on the audience of which did not seem to exceed the western Balkans. This is confirmed by the image of the Komitopules visible in the flourishing Byzantine history after 1118. We have the right to interpret this date as a certain caesura. Not only because the bishop of Devol points out that he completed of Skylitzes at that time or because Alexios I Komnenos died in the same year (15 August 1118). Nikephoros Bryennios presenting the genealogy of the empress dowager, writing about her mother, Maria granddaughter of John Vladislav, he commits a clear manipulation<sup>63</sup>. The continuator of his historical work, the porphyrogenita Anna Komnene, does not directly confirm the message of her spouse. However, he describes Samuel as the last Bulgarian emperor (“βασιλεὺς (...) Σαμουήλ ὁ τελευταῖος τῆς βουλγαρικῆς δυναστείας”)<sup>64</sup>. Both Anna and Nikephoros did not take into account in their historical works the fact that their contemporaries descended exclusively from the line of John Vladislav. It was certainly not a sign of their ignorance. When Anna Komnene finishes the work “Alexias”, the process of shaping the image of emperor Alexios I came to an end. He, not his uncle Isaak, was the founder of the glory of the new dynasty. Irena's pedigree is necessary for such an image, but it consists

---

ilies acquired for Constantinople before the crisis of the Empire at the end of the twelfth century must have played an important role in these cultural changes. This probably explains the specific durability of political relations of this part of the western Balkans with the Byzantine state in the years 1180-1340. Neither the crusaders nor the rulers of the re-born Bulgarian state were able to take control of the former core of the Komitopules state. Only the king of Serbia managed to do so, who decided to proclaim “emperor of the Serbs and *Rhōmaïoi*” in Skopje in 1346. The title primarily reflected the ambitious plans of Stephan Dušan. It could also be treated as a gesture addressed to elites of mixed Byzantine-Bulgarian origin in geographical Macedonia.

<sup>63</sup> *Nicephori Bryennii Historiarum libri quattuor* III 6, p. 219<sup>15-20</sup>. “(...) on her father's side, she descended from Samuel, Emperor of Bulgaria (τὸν βασιλέα Βουλγάρων τὸν Σαμουήλ ἀνῆκε τὸ γένος), as she was the daughter of his son Trojannes (...). The beauty of the soul emphasized its extraordinary beauty, as the shining virtues and customs added ornaments to the splendor of the family”. Her marriage to Andronikos Dukas was contracted before 1066. D.I. Polemis, *The Doukai. A Contribution to Byzantine Prosopography*, London 1968, No. 21, p. 58; Božilov, No. 168, 172.

<sup>64</sup> *Alexias*, VII 3, pp. 21021-21022.

of those elements of tradition that are not controversial. Trajan (Trojan), the ancestor of Alexios' wife, in addition to his marriage to a Byzantine aristocrat, did not deserve anything special compared to his relatives. Unlike Aaron and Allusian, he did not establish a separate lineage. When Nikephoros comes to enumerate his achievements, he limits himself only to the information that in addition to the marriage of his daughter to one of the Doukas, it was also a marriage with an aristocrat related to the well-known Byzantine families of Phocas, Kontostephanos and Avalants<sup>65</sup>. In the historical work of Anna Komnene, her relatives were included, but with some reservations. Not everyone is associated positively in her time. Some of the descendants of John Vladislav were discredited by participating in the conspiracy against emperor Alexios in 1107<sup>66</sup>. Probably, however, this was not the only main reason for treating Samuel as the progenitor of Empress Irene. In the middle of the twelfth century, the process of absorption of this branch of the Komitopules came to an end, they no longer differ from other aristocratic families co-creating the "clan" of Komnenos – Doukas, Bryennios, Palaiologos, Diogenids, Angelos. Bishop Michael's efforts are no longer relevant to the creation of their future. Samuel, known for his bravery, even as a long-time opponent of Basil II, was better suited to play the role of ancestor of those heirs of the Komitopules who co-created the new imperial elites.

Translated: Piotr Dudek

### Abbreviations

- AUL Folia Historica – Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica  
 BHR – Bulgarian Historical Review  
 BBg – Byzantinobulgarica  
 BMGS – Byzantine Modern and Greeks Studies  
 Bsl – Byzantinoslavica. Revue international des études byzantines  
 CFHB.SBe – *Corpus fontium historiae byzantinae. Series Berolinensis*  
 CFHB.SV – *Corpus fontium historiae byzantinae. Series Vindobonensis*  
 CFHB.STh. – *Corpus fontium historiae byzantinae. Series Thessalonicensis*

<sup>65</sup> Nicephori Bryennii *Historiarum libri quattuor* III 6, p. 21919-21920.

<sup>66</sup> *Alexias* XIII 1, p. 385<sup>35-59</sup>, 386<sup>60-95</sup>, 387<sup>1-14</sup>. See. Božilov No 163, 164; Cheynet, p. 102.

- CSHB – *Corpus scriptores historiae byzantinae*  
 Glas SKA – Glas Srpske Kraljevske Akademije/Глас Српске Краљевске Академије  
 ODB – *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A. Kazhdan et al., New York – Oxford 1991  
 Pbg – *Paleobulgaria/Старобългаристика*  
 PmZ – *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. Zweite Abteilung (867–1025)*, red. F. Winkelmann, Berlin 2013  
 ZRVI/ЗРВИ – *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta/Зборник Радова Византолошког Института*

## Bibliography

### Sources

- Prokić B., *Die Zusätze in der Handschrift des Johannes Skylitzes codex Vindobonensis hist. graec. LXXIV. Ein Beitrag zur Geschichte des sogenannten westbulgarischen Reiches*, München 1906.
- Dobavki na episkop Michail Devolski ot 1118 g. kăm “Istoričeski svod” na Joan Skilica (XI v.), in: V. Gjuzelev, *Izvori na srednovekovnata istorija na Bălgarija (VII-XV v.) v avstrijskite răkopisni i arhivi*, v. 1: *Bălgarski, drugi slavjanski i vizantijski izvori*, Sofija 1994, p. 45-57.
- Tăpkova-Zaimova V., “*Bălgari rodom...*” *Komitopolite, car Samuil, njegovite potomci spored istoričeskite izvori i istoriografskata tradicija*, Sofija 2014, p. 95-102.
- Georgius Cedrenus, *Compendium historiarum*, t. 1-2, ed. I. Bekker (CSHB), Bonnae 1838-1839.
- Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum*, ed. I. Thurn (CFHB.SBe V), Berlin – New York 1973.
- John Skylitzes, *A Synopsis of Byzantine History, 811-1057*, tr. J. Wortley, Cambridge 2010.
- Ioannes Skylitzes Continuatus* (Η συνέχεια της Χρονογραφίας του Ιωαννου Σκυλιτζη), ed. E. Tsolakes, Thessaloniki 1968.
- Byzantium in the Time of Troubles. The Continuation of the Chronicle of John Skylitzes (1057-1079)*, tr. E. McGeer, Leiden 2020.
- Annae Comnenae Alexias*, v. 1-2, ed. D.R. Reinsch – A. Kambylis (CFHB.SBe XL), Berlin – New York 2001.
- Chronica Byzantina Breviora*, v. 1, ed. P. Schreiner (CFHB. SV XII/1), Wien 1975.
- Book of Advice Kekaumenos/Sovety i rasskazy Kekavmena. Poučeniye vizantijskogo polkovodca XI veka*, ed. G.G. Litavrin, Sankt-Petersburg 2003.

- Gesta Regum Sclavorum*, v. 1, ed. T. Živković, Beograd 2009.
- Ioannis Zonarae Epitome Historiarum*, ed. T. Büttner-Wobst (CSHB), Bonn 1897.
- Ivanov J., *Bългарski starini iz Makedonija*, Sofija 1931.
- Leonis Diaconi Caloënsis Historiae libri decem*, red. C.B. Hase (CSHB), Bonn 1828.
- Michaelis Psellii *Chronographia/Chronographie, ou Histoire d'un siècle de Byzance* (1976), v. 1, ed. E. Renauld, Paris 1926.
- Michael Attaleiates, *Historia*, ed. I. Pérez Martin, Madrid 2002.
- Milev A., *Grăckite žytja na Kliment Ohridski*, Sofija 1966.
- Nicephori Bryennii, *Historiarum libri quattuor*, ed. P. Gautier (CFHB.Sbrux IX), Bruxelles 1975.
- Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitane*, ed. J. Darrouzès, Paris 1981.
- Theophylacti Achridensis Orationes, Tractatus, Carmina*, ed. P. Gautier (CFHB.Sth XVI/1), Thessalonique 1980.
- Theophylacti Achridensis Epistulae*, ed. P. Gautier (CFHB.Sth XVI/2) Thessalonique 1986.

### Studies

- Antoljak S., *Srednovjekovna Makedonija*, v. 1, Skopje 1985.
- Biały K., *The Authorship of the lost source of John Scylites' "Synopsis Historion" in the charter about the reign of Michael IV*, "Eos" 101 (2014) p. 275-284.
- Bonarek J., *Romajowie i obcy w Kronice Jana Skylitzesa. Identyfikacja etniczna Bizantyńczyków i ich stosunek do obcych w świetle Kroniki Jana Skylitzesa*, Toruń 2003.
- Boor C. de, *Zu Johannes Skylitzes*, "Byzantinische Zeitschrift" 13 (1904) p. 366-369.
- Božilov I., *Bългарite vāv vizantijskata imperia*, Sofija 1995.
- Browning R., *The patriarchal school at Constantinople in the twelfth century*, "Byzantion" 32 (1962) p. 167-202, "Continuation" 33 (1963) p. 11-40.
- Cheyne J.-C., *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)*, Paris 1990.
- Dobyčyna A.S., *Tyrnovo i politika peresenija svjaščennych relikvij v period stanovlenija Vtorogo Bolgarskogo Carstva (1185-1204)*, in: *Velikite Asenevci. Sbornik s dokladi ot konferencija, posvetena na 830 godina ot vāstannieto na bratjata Petr i Asen, načaloto na vtoroto bālgarsko carstvo i objavjaneto na Tārново za stolica za Bālgarija i 780 godin ot legitimnoto vāzobiovjane na Bālgarskata Patrjaršija*, ed. P. Pavlov – N. Kānev – N. Hrišsimov, Veliko Tārново 2016, p. 52-59.
- Dudek J., *Hebdomon w ideologii cesarskiej Nowego Rzymu według tekstu kroniki Jana Skylitzesa*, "Balcanica Posnaniensia. Acta et studia" 20 (2013) p. 25-39.
- Dudek J., *Elity bułgarskie po podboju bizantyńskim*, "Balcanica Posnaniensia. Acta et studia" 26 (2019) p. 43-71.
- Durić I., *Teofilakt Ochridski pod šatorom Arona*, "Zbornik Radova Vizantološkog Instituta/Zbornik Radova Vizantološkog Instituta" 27-28 (1989) p. 69-90.

- Gerluga J., *John Scylitzes and Michael of Devol*, in: *Byzantium on the Balkans. Studies on the Byzantine Administration and the Southern Slavs from the VIIth to the XIIIth Centuries*, Amsterdam 1976, p. 163-176.
- Grégoire H., *Du nouveau sur l'histoire bulgaro-byzantine. Nicétas Pégonitès vainqueur du roi bulgare Jean Vladislav*, "Byzantion" 12 (1937) p. 283-291.
- Grozdanov C., *Portreti na svetilite od Makedonija od IX-XVIII vek*, Skopje 1983.
- Holmes C., *Basil II and the governance of Empire (976-1025)*, Oxford – New York 2005.
- Iliev I.G., *Devolskoto knižnovno i literaturno središče ot kraja na IX do načaloto na XII vek – ot sveti Kliment do Michail Devolski*, in: *Evropejskiat Jugoiztok prez vtorata polovina na X – načaloto na XI vek. Istorija i kultura*, ed. V. Gjuzev – G.N. Nikolov, Sofija 2015, p. 552-567.
- Každan A., *Socjalnyj sostav gospodstvuščego klassa Vizantii XI-XII vv.*, Moskva 1972.
- Kotłowska A., *Cesarstwo Bizantyńskie wobec kryzysu dynastycznego w Bułgarii w 1015 r.*, "Roczniki Historyczne" 76 (2010) p. 255-262.
- Koledarov P., *O mestonachoždenii srednevekovogo goroda Devol i predelach odnoimennej oblasti. (I část) Ob imeni "Devol" i mestonachoždenii oblastej Bolšoj i Mal'j Devol*, "Paleobulgarica" 6/1 (1982) p. 87-101.
- Koledarov P., *O mestonachoždenii srednevekovogo goroda Devol i predelach odnoimennej oblasti. (I část) O mestonachoždenii srednevekovogo goroda*, "Paleobulgarica" 6/2 (1982) p. 75-90.
- Leszka M.J., *Gabriel Radomir (1014-1015) i Jan Władysław (1015-1018), władcy państwa bułgarskiego w źródłach bizantyńskich*, "Balcanica Posnaniensia. Acta et studia" 25 (2018) p. 43-51.
- Leszka M.J., *Obraz cara bułgarskiego Samuela w źródłach bizantyńskich (XII w.)*, "Studia z dziejów średniowiecza" 23 (2019) p. 134-142.
- Leszka M.J., *Obraz cara Samuela w źródłach bizantyńskich (koniec X-XII w.)*, in: *Widmo Mahometa, cień Samuela. Cesarstwo Bizantyńskie z przedstawicielami innych religii i kultur (VII-XV w.)*, ed. Z.A. Brzozowska – M.J. Leszka – K. Marinow – T. Wolińska, Łódź 2020, p. 111-123.
- Leszka M.J. – Marinow K., *The Year 971*, in: *The Bulgarian State in 927-969. The Epoch of Tsar Peter I*, ed. M.J. Leszka – K. Marinow, Łódź – Kraków 2018, p. 159-170.
- Leśny J., *Państwo Samuela a jego zachodni sąsiedzi*, "Balcanica Posnaniensia. Acta et studia" 2 (1985) p. 88-92.
- Leśny J., *Studia nad początkami serbskiej monarchii Nemaniczków (połowa XI – koniec XII wieku)*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1989.
- Litavrin G.G., *Prošloe i nastojaščee Makedonii v svete sovremennyh problem*, in: *Makedonija. Problemy istorii i kultury*, ed. R.P. Grišin, Moskva 1999, p. 25-31.
- Madjarov Dj., *L'histoire de Petâr/Pierre Deljan – souverain legitime et du prince Arpad – dūla. Relations entre le rituel et la titulature*, "Bulgarian Historical Review" 1-2 (2011) p. 3-40.

- Marinow K., *Inny Konstantynopol. Tyrnowo jako stołeczny ośrodek późnośredniowiecznej Bułgarii*, "AUL. Folia Historica" 87 (2011) p. 343-371.
- Miltenova A., *Vremeto na car Samuil v srednovekovnata bǎlgarska literatura*, in: *Evropejskiat Jugoiztok prez vtorata polovina na X – načaloto na XI vek. Istorija i kultura*, ed. V. Gjuzelev – G.N. Nikolov, Sofija 2015, p. 639-664.
- Moutzopoulos N., *Bazilikata "Sveti Achilij" v Prespa. Edin istoričeskij pametnik – svetinja*, Plovdiv 2007.
- Mullet M., *Theophylact of Ochrid, Reading the letters of a Byzantine Archbishop*, Aldershot 1997.
- Nikolov G.N., *Centraliz'm i regionalizm v rannosrednovekovna Bǎlgarija*, Sofija 2005.
- Nikolova B., *Ustrojstvo i upravljenje na bǎlgarskata pravoslavna c'rkva (IX-XIV vek)*, Sofija 1997.
- Nystazopoulou-Pélékidou M., *La domination byzantine en Bulgarie (1018-1185). Introduction à la problématique*, in: *Byzantium and the Bulgarians (1018-1185)*, ed. K. Nikolau – K. Tsinakis, Athens 2008, p. 13-23.
- ODB, ed. A. Kazhdan *et al.*, New York – Oxford 1991, sv. "Aaronios", "Alousianos", v. 1, p. 1-2, 70; "Skylitzes, John", "Skylitzes Continuatus", v. 3. p. 1914.
- Panov M.B., *The Blinded State. Historiographic Debates about Samuel Cometopoulos and His State (10th-11th Century)*, Leiden – Boston 2019.
- Pirivatrić S., *Samuilova država. Obit i karakter*, Beograd 1997.
- Pirivatrić S., *Personal names in the ruling families of the First Bulgarian Empire in the second half of 10th and early 11th centuries. Some observations on their political implication*, in: *Evropejskiat Jugoiztok prez vtorata polovina na X – načaloto na XI vek. Istorija i kultura*, ed. V. Gjuzelev – G.N. Nikolov, Sofija 2015, p. 585-596.
- Polemis D.I., *The Doukai. A Contribution to Byzantine Prosopography*, London 1968.
- Prinzing G., *Entstehung und Rezeption der Justyniana Prima-Theorie im Mittelalter*, "Byzantinobulgarica" 5 (1978) p. 269-287.
- Prinzing G., *Das Bamberger Gunthertuch in neuer Sicht*, "Byzantinoslavica" 54 (1993) p. 218-231.
- Prinzing G., *The autocephalous Byzantine ecclesiastical province of Bulgaria/Ohrid. How independent were its archbishops?*, "Bulgaria Mediaevalis" 3 (2012) p. 355-383.
- Prokić B., *Postanak jeden slovenske carevine u Makedoniju u X veku*, "Glas Srpske Kraljevske Akademije/Глас Српске Краљевске Академије" 46 (1908) p. 218-305.
- Rek S., *Powstanie zachodniobułgarskiego państwa Komitopolów*, "Przegląd Historyczny" 74 (1983) p. 237-254.
- Révész É., *Die Ehe Gavril Radomirs und der Tochten des ungarischen Königs*, "Inicijal" 2 (2014) p. 47-60.
- Ruseva R., *Bazilikata "sv. Achilij", monašestvoto i iskustvoto v Prespa. Predvaritelni beležki*, in: *Evropejskiat Jugoiztok prez vtorata polovina na X – načaloto na XI vek. Istorija i kultura*, ed. V. Gjuzelev – G.N. Nikolov, Sofija 2015, p. 700-716.

- Savvides A., *Internal strife and unrest in later Byzantium, XIth-XIIIth centuries (A.D. 1025-1261). The Case of urban and provincial insurrections (causes and effects)*, "Symmeikta" 7 (1987) p. 237-273.
- Shepard J., *A suspected source of Scylitzes' "Synopsis Historion": the great Catacalon Cecaumenus*, "Byzantine Modern and Greeks Studies" 16 (1992) p. 171-182.
- Skoulatos B., *Les personnages byzantins de 'Alexiade. Analyse prosopographique et synthèse*, Louvain 1980.
- Snegarov I., *Istorija na ochridskata arhiepiskopija, v. 1: Ot osnovaneto i zavladjavaneto na Balkanskija poluostrvo ot turcite (Vtoro fototipio izdanije)*, Sofija 1995.
- Schreiner P., *Die Chronik des Michael von Devol (1118), Eine neue Einschätzung der Wiener Skylitzes-Hanschrift hist. gr. 74*, in: *Laudator Temporis Acti. Studia in Memoriam Ioannis A. Božilov, v. 1: Religio. Historia*, ed. I.A. Biliarsky, Serdicae 2018, s. 240-252.
- Seibt W., *Untersuchungen zur vor- und Frühgeschichte der "bulgarischen" Kometopulen*, "Handes Amsorya" 89 (1975) p. 66-100.
- Stephenson P., *The Legend of Basil the Bulgar-Slayer*, Cambridge 2003.
- Subotin-Golubović T., *Kult svetog Achilija Lariskog*, "Zbornik Radova Vizantološkog Instituta/Зборник Радова Византолошког Института" 26 (1987) p. 21-34.
- Subotin-Golubović T., *Nova služba sv Achiliju Lariskom*, "Zbornik Radova Vizantološkog Instituta/Зборник Радова Византолошког Института" 27-28 (1988) p. 149-175.
- Tabula Imperia Romani (K 34, Naissus-Dyrrhachion-Scupi-Serdica-Thesalonike)*, Ljubljana 1976.
- Täpkova-Zaimova V. – Miltenova A., *Istoriko-apokaliptičnata knižnina vāv Vizantija i v srednovekovna Bālgarija*, Sofija 1996.
- Tomoski T., *Prespa vo Sredniom vek*, "Journal of History/История" 15 (1979) p. 49-80.
- Velev I., *Pregled na srednovekovni crkvi i manastiri vo Makedonija*, Skopje 1990.
- Zaimov J. – Zaimova V., *Bitolski nadpis na Ivan Vladislav samod'ržec bālgarski. Starobālgarski pametnik ot 1015-1016 godina. Ivan Vladislav i negovjat nadpis*, Sofija 1970.
- Zlatarski V., *De namiral gr. Devol?*, in: V. Zlatarski, *Izbrani proizvedenija*, v. 2, Sofija 1984, p. 89-106.
- Zlatarski V., *Georgi Skilica i napisananoto ot nego "Žitije na sv. Ivan Rilski"*, in: V. Zlatarski, *Izbrani proizvedenija*, v. 2, Sofija 1984, p. 240-266.







## Motyw *torcular Christi* i jego reminiscencje w średniowiecznej poezji liturgicznej

### The Motif of the *torcular Christi* and its Reminiscences in Medieval Liturgical Poetry

ks. Tadeusz Gacia<sup>1</sup>

---

**Abstract:** The study presents reminiscences of the *torcular Christi* motif in the liturgical poetry of the Middle Ages against the background of evidence of its presence in the writings of the Fathers of the Church and authors of later centuries. The source of the motif is the text of the Book of Isaiah 63:1-3, referred to Christ as an allegory. The grape is Christ, and the winepress is His cross – *torcular Christi*. Since late antiquity, the text of Isaiah was read at Mass on Holy Wednesday and was part of the breviary office on the Friday after the third Sunday of Lent. The image of *torcular Christi* became permanent in the consciousness of the faithful and went beyond the liturgy – also into the world of art and poetry. The article refers to eleven poetic works which contain reminiscences of the motif of the pressing plant to varying degrees (in whole or in some fragments). These are texts by Peter Abelard, Peter the Venerable – Abbot of Cluny, Peter Damiani, Philip the Chancellor, Adam of Saint Victor and anonymous authors. The annex to the study contains the original text and the author's translation into Polish of the commented source texts.

**Keywords:** *torcular Christi*; mystical press; grape of wine; Latin liturgical poetry; Middle Ages

---

### 1. Uwagi wstępne

Zacznijmy od sztuki, bo z nią kojarzymy najpierw i przede wszystkim wyrażenie *torcular Christi* (inaczej – tłocznia mistyczna). Jest to znany typ ikonograficzny obecny w sztuce Kościoła zachodniego już od XII wieku. Przedstawia on Chrystusa, który przygniatany prasą, często stanowiącą część krzyża, stoi boso w wielkiej, okrągłej kadzi lub beczce

---

<sup>1</sup> Ks. dr hab. Tadeusz Gacia, profesor uczelni, Kierownik Katedry Filologii Łacińskiej, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; e-mail: tadeusz.gacia@kul.lublin.pl; ORCID: 0000-0002-1836-9506.

wypełnionej winnymi gronami. Na niektórych obrazach prasę dociska sam Bóg, na innych czyni to anioł. Chrystus wyciska winogrona, a wytłoczone wino wypływa z otworu w beczce do kielicha trzymanego przez anioły. Niekiedy scenę centralną uzupełniają jeszcze inne elementy, takie jak biczowanie, koronowanie cierniem, Msza Święta. Kompozycje są często opatrzone napisem: *Torcular est sancta crux* albo *Torcular calcavi solus*, jak na przykład fresk zdobiący wschodni krużganek krakowskiego klasztoru franciszkanów – najstarsze bodaj tego rodzaju malowidło w naszym kraju<sup>2</sup>.

Motyw tłoczni mistycznej w malarstwie i innych rodzajach sztuki, reprezentowany na naszym kontynencie przez ogromną liczbę kompozycji<sup>3</sup>, wyszedł daleko także poza Europę, rozmaitymi drogami znanymi historykom sztuki<sup>4</sup>. Co więcej, *torcular Christi* można było spotkać nie tylko w sztuce, ale również w modlitewnikach i na zwykłych obrazkach dewocyjnych, a więc w pobożności ludowej.

Nie oznacza to wcale, że motyw *torcular Christi* pojawił się najpierw w sztuce. O wiele wcześniej, choć tak oczywiście nienazywany, funkcjonował on w literaturze patrystycznej i średniowiecznej, na wiele stuleci przed jego wejściem do sztuki. Był obecny także w poezji religijnej, w na-

---

<sup>2</sup> Tłocznia zbudowana jest z szeregu elementów, realistycznych w swej masie i strukturze: dwu ułożonych poziomo na dolnej ramie malowidła i biegnących w głąb kompozycji belek, wspartej na nich szerokiej kłody poprzecznej z płytkim, prostopadłościennym korytem pełnym ciemnoczerwonych kiści winogron, oraz dwóch ustawionych po bokach kadzi słupów. Na jednym słupie spoczywa belka obciążona kłocem z okrągłym otworem, w który trafić powinna śruba poruszana przez obrót pręta. Belkę tę unoszą ugięte w łokciach i skierowane ku górze ręce Chrystusa. Zwrócony w lewo, stoi On w korycie prasy na szeroko rozstawionych nogach, tłocząc stopami winne grona, a równocześnie uginając się pod ciężarem tłoczącej Go belki. Na włosy nabita została cierniowa korona. Spod niej spływają na twarz krople krwi. Głowę Chrystusa okala nimb krzyżowy, a z ust wysuwa się wygięta banderola z wykonanym gotycką minuskułą, częściowo nieczytelnym napisem: *torcular calcavi solus*. Korpus spowija czerwony płaszcz sięgający kolan i odkrywający prawy bok, na którym widoczny jest ślad ciosu włócznią. Podobnie na dłoniach i dużych, bosych stopach widoczne są rany po gwoździach. Płaszcz układa się na torsie w kilka fałdów poprzecznych, z których najniższy załamuje się pod ciężarem tkaniny. Por. H. Małkiewiczówna, *Interpretacja treści piętnastowiecznego malowidła ściennego z Chrystusem w tłoczni mistycznej w krużgankach franciszkańskich w Krakowie*, „Folia Historiae artium” 8 (1972) s. 74.

<sup>3</sup> Por. A. Pasolini, *L'iconografia della fontana mistica nell'arte moderna*, w: *Ricerche sulle Architetture dell'Acqua in Sardegna*, red. M. Cadinu, Wupperta 2015, s. 116-118.

<sup>4</sup> Por. E. Kubiak, *Alegoria Eucharystii – wspólne wzory graficzne w malarstwie XVII i XVIII w. w Polsce i w Peru*, „Sztuka Ameryki Łacińskiej” 1 (2011) s. 216-217.

szym zaś kraju w poezji bardzo dawny przykład jego obecności notujemy w XVI wieku<sup>5</sup>.

Tematem niniejszego opracowania jest motyw *torcular Christi* w średniowiecznej poezji liturgicznej. Aby o tym mówić, przedstawimy najpierw źródło motywu i drogę, która wprowadziła go w literaturę, także w tę jej część, jaką jest poezja, wreszcie w sztukę. Następnie zostaną podane jako tło literackie ważniejsze świadectwa jego obecności na stronicach patrystycznych i u teologów średniowiecza, by wreszcie można było przejść do samej poezji liturgicznej średniowiecza i wskazać na jego reminiscencje. Kwerendę interesującego nas motywu przeprowadzono przy pomocy narzędzi badawczych towarzyszących *Corpus Corporum: repositorium operum latinorum apud universitatem Turicensem* (<https://mlat.uzh.ch>), śledząc hasła: *torcular*, *botrus*, *uva*, zdanie *torcular calcavi solus* i inne. Jeśli chodzi o poezję liturgiczną, w podobny sposób, w zdigitalizowanych tekstach poszukiwano tychże wiodących haseł we wszystkich tomach serii *Analecta hymnica* i w innych wydaniach poezji średniowiecznej. Dzięki temu wyodrębniono kilkanaście utworów z zakresu poezji liturgicznej, w których pojawia się motyw *torcular Christi*. Nie jest to, jak się okazuje, dużo tekstów, jeśli weźmiemy pod uwagę ogromną rozległość poezji średniowiecznej, więcej niż 15 tys. utworów w *Analecta hymnica*, dlatego ich przybliżenie w tym aspekcie uznaliśmy za dość istotne. Integralną częścią artykułu jest własny przekład tekstów źródłowych – całych utworów lub krótkich, nawet króciutkich fragmentów, w zależności od tego, czy interesujący nas motyw wypełnia treść całego utworu czy jest zaledwie jakąś jego reminiscencją.

---

<sup>5</sup> Por. K. Krawiec-Złotkowska, *Torcular Christi w literaturze polskiego baroku. Wybrane przykłady*, „Język – Szkoła – Religia” 16 (2001) s. 59-75. Warto przywołać fragment dramatu liturgicznego Wielkiej Soboty *Dialogus angelorum ad Sepulcrum Domini*, znajdującego się w XVI-wiecznym kodeksie horodeckim. Jest to rozmowa Uriela z Gabrielem. Tekst, z zachowaniem pisowni, przytacza się za wspomnianą wyżej pracą H. Małkiewiczówny: „Uriel: Czemu na sobie [Chrystus] ma płaszcz rumiany, / A wpasie chodzi mózgiem skropiony. Gabriel: Bo w prasie twardej okrutnie zrethij [?] / Cały dzień nosił ręce i pięty / Ani posiłku uznał w tym zgonie / Ac nie zostało soku nic w gronie / Do krople jednej wylał krew siebie / I wtym szarłacie siedzie na niebie (...)”. Por. Małkiewiczówna, *Interpretacja treści*, s. 94.

## 2. Źródło motywu i jego trwanie w liturgii

Źródłem motywu *torcular Christi* jest fragment Iz 63, ukazujący apokaliptyczną pomstę Boga nad wrogimi narodami – rozmowa między prorokiem a Panem:

„Któż to jest ten, który przybywa z Edomu, z Bosry idzie w szatach szkarłatnych? Ten wspaniały w swoim odzieniu, który kroczy z wielką swą mocą?”. „To Ja jestem tym, który mówi sprawiedliwie, potężny w wybawianiu”. „Dlaczego krwawa jest Twoja suknia i szaty Twe jak u tego, co wygniata winogrona w tłoczni?”. „Sam jeden wygniatałem je do kadzi, z narodów – ani jednego nie było ze Mną. Tłoczyłem je w Moim gniewie i deptałem je w Mojej porywczosci. Posoka ich obryzgała Mi szaty i poplamilem sobie całe odzienie” (Iz 63,1-3).

Na przywołanej stronie Księgi Izajasza (właściwie Trito-Izajasza) wygniataane winogrona symbolizują narody nieprzyjacielskie, a szaty Boga, czerwone od ich krwi, przypominają czerwień szat tego, kto pracuje w tłoczni. Tekst ten, bardzo sugestywny, na zasadzie alegorii z łatwością odnoszono do Chrystusa. Winne grono to sam Chrystus, którego ciało spłynęło krwią podczas męki, a tłocznia to Jego krzyż – *torcular Christi*. Dodajmy tu, że motyw wina, tłoczni i czerwonej szaty spotykamy w innych jeszcze tekstach biblijnych, które na tej samej zasadzie również odnoszono do Chrystusa i do Jego męki. Mianowicie są to słowa z błogosławieństwa Jakuba wypowiedziane nad Judą – „W winie prac będzie swą odzież i w krwi winogron swą szatę” (Rdz 49,11) oraz opis wyglądu siedzącego na białym koniu i mającego stoczyć zwycięską bitwę z wrogimi narodami: „Odziany jest w szatę we krwi skąpaną, a imię Jego nazwano: Słowo Boże” (Ap 19,13) i „On wyciska tłocznię wina zapalczego gniewu wszechmogącego Boga” (Ap 19,15).

Na tekst Iz 63,1-3 powołują się piszący na temat motywu tłoczni mistycznej w sztuce, z reguły na tekście tym poprzestając. Sam obraz wzięty ze strony Izajasza, bez alegorycznej interpretacji, nie mógłby jednak rozprzestrzenić się w sztuce, a jeszcze wcześniej w literaturze. Stała obecność tego motywu była możliwa dzięki liturgii. Amalariusz z Metz, tworzący w IX wieku, w opisie liturgii środy Wielkiego Tygodnia umieszcza informację o czytaniu w tym dniu tekstu z Iz 63:

Lekcja mówi o Męce Pańskiej: *Któż to jest Ten, który przybywa z Edomu, z Bosry idzie w szatach szkarłatnych?*. I znów: *Sam jeden w prasie tłoczyłem wino*. Te wersety to nic innego, jak tylko echo słów aniołów dopytujących się o to, dlaczego Chrystus ma szaty opryskane krwią. Jego odpowiedź brzmi: *Sam jeden w prasie tłoczyłem wino*. Dlaczego to robił, usłyszymy na końcu lekcji w dziękczynieniu, gdzie są słowa: *Sławić będę dobrodziejstwa Pańskie, chwalebne czyny Pana, wszystko, co nam Pan wyświadczył*<sup>6</sup>.

Jest to zatem świadectwo tego, że na przełomie VIII i IX wieku ten tekst był stosowany w liturgii na zasadzie akomodacji do męki Chrystusa, a przecież Amalariusz ukazuje liturgię ukształtowaną już wcześniej. Nie było to zresztą jedyne zastosowanie tego tekstu w liturgii. Stanowił on również antyfonę w pierwszym nokturnie oraz trzecią lekcję matutinum w piątek po III niedzieli Wielkiego Postu, w obchodzone wtedy święto Najświętszych Ran Pana Naszego Jezusa Chrystusa. Powstało ono w XIV wieku w klasztorze Fritzlar na terenie Niemiec, a zostało zaaprobowane w 1733 roku. Z biegiem czasu stało się świętem obchodzonym jedynie przez pasjonistów<sup>7</sup>. Tak więc co najmniej dwanaście wieków obecności motywu *torcular Christi* w liturgii mszalnej i brewiarzowej musiało sprawiać, że obraz tłoczni jako metafory męki Pańskiej odciskał się w świadomości i w wyobrażeniach wiernych, wchodząc w świat poza samą liturgią – chociażby w świat sztuki. Niestety, nie bez żalu trzeba odnotować, że reforma liturgiczna realizowana po Vaticanum II usunęła tekst spośród czytań Wielkiej Środy.

### 3. Patrystyczne i średniowieczne drogi motywu

Motyw wyciskania winogron w tłoczni, wprawdzie nie zawsze powiązany bezpośrednio z tekstem Iz 63,1-3, można spotkać u autorów chrześcijańskich na Zachodzie, poczynając od św. Ambrożego i św. Augustyna.

---

<sup>6</sup> Amalarius Mettensis, *De ecclesiasticis officiis* I 11, tł. T. Gacia, Amalariusz z Metz, *Dzieła, Tom 1: Święte obrzędy Kościoła*, tł. zbiorowe, red. T. Gacia, Lublin 2016, s. 93.

<sup>7</sup> *Breviarium Romanum ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum S. Pii V Pontificis Maximi jussu editum, Clementis VIII, Urbani VIII et Leonis XIII auctoritate recognitum. Editio quarta post typicam. Pars verna*, Ratisbonae – Neoeboracii – Cincinnatii 1891, s. 360-361. Na temat święta, por. P. Rado, *Enchiridion liturgicum complectens theologiae sacramentalis et dogmata et leges iuxta novum codicem rubricarum*, t. 2, Romae – Friburgi Brisg – Barcinone 1961.

Aby mówić o obecności tego motywu w średniowiecznej łacińskiej poezji liturgicznej, prześledzimy bardzo krótko jego ważniejsze przykłady w literaturze patrystycznej i średniowiecznej z racji ich oczywistego wpływu na poezję.

Św. Ambroży bodaj jako pierwszy w winie tłoczonym z grona widzi alegorię krwi Chrystusa. Słowa błogosławieństwa skierowanego do Judy odnosi on do tajemnicy wcielenia, męki i zmartwychwstania. W tym ujęciu sok z grona wyobraża krew Chrystusa wylaną jako obmycie ludzi podczas Jego cielesnej męki<sup>8</sup>. Św. Augustyn bardzo wiele razy odwołuje się do obrazu tłoczni w komentarzu do Ps 83, który w całości tej tematyce jest poświęcony. Tłoczni obrazuje doświadczenia życia chrześcijanina pragnącego poświęcić się Bogu, wszelkie rodzaje doczesnego ucisku przyjmowanego w nadziei dojścia do obietnicy wiecznej nagrody<sup>9</sup>. U biskupa Hippony znajdujemy bardzo wyraźną metaforę pierwszego wyciśniętego w tłoczni grona, którym jest Chrystus<sup>10</sup>. U Maksyma z Turynu w jednym z kazań Chrystus zostaje porównany do winorośli w naturalny sposób wiszącej w winnicy – tak właśnie On zawisł na drzewie dla zbawienia wszystkich. Co więcej, Maksym dostrzega tożsamość między tą winoroślą, czyli Chrystusem, a tą, którą dwaj zwiadowcy na własnych barkach przynieśli na kiju ludowi izraelskiemu<sup>11</sup>. Taka sama interpretacja pojawia się u żyjącego w IX wieku Paschazjusza z opactwa w Corvey<sup>12</sup>. Do tej alegorii wypadnie nam jeszcze powrócić przy omawianiu jednego

<sup>8</sup> Ambrosius Mediolanensis, *De benedictionibus patriarcharum* IV 24: „In sanguine uvae (...) hoc est in passione corporis sui diluit gentes suo sanguine”.

<sup>9</sup> Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in psalmos* 83, passim.

<sup>10</sup> Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 55, 4: „Primus botrus in torculari pressus est Christus. Cum ille botrus passione expressus est, manavit illud unde *calix inebrians quam praeclarus est!*”.

<sup>11</sup> Maximus Taurinensis, *Homiliae LXXIX*: „Vinum plane est spiritualis illa uva, quae pro salute omnium pependit in ligno. Sicut enim botrus redditurus vinum, prius in vinea quadam naturae arte suspenditur, ita Christus editurus vinum spirituale martyrii in cruce, quadam providentia Divinitatis, aptatur. Ipse est plane botrus, quem duo exploratores illi, hoc est Iesu Nave, et Calef filius Iephone in phalanga ad filios Israel propriis humeris detulerunt, quod quidem factum iam tunc praefigurabat adventum Domini Salvatoris”.

<sup>12</sup> Paschasius Radbertus, *Liber de corpore et sanguine Domini* X 1: „Nam vitis et palmes unum sunt corpus, et ideo unum fructum ferre videntur, quia uva quam palmes affert, de radice profluxit vitis. Hinc quoque et Christus uva dicitur, quam veri exploratores, apostolorum scilicet et prophetarum chorus, suis ad nos humeris fortiter gestantes detulerunt. Unde Paulus egregius praedicator: Pretio, inquit, empti estis, portate Dominum Christum in corpore vestro (I Cor. VI 20). De qua denique uva dum praelo premitur passionis, sanguis effluxit salutis”.

z utworów poetyckich. Grzegorz Wielki w jednej z homilii przytacza urywek z Iz 63,1-3, łącząc go całkowicie z męką Chrystus<sup>13</sup>. Poetyckie ujęcie obrazu z Iz 63,1-3 spotkamy w tym czasie u Wenancjusza Fortunata, dla którego wysoką tłością jest krzyż Chrystusa, a Jego biała szata lśni zanurzona w przelanej przezeń krwi<sup>14</sup>. Podobnie jest w poemacie o krzyżu pióra Rabana Maura<sup>15</sup>. Słowa z błogosławieństwa nad Judą, komentowane alegorycznie przez Ambrożego, w taki sam sposób odczytuje Beda Czcigodny, widząc w winie obraz krwi Chrystusowej<sup>16</sup>. Chrystus jako winne grono wiszące na krzyżu pojawia się u wspomnianego już Rabana Maura<sup>17</sup> i późniejszego o trzy stulecia Anzelma z Laon<sup>18</sup>. U Abelarda wyjście Chrystusa naprzeciw własnej męce to wejście do tłości męki – *torcular passionis*<sup>19</sup>. U Jakuba z Voragine, podobnie jak u wcześniejszych autorów, Chrystus to winne grono wyciśnięte w tłości, a tłością jest krzyż – *torcular crucis*<sup>20</sup>.

<sup>13</sup> Gregorius Magnus, *Homiliae in Ezechielem* II 1: „Nam nostrum quoque vestimentum caro dicitur, sed tamen ipsi nos sumus caro, qua vestimur. Hoc autem vestimentum illius longe ante Isaias aspiciens per crucem passionis sanguine cruentatum, dixit: Quare rubrum est indumentum tuum, et vestimenta tua quasi calcantium in torculari? Cui ipse respondit: Torcular calcavi solus, et de gentibus non est vir mecum. Solus enim torcular in quo calcatus est calcavit, qui sua potentia eam quam pertulit passionem vicit. Nam qui usque ad mortem crucis passus est, de morte cum gloria surrexit”.

<sup>14</sup> Venantius Fortunatus, *In laudem sanctae Mariae*, w. 167-171: „Qui venit de Edom, de Bosra veste cruenta, / pulcher, sanguineus, candidus atque rubrus / calcaturus erat qui solus torcular altum, / in cruce pensandus, membra cruore levans. / Unde sibi micuit stola candida, tincta rubore (...)”.

<sup>15</sup> Rabanus Maurus, *De laudibus Sanctae Crucis: Figura XV. De quatuor evangelistis et Agno, in crucis specie constitutis*: „Qui venit de Edom, de Bozra, hic veste cruenta / Calcaturus erat qui solus torcular, auctor / In cruce pensandus qui sustinet astra supernus: / Ut crux alma foret divino haec munere dives”.

<sup>16</sup> Beda Venerabilis, *Commentarii in Pentateuchum. Genesis* 48-50: „Lavavit in vino stolam suam, sive carnem suam in sanguine passionis, sive illam Ecclesiam illo vino quod pro multis effundetur in remissionem peccatorum”.

<sup>17</sup> Rabanus Maurus, *Commentariorum in Genesim* IV 15: „Hos quippe Christus in sanguine uvae mundavit, quando sicut botrus in ligno crucis pependit”.

<sup>18</sup> Anselmus Laudunensis et schola, *Liber Genesis* 49: „Nos enim Christus in sanguine uvae mundavit quando sicut botrus in ligno crucis pependit, et ex latere ejus aqua in ablutionem, et sanguis exivit in redemptionem”.

<sup>19</sup> Petrus Abaelardus, *Sermo XI. De rebus gestis in diebus passionis*: „(...) ut solus ipse torcular passionis intraret, sicut ex persona eius Isaias praedixerat: Torcular calcavi solus, etc.”.

<sup>20</sup> Iacobus de Voragine, *Sermones Quadragesimales. Feria VI, Sermo I*: „Christus enim fuit uva in torculari crucis compressa unde multum sanguinis emanavit; fuit et morum, quia in morte fuit denigratus”.

#### 4. *Torcular Christi* w poezji liturgicznej

Wśród wymienionych świadectw literackich mieliśmy już dwa teksty poetyckie – Wenancjusza Fortunata i Rabana Maura. Pierwszy żył na pograniczu późnego antyku i wczesnego średniowiecza, a drugiego zalicza się już do średniowiecza. Przejdźmy teraz do głównego przedmiotu opracowania, czyli do reminiscencji motywu *torcular Christi* w poezji liturgicznej średniowiecza. W tym miejscu konieczny jest nieco dłuższy ekskurs wyjaśniający. Za poezję liturgiczną, ściśle biorąc, należałoby uznawać wyłącznie utwory poetyckie stanowiące część Mszy, czyli sekwencje oraz hymny oficjum brewiarzowego i ewentualnie oficja rymowane. Krystyna Stawecka w poezji religijnej rozróżnia poezję liturgiczną właśnie i pozaliturgiczną. W ramach pierwszej wierszowane utwory łacińskie, stanowiące – jak to ujmuje – wspólny dorobek Kościoła powszechnego. Do tekstów pozaliturgicznych zalicza zaś wszelkie pieśni (*cantiones, cantilenae*) czy wierszowane modlitwy (*pia dictamina*), które mogły być śpiewane w kościołach lub wykorzystane w modlitwie prywatnej<sup>21</sup>. Nie można mieć wątpliwości co do tego, że *pia dictamina* były przejawem pobożności indywidualnej. W zasadzie należałoby się też zgodzić z tym, że wspomniane *cantiones* czy *cantilenae* to także poezja pozaliturgiczna. Nie były one bowiem pieśniami liturgicznymi w ścisłym tego słowa znaczeniu i od liturgicznej poezji różniły się w pewnej mierze treścią, dotykając już obszaru pieśni świeckiej. Jednak trzeba także zauważyć to, co pisze we wstępie do jednego z tomów *Analecta Hymnica* Guido Maria Dreves, mianowicie że *cantiones* były często włączane do liturgii. Miały coś wspólnego z tropami, czyli interpolacjami do tekstów liturgicznych, bo z tropów się rozwinęły, chociaż często trudno jest ustalić, czy konkretną pieśń można zaliczyć do *cantiones* czy do tropów. Zresztą historycznie rzecz ujmując, sama sekwencja też ze swej natury była już interpolacją liturgii<sup>22</sup>. Możliwość przechodzenia poezji pierwotnie pozaliturgicznej do liturgii, czego doskonałym przykładem są sekwencje *Dies irae* i *Stabat mater*, które pierwotnie miały być pieśniami do czytania podczas osobistej modlitwy<sup>23</sup>, sprawia, że określenia „poezja liturgiczna” używamy w tym opracowaniu w szerszym zakresie,

<sup>21</sup> Por. K. Stawecka, *Poezja średniowieczna i nowołacińska w Polsce jako wyraz kultury chrześcijańskiej*, RH 33/3 (1984) s. 98.

<sup>22</sup> Por. G.M. Dreves, *Einleitung*, w: *Analecta Hymnica XX. Cantiones et meteti*, ed. C.M. Dreves, Leipzig 1895, s. 5-6 (dalej AH).

<sup>23</sup> Por. Dreves, *Vorwort*, AH XV, s. 5-7.



bez szczegółowych dociekań, właściwszych historykowi liturgii, a jeszcze bardziej liturgiście. Czynimy tak tym bardziej, że – jak wiadomo – przed Soborem Trydenckim twórczość liturgiczna była przebogata i jej kres położył dopiero ów sobór, pozostawiając zaledwie pięć sekwencji mszalnych, usuwając tropy, pieśni zwane *conductus* i inne, jak choćby owe *cantiones*.

Tak więc odniesiemy się tutaj do jedenastu średniowiecznych utworów poetyckich, w których w różnym zakresie (w całości lub w jakimś fragmencie) znajdujemy reminiscencje motywu tłoczni. Ów motyw łączy się prawie wszędzie z męką Chrystusa, która – czy to w całym utworze, czy w pewnej jego części – stanowi jego kontekst literacki. W jednym z utworów obok kontekstu pasyjnego pojawia się dość wyraźnie kontekst eucharystyczny, dwa z utworów są poświęcone tematycznie Najświętszej Maryi Pannie, w trzech motyw tłoczni powiązany jest z opisem śmierci męczenników, w dwóch dodatkowo pojawia się reminiscencja wspomnianego wyżej niesienia przez zwiadowców winnego grona na żerdzi czy na kiju. W przypadku pięciu utworów, niezależnie od tego, czy przedstawiany motyw jest obecny w całym utworze czy tylko w fragmencie, znani są ich autorzy: Piotr Abelard, Piotr Czcigodny – opat Cluny, Piotr Damiani, Filip Kanclerz i Adam ze św. Wiktora. Pozostałe utwory mają twórców anonimowych.

Ponieważ średniowieczna poezja z powodu swego ogromu wciąż pozostaje nieznaną, najlepszym przybliżeniem poszukiwanego motywu *torcular Christi* w poezji liturgicznej niech staną się same utwory, które wraz koniecznymi objaśnieniami są aneksem niniejszego opracowania i stanowią z nim integralną całość. Zamieszczamy tekst oryginalny oraz przekład – najpierw całe utwory, w których jest obecny ów motyw, następnie te, w których pojawia się on tylko w jakimś ich fragmencie. W przypadku dwóch utworów, których fragmenty się zamieszcza, istnieją przekłady ich całości na język polski. Tu jednak te fragmenty są naszym autorskim tłumaczeniem.

Dla ujednoczenia systemu cytowania tekstów źródłowych, posługujemy się incipitami utworów, jak to zwykle czyni się w przypadku poezji wierszowanej, na przykład hymnów liturgicznych. Z tego samego powodu ujednoczamy różne zapisy ortograficzne tekstów funkcjonujące w różnych ich wydaniach, przyjmując zapis tradycyjny, oraz ujednoczamy kwestię pisania wyrazów małą lub wielką literą.

## 5. Wybór utworów

### Petrus Abaelardus, *Quadrigae Christi*<sup>24</sup>

<p>1. Quadrigae Christi vehiculum Torcular gestat dominicum, Quo botrus pressus in poculum Reficit corda fidelium.</p> <p>2. Scripturae textum dominicae Quadrigae corpus intellege, Qua Dei verbum innumerae Delatum tenent ecclesiae.</p> <p>3. Quadrigae rotae volumina Quattuor sunt evangelica, Quorum scriptores clarissima Promerueret sollemnia.</p> <p>4. Gloria Patri et Filio Spirituique Paraclito, Uni tam Deo quam Domino, Cum sint personae tres numero.</p>	<p>Ta kwadryga Chrystusowa Wiezie tłocznię Pańską, w której Z gron tłoczony do pucharu Sok pokrępia wiernych serca.</p> <p>2. A w kwadrydze musisz dostrzec Treści, co są w Pańskim Piśmie, Dzięki niemu Boże słowo W niezliczonych trwa Kościołach.</p> <p>3. Koła jej zaś obrazują Cztery zwoje Ewangelii, Ich autorzy zasłużyli, By ich słać uroczyście.</p> <p>4. Chwała Ojcu i Synowi Wraz z Pocieszycielem Duchem, Jedynemu Bogu – Panu, Co jest jeden w trzech osobach.</p>
---	--

### Petrus Abaelardus, *Torcular crux*<sup>25</sup>

<p>Torcular crux est dominica; Botrum hic Christum considera<sup>26</sup>; Vecte suspensum hunc mistica Praefiguravit hystoria.</p> <p>Hunc deferentes ad populum Fertilitatis indicium, Hii sunt qui crucis mysterium, Mundi salutem, aperiant.</p>	<p>Tłocznia Pański krzyż oznacza, W gronie dojrzyj zaś Chrystusa – On na żerdzi powieszony, Był proroczo przedstawiony.</p> <p>Gdy wysłańcy niosą grono, By lud ujrzął znak żyzności, Głoszą krzyża tajemnicę, Co zbawienie daje światu.</p>
--	--

<sup>24</sup> Petrus Abaelardus, *Hymni et Sequentiae. In festo Evangelistarum. In I Nocturno et ad Vesperas*, PL 178, 1806.

<sup>25</sup> Petrus Abaelardus, *Hymni et Sequentiae. In festo Evangelistarum. LXXI. In II Nocturno et ad Vesperas*, PL 178, 1807.

<sup>26</sup> Motyw obecny już u Maksyma z Turynu w komentowanym wyżej jego tekście. Winne grono niesione na żerdzi przez zwiadowców zapowiada symbolicznie Chrystusa, a dwaj niosący je wskazują na dwa ludy – chrześcijański i żydowski, co doskonale wyraża trzecia zwrotka utworu. Maximus Taurinensis, *Homiliae, LXXIX*: „Nam botrus in phalanga suspensus in cruce Christus appensus ostenditur; duo autem in phalanga portantes uvam, duo populi demonstrabantur: Christianus utique, et Iudaeus”.

Prior non videns quem bajolat  
 Christi prophetas significat.  
 Is qui succedit ut videat,  
 Visa narrantes hos denotat.  
 Gloria Patri.

Ten nie widzi, kogo dżwiga –  
 To prorocy Chrystusowi;  
 Ten, co za nim idzie, widzi –  
 To są ci, co zobaczyli<sup>27</sup>.  
 Chwała Ojcu.

*Vineam meam plantavi*<sup>28</sup>

Vineam meam plantavi,  
*Torcular solus calcavi*,  
 Vineam non reddidit  
 Fructum, quem speravi,  
 Indumentum sanguine  
 Meum inquinavi.

Winnicę swą zaszczepiłem,  
 Tłocznię samotnie deptałem,  
 Winnica zaś nie wydała  
 Plonu, na który czekałem.  
 Moje własne odzienie  
 Swoją krwią poplamiałem.

2. Facturam meam amavi,  
*Torcular solus calcavi*,  
 Quem ego creaveram,  
 Ego recreavi,  
 Indumentum sanguine  
 Meum inquinavi.

2. Dzieło me ukochałem,  
 Tłocznię samotnie deptałem,  
 Tego, co niegdyś stworzyłem,  
 Do życia znów przywróciłem,  
 Moje własne odzienie  
 Swoją krwią poplamiałem.

3. Qui mundi mala portavi,  
*Torcular solus calcavi*,  
 Unda mei sanguinis  
 Mundi culpas lavi,  
 Indumentum sanguine  
 Meum inquinavi.

3. Nieszczęścia świata zabrałem,  
 Tłocznię samotnie deptałem,  
 I Ja kroplą krwi Mojej  
 Winy świata obmyłem.  
 Moje własne odzienie  
 Swoją krwią poplamiałem.

4. Acetum ego potavi,  
*Torcular solus calcavi*,  
 Ego vitae poculum  
 Mundo praepravi,  
 Indumentum sanguine  
 Meum inquinavi.

4. Ocet ja sam wypięłem,  
 Tłocznię samotnie deptałem,  
 I Ja kielich życia  
 Świata przygotowałem.  
 Moje własne odzienie  
 Swoją krwią poplamiałem.

<sup>27</sup> Ze względów metrycznych niemożliwe było przełożenie *prior* przez „pierwszy”, choć *prior* doskonale wyraża tu dwa aspekty. *Prior* – pierwszy, dlatego że niesie żerdź, idąc na przedzie jako pierwszy, ale też jest to pierwszy w znaczeniu wcześniejszego wezwanego do wiary (*populus acquisitionis prioris* – jak mówi wielkopiątkowa modlitwa za Żydów).

<sup>28</sup> *Cantiones paschales* 64, AH XXI, s. 47. Utwór z gatunku *cantiones*. Powtarzający się werset: *Torcular solus calcavi* wzięty został ze wspomnianej w paragrafie drugim lekcji mszalnej Wielkiej Środy.

5. Flagella non recusavi,  
*Torcular solus calcavi,*  
 Ego sponte subii  
 Crucem, quam expavi,  
 Indumentum sanguine  
 Meum inquinavi.

6. Infernum exspoliavi,  
*Torcular solus calcavi,*  
 Qui ligabat hominem,  
 Ego relegavi,  
 Indumentum sanguine  
 Meum inquinavi.

5. Przed biczem się nie wzbraniałem,  
 Tłocznę samotnie deptałem,  
 I dobrowolnie przyjąłem  
 Krzyż, którego się bałem.  
 Moje własne odzienie  
 Swoją krwią poplamilem.

6. Piekło sam spłodrowałem,  
 Tłocznę samotnie deptałem,  
 Tego, co pętał człowieka,  
 Ja sam precz wypędziłem.  
 Moje własne odzienie  
 Swoją krwią poplamilem.

Petrus Venerabilis [Cluniacensis], *A Patre mittitur* (fragmentum)<sup>29</sup>

46. Hinc requirentibus,  
 cur tinctis vestibus  
 de Bosra venerit,  
 sermo propheticus  
 semper veridicus,  
 narrat quid dixerit,  
 47. Uva dum premitur,  
 vinum objicitur,  
 et praeli pondere.  
 Caro dum patitur,  
 sanguis effunditur  
 sub crucis onere.  
 48. Calcantis tingitur  
 vestis dum tangitur<sup>30</sup>  
 vini rubedine.  
 Quo Deus tegitur  
 corpus inficitur,  
 effuso sanguine.  
 49. Hic rubor vestium  
 signat supplicium  
 quod sponte pertulit,  
 quod tamen gloriam  
 atque victoriam  
 devincens retulit.

Przeto gdy pytają,  
 Czemu z Bosry idzie  
 W szatach farbowanych,  
 To prorockie słowo,  
 Zawsze wiarygodne,  
 Mówi, co powiedział.  
 Gdy ściskają grono,  
 To wino wytryska  
 Pod ciężarem prasy.  
 Kiedy cierpi ciało,  
 To krew się wylewa  
 Pod brzemieniem krzyża.  
 Szata depczącego  
 Krasi się, stykając<sup>30</sup>  
 Z czerwonością wina.  
 Nią Bóg się okrywa,  
 A ciało się barwi  
 Krwią, co zeń wypływa.  
 Ten szkarłat odzienia  
 Obrazuje mękę,  
 Którą ponieść zechciał,  
 Ale także chwałę,  
 Co więcej, zwycięstwo,  
 Które odnieść zdołał.

<sup>29</sup> Petrus Verabilis [Cluniacensis], *Rhythmus in laude Salvatoris*, AH XLVIII, s. 244-251  
 [= *Carmina: In laudem Salvatoris rhythmus*, PL 211, 1012-1014]. Podział zwrotek za AH.

<sup>30</sup> *Tangitur* – idziemy za wersją zamieszczoną w AH, w PL – *tingitur*. Por. przypis poprzedni.

Anonymus, *De Sion exivit*<sup>31</sup>

w. 17. Torcular calcavit ipse solus,  
 Rubrum<sup>32</sup> sibi vendicans amictum,  
 In cuius ore non fuit dolus  
 Nostrum luens innocens delictum,  
 Quid pro datis igitur reddemus?<sup>33</sup>  
 Calicem, quem bibit, hunc bibemus.

On sam jeden deptał tłocznię,  
 Chcąc czerwone mieć odzienie,  
 W jego ustach brak jest zdrady,  
 On, niewinny, grzech nasz zmywa.  
 Cóż oddamy więc za dary?  
 Kielich Jego pić będziemy.

Philippus Cancellarius, *Crux, de te volo conqueri*<sup>34</sup>

w. 64. Tu vitis, uva filius;  
 Quid uvae competentius  
 Quam torcular, quo premitur?  
 Cur pressura fit durius,  
 Nisi quia iucundius  
 Vinum sincerum bibitur?  
 Quid uva pressa dulcius?  
 Quid Christo passo gratius,  
 In cuius morte vivitur?

Tyś latorośl, Syn to grono,  
 Co właściwsze jest dla grona  
 Niżli tłocznia, by je ścisnąć?  
 Czemu mocno je ścisnąć?  
 Czy nie po to, aby wino  
 Pić prawdziwe z przyjemnością?  
 Od gron z tłoczni, co jest słodsze,  
 Od mąk Chrysta, co jest miłsze,  
 Skoro Jego śmierć jest życiem?

Anonymus, *Omne genus tormentorum*<sup>35</sup>

2. Sic vinum elicitur,  
 Cum calcata premitur  
 Uva torculari.

Tak się wino wydobywa,  
 Gdy się depta winne grono  
 I prasuje tłocznią.

<sup>31</sup> AH XX, s. 107 (zwrotka 3).

<sup>32</sup> *Rubrum* – idziemy za wersją zamieszczoną w: *Hymni latini medii aevi e codd. mss. edidit et adnotationibus*, ed. F.J. Mone, Friburgi Brisgoviae 1854, s. 52 (dalej *Hymni latini*). W AH jest *verbum*.

<sup>33</sup> *Quid pro datis igitur reddemus?* – idziemy za wersją zamieszczoną w: *Hymni latini*, s. 52. W AH jest: *Quo probatis igitur reddemus*.

<sup>34</sup> AH XXI, s. 20-21 (zwrotka 8). Cały utwór ma swój przekład na język polski: J. Gamska-Lempicka, *Hymny średniowieczne*, Lwów 1934, s. 101-107, przedruk w: *Muza łacińska. Antologia poezji wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej (III-XIV/XV w.)*, opr. M. Starowieyski, Wrocław – Warszawa – Kraków 2007, s. 443-447. M. Starowieyski podaje jako autora utworu Filipa Kanclerza, idąc za AH XXI, s. 21-22. Przekład fragmentu tu zamieszczony dokonany został przez autora opracowania.

<sup>35</sup> AH XLV<sub>a</sub>, s. 93. Zamieszczony fragment pochodzi z oficjum rymowanego *De sancto Georgio. In III nocturno. Responsoria*.

Anonymus, *Deus, tuorum militum (Ad Laudes)*<sup>36</sup>

w. 9. Premit torcular palmitem,  
Sic poena Christi militem,  
Hic reclusum in dolio,  
Ibi caeli cellario.

Jak jest z gronem w tłoczni wina  
Tak z żołnierzem Chrystusowym –  
Tu zamknięty został w kadzi,  
Tam w spiżarni będzie nieba.

Anonymus, *Uvam calcat*<sup>37</sup>

1a. Uvam calcat Ambianis  
Sibi missam ab Hispanis  
De Christi propagine,

W mieście Amiens deptce grono,  
Co z Hiszpanii jest przysłane,  
Będąc szczepem Chrystusowym.

1b. Uva pressa torculari  
Se prementem salutari  
Respersit dulcedine.

Grono w tłoczni wyciśnięte  
Tłoczącego nawilżyło  
Zbawiającą swą słodyczą.

Petrus Damianus, *O genitrix aeterni (zwrotka 20)*<sup>38</sup>

w. 77. Ex te botrus egressus,  
Qui crucis prelo pressus  
Vino rigat arentes  
Sancti Spiritus mentes.

Z Ciebie wyszło winne grono,  
Co zgniecione w tłoczni krzyża  
Dziś Świętego Ducha winem  
Powiędnione dusze poi.

<sup>36</sup> AH XI, s. 224 (3 zwrotka). Zamieszczony fragment pochodzi z hymnu *De sancto Quintino. Ad Laudes*.

<sup>37</sup> AH X, s. 174-175 (zwrotki 1a, 1b, 2a, 2b). Zamieszczony fragment pochodzi z utworu *De sancto Firmino martyre*. Męczeństwo Firmina przedstawione jest metaforycznie jako tłocznia. Firmin pochodził z terenów Hiszpanii (*ab Hispanis*). Słowo *propago* oznacza gałązkę winnego krzewu, a przenośnie także pochodzenie, co w przekładzie oddane jest wieloznacznym w języku polskim słowem „szczep”.

<sup>38</sup> Petrus Damianus, *Carmina sacra et preces. Rhythmus Sanctae Mariae Viriginis 20*, PL 145, 929-930. Por. R. de Gourmont, *Le Latin Mystique: Les Poètes de L'Antiphonaire et la Symbolique Au Moyen âge*, Paris 1892.

Adamus de Sancto Victore, *Ecce dies celebris* (zwrotka 6)<sup>39</sup>

w. 30. Iam de crucis sacro vecte<sup>40</sup>  
 Botrus fluit in dilectæ  
 Penetral ecclesiae;  
 Iam calcato torculari  
 Musto gaudent debriari  
 Gentium primitiae<sup>41</sup>.

Już z krzyżowej świętej żerdzi  
 Spływa sok winnego grona,  
 Karmiąc Kościół ukochany.  
 Wygniecionym w tłoczni moszczem  
 Upijają się z radością  
 Pierwociny spośród pogan.

<sup>39</sup> AH LIV, s. 219. Zamieszczony fragment pochodzi z utworu *Ecce dies celebris* na poniedziałek oktawy wielkanocnej. Cała sekwencja ma swój polski przekład: M.H. Nowak, w: Adam ze Świętego Wiktora, *Sekwencje*, red. T. Gacia – Ł. Libowski – M.H. Nowak – P. Sicard – A. Strycharczuk – A. Wilczyński – P. Wilk, Lublin 2023, s. 99-101. Przekład fragmentu tu zamieszczony dokonany został przez autora opracowania.

<sup>40</sup> Autor łączy krzyż z epizodem ze zwiadowcami, o czym mówią już wcześniejsze objaśnienia. Zwiadowcy nieśli winne grona na żerdzi (drağu czy kiju), która symbolicznie zapowiadała krzyż.

<sup>41</sup> Nawiązanie do dnia Pięćdziesiątnicy opisanego w Dz 2,1-13, gdzie wyliczone są rozmaite narody obecne w Jerozolimie podczas zesłania Ducha Świętego, tu określone jako *gentium primitiae*. W opisie tym czytamy o zdumieniu świadków wydarzenia, którzy sądzili, że mówiący różnymi językami pijani są młodym winem (*musto pleni sunt isti* – Dz 1,13). Zauważmy, że w sekwencji, podobnie jak w opisie z Dziejów Apostolskich, występuje słowo *mustum*.

## Bibliography

### Sources

- Adamus de S. Victore, *Ecce dies celebris (Pâques, feria II)* – Grosfillier J., *Les séquences d'Adam de Saint-Victor. Étude littéraire (poétique et rhétorique). Textes et traductions, commentaires*, Bibliotheca Victorina 20, Turnhout 2008, s. 303-306 [= *Analecta Hymnica* LIV, ed. C. Blume – H.M. Brannister, Leipzig 1915, s. 218-219].
- Amalarius Mettensis, *De ecclesiasticis officiis*, PL 105, 985-1242, tł. Amalariusz z Metz, *Dziela, Tom 1: Święte obrzędy Kościoła*, tł. zbiorowe, red. T. Gacia, Lublin 2016.
- Ambrosius Mediolanensis, *De benedictionibus patriarcharum*, PL 14, 673-694.
- Anselmus Laudunensis et schola, *Liber Genesis* 49, PL 113, 67-182.
- Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in psalmos* 83, PL 37, 1034-1966.
- Beda Venerabilis, *Commentarii in Pentateuchum. Genesis*, PL 91, 189-0394.
- Breviarium Romanum ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum S. Pii V Pontificis Maximi iussu editum, Clementis VIII, Urbani VIII et Leonis XIII auctoritate recognitum. Editio quarta post typicam. Pars verna*, Ratisbonae, Neoeboracii et Cincinnati 1891.
- Crux, de te volo conqueri* [= *Dialogus Virginis cum cruce*], *Analecta Hymnica* XXI, ed. G.M. Dreves, Leipzig 1895, s. 20-21.
- De Sion exivit tenor legis*, *Analecta Hymnica* XX, ed. G.M. Dreves, Leipzig 1895, s. 107.
- Deus, tuorum militum* [= *De sancto Quintino. Ad Laudes*], *Analecta Hymnica* XI, ed. G.M. Dreves, Leipzig 1891, s. 224.
- Gregorius Magnus, *Homiliae in Ezechielem*, PL 76, 785-1072.
- Hymni latini medii aevi e codd. mss. edidit et adnotationibus*, ed. F.J. Mone, Friburgi – Brisgoviae 1854.
- Iacobus de Varagine [= Iacopo da Varazze], *Sermones Quadragesimales*, ed. G.P. Maggioni, Firenze 2005.
- Maximus Taurinensis, *Homiliae*, PL 57, 915-920.
- Omne genus tormentorum* [= *De sancto Georgio. In III nocturno. Responsoria*], *Analecta Hymnica* XLVa, ed. G.M. Dreves, Leipzig 1904, s. 91-94.
- Paschasius Radbertus, *Liber de corpore et sanguine Domini*, PL 120, 1255-1350.
- Petrus Abaelardus, *Quadrigae Christi* [= *Hymni et Sequentiae. In festo Evangelistarum. In I Nocturno et ad Vesperas*], PL 178, 1806.
- Petrus Abaelardus, *Sermones*, PL 178, 379-610.
- Petrus Abaelardus, *Torcular crux* [= *Hymni et Sequentiae. In festo Evangelistarum. LXXI. In II Nocturno et ad Vesperas*], PL 178, 1807.
- Petrus Damianus, *O genitrix aeterni* [= *Carmina sacra et preces. Rhythmus Sanctae Mariae Virginis 20*], PL 145, 929-930.



- Petrus Verabilis [Cluniacensis], *A Patre mittitur* [= *Rhythmus in laude Salvatoris*], *Analecta Hymnica* XLVIII, ed. G.M. Dreves, Leipzig 1905, s. 244-251 [= *Carmina: In laudem Salvatoris rhythmus*, PL 211, 1012-1014].
- Rabanus Maurus, *Commentariorum in Genesim libri quattuor*, PL 107, 439-670.
- Rabanus Maurus, *De laudibus Sanctae Crucis*, PL 107, 133-294.
- Uvam calcat* [= *De sancto Firmino martyre*], *Analecta Hymnica* X, ed. G.M. Dreves, Leipzig 1891, s. 174-175.
- Venantius Fortunatus, *In laudem sanctae Mariae*, w: Venance Fortunat, *Poèmes. T. III. Livres IX-XI. Appendice – In laudem sanctae Mariae*, tł. M. Reydellet, Paris 2004, s. 164-179.
- Vineam meam plantavi* [= *Cantiones paschales, 64*], *Analecta Hymnica* XXI, ed. G.M. Dreves, Leipzig 1891, s. 47.

### Studies

- Dreves G.M., *Einleitung*, AH XX, *Cantiones et meteti*, ed. C.M. Dreves, Leipzig 1895, s. 5-34.
- Dreves G.M., *Vorwort*, AH XV, *Reimgebete und Leselieder des Mittelalters, Erste Folge aus Handschriften und Wiegendruckten*, ed. G.M. Dreves, Leipzig 1883, s. 5-7.
- Gourmont R. de, *Le Latin Mystique: Les Poètes de L'Antiphonaire et la Symbolique Au Moyen âge*, Paris 1892.
- Kubiak E., *Alegoria Eucharystii – wspólne wzory graficzne w malarstwie XVII i XVIII w. w Polsce i w Peru*, „Sztuka Ameryki Łacińskiej” 1 (2011) s. 213-242.
- Krawiec-Złotkowska K., *Torcular Christi w literaturze polskiego baroku. Wybrane przykłady*, „Język – Szkoła – Religia” 16 (2001) s. 59-75.
- Malkiewiczówna H., *Interpretacja treści piętnastowiecznego malowidła ściennego z Chrystusem w tloczni mistycznej w krągankach franciszkańskich w Krakowie*, „Folia Historiae artium” 8 (1972) s. 69-149.
- Muza łacińska. Antologia poezji wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej (III-XIV/XV w.)*, opr. M. Starowieyski, Wrocław – Warszawa – Kraków 2007.
- Pasolini A., *L'iconografia della fontana mistica nell'arte moderna*, w: *Ricerche sulle Architetture dell'Acqua in Sardegna*, red. M. Cadinu, Wupperta 2015, s. 103-124.
- Rado P., *Enchiridion liturgicum complectens theologiae sacramentalis et dogmata et leges iuxta novum codicem rubricarum*, t. 2, Romae – Friburgi – Brisiacae – Barcinone 1961.
- Stawecka K., *Poezja średniowieczna i nowołacińska w Polsce jako wyraz kultury chrześcijańskiej*, „Roczniki Humanistyczne” 33/3 (1984) s. 95-109.





## Potencjał literaturoznawczy i kulturoznawczy tekstów patrystycznych i teologicznych. Wybrane przykłady

### The Literary and Cultural Potential of Patristic and Theological Texts. Selected Examples

Beata Maria Gaj<sup>1</sup>

---

**Abstract:** The article discusses the issue of literary and cultural reflection on patristic and theological texts. The outline of possible analysis of texts related to the history of doctrine and the dissemination of Christianity using methods other than those developed in patristics and theology shows ways to enrich both the spectrum of interpretation of texts originating from Christian antiquity or its reception, as well as the possibilities of disseminating knowledge about them. For exemplification, texts by three authors of Christian antiquity were selected: Damasus I, Firmicus Maternus, Philaster of Brescia, and native reception texts from Poland (Walenty of Warta, Andreas Stredonius), referring both to the achievements of ancient literature, Christian apologetics, and to the literary tendencies of the era (16th and 17th centuries).

**Keywords:** Damasus I; Firmicus Maternus; Philastrius of Brescia; Walenty of Warta; Andreas Stredonius; genealogy; generative anthropology; rhetoric

---

Potencjał inny niż doktrynalno-teologiczny tekstów powstałych w antyku chrześcijańskim wydaje się oczywisty, ale najczęściej de-skrypcje, także naukowe, takich tekstów utrzymują pewien dystans do odmiennej metodologii niż wypracowane przez wieki metody. Oczywiście współczesna patrologia dostrzega inne dyscypliny badawcze, ale w jej metodologii przeważają dyscypliny *stricte* teologiczne<sup>2</sup>. Co ciekawe, do II Soboru Watykańskiego niejako oczywista dla badań antyku chrześcijańskiego była terminologia historyczna i filozoficzna w aspekcie chronologicznym (choć warto zaznaczyć, że nie ściśle literaturoznawcza), w badaniach posoborowych natomiast patrologia jest

---

<sup>1</sup> Dr hab. Beata Maria Gaj prof. UKSW, Katedra Literatury Greckiej i Łacińskiej, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Polska; e-mail: b.gaj@uksw.edu.pl; ORCID: 0000-0001-9165-2124.

<sup>2</sup> B. Częsz, *Metodologia patrologii – patrystyki*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2 (2020) s. 63-70.

postrzegana jako dziedzina teologii, związana ściśle z dogmatyką, stosująca przede wszystkim kryteria teologiczne i dogmatyczne. Postulat<sup>3</sup>, by odciąć się od innych badań, w tym od literatury wraz z jej nowo wypracowanymi metodami i ukazywać tylko rozwój myśli teologicznej, może przyczynić się do izolacji patrologii-patrystyki oraz zmniejszyć już i tak niewielki zakres oddziaływania popularnonaukowego i społecznego. Niniejszy artykuł stawia sobie za cel ukazanie zwiększonego obecnie potencjału badań literaturoznawczych i kulturoznawczych prowadzonych równolegle, a nawet w korelacji z patrystycznymi. Dla zobrazowania zagadnienia wybrano kilka zróżnicowanych przykładów, zarówno antycznych, jak i nowołacińskich, by pokazać różne możliwości wykorzystania metod niepatrystycznych w badaniach nad tekstami analizowanymi dotąd przede wszystkim z punktu widzenia patrystyki i teologii. Wzmiankowany wyżej poszerzony potencjał badawczy literaturoznawstwa to przede wszystkim sięganie po nowe i nieoczywiste formy interpretacji<sup>4</sup>, różnorodność badań komparatystycznych<sup>5</sup>, wykorzystanie najnowszych ustaleń z zakresu narratologii, zwłaszcza w odniesieniu do literatury starożytnej<sup>6</sup> oraz genologii<sup>7</sup>, interpretującej gatunki literackie już nie tylko w kontekście kultury europejskiej, ale także dorobku innych cywilizacji<sup>8</sup>. Artykuł nie rości sobie prawa do podania gotowych wzorców badawczych w korelacji między patrystyką

<sup>3</sup> Postulat m.in. Bogdana Czesza. Zob. Czesz, *Metodologia patrologii – patrystyki*, s. 63-70. B. Czesz uważa za niebezpieczne lub niestosowane dla patrologii utożsamianie jej ze starożytną literaturą chrześcijańską czy historią starożytną i historią Kościoła, nie odnosi się natomiast wcale do dyscyplin kulturoznawczych ani do metodologii literaturoznawczej, trudno zatem uznać zasadność takiej decyzji. Ponadto warto pamiętać, że każde „odcięcie” się fragmentu nawet najszlachetniejszej nauki prowadzi do jej izolacji i wykoślawienia.

<sup>4</sup> Por. H. Markiewicz – T. Walas, *Sztuka interpretacji w ostatnim półwieczu*, t. 3, Kraków 2011.

<sup>5</sup> Por. *Komparatystyka dzisiaj*, t. 1: *Problemy teoretyczne*; t. 2: *Interpretacje*, red. E. Szczęśna – E. Kasperski, Warszawa 2010-2011.

<sup>6</sup> Por. m.in. obfite „further reading” na temat metod narratologii stosowanych w badaniu tekstów antycznych w: S.M. Braund, *Latin Literature*, London – New York 2002.

<sup>7</sup> Por. m.in. monografię litanii napisaną z użyciem nowych metod poetyki historycznej i teoretycznej: W. Sadowski, *Litania i poezja. Na materiale literatury polskiej od XI do XXI wieku*, Warszawa 2011.

<sup>8</sup> X. Tian, *From the Eastern Jin to the Early Tang (317-649)*, w: *The Cambridge History of Chinese Literature*, t. 1: *To 1375*, red. Kang-i Sun Chang – S. Owen, Cambridge 2010, s. 189-285.

a innymi dyscyplinami humanistycznymi czy też szerokiego argumentowania proponowanych tez, jego celem jest ukazanie różnorodnych możliwości metodologicznych w oparciu o własne doświadczenia badawcze. Jeśli wspólnym celem różnych nauk humanistycznych jest dążenie do prawdy i jak najszersze społecznie jej ukazanie, to z całą pewnością należy wciąż podejmować nowe i różnorakie działania i nie stronić od ich.

## 1. Św. Damazy I i genologia

Pierwszym wybranym na użytek tego artykułu przykładem korzyści, jaki i dla teologicznie rozumianej patrologii może przynieść zgłębienie analizy literaturoznawczej, będzie spuścizna świętego papieża Damazego I (ok. 305-384). Przygotowując edycję dokonanej już w znacznym zakresie translacji tekstów źródłowych w wersji łacińsko-polskiej (na podstawie *Patrologia Latina*) przypisywanych Damazemu, literaturoznawca od razu zauważa niewykorzystany potencjał genologii, ważnej, a często zaniedbywanej dyscypliny literaturoznawczej. Damazy uznawany jest za świętego oraz propagatora łaciny w liturgii (teksty modlitwy zbiorowej i kanonu), przypisuje mu się również uporządkowanie roku liturgicznego i upowszechnienie kultu świętych. Świadectwem tych działań są *Carmina* – epigramy poświęcone świętym męczennikom, tłumaczone dotąd sporadycznie<sup>9</sup> i nigdy niewydane w ramach edycji krytycznej w języku polskim. Ponadto ani *Carmina*, ani inne przypisywane Damazemu inskrypcje epigraficzne nie były dotąd należycie ocenione zgodnie z najnowszymi narzędziami literaturoznawstwa i genologii, gdyż nawet wzmiankowane wyżej opracowanie mówi o nich z jednej strony, iż „mają większe znaczenie dla archeologii chrześcijańskiej niż dla literatury”, z drugiej zaś przypisuje się im funkcję „rozpoczęcia poezji hagiograficznej”<sup>10</sup>. Żeby edycja tych tekstów pozwoliła ocenić czytelnikom rangę i artyzm utworów, konieczny jest nie tylko odpowiedni komentarz krytyczny o charakterze patrystycznym, ale ukazanie związków spuścizny Damazego z gatunkami funkcjonującymi jeszcze w epoce aleksandryjskiej i dobrze przyjętymi

---

<sup>9</sup> Porównaj trzy utwory w tłumaczeniu Mieczysława Bednarza SJ w: *Muza łacińska. Antologia poezji wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej*, opr. M. Starowieyski, Wrocław 2007, s. 20-22.

<sup>10</sup> *Muza łacińska*, s. 20-22.

w Rzymie, jak *genethliakon* czy *propemptikon*. Wciąż dość nikła nawet w humanistycznych środowiskach naukowych jest wiedza o przemianach gatunkowych w literaturze Europy, w których to przemianach chrześcijaństwo odegrało znaczącą rolę. Fakt adaptacji do kultu chrześcijańskiego niegdyś greckiego utworu urodzinowego, pisanego na okoliczność samych narodzin, a potem ich rocznicy zwanego *genethliakon*<sup>11</sup>, którego łacińska wersja *carmen natale* była gatunkiem wykorzystywanym także do pogańskich obrzędów ku czci Geniusza (w przypadku mężczyzn) czy Junony (w przypadku kobiet), był pomysłem genialnym w zakresie, by się tak wyrazić, ówczesnej psychologii społecznej oraz ważnym etapem rozwoju tego gatunku w Europie i na świecie. Spośród wszystkich gatunków antycznych jedynie ten zyskał zdecydowaną, choć często w wersji uproszczonej, popularność na całym świecie, wypierając nawet gatunki rodzime o podobnym charakterze na innych kontynentach, a przyczyniły się do tego decyzje literackie kilku chrześcijan w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Warto zdawać sobie sprawę także podczas badań teologiczno-patrystycznych, że według najnowszych ustaleń z zakresu genologii nie zawsze jednocześnie muszą występować wszystkie cechy danego gatunku, ale – jak w biologicznej teorii genu<sup>12</sup> – mogą występować w różnych konfiguracjach, co jakiś czas odradzać się jednak w podobnych formach, zwłaszcza w formie wyjściowej, i że również utwory antyku chrześcijańskiego pozostają ważnym ogniwem w tym procesie.

Zebrane utwory poetyckie przypisywane Damazemu, zawarte w *Patrologia Latina* (edycja Migne'a, t. 13 *et al.*), oddane w nowej polskiej translacji<sup>13</sup>, warto ocenić także w kontekście rozwoju innych gatunków

<sup>11</sup> Ustalenia na podstawie badań opublikowanych w monografii: B. Gaj, *Genethliakon. Pieśń ku czci życia*, Warszawa 2018.

<sup>12</sup> Gaj, *Genethliakon*, s. 21.

<sup>13</sup> Uzasadnieniem edycji jest fakt, iż mimo kilku cennych zagranicznych edycji krytycznych wciąż brakuje wydanych krytycznie polskich translacji tekstów Damazjańskich. Przełomową rolę w badaniach odegrało krytyczne wydanie epigramatów przygotowane przez Antonio Ferruę (*Epigrammata Damasiana*, Roma 1942), który w tym zbiorze wyróżnił 59 epigramatów autentycznych i 18 pseudodamazjańskich. To wydanie zostało uaktualnione przez Denisa Trouta (*Damasus of Rome: The Epigraphic Poetry. Introduction, Texts, Translations, and Commentary*, ed. D. Trout, Oxford Early Christian Texts, Oxford 2015). Także inne teksty Damazego doczekały się krytycznych wydań, np. *Decretale Ad Gallos episcopos*. Wiele nowych elementów w zakresie rekonstrukcji, klasyfikacji i interpretacji tekstów Damazego podaje krytyczne ich opracowanie oraz wydanie wraz z przekładem niemieckim, jakie przygotowała Ursula Reutter

epigramatycznych. Ich pomijany potencjał literaturoznawczy wydaje się godny ponownego rozpatrzenia. Okazuje się bowiem, że imię Damazego powinno poprzedzać w historii literatury np. imiona Ambrożego i Paulina z Noli. Jeśli natomiast chodzi o teksty prozatorskie, jak listy i dokumenty (tzw. *Opera Apocrypha*), i tzw. *varia*, których autorstwo także przypisuje się Damazemu, dokumentację z czasu synodu rzymskiego (*Censura decretorum*), warto odnieść się do analizy gatunkowej diatryby<sup>14</sup> greckiej i łacińskiej. Istotna jest tu zarówno znana z patrologii funkcja synodu w IV wieku<sup>15</sup>, jaką było już nie rozstrzygnięcie pojedynczych sporów czy problemów, ale stanowienie praw ogólnych, mających odtąd obowiązywać w Kościele. Warto zatem przyjrzeć się, jak ewoluują techniki zapisu, jakie stanowią nowoczesne pod względem gatunkowym połączenie homilii diatrybicznej z urzędniczo-prawną deskrypcją<sup>16</sup>. Oczywiście tak w analizie patrystycznej, jak i literaturoznawczej nie można pomijać czynników i metodologii historycznej: pisma Damazego, jak i sama jego osoba, wzbudzają pewne kontrowersje, ważna jest zatem kwestia autentyczności tych tekstów, jak i kontekst historyczny, w związku z którym toczą się spory<sup>17</sup>. Spuścizna Damazego budzi wielkie zainteresowanie badaczy ze względu na jej wartość historyczną, literacką i epigraficzną. Zatem szczególną wartość dla wielu dyscyplin badawczych będzie stanowić możliwość nie tylko pracy ze źródłami łacińskimi, ale i zapoznanie się z ich polskim przekładem, co może zdynamizować zainteresowanie Damazym I, analiza literaturoznawczo-genologiczna zaś może przyczynić się do poszerzenia rozumienia kontekstu teologicznego i historycznego.

---

(*Damasus, Bischof von Rom (366-384). Leben und Werk*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 55, Tübingen 2009).

<sup>14</sup> Porównaj definicje diatryby na tle opisu prozy greckiej w: H. Rahn, *Morphologie der Antiken Literatur, Eine Einführung*, Darmstadt 1969, s. 153-156 oraz 108.

<sup>15</sup> A. Żurek, *Synody wczesnochrześcijańskie* w: *Synody Diecezji Tarnowskiej*, t. 7, red. A. Żurek – J. Soprych, Kraków 2017, s. 9.

<sup>16</sup> Szerzej na ten temat w przygotowywanym wstępie do edycji pism Damazego I przewidzianej na drugą połowę 2024 roku.

<sup>17</sup> Damazego ceni się zwłaszcza za wkład w ogłoszenie chrześcijaństwa religią państwową w 380 roku, ale krytykuje za spór z wybranym także na papieża Ursynem, którego zwolennicy Damazego zaatakowali w bazylice Santa Maria Maggiore, a w wyniku zamieszek zginęło 137 osób, sam Damazy zaś został oskarżony o morderstwo przed prefektem. Por. Ammianus Marcellinus, *Dzieje rzymskie*, t. 1, tł. I. Lewandowski, Warszawa 2002, s. 27; Reutter, *Damasus, Bischof von Rom*, s. 6.

## 2. Firmicus Maternus i retoryka

IV wiek nie jest „epoką specjalną” tylko dla patrologii, lecz nie przestaje zaciekawiać także badaczy literatury łacińskiej. Wcześniej co prawda uważano, że w epoce tej literatura łacińska prawie nie istniała lub akcentowano przesunięcia twórczości łacińskiej w kierunku Afryki Północnej<sup>18</sup>, jednak pogłębione badania wykazały istnienie w samej Italii tekstów o wysokim artyzmie i zastosowanym aparacie retorycznym. Jedną z postaci najciekawszych pod względem zarówno badań patrystycznych, jak i literaturoznawczych jest Firmicus Maternus<sup>19</sup>. Jedyne autor, którego zachowane dwa dzieła, pisane w odstępie dziesięciu lat, obrazujące światopogląd najpierw wykształconego poganina neoplatonika, dyplomaty i prawnika, a potem – po konwersji – chrześcijanina w oryginalny sposób przeżywającego swoją konfesję, muszą budzić ciekawość, a nawet – jak się okazuje – irytację. Robertowi Browningowi, autorowi biogramu Firmicusa w *The Cambridge History of Classical Literature*<sup>20</sup> trudno jest przyjąć, że autor wychwalanego podręcznika astrologii praktycznej, za jaki uchodzi pierwsze dzieło Firmicusa pt. *Mathesis*, jest jednocześnie autorem, „podręcznika nietolerancji”, czyli traktatu retorycznego *De errore profanarum religionum*. Badacz ów sugeruje, że być może autorem drugiego dzieła był jakiś mniej wykształcony „brat lub kuzyn” uczonego neoplatonika. Jednak już badania wrocławskich uczonych z początku XX wieku pokazują tak spójność stylistyczną obu dzieł, a zatem jedną osobę autora – Firmicusa Maternusa, jak i wysoką jakość jego prawie „cycerońskiej łaciny”<sup>21</sup>. Po swej konwersji na chrześcijaństwo, która nastąpiła w latach 343–350, napisał traktat, w którym ze świadomym i niebanalnym wykorzystaniem zasad retoryki przekonywał, iż

<sup>18</sup> Por. D. Budzanowska-Weglenda, *Tykoniusz i jego reguły egzegezy biblijnej*, Warszawa 2016, s. 7-8.

<sup>19</sup> Porównaj polskie tłumaczenie: Iulius Firmicus Maternus, *Jak nieświadomi błędą w wierze*, tł. B. Gaj, Warszawa 2014. Porównaj także wydanie, na którym oparto translację: G. Heuten, *Julius Firmicus Maternus. De errore profanarum religionum. Traduction nouvelle avec texte et commentaire*, Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université Libre de Bruxelles 8, Bruxelles 1938.

<sup>20</sup> *The Cambridge History of Classical Literature*, w: *Latin Literature*, t. 2, red. E.J. Kenney – W.V. Clausen, Cambridge – New York – New Rochelle – Melbourne – Sydney 1982, s. 770-771.

<sup>21</sup> Por. *Julius Firmicus Maternus, Senator, Vom Irrtum der heidnischen Religionen, übertragen und erläutert*, ed. K. Ziegler – M. Hueber, München 1953, s. X-XV. Por. także: F. Groehl, *De syntaxi Firmiciana*, Breslau 1918.



bóstwa pogańskie są jedynie relikdami opowieści o uczynkach, czy nawet o niemoralności i przestępstwach ludzi (rozdziały II-XVII). Twierdził, że kultury, inspirowane neoplatonizmem – który wszak Firmicus wyznawał wcześniej – mają naturę demoniczną i niebezpieczną (rozdziały XVIII-XXVII), wreszcie zaapelował do cesarzy Konstancjusza i Konstansa, synów Konstantyna, nie tylko o wydanie zakazu ich sprawowania, lecz przeznaczenie bogactw świątynnych na potrzeby państwa (rozdziały XXVIII-XXIX). Z grona młodszych badaczy na pierwszoplanową rolę w dziele Firmicusa nie kwestii światopoglądowych, lecz retorycznych, zwróciła uwagę Béatrice Caseau, także w polskim wydaniu poczyniono nowe uwagi nad stylem i np. wykorzystaniem zaimków przez Firmicusa także dla celów retorycznych<sup>22</sup>. Retoryczny talent autora w zakresie kompozycji najpełniej ujawnił się w przemowie Słońca (VIII 1-3). Autor z pełną świadomością retoryczną określił ten styl przemowy jako *ethopoeiacus*, a tym samym oparł mowę na jednej z najstarszych figur retorycznych, które niejako „z pierwszej ręki”, w mowie niezależnej na swój własny temat prezentują charakter danej osoby. *Ethopoeia* nie tylko ożywia wypowiedź, lecz zawiera szczególnie nasilony aspekt perswazyjny: wszak samo Słońce rozprawia o bezzasadności własnego kultu i nawołuje do jego zaniechania. Cała przemowa jest stosunkowo długa, jeśli wziąć po uwagę rozmiary traktatu, najbardziej interesujący tak retorycznie, jak np. w badaniach nad heliolatrią, jest jednak fragment ostatni, gdzie zastosowane techniki perswazyjne umiejętnie prowadzą odbiorców, zwolenników teologii solarnej, do akceptacji chrześcijaństwa:

Zostałem stworzony przez Boga na początku dnia i to mi zupełnie wystarcza. Dlaczego pozbawiacie mnie godności tak zaszczytnej roli? Bóg stworzył mnie inaczej, nakazał być czym innym, a wy dzielcie mnie z powodu waszej żądzy, rozdzieracie dla pragnienia własnego kaprysu. Czymkolwiek jestem, pokornie przyjmuję i pragnę, abyście nie postrzegali mnie inaczej, ale tak, jak widzicie. To jest miłe Bogu, to Bóg chętnie przyjmuje, to prowadzi ludzi na drogę zbawienia, gdybyście, odrzuciwszy błędne mniemania, pokornie i szczerze zaczerpnęli Boskiej łaski<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> B. Gaj, *Wprowadzenie*, w: Iulius Firmicus Maternus, *Jak nieświadomi błędzą w wierze*, tł. i opr. B. Gaj, Warszawa 2014, s. 40.

<sup>23</sup> Iulius Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum VIII 3*, tł. Gaj, *Jak nieświadomi błędzą w wierze*, s. 73.

W dziele tym kwestie dogmatyczne powiązane są z retorycznymi, gdyż to dzięki technikom perswazyjnym udaje się przekonać do chrześcijaństwa zwolenników teologii solarnej. Zatem aspekty retoryczne mają niewątpliwie duży wpływ na ustalenia w badaniach patologicznych nad antycznym chrześcijaństwem i dlatego wciąż warto przyglądać się także nowym badaniom nad retoryką<sup>24</sup>.

### 3. Św. Filaster z Brescii i kultura antyczna

Święty Filaster, czy raczej Filastrusz, biskup Brescii również z IV wieku (330-387/388), pochodzący z Hiszpanii lub Egiptu, autor katalogu 156 herezji (28 przed Narodzeniem Chrystusa i 128 powstałych po Chrystusie), również nie stroni od ciekawych rozwiązań retorycznych. Zastosowana przez niego figura *brevitas*<sup>25</sup> stała się głównym narzędziem kompozycyjnym całego dzieła, przetłumaczonego ostatnio na język polski nawet dwukrotnie<sup>26</sup>. Dla komentarza teologicznego, czy szczególnie patologicznego, ważne będzie przede wszystkim ujęcie doktrynalne i także objaśnienie pojęcia herezji<sup>27</sup>, które zdaje się obejmować nie tylko poważne naruszenia doktryny, ale i „błędy o mniejszym znaczeniu lub głosy w teologicznej dyskusji niestanowiące większego

<sup>24</sup> Por. m.in. działalność wydawnictwa Polskiego Towarzystwa Retorycznego.

<sup>25</sup> B. Gaj, *Styl łacińskich traktatów Firmikusa Maternusa i Filastra z Brescii (IV w. n.e.)*, „Stylistyka” 29 (2020) s. 419.

<sup>26</sup> Z uwagi na równoległe powstające dwa polskie tłumaczenia tekstu (B. Gaj i M. Szrama), w 2021 roku zostało wydane w Wydawnictwie WAM w ramach projektu „Regionalna Inicjatywa Doskonałości” tłumaczenie ks. Mariusza Szrama: *Filastrusz z Brescii (Filastrus Brixienensis). Księga różnych herezji*. opr. M. Szrama, Kraków 2021. Translacja B. Gaj z 2018 roku natomiast została opracowana ponownie jako pierwsze wydanie Filastra w języku angielskim: B. Gaj, *Time of heresy. Hearesis – error – hallucinatio. The Book of Various Religious Opinions of Philaster of Brescia*, Opole 2022.

<sup>27</sup> Pojmowanie herezji przez Filastra bliskie jest rozumieniu tego pojęcia przez Epifaniasza z Salaminy, który ok. 10 lat wcześniej niż Filaster wydał tzw. *Apteczkę (Panarion)*. Epifanisz stosuje jednak inne konstrukcje zdaniowe, gdy wprowadza kolejne pojęcia herezji i opisuje takich zaledwie 80, podczas gdy św. Filaster – 156. Analiza dzieła Epifaniasza wskazuje, że jego teologia (podobnie jak w przypadku św. Filastra) „nie miała jedynie charakteru negatywnego i konfrontacyjnego”, M. Gilski, *Wstęp*, w: *Epifanisz z Salaminy. Panarion. Herezje 1-33. Tekst grecki i polski*, tł. M. Gilski, Kraków 2015, s. 7.

zagrożenia dla tożsamości Kościoła”<sup>28</sup>. Powyższe twierdzenie można jednak także odwrócić: skoro jedna nazwa stosowana jest do błędów i wypaczeń o różnym charakterze, to zostaje jej niejako automatycznie odebrana jednolita wartość semantyczna. Może zatem nie warto polemizować pomiędzy ujęciami (literaturoznawczym lub patrystycznym), lecz przyjąć możliwość poprawności metodologii w zakresie innych badań poza patrystyką, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę kontekst odbioru dzieła. Przeciętny czytelnik Filastra oczywiście mógł być zapoznany z zasadami inwektywy chrześcijańskiej<sup>29</sup> i każdorazowo pojęcie herezji mógł traktować pejoratywnie, ale pozostawał także we wspólnym świecie znaków kultury śródziemnomorskiej, a tam znaczenie tego słowa było także inne. Zmagania między chrześcijańską herezją a ortodoksją nie są rozstrzygnięte raz na zawsze, np. wiadomo, że pierwotne użycie pojęcia herezji miało odcień filozoficzny, zhellenizowany<sup>30</sup>, nie mogło też być jednolite co do czasu i miejsca przez cały okres chrześcijańskiego antyku. Nigdy nie należy zapominać, że chodzi o bardzo zróżnicowane, ale wspólne pod względem pobieranej wówczas edukacji środowisko Śródziemnomorza i wzajemną interakcję na płaszczyźnie językowo-kulturowej<sup>31</sup>. Dlatego owszem, jeśli czytamy i porównujemy żywotność danego pojęcia tylko w obrębie tekstów o podobnym charakterze, czyli z zakresu patrystycznej walki o czystość ortodoksji, to skłonimy się ku tezie jednakowo surowej nazwy wobec najdrobniejszego odchylenia od doktryny. Jeśli jednak przyjmiemy, że biskup Brescii, może wcześniej jako wędrowny kapłan z Egiptu, napotykał różne znaczenia greckiej „*hairesis*” i znał także ówczesne tendencje panujące w opisie literackim, jak np. sposoby charakterystyki poglądów filozoficznych, mógł używać pojęcia herezji niejednoznacznie i sięgać po technikę dominującą np. w opisie „różnych poglądów” Diogenesa Laertiosa. Nie można tego wykluczyć, prawdopodobieństwo kulturowe sugeruje tu raczej znajomość, jeśli nawet nie dzieła, to katalogowego charakteru i stylu przyjętego przez Diogenesa Laertiosa opisującego różne poglądy filozofów: za pomocą

---

<sup>28</sup> M. Szram, *Wstęp*, w: Filastrusz z Brescii (Filastrus Brixianus), *Księga różnych herezji*, tł. i opr. M. Szram, Kraków 2021, s. 20.

<sup>29</sup> Szram, *Wstęp*, s. 15.

<sup>30</sup> Por. W. Myszor, *Między ortodoksją i herezją*, w: <https://teologiapolityczna.pl/ks-wincenty-myszor-miedzy-ortodoksja-i-herezja> (dostęp: 13.02.2024).

<sup>31</sup> L. Pernot, *Druga sofistyka. Stan badań i nowe perspektywy*, „Theologica Wratislaviensia” 1 (2006) s. 28.

podobnych technik i fraz językowych Filaster wylicza różne herezje<sup>32</sup>. Sprawę najlepiej pozostawić dalszym badaniom, być może jeszcze jakiś inny nieznanymi dziś tekst czy inskrypcja pozwoli na bardziej pewne rozstrzygnięcie, obecnie lepiej skupić się na innych aspektach, np. kulturoznawczych, które warto wykorzystać popularnonaukowo. Tekst Filastra ma bowiem do zaproponowania wiele ciekawych spostrzeżeń kulturoznawcom np. badaczom obrazowania zwierząt w literaturze. Z pewnością interesująco pod tym względem zapowiada się już sama *Prefacja*, a zwłaszcza rozbudowana metafora kuropatwy:

1. Trzeba opowiedzieć o przewrotnej szkodliwości i rozmaitych błędnych poszukiwaniach religijnych, które ujawniały się już od powstania świata i rozkwitły w środowisku Żydów, zaś rozprzestrzeniły się, odkąd przyszedł na świat nasz Pan Jezus Chrystus, wielony Zbawiciel. Należy także określić pokrótce ich liczbę oraz zrozumieć, dlaczego święty prorok<sup>33</sup> niezwykle słusznie przyrównał nieprzyjaciela rodzaju ludzkiego do kuropatwy. 2. Ptak ten, doświadczając bardzo często niepłodności, jak złodziej wysiadując obce jaja, troszczy się o nie jak o własne i więzi do pewnego czasu. One zaś, gdy nadchodzi etap życia ujawniający różnice, opuściwszy fałszywych opiekunów, przypominają sobie prawa natury prawdziwych rodziców i nie zwlekają już, by podążyć za nimi, bo rozpoznają ich przy użyciu własnych oczu. Z jakich powodów przedstawiono nam to podobieństwo? 3. Ponieważ odrzuciliśmy diabła z powodu jego bezbożności, choć on sądził, że trzyma świat pod swym panowaniem i władzą. A skoro ujrzelśmy i rozpoznaliśmy prawdziwego naszego rodzica Chrystusa, odrzuciwszy fałsz najbardziej kłamliwego ojca, już żaden człowiek nie zawaha się pójść w ślady prawdziwego ojca – Chrystusa, rozpoznając Go. Co dzień bowiem poznajemy, że prorocstwo świętobliwego Jeremiasza wypełnia się poprzez tę zagadkową alegorię, gdy tak mówi: „Krzyknęła kuropatwa, zebrała tych, których nie zrodziła, niemądrze gromadząc dla siebie bogactwo. W środku dnia opuścili ją i w końcu pozostanie sama, nierozumna”. 4. I tak właśnie teraz wszystkie narody porzucają śmierteczność, nieprzyjacielską idolatrię, bo już słyszą, że to Chrystus jest prawdziwym Bogiem według prawa i proroków. Spieszą, by wierzyć w Niego, czcić już zawsze na równi z Ojcem i wznosić do Niego modły na wszystkie sposoby, aby wypełniło się

---

<sup>32</sup> B. Gaj, *Nietolerancja, „error” czy „hallucinatio” – nowe odczytanie łacińskiego dyskursu religijnego z IV w.*, RH 66/3 (2018) s. 65-78.

<sup>33</sup> W innych kodeksach: „Jeremiasz”. Por. Jr 17,11.

proroctwo: „Wszystkie krańce kręgu ziem przypomną sobie i powrócą do Chrystusa Pana”<sup>34</sup>.

Metodologia kulturoznawcza, owszem, odnotuje nawiązanie do biblijnego cytatu z Jeremiasza, podobnie jak badania patrologiczne<sup>35</sup>, lecz nie będzie rozważać go dalej w kontekście teologicznym. Dla kulturoznawcy ważny będzie kontekst tej metafory: w IV wieku jest on bardzo ciekawy dla badań nad kulturą tej epoki i innych tekstów antycznych dotyczących zwierząt<sup>36</sup> (warto tu przywołać przede wszystkim refleksje św. Ambrożego nad kuropatwą)<sup>37</sup>, ale zainteresowanie wzbudzi także recepcja tej metafory (lub jej brak) w późniejszej kulturze popularnej – kuropatwy widuje się przecież np. w polskich stajenkach bożonarodzeniowych w kontekstach wcale niepejoratywnych.

#### 4. Walenty z Warty i antropologia generatywna

Powyżej wspomniano o recepcji kultury antycznej. W takim kontekście można rozpatrywać teksty napisane w średniowiecznej, renesansowej, barokowej, a nawet oświeceniowej Europie, w tym w Polsce, w języku łacińskim lub (rzadziej) greckim. Walenty z Warty, szósty z kolei przeor Jasnej Góry, sprawujący swój urząd przez dalsze dwie kadencje – według niedatowanej adnotacji na rękopisie jego kazań doskonale wykorzystywał

<sup>34</sup> Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber. Praefatio* (tł. własne z 2018 roku).

<sup>35</sup> Por. Filastriusz z Brescii (Filastrius Brixienis), *Księga różnych herezji*, tł. i opr. M. Szram, Kraków 2021, s. 62, przyp. 1 oraz przywołany tamże: R. Flower, *Rhetoric and Religious Identity in Late Antiquity*, Oxford 2020, s. 190-191.

<sup>36</sup> Por. np. *Physiologos* – anonimowy utwór grecki z 2 wieku przed Chrystusem, znany ze średniowiecznych wersji łacińskich. Zob. *Fizjolog*, tł. K. Jażdżewska, Warszawa 2003.

<sup>37</sup> Behawioryzm kuropatwy stał się podstawą narracji *Listu 40* św. Ambrożego, który skierował on do przyjaciela Sabinusa z Piacenzy. Kuropatwa ma być fałszywa, nieczysta i złodziejska, jest metaforą zła, co potwierdza jej grecka nazwa – πέρδιξ kojarzona z łacińskim czasownikiem *perdere* oznaczającym ‘przegrana’ i ‘utratę’. Por. K. Il-ski – A. Kotłowska, *Nieetyczna kuropatwa. O niektórych źródłach Listu 40. Ambrożego z Mediolanu*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 33/1 (2023) s. 129-137.

zasady retoryki w kompozycji homilii<sup>38</sup>. Tematykę kazań przedstawia sam autor w poprzedzającym tekście wykazie:

Thesauraria sermonum in hoc opusculo: Primum de templorum honore. Secundum de Beatissimae virginis Mariae excellentia. Tertium de innocentia innocua. Quartum de oratione. Quintum de votis et peregrinis. Sextum de imaginibus. Septimum de poenitentia. Octavum de morte<sup>39</sup>.

Kazania pisane są prostą łaciną, ich metaforyka i poszczególne zdania niezbyt rozbudowane, parafraza oszczędna, nienadużywana. Występuje oczywiście właściwe dla prozy homiletycznej<sup>40</sup> słownictwo specjalne, duszpasterskie i teologiczne: nazwy postaci i wyobrażeń, obrzędów, święt, sprzętów kościelnych, nazwy czynności i święt, na przykład: *resurrectio, ad coelos ascensus*. Wśród wielu różnych aspektów współczesny antropolog języka, tzw. antropolog generatywny, zwróciłby jednak uwagę na użycie poszczególnych słów, wyróżnianie czasowników, częstą ich substancywizację, jak i na stosowanie zaimków pytajnych splecionych z sobą nawet graficznie<sup>41</sup> w pewną sieć zależności. Tymczasem substancywne formy czasownikowe uznawane są w antropologii generatywnej za podstawy dla całej pozostałej gramatyki<sup>42</sup>, za pewną formę czystą i pierwotną. Wyważone formy gramatyczne stosowane w tych kazaniach, wygłaszanych jednak do słuchaczy mających jakieś podstawy znajomości języka łacińskiego, mogą posłużyć do charakterystyki odbiorców, do badań nad przemianami w języku łacińskim w Europie i Polsce. Spojrzenie inne niż dotąd – punkt widzenia nowych ustaleń antropologii – nie stanowi zagrożenia dla innych metodologii, lecz może przynieść wnioski odświeżające, przydatne także innym dyscyplinom, w tym w badaniach nad teologiczną jakością tego kaznodziejstwa. Antropologia generatywna, wciąż mało znana w Polsce, nie była jeszcze konfrontowana z tekstami teologicznymi i patrologicznymi, za wcześniej zatem na

<sup>38</sup> Walenty z Warty, *Promptuaria pauperis concionatoris in laudem et gloriam omnipotentis Dei Pro utilitate peregrinorum in Clarum montem frater Valentinus War-tensis* (Rękopis w kločku I 9, Archiwum Jasnej Góry).

<sup>39</sup> Walenty z Warty, *Promptuaria pauperis concionatoris*.

<sup>40</sup> I. Szlesiński, *Charakterystyka językowo-stylistyczna prozy kaznodziejskiej XVII wieku*, Łódź 1978, s. 153.

<sup>41</sup> B. Gaj, *Tradycje retoryczne na dawnym Śląsku (XVI-XVIII wiek)*, Katowice – Opole, s. 89.

<sup>42</sup> E. Gans, *The Origin of Language*, Berkeley 1981, s. 169-196 (rozdz. V).

konkretne wnioski, choć pierwsze próby stosowania tej metodologii już poczyniono<sup>43</sup>.

## 5. Andreas Stredonius i literackie aspekty emblematyki

Podobnie nie da się sprawnie teologicznie i literacko analizować tekstów np. poświęconych sylwetkom duchownych w XVII wieku, jeśli nie uwzględnimy dorobku ówczesnej emblematyki, swoistej *artis emblematici*. Kościół katolicki także rozciągał mecenat nad twórczością literacką – panowała swoista moda na kompozycje laudacyjne dostojników i protektorów w celu ich upamiętnienia. Często jednak utwory laudacyjne były połączone z obrazem, przykładów tylko z terenu Europy znaleźć można wiele, np. niemiecki jezuita i poeta Jakub Masen (1606-1681) przygotował w połowie XVII wieku dla nuncjusza apostolskiego Fabiusza Chigiego, późniejszego papieża Aleksandra VII, takie właśnie dzieło, budzące zainteresowanie współczesnych, w tym polskich badaczy<sup>44</sup>. W podobny sposób Andreas Stredonius wychwalał biskupów wrocławskich w zespolonej biografii pt. *Fama Posthuma Virtutis et Honoris Episcoporum Vratislaviensium*<sup>45</sup>, podjętej z inicjatywy wrocławskiego kolegium jezuickiego z okazji nominacji Sebastiana Rostocka<sup>46</sup> na ordynariusza wrocławskiego (1665-1671). Dzieło uwzględnia wielorakie sposoby

<sup>43</sup> *Generative Anthropology and Transdisciplinary Inquiry: Religion, Science, Language & Culture*, red. B. Gaj – M. Złocka-Dąbrowska, Warszawa 2018.

<sup>44</sup> J. Nowaszczuk, *Przyczynę do dziejów obrazowania – Iubilaeus symbolicus dla nuncjusza Fabiusza Chigiego*, RH 71/3 (2023) s. 139-156.

<sup>45</sup> A. Stredonius, *Fama Posthuma Virtutis et Honoris Episcoporum Vratislaviensium, Virtuti et Honori Reverendissimi ac Celsissimi Principis Domini, Domini Sebastiani Dei et S. Sedis Apostolicae gratia Episcopi Vratislaviensis, Sacrae caesareae Regiaeque Hungariae ac Bohemiae Majestatis Consilarii, & Supremi in utraque Silesia Capitaneatus Administratoris, cum Solemni ritu in Silesiae Antistitem consecraretur; Oblata A Caesareo Regioque Collegio Vratislaviensi Societatis Jesu*, Vratislaviae 1665.

<sup>46</sup> Sebastian Rostock, prałat z ubogiej śląskiej rzemieślniczej rodziny z Grodkowa, został wybrany biskupem wrocławskim na posiedzeniu kapituły katedralnej 21 IV 1664 roku. Papież Aleksander VIII potwierdził przeprowadzoną elekcję pół roku później, 12 I 1665, ale uroczysta intronizacja nowego biskupa odbyła się dopiero w kwietniu tego roku, co wyjaśnia datę wydania dzieła Stredoniusa. Por. J. Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku; czasy reformacji protestanckiej, reformy katolickiej i kontrreformacji 1520-1742*, t. 2, Warszawa 1995, s. 123-125. Por. informacja za: Gaj, *Tradycje retoryczne*, s. 139.

charakterystyki, wskazuje na pracę zbiorową. Sylwetki poprzedników biskupa służą jako tło opisanego postaci nowego dostojnika. Autor nazywa także jedną z technik *ad fastigium*, czyli „schodzenia” od szczytowych osiągnięć biskupstwa po mniejsze, a jednocześnie opis *per gradus*, czyli stopniowego dochodzenia poprzez charakterystykę poprzedników do szlachetnej sylwetki biskupa Sebastiana. Użycie obu technik przypomina różne perspektywy malarskie, uzasadnienie literackie zaś mówi o sławie poprzedników biskupa, która powraca (*revenire*) w nowej postaci i ma szansę rozbłysnąć z nową siłą o wiele bardziej (*tanto magis clarescere*). Chodzi o biskupa pochodzącego z ubogiej rodziny, zatem już samo zestawienie go z wysoko urodzonymi poprzednikami było wyrazem uznania. Herb biskupi pełnił istotną rolę w owym czasie, przede wszystkim identyfikował hierarchę, bo nawiązywał zazwyczaj do jego herbu rodzinnego. Tutaj mamy zaś do czynienia z człowiekiem, dla którego trzeba było stworzyć nowy stemmat episkopalny oraz zastąpić czym innym gloryfikowanie symboli rodowych. Bez uwzględnienia wiedzy historycznej oraz właśnie wiedzy o zasadach emblematyki, metodologii jej badania istnieje ryzyko niewłaściwej lub powierzchownej interpretacji tekstu.

## 6. Adhortacja zamiast zakończenia

Celem artykułu nie był szczegółowy opis potencjału literaturoznawczego i kulturoznawczego w tekstach podlegających zwykle prymarnie analizie patologicznej, lecz przypomnienie o konieczności korzystania w badaniach tekstów teologicznych z dorobku nauk nieteologicznych. Ukazanie ogólnej perspektywy pomoże w przyszłych szczegółowych analizach dzieł jednostkowych pisarzy wczesnochrześcijańskich i późniejszych. *Novum* niniejszego artykułu stanowi wskazanie nowych metod genologicznych (rola *carmen natale*) i kulturoznawczych (antropologia generatywna) oraz ukazanie ich zastosowania wobec tekstów zarówno antycznych, jak i nowołacińskich. Ważnym wskazaniem pozostaje także funkcja społeczna takich badań. Teksty chrześcijańskiego antyku, tak jak i różnorodne utwory religijne stanowiące recepcję antyczną i tzw. literaturę nowołacińską w Europie, nie cieszą się jakąś szczególną popularnością społeczną. Są to teksty obecnie sporadycznie publikowane, a powinny być udostępniane czytelnikom, gdyż są ważne także dla polskiej nauki i kultury. Jeśli dodać do powyższego nieufność wobec



innych metodologii, jakie można obserwować wśród badaczy różnych dyscyplin, w tym patrologii, nauk historycznych czy literaturoznawstwa, pozostaje wrażenie prowadzonych wrywkowo i w izolacji badań dyscyplinowych, którymi trudno zainteresować nawet innych humanistów. Warto to zmienić, patrzeć z ciekawością i nadzieją na różne nowe ujęcia innych metodologii i jeszcze raz przemyśleć słowa, które Laurent Pernot, badając pojęcie sofistyki greckiej, sformułował na temat związków literatury chrześcijańskiej z pogańską:

Chciałbym poruszyć kwestię związków między tymi dwoma zjawiskami. Kwestia ta nie narzuca się sama przez się. Często w badaniach te dwie dziedziny są rozdzielane. Większość klasycznych dzieł na temat sofistyki zostawia na boku chrześcijaństwo, i odwrotnie – większość historii chrześcijaństwa nie przywołuje sofistyki. Moim zdaniem nie wolno pozostawać przy tym rozdzieleniu, przy tej wzajemnej ignorancji między tymi dwoma zjawiskami – zaobserwowanie ich wzajemnych relacji, z całą niezbędną ostrożnością oczywiście, może dać ciekawe efekty<sup>47</sup>.

## Bibliography

### Sources

- Andreas Stredonius, *Fama Posthuma Virtutis et Honoris Episcoporum Wratislaviensium, Virtuti et Honori Reverendissimi ac Celsissimi Principis Domini, Domini Sebastiani Dei et S. Sedis Apostolicae gratia Episcopi Vratislaviensis, Sacrae caesareae Regiaeque Hungariae ac Bohemiae Majestatis Consiliarii, & Supremi in utraque Silesia Capitaneatus Administratoris, cum Solenni ritu in Silesiae Antistitem consecraretur, Oblata A Caesareo Regioque Collegio Vratislaviensi Societatis Jesu, Vratislaviae 1665.*
- Ammianus Marcellinus, *Res Gestae*, tł. I. Lewandowski, Ammianus Marcellinus, *Dzieje rzymskie*, t. 1, Warszawa 2002.
- Ferrua A., *Epigrammata Damasiana*, Roma 1942.
- Epifaniusz z Salaminy. *Panarion. Herezje 1-33. Tekst grecki i polski*, tł. M. Gilski, opr. A. Baron, Kraków 2015.
- Filastrus Brixianus, *Diversarum hereseon liber*, ed. F. Heylen, CCL 9, Turnhout 1957, s. 217-324, tł. M. Szram, Filastrus z Brescii (Filastrus Brixianus), *Księga różnych herezji*, opr. M. Szram, ŻMT 87, Kraków 2021.

<sup>47</sup> Pernot, *Druga sofistyka*, s. 29.

- Heuten G., *Julius Firmicus Maternus. De errore profanarum religionum. Traduction nouvelle avec texte et commentaire*, Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université Libre de Bruxelles 8, Bruxelles 1938, tł. B. Gaj, Iulius Firmicus Maternus, *Jak nieświadomi błędzą w wierze*, tł. B. Gaj, Warszawa 2014.
- Julius Firmicus Maternus, *Senator; Vom Irrtum der heidnischen Religionen, übertragen und arläutert*, übertragen und erläutert von Konrat Ziegler, Max Hueber, München 1953.
- Damasus I, *Damasus of Rome: The Epigraphic Poetry. Introduction, Texts, Translations, and Commentary*, ed. D. Trout, Oxford Early Christian Texts, Oxford 2015.
- Walenty z Warty, *Promptuaria pauperis concionatoris in laudem et gloriam omnipotentis Dei Pro utilitate peregrinorum in Clarum montem frater Valentinus Wartensis* (Rękopis w klocku I 9, Archiwum Jasnej Góry).
- Physiologos*, tł. K. Jażdżewska, *Fizjolog*, Warszawa 2003.

### Studies

- Bednarz M., *Damazya*, w: *Muza łacińska. Antologia poezji wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej*, opr. M. Starowieyski, Wrocław 2007, s. 20-22.
- Braund S.M., *Latin Literature*, London – New York 2002.
- Budzanowska-Weglenda D., *Tykoniusz i jego reguły egzegezy biblijnej*, Warszawa 2016.
- Częsz B., *Metodologia patrologii – patrystyki*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2 (2020) s. 63-70.
- Flower R., *Rhetoric and Religious Identity in Late Antiquity*, Oxford 2020.
- Gaj B., *Genethliakon. Pieśń ku czci życia*, Warszawa 2018.
- Gaj B., *Nietolerancja, „error” czy „hallucinatio” – nowe odczytanie łacińskiego dyskursu religijnego z IV w.*, „Roczniki Humanistyczne” 66/3 (2018) s. 65-78.
- Gaj B., *Styl łacińskich traktatów Firmikusa Maternusa i Filastra z Brescii (IV w. n.e.)*, „Stylistyka” 29 (2020) s. 411-423.
- Gaj B., *Time of heresy. Hearesis – error – hallucinatio. The Book of Various Religious Opinions of Philaster of Brescia*, Opole 2022.
- Gaj B., *Tradycje retoryczne na dawnym Śląsku (XVI-XVIII wiek)*, Katowice – Opole 2007.
- Gans E., *The Origin of Language*, Berkeley 1981.
- Generative Anthropology and Transdisciplinary Inquiry: Religion, Science, Language & Culture*, red. B. Gaj – M. Złocka-Dąbrowska Warszawa 2018.
- Groehl F., *De syntaxi Firmiciana*, Breslau 1918.
- Ilski K., Kotłowska A., *Nieetyczna kuropatwa. O niektórych źródłach Listu 40. Ambrożego z Mediolanu*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 33/1 (2023) s. 129-137.
- Komparatystyka dzisiaj*, t. 1: *Problemy teoretyczne*; t. 2: *Interpretacje*, red. E. Szczęśna – E. Kasperski, Warszawa 2010-2011.

- Mandziuk J., *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku; czasy reformacji protestanckiej, reformy katolickiej i kontrreformacji 1520-1742*, t. 2, Warszawa 1995.
- Myszor W., *Między ortodoksją i herezją*, w: <https://teologiapolityczna.pl/ks-wincenty-myszor-miedzy-ortodoksja-i-herezja> (dostęp: 13.02.2024).
- Nowaszczuk J., *Przyczynek do dziejów obrazowania – Iubilaeus symbolicus dla nuncjusza Fabiusza Chigiego*, „Roczniki Humanistyczne” 71/3 (2023) s. 139-156.
- Pernot L., *Druga sofistyka. Stan badań i nowe perspektywy*, „Theologica Wratislaviensia” 1 (2006) s. 19-31.
- Rahn H., *Morphologie der Antiken Literatur; Eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Darmstadt 1969.
- Reutter U., *Damasus, Bischof von Rom (366-384). Leben und Werk*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 55, Tübingen 2009.
- Sadowski W., *Litania i poezja. Na materiale literatury polskiej od XI do XXI wieku*, Warszawa 2011.
- Szlesiński I., *Charakterystyka językowo-stylistyczna prozy kaznodziejskiej XVII wieku*, Łódź 1978.
- Sztuka interpretacji w ostatnim półwieczu*, t. 3, red. H. Markiewicz – T. Walas, Kraków 2011.
- The Cambridge History of Classical Literature*, w: *Latin Literature*, t. 2, ed. E.J. Kenney – W.V. Clausen, Cambridge – New York – New Rochelle – Melbourne – Sydney 1982.
- Tian X., *From the Eastern Jin to the Early Tang (317-649)*, w: *The Cambridge History of Chinese Literature*, t. 1, red. Kang-i Sun Chang – S. Owen, Cambridge 2010, s. 189-285.
- Żurek A., *Synody wczesnochrześcijańskie*, w: *Synody Diecezji Tarnowskiej*, t. 7, red. A. Żurek – J. Soprych, Kraków 2017, s. 31-46.





## Autorytet Piotra Apostoła w aktach soborów pierwszego tysiąclecia

### The Authority of Peter the Apostle in the Acts of the First Millennium Councils

ks. Marek Gilski<sup>1</sup>, ks. Damian Wąsek<sup>2</sup>

---

**Summary:** The paper discusses the issue of Peter the Apostle's authority as it emerges from the acts of the first millennium councils. Peter is portrayed as an authority on doctrine and morality, a model for dealing with wrongdoing, and a promoter of a pastoral ministry based on religious freedom. The emperors regarded him as a model of the defender of the faith; the popes perceived him as a doctrinal and, on occasion, jurisdictional authority; and the conciliar debate participants looked at Peter as an example of how to deal with wicked oaths. The reference to Peter's authority is determined by the function held and the circumstances.

**Keywords:** Peter; acts of councils; relationship Peter-pope

---

Szukając powodów dla podjęcia tytułowego zagadnienia, dwa wy-  
dają się najistotniejsze. Po pierwsze, od pewnego czasu toczy się debata  
wokół charakteru prymatu papieskiego. Jedną z głównych jej inspiracji  
była prośba Jana Pawła II z encykliki *Ut unum sint*:

To, co dotyczy jedności wszystkich chrześcijańskich Wspólnot, wchodzi  
oczywiście w zakres spraw objętych posługą prymatu (...). Jestem przekona-  
ny, że ponoszę w tej dziedzinie szczególną odpowiedzialność, która polega  
przede wszystkim na dostrzeganiu ekumenicznych dążeń większości chrze-  
ścijańskich Wspólnot i na wsłuchiwaniu się w kierowaną do mnie prośbę,

---

<sup>1</sup> Ks. dr hab. Marek Gilski, prof. UPJP II, Wydział Teologiczny, Papieski Uni-  
wersytet Jana Pawła II, Kraków, Polska; e-mail: marek.gilski@upjp2.edu.pl; ORCID:  
0000-0003-4588-2038.

<sup>2</sup> Ks. dr hab. Damian Wąsek, prof. UPJP II, Wydział Teologiczny, Papieski Uni-  
wersytet Jana Pawła II, Kraków, Polska; e-mail: damian.wasek@upjp2.edu.pl; ORCID:  
0000-0003-1349-1411.

abyśmy znalazł taką formę sprawowania prymatu, która nie odrzucając bynajmniej istotnych elementów tej misji, byłaby otwarta na nową sytuację<sup>3</sup>.

W odpowiedzi na papieski apel o pomoc w znalezieniu nowej formy sprawowania jego urzędu pojawiło się wiele ciekawych publikacji teologicznych<sup>4</sup> oraz dokument Kongregacji Nauki Wiary<sup>5</sup>. Wszystkie one stawiały sobie pytanie o te „istotne elementy” prymatu, szukając ich w tekstach pierwszych wieków chrześcijaństwa. Papiestwa wprawdzie nie udało się zreformować, ale samo zagadnienie pozostało aktualne, czego dowodem jest powtórzenie prośby Jana Pawła II przez papieża Franciszka w jego programowej adhortacji *Evangelii gaudium*<sup>6</sup>. Wciąż potrzebujemy wskazówek dla właściwego odczytania Tradycji w obszarze natury prymatu biskupa Rzymu, a analiza akt będących źródłem tego artykułu, wydaje się tu być kluczowa.

Po drugie, w ostatnich dekadach daje się zauważyć znaczący wzrost zainteresowania aktami soborów pierwszego tysiąclecia. Jest to związane z publikowaniem zarówno ich krytycznych wydań<sup>7</sup>, jak i przekładów

<sup>3</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”. O działalności ekumenicznej* 95, Wrocław 2017.

<sup>4</sup> Por. *The Exercise of the Primacy. Continuing the Dialogue*, red. P. Zagano – T.W. Tilley, New York 1998; M.J. Buckley, *Papal primacy and the episcopate: towards a relations understanding*, New York 1998; H.J. Pottmeyer, *Towards a Papacy in Communion. Perspectives from Vatican Councils I & II*, New York 1998; H.J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, Freiburg im Breisgau 1999; J.R. Quinn, *The Reform of the Papacy. The Costly Call to Christian Unity*, New York 1999; O. Clément, *Rzym inaczej. Prawosławny wobec papiestwa*, tł. M. Żurowska, Warszawa 1999; W. Henn, *The honor of my brothers: a short history of the relation between the Pope and the bishops*, New York 2000; *Church Unity and the Papal Office. An Ecumenical Dialogue on John Paul II's Encyclical „Ut Unum Sint”*, red. C.E. Braaten – R.W. Jenson, Grand Rapids – Cambridge 2001; *How Can the Petrine Ministry Be a Service to the Unity of the Universal Church?*, red. J.F. Puglisi, Grand Rapids – Cambridge 2010; A.A.J. DeVille, *Orthodoxy and the Roman Papacy. „Ut Unum Sint” and the Prospects of East-West Unity*, Notre Dame 2011.

<sup>5</sup> Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Prymat następcy Piotra w tajemnicy Kościoła, w: W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000*, red. J. Królikowski – Z. Zimowski, Tarnów 2002, s. 57-65.

<sup>6</sup> Por. Franciszek, *Adhortacja Apostolska „Evangelii Gaudium”* 31, Częstochowa 2014.

<sup>7</sup> Por. *Concilium Universale Ephesenum*, ed. E. Schwarz (grecka kolekcja: ACO I, 1.1-7, Berlin 1927-1929; łacińska kolekcja: ACO I, 2-5, Berlin 1922-1927) (dalej: CUE); *Concilium Universale Chalcedonense*, ed. E. Schwarz, ACO II, Berlin – Leipzig

na języki nowożytny<sup>8</sup>. Badania nad przebiegiem soborów skoncentrowane są nie tylko na problematyce historycznej (rekonstrukcja przebiegu wydarzeń)<sup>9</sup> i teologicznej (argumentacja)<sup>10</sup>, ale także na zagadnieniach formalnych (metodyka tworzenia akt, stopień ich zachowania, wiarygodność zawartych w nich informacji)<sup>11</sup>. Pomimo tak szerokiego zainteresowania aktami soborowymi niewiele jest publikacji, które traktowałyby jakieś zagadnienia przekrojowo z punktu widzenia akt soborowych<sup>12</sup>.

Celem artykułu jest odpowiedź na pytanie, jaką rolę w debatach soborowych odgrywa autorytet św. Piotra. Tak postawiony cel sprowadza

---

1933-1937 (dalej: CUCH); *Concilium Universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum*, ed. J. Straub, t. 1, Concilii Actiones 8, Appendices Graecae – Indices, Berolini 1971 (dalej: CUCSIH); *Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium*, ed. R. Riedinger, t. 1-2, Berlin 1990-1992 (dalej: CUCT); *Concilium Universale Nicaenum Secundum*, ed. E. Lamberz, t. 1-3, Berlin – Boston 2008-2016 (dalej: CUNS); *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi quae Constantinopoli congregata est Anastasio bibliothecario interprete*, ed. C. Leonardi – A. Placanica, Florence 2012 (dalej: GSAUCS). Ponieważ jednak tłumaczenia akt Soboru Efeckiego i Chalcedońskiego dokonane przez Price'a wydają się zawierać bardziej poprawną kolejność sesji, w artykule idziemy za nią, podając numer sesji za wydaniem Price'a, a tekst oryginalny – za wydaniem Schwarza.

<sup>8</sup> Por. R. Price – M. Gaddis, *The Acts of the Council of Chalcedon*, t. 1-3, Liverpool 2007; R. Price, *The Acts of the Council of Constantinople of 553*, t. 1-2, Liverpool 2012; R. Price, *Acts of the Second Council of Nicea (787)*, t. 1-2, Liverpool 2018; R. Price, *The Council of Ephesus of 431. Documents and Proceedings*, Liverpool 2022; R. Price – F. Montinaro, *The Acts of the Council of Constantinople IV (869-870)*, Liverpool 2022.

<sup>9</sup> Por. R.M. Price, *Presidency and Procedure at the Early Ecumenical Councils*, „*Annuaire de l'histoire des conciles*” 41 (2009) s. 241-274; M. Whitby, *An Unholy Crew? Bishops Behaving Badly at Church Councils*, w: *Chalcedon in Context. Church Councils 400-700*, ed. R. Price – M. Whitby, Liverpool 2011, s. 178-196.

<sup>10</sup> Por. D.M. Gwynn, *The Council of Chalcedon and the Definition of Christian Tradition*, w: *Chalcedon in Context. Church Councils 400-700*, ed. R. Price – M. Whitby, Liverpool 2011, s. 7-26; A. Louth, *Why did the Syrians reject the Council of Chalcedon*, w: *Chalcedon in Context. Church Councils 400-700*, ed. R. Price – M. Whitby, Liverpool 2011, s. 107-117.

<sup>11</sup> Por. R. Price, *The Council of Chalcedon (451): A Narrative*, w: *Chalcedon in Context. Church Councils 400-700*, ed. R. Price – M. Whitby, Liverpool 2011, s. 70-91; R. Price, *Truth, Omission, and Fiction in the Acts of Chalcedon*, w: *Chalcedon in Context. Church Councils 400-700*, ed. R. Price – M. Whitby, Liverpool 2011, s. 92-106; C. Roueché, *Acclamations at the Council of Chalcedon*, w: *Chalcedon in Context. Church Councils 400-700*, ed. R. Price – M. Whitby, Liverpool 2011, s. 169-177; T. Graumann, *The Acts of the Early Church Councils. Production and Character*, Oxford 2021.

<sup>12</sup> Por. np. M. Cholewa, *Problematyka dziecka w aktach soborów pierwszego tysiąclecia*, Kraków 2023.

się do konieczności odpowiedzi na szereg pytań szczegółowych: w jakiego rodzaju argumentacji przywoływany jest św. Piotr Apostoł? Jaki jest związek przywódcy Apostołów z papieżem? Czy Piotr jest autorytetem moralnym? Jak Ojcowie soborowi odnosili się do odczytywanych na soborach tekstów lub do ustnych wypowiedzi, w których przywoływano postać tego Apostoła?

Akta pierwszych dwóch soborów nie zachowały się do naszych czasów<sup>13</sup>. Dlatego przedmiotem badań staną się akta soborów od efeskiego (431) po konstantynopolitański IV (869). W artykule zostaną wykorzystane następujące metody: metoda analizy semantycznej, która pozwoli w oparciu o kontekst ustalić znaczenia słów, służących do opisanego charakteru autorytetu Piotra, oraz metoda synchroniczna, która pozwoli na stworzenie panoramy zagadnień, bez prezentowania ewolucji zmian dokonujących się na przestrzeni historii.

Na wstępie trzeba zaznaczyć, że nie zawsze, gdy w aktach soborowych pojawiają się wzmianki o Piotrze, traktowany jest on jako autorytet. Niejednokrotnie refleksja Ojców soborowych koncentruje się na różnych możliwych interpretacjach słów przywódcy Apostołów, zawartych czy to na kartach Ewangelii, czy to w Dziejach Apostolskich, czy to w jego listach<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Akta Pierwszego Soboru Nicejskiego oraz Pierwszego Soboru Konstantynopolitańskiego nigdy nie istniały. Nie protokołowano wypowiedzi uczestników soborowych debat. Chociaż anonimowa *Historia Kościoła* z końca V wieku, autorstwa Pseudo-Gełazego z Kyziku, opowiada o znalezieniu akt Pierwszego Soboru Nicejskiego w bardzo starej księdze na strychu, to jednak jej przekaz nie wydaje się wiarygodny. Zachowały się natomiast zarówno lista obecności biskupów uczestniczących w Pierwszym Soborze Nicejskim, kanony, wyznanie wiary i kilka odnoszących się do dorobku tego zgromadzenia listów, jak i wyznanie wiary oraz kanony Pierwszego Soboru Konstantynopolitańskiego. Por. Graumann, *The Acts of the Early Church Councils. Production and Character*, s. 18.

<sup>14</sup> Z taką sytuacją mamy do czynienia np. przy analizie fragmentów dzieł przypisywanych Teodorowi z Mopsuestii podczas Drugiego Soboru Konstantynopolitańskiego. Podczas czwartej sesji odczytano fragmenty tekstów przypisywanych Teodorowi z Mopsuestii. W jednym z nich Teodor wkłada w usta Jezusa odpowiedź na słowa Piotra, który chciał Go powstrzymać przed pójściem na śmierć. Komentując Mt 16,22-23, Teodor stwierdza, że Jezus nie uważał śmierci za hańbę (*confusio*) i nie zamierzał przed nią uciekać. Zniesie doświadczenie śmierci ze względu na jej pozytywne następstwa (*pro plurimis bonis futurae*) zarówno dla siebie, jak i dla innych (*in quibus et ipse fuero et per me omnes*). Jezus wzywał Piotra, aby nie zasmucał i nie niepokoił Jego ducha (*ne mihi animum laedas neque turbes*) przez odwodzenie Go od śmierci jako czegoś zasługującego na hańbę (CUCSIH, s. 46). Kolejne przytoczone teksty jaśniej wskazują na logikę oskarżycieli Teodora. Sugerują one, że Jezus, upominając Piotra, nie chciał, aby ów utrudniał Mu



Artykuł składa się z czterech części, które wyznaczają cztery obszary, w których Piotr ukazywany jest jako autorytet. Chodzi o przestrzeń doktryny, moralności, wolności religijnej oraz adekwatnej reakcji na zło.

## 1. Autorytet doktrynalny

Pierwszy głos na temat Apostoła Piotra, jego roli i związku z każdym kolejnym papieżem, pojawił się na Soborze Efeskim. Po przybyciu legatów Celestyna, podczas sesji, która odbyła się 11 lipca 431 roku, reprezentujący papieża prezbiter Filip wypowiedział następujące słowa:

Dla nikogo nie ulega wątpliwości, a raczej jest to wiadome od wszystkich wieków, że święty i najbardziej błogosławiony Piotr – przywódca i głowa Apostołów, filar wiary i fundament Kościoła katolickiego – otrzymał klucze królestwa od naszego Pana Jezusa Chrystusa, Zbawiciela i Odkupiciela rodzaju ludzkiego i została mu powierzona władza związywania i rozwiązywania grzechów, a także żyje i sprawuje sąd, aż dotąd i na zawsze, za pośrednictwem swoich następców<sup>15</sup>.

Legat nie tylko określa papieża mianem „przywódcy i głowy Apostołów” (ὁ ἑξάρχος καὶ κεφαλὴ τῶν ἀποστόλων) oraz „filara wiary i fundamentu Kościoła” (ὁ κίων τῆς πίστεως, ὁ θεμέλιος τῆς ἐκκλησίας), lecz także akcentuje fakt, że Piotr dalej żyje i wydaje osąd za pośrednictwem swoich następców (ἕως νῦν καὶ αἰεὶ ἐν τοῖς ἑαυτοῦ διαδόχοις καὶ ζῆι καὶ δικάζει). W przekonaniu prezbitera Filipa istnieje ścisły związek między

---

pójście na mękę. Sam Jezus natomiast potrzebował pomocy anioła, aby przetrwać zbliżające się nieszczęścia (*ad tolerantiam imminentium malorum*). Dopiero po zmartwychwstaniu i wstąpieniu do nieba stał się niepodlegającym cierpieniu ani zmianom (*post resurrectionem autem ex mortuis et in coelos ascensum impassibilis factus est et immutabilis*) (CUCSIH, s. 48-49). Teodor przytacza słowa Piotra z Dziejów Apostolskich, w których nakazuje on, aby każdy przyjął chrzest w imię Jezusa (Dz 2,38), i łączy je z tekstem Pawłowym (1Kor 10,2) o chrzcie w imię Mojżesza w obłoku i w morzu (CUCSIH, s. 50-51), gubiąc w ten sposób wyjątkowość chrześcijańskiego chrztu. Wyjaśnia również sens słów psalmu (Ps 16,10), przytoczonego przez Piotra w tym samym kazaniu (Dz 2,31). Apostoł odniósł do Jezusa słowa, że Jego ciało nie ulegnie zepsuciu, a dusza nie pozostanie w szelu. W przypisywanej Teodorowi interpretacji tej wypowiedzi pojawia się sugestia, że w słowach Piotra nie chodzi tylko o Jezusa, ale o każdego człowieka (CUCSIH, s. 54). Por. także CUCT, s. 250, 354. O obrazach Piotra i Pawła: CUNS, s. 668.

<sup>15</sup> *Collectio Vaticana* 106, 31, ACO I, 1 3, 60 (tł. M. Gilski).

Piotrem a każdorazowym biskupem Rzymu. W rozporządzeniach papieży ujawnia się osąd samego przywódcy Apostołów. Decyzje papieży są zatem decyzjami samego Piotra.

W aktach Soboru Chalcedońskiego (I sesja) znajdują się fragmenty protokołów z synodu efeskiego z 449 roku (synod zbójcecki). W nich pojawia się wzmianka o Piotrze Apostole. Pada ona z ust Hilarego, rzymskiego diakona, legata papieskiego, którego wystąpienie było tłumaczone na język grecki przez Florencjusza, biskupa Lidii. Hilary najpierw stwierdza, że papież jest obecny na synodzie za pośrednictwem swoich legatów (ἐν ἡμῖν διατρίβειν ἐνταῦθα), którzy – papież nie ma co do tego żadnych wątpliwości – zrobią wszystko, aby zadbać o czystość katolickiej wiary i szacunek (εὐλάβειαν) dla św. Piotra Apostoła<sup>16</sup>. Rola przedstawicieli papieża polega nie tylko na trosce o czystość wiary, ale i na krzewieniu szacunku dla Piotra.

W tych samych aktach pojawia się również list Cyryla Aleksandryjskiego do Jana z Antiochii, odczytany na synodzie w Konstantynopolu (448). Autor powołuje się w nim na fragment Pierwszego Listu św. Piotra Apostoła o cierpieniu Jezusa w ciele (1P 4,1), a nie w naturze boskiej. Przywódcę Apostołów określa mianem „wszechmądrego” (πάνσοφος)<sup>17</sup>, traktując jego wypowiedź jako punkt odniesienia.

Podczas dyskusji, która wywiązała się po odczytaniu kolejnych protokołów z synodu konstantynopolitańskiego, wypowiedź Piotra, biskupa Koryntu, spotkała się z aklamacją uczestników soboru: „Piotr myśli jak Piotr” (Πέτρος τὰ Πέτρου φρονεῖ)<sup>18</sup>. Jego wiara została określona jako poprawna, ponieważ opowiedział się po właściwej stronie. Piotr Apostół jawi się w tym kontekście jako autorytet strzegący poprawnej wiary.

W trakcie kolejnej sesji Soboru Chalcedońskiego<sup>19</sup> odczytano list papieża Leona do Flawiana, patriarchy Konstantynopola<sup>20</sup>. Papież nawiązuje w nim dwukrotnie do postaci św. Piotra. Leon stwierdza najpierw, że Piotr, natchniony przez Boga, przez swoje wyznanie wiary w bóstwo Zbawiciela miał stać się ocaleniem dla wszystkich narodów. Greckie tłu-

<sup>16</sup> CUCH, I 83.

<sup>17</sup> CUCH, I 246.

<sup>18</sup> CUCH, I 288.

<sup>19</sup> W aktach Schwarza ta sesja jest określana jako trzecia, podczas gdy w rekonstrukcji Price'a jest to druga sesja. Z kolei druga sesja w wydaniu Schwarza to w rekonstrukcji Price'a sesja trzecia.

<sup>20</sup> Tłumaczenie greckie listu znajduje się w *Collectio M* pod numerem 11 (ACO 2, 1, s. 10-20).

maczenie listu papieża wskazuje na Piotra jako ratunek, widząc w jego wyznaniu fundament i punkt odniesienia dla wszystkich (διὰ τῆς οἰκείας ὁμολογίας πᾶσιν μέλλων γίνεσθαι σωτηρία)<sup>21</sup>. Następnie Leon, krytycznie oceniając poglądy Eutychesa, zaleca mu słuchanie i uważne czytanie słów Piotra, w których przywódca Apostołów pisał o oczyszczeniu ducha (1P 1,2) i odkupieniu drogocenną krwią Chrystusa (1P 1,18-19)<sup>22</sup>, podkreślając w ten sposób prawdziwość Jego człowieczeństwa. Po wysłuchaniu listu Ojcowie soborowi w głośnej aklamacji stwierdzili, że Piotr wypowiedział się przez Leona (Πέτρος διὰ Λέοντος ταῦτα ἐξεφώνησεν), i rzucili anatemę na każdego, kto wierzy inaczej<sup>23</sup>.

Na zakończenie kolejnej sesji legaci papiescy wydali wyrok na Eutychesa, odwołując się w swojej wypowiedzi do autorytetu Piotra. Określili go mianem skały (πέτρα) i podstawy (κρηπίς) Kościoła oraz fundamentu (θεμέλιος) poprawnej wiary. Po tej decyzji papieża – jak zaznaczyli – pozostaje jeszcze soborowi wydać wyrok. Tym samym przedstawiciele Leona nie uznali swojego rozstrzygnięcia i za ich pośrednictwem decyzji papieża za zastępującą wyrok soboru<sup>24</sup>, jakkolwiek wyraźnie połączyli autorytet papieża z autorytetem Piotra.

Także w relacji soboru do Augusty Pulcherii w sprawie potępienia Dioskura pojawia się nawiązanie do postaci św. Piotra. W jednym krótkim zdaniu nadawcy listu stwierdzili, że tak jak kiedyś Chrystus posłużył się Piotrem, tak dziś dla objawienia prawdy wykorzystał papieża Leona<sup>25</sup>.

Na zakończenie piątej sesji odczytano wyznanie wiary 150 ojców z Konstantynopola, aby następnie wskazać na jego harmonię zarówno z listem papieża Leona do Flawiana, jak i z wyznaniem wielkiego (μεγάλου) Piotra<sup>26</sup>.

Siła wyznania Piotra spod Cezarei Filipowej – zgodnie z cytowanym podczas czwartej sesji Drugiego Soboru Konstantynopolitańskiego pod imieniem Teodora z Mopsuestii komentarzem – jest osłabiana przez

<sup>21</sup> Por. ACO 2, 1, s. 16. W łacińskiej wersji listu (przytoczonej także na Drugim Soborze Konstantynopolitańskim – CUCSIH, s. 167-172) znajduje się słowo *profuturus* jako odpowiednik greckiego σωτηρία. Grecki tekst mocniej akcentuje wyjątkową rolę Piotra, ukazując go z racji jego wyznania nie tyle jako kogoś pożytecznego (*profuturus*) dla innych, lecz jednoznacznie identyfikując go jako ratunek, ocalenie czy zbawienie, bo wszystkie te konotacje zawiera termin σωτηρία.

<sup>22</sup> Por. ACO 2, 1, s. 18. Por. CUCSIH, s. 171.

<sup>23</sup> Por. CUCH II, 23.

<sup>24</sup> Por. CUCH III, 94.

<sup>25</sup> Por. CUCH III, 103.

<sup>26</sup> Por. CUCH V, 34.

zestawienie go z innymi wyznaniem, obecnymi na kartach Ewangelii. Chodzi o słowa Natanela (J 1,49) i Marty (J 11,27). Pojawia się zatem sugestia, że należy je traktować na tym samym poziomie, nie przypisując Piotrowi wyjątkowej świadomości co do boskiej tożsamości Jezusa<sup>27</sup>. Ta interpretacja – odczytana wśród fragmentów określanych jako nieortodoksyjne – nie stała się przedmiotem dyskusji. Tak więc w aktach pojawia się próba osłabienia wymowy wyznania wiary Piotra, nie jest ona jednak sytuowana wśród poglądów ortodoksyjnych.

W cytowanym podczas siódmej sesji liście Cyryla do Nestoriusza pojawia się wzmianka o równości Piotra i Jana (*aequales quidem honore sibi sunt*), ponieważ obaj są Apostołami i uczniami. Z tej równości nie wolno jednak wyciągać wniosków, jakoby byli jednością (*duo unus non sunt*). Relacji Piotra do Jana Cyryl przeciwstawia relację natur w Chrystusie, w której nie chodzi o jedność godności lub władzy (*per unitatem dignitatis vel auctoritatis*)<sup>28</sup>. Jest to jeden z nielicznych tekstów, zawartych w aktach soborów pierwszego tysiąclecia, który ukazuje równość Piotra i jednego z Apostołów<sup>29</sup>.

W odczytanym na siódmej sesji Drugiego Soboru Konstantynopolińskiego liście papieża Wigiliusza do Rustyka i Sebastiana pojawia się powołanie na autorytet Piotra Apostoła. Papież w oparciu o ów autorytet (*per auctoritatem beati Petri (...) cum beati Petri auctoritate*) nakłada kary kanoniczne na adresatów<sup>30</sup>. Aby przekonać wszystkich, że decyzja jest podjęta rzeczywiście w oparciu o autorytet Piotra, Wigiliusz stwierdza, że to on, choć niegodny, zajmuje miejsce Apostoła Piotra (*beati Petri cuius locum, licet inmeriti, gerimus*)<sup>31</sup>.

Podczas drugiej sesji Trzeciego Soboru Konstantynopolińskiego odczytano fragment listu Leona Wielkiego o relacjach natur w Chrystusie, który zaprezentowano podczas Soboru Chalcedońskiego. Papież zostaje nazwany „opoką ortodoksji” wiary (στήλην ὀρθοδοξίας), a jego słowa określone zostały jako zgodzające się z wyznaniem (ὁμολογία

<sup>27</sup> Por. CUCSIH, s. 54-55.

<sup>28</sup> Por. CUCSIH, s. 162.

<sup>29</sup> W aktach Trzeciego Soboru Konstantynopolińskiego, w liście papieża Agatona, pojawia się wzmianka o Piotrze i Pawle jako przywódcach Apostołów (τῶν ἀποστόλων κορυφαίους). Por. CUCT, s. 124. Akta Drugiego Soboru Nicejskiego przytaczają wspólne objawienie Piotra i Pawła, nazywając ich obu świętymi (ἄγιοι) Apostołami. Por. CUNS, s 122-124.

<sup>30</sup> Por. CUCSIH, s. 193.

<sup>31</sup> Por. CUCSIH, s. 194.

συμβαίνουσιν) Piotra<sup>32</sup>. Poprawna wiara to w przekonaniu Ojców soborowych wiara Piotra.

W przytoczonym na czwartej sesji tego samego soboru liście papieża Agatona do cesarza Konstantyna pojawia się apel, aby przyjąć apostolskie nauczanie<sup>33</sup>, które przekazał św. Piotr Apostoł, nazywany przez papieża współpracownikiem pobożnych wysiłków (ὁ συνεργὸς τῶν εὐσεβῶν ὑμῶν μόχθων)<sup>34</sup>. W przekonaniu Agatona nauczanie Piotra nie powinno być skrywane pod korcem, ale głoszone po całym świecie, ponieważ jego prawdziwe wyznanie zostało mu objawione przez Ojca z nieba i z tego powodu został on przez Pana wszechświata określony mianem błogosławionego (μακάριος)<sup>35</sup>. Piotr bowiem, usłyszawszy od samego Zbawiciela trzykrotne polecenie, przyjął na siebie obowiązek troski pasterskiej o duchowe owce Kościoła. Toteż z pomocą Pana ten apostolski Jego Kościół nigdy nie zboczy z drogi prawdy. Autorytet Piotra, jako przywódcy wszystkich Apostołów, obejmuje cały Kościół Chrystusa i wszystkie jego sobory. A jego apostolskie nauczanie przyjmowali wszyscy czcigodni ojcowie. Na tym polega żywa Tradycja Apostołów Chrystusa<sup>36</sup>. Papież przywołuje także słowa Chrystusa, który nie tylko zapewnił Piotra o swojej modlitwie, aby nie ustała jego wiara, ale i zalecił mu utwierdzenie braci w wierze (Łk 22,31-32). W przekonaniu Agatona jego poprzednicy na urzędzie – co wszystkim jest znane – zawsze wiernie realizowali te słowa<sup>37</sup>. W liście pojawia się dziewięć krótkich tekstów zawierających błędy monoteletyzmu i monoenergizmu<sup>38</sup>. Po ich przytoczeniu papież nawiązuje do błędnowierstwa Pyrrusa, który początkowo wyznawał jedną wolę w Chrystusie, ale później przyłączył się do wyznania Piotra, przywódcy Apostołów, i zdecydował się wyznać poprawną wiarę w istnienie dwóch woli i dwóch działań w Chrystusie<sup>39</sup>. W dalszej części Agaton określa Piotra mianem „mocnej skały” (στερεὰν πέτραν), na której zbudowany jest Kościół<sup>40</sup>. Papież postrzega siebie jako kontynuatora misji Piotra, dekla-

<sup>32</sup> Por. CUCT, s. 32.

<sup>33</sup> Agaton zachęca do wyciągnięcia miłosiernej prawicy w stronę apostolskiego nauczania (ἐκτεῖναι καταξίωσατε τὴν φιλόανθρωπον δεξιάν τῆ ἀποστολικῆ διδασκαλίᾳ).

<sup>34</sup> CUCT, s. 62.

<sup>35</sup> Por. Mt 16,17.

<sup>36</sup> Por. CUCT, s. 62.

<sup>37</sup> Por. CUCT, s. 64.

<sup>38</sup> Por. CUCT, s. 102-106.

<sup>39</sup> Por. CUCT, s. 108.

<sup>40</sup> Por. CUCT, s. 112.

rując, że wypełnia on jego posługę (τοῦ μακαρίου Πέτρου τοῦ ἀποστόλου (...) τὴν διακονίαν ἐκτελούμεν)<sup>41</sup>.

Ponad czterdzieści świadectw Ojców na temat dwóch woli i dwóch działań w Chrystusie zostało odczytane podczas dziesiątej sesji<sup>42</sup>. O Piotrze wzmiankują dwa teksty: jeden autorstwa św. Jana Chryzostoma, a drugi – Leona Wielkiego. Patriarcha Konstantynopola, komentując scenę modlitwy Jezusa w Ogrojcu, zwraca uwagę na fakt, że Pan karci najpierw Piotra, chociaż wszyscy Apostołowie spali. Według Jana Chryzostoma Jezusowi chodziło o to, aby Piotr we wszystkim wierzył Chrystusowi i uważał Jego wypowiedź za pewniejszą od własnego mniemania<sup>43</sup>. Brakuje w tym kontekście szerszego komentarza na temat roli Piotra. Niemniej jednak tekst wydaje się sugerować, że Jezus traktuje Piotra jako pierwszego z Apostołów i dlatego zwraca się najpierw do niego. Z kolei Leon Wielki w jednym ze swoich listów podkreśla, że Kościół wierzy zgodnie z wyznaniem Piotra w jednego Chrystusa, Syna Boga żywego, który jest zarówno człowiekiem, jak i Słowem<sup>44</sup>. Wiara Kościoła jest więc spójna z wyznaniem Piotra.

Sesja jedenasta zawiera list Sofroniusza, patriarchy Jerozolimy, do Sergiusza, patriarchy Konstantynopola. Nadawca przytacza w nim zarówno wyznanie wiary, jak i potępienie herezji. Deklaruje, że list papieża Leona do Flawiana, ale także wszystkie listy papieża i jego nauczanie, traktuje jak słowa pochodzące jakby z ust św. Piotra (ὡς ἐκ στόματος Πέτρου) i dlatego odnosi się do nich z wyjątkowym szacunkiem, całując je i obejmując (καταφιλῶ καὶ ἀσπάζομαι καὶ πάση ψυχῇ περιπτύσσομαι). Określa Leona mianem „opoki ortodoksji” (στήλην ὀρθοδοξίας)<sup>45</sup>.

Na zakończenie akt Trzeciego Soboru Konstantynopolitańskiego, w protokole szesnastej sesji znajduje się wspólna aklamacja Ojców soborowych skierowana do cesarza Konstantyna. Pojawia się w niej stwierdzenie, że przez papieża Agatona mówił Piotr (Πέτρος ἐφθέγγετο)<sup>46</sup>.

Akta Drugiego Soboru Nicejskiego zawierają list papieża Hadriana do cesarzy (Konstantyna i Ireny). Chociaż list został napisany po łacinie, to jednak został odczytany na soborze w tłumaczeniu greckim. Akta zawierają pełny tekst łaciński i niekompletny tekst grecki.

<sup>41</sup> Por. CUCT, s. 114, 134.

<sup>42</sup> Por. CUCT, s. 288-366.

<sup>43</sup> Por. CUCT, s. 310-312.

<sup>44</sup> Por. CUCT, s. 338.

<sup>45</sup> Por. CUCT, s. 474.

<sup>46</sup> Por. CUCT, s. 818.

Papież przywołuje w liście postać św. Piotra, określając go jako przywódcę Apostołów i zachęcając imperatorów, aby na wzór innych cesarzy, ich poprzedników, również oni przyjęli osąd Kościoła rzymskiego. Hadrian odwołuje się zarówno do otrzymanej przez Piotra władzy związywania i rozwiązywania, jak i do kluczy królestwa niebieskiego, które Pan mu powierzył. W przekonaniu autora listu Piotr, który jako pierwszy przewodniczył stolicy apostołskiej, pozostawił prymat swego apostołstwa i pasterskiej odpowiedzialności swoim następcom. Władzę zwierzchnią, udzieloną mu przez Zbawiciela, on z kolei przekazał z rozkazu Bożego następującym po nim papieżom. Powołując się na Tradycję, Hadrian opowiadał się w tym kontekście za malowaniem obrazów i oddawaniem im czci<sup>47</sup>.

Jako argument za takim rozumieniem prymatu Hadrian przywołuje cudowne zdarzenie z życia Konstantyna Wielkiego, któremu ukazali się Piotr i Paweł, nakazując mu odszukać papieża Sylwestra, który z obawy przed prześladowaniami, schronił się w górach. Gdy ów został sprawdzony, cesarz opowiedział papieżowi o swojej wizji i w celu weryfikacji, kto tak naprawdę ukazał się Konstantynowi, namalowano obrazy Piotra i Pawła. Cesarz rozpoznał osoby, które mu się ukazały. Owocem tego religijnego doświadczenia był cud. Konstantyn został uzdrowiony z choroby<sup>48</sup>. Tak więc autorytet Piotra i Pawła, ich ukazanie się i cudowne działanie potwierdziły prawomocność malowania obrazów. Znaczącą rolę odegrał w tym kontekście papież Sylwester.

W tym samym liście papież jeszcze raz wraca do kwestii związku między autorytetem Piotra a autorytetem papieża w kwestiach doktrynalnych. Ponownie cytuje fragment Ewangelii Mateusza o kluczach królestwa przekazanych Piotrowi, podkreślając, że on jest skałą, na której Chrystus buduje swój Kościół. W opinii Hadriana prymat Piotra znajduje kontynuację w autorytecie Kościoła rzymskiego, który utwierdza każdy synod swoją powagą i chroni go swoim stałym przewodnictwem<sup>49</sup>. Po takim uzasadnieniu swojego prymatu papież domaga się zwrotu terenów,

<sup>47</sup> Por. CUNS, s. 120-122.

<sup>48</sup> Por. CUNS, s. 122-124.

<sup>49</sup> CUNS, s. 165-169: „cuius sedes in toto orbe terrarum primatu fungens caput omnium dei ecclesiarum constituta est, et quem beatus Petrus apostolus per domini praeceptum regit, ecclesia nihilominus subsequente, et tenuit semper et retinet principatum, quod uniuersalis ecclesiae nullam magis oportet exequi sedem quam primam, quae et unamquamque synodum et sua auctoritate confirmat et continuat (...) quia in toto orbe terrarum ab ipso redemptore mundi beato Petro apostolo principatus ac potestas data est et

które zostały wyłączone spod jego jurysdykcji. Chodzi o Ilirię, Kalabrię i Sycylię, które na mocy decyzji cesarskich trafiły pod władzę Konstantynopola.

Akta zawierają jedynie łacińską wersję tego fragmentu. Podczas gdy wcześniejsze partie listu Hadriana były tłumaczone na język grecki, to fragmenty poświęcone prymatowi Kościoła rzymskiego i jego nadrzędnej roli wobec wszystkich Kościołów znajdują się w aktach jedynie częściowo<sup>50</sup>.

Sto lat później Anastazy Bibliotekarz jako przyczynę braku tego fragmentu w aktach greckich wskazał fakt, że zawierał on krytykę wyniesienia świeckiej osoby na patriarchę. Chodziło o to, aby patriarcha nie był postrzegany jako odrzucony przez Rzym, co dałoby heretykom okazję do zwrócenia się przeciwko niemu jako zasługującemu na naganę, deprecjonując sobór z jego udziałem. Dlatego nie pozwolono na czytanie lub umieszczanie w aktach tego, co dotyczyło niepromowania świeckich<sup>51</sup>. Wydawca krytycznego wydania akt Drugiego Soboru Nicejskiego E. Lamberz sugeruje, że fakt usunięcia fragmentu greckiego z akt miał miejsce dopiero sto lat po zakończeniu soboru, gdy po raz kolejny osoba świecka (Focjusz) została wybrana na patriarchę Konstantynopola<sup>52</sup>.

Kwestia autorytetu Piotra i związanego z nim autorytetu biskupa Rzymu powraca także w liście Hadriana do patriarchy Tarazjusza. Papież powołuje się na teksty biblijne o kluczach, skale, władzy związywania i rozwiązywania, aby następnie stwierdzić, że to sam Piotr Apostoł podtrzymywał i dalej podtrzymuje autorytet papieża (ὁ αὐτὸς μακάριος Πέτρος (...) ἐκράτησε πάντοτε καὶ κρατεῖ τὴν ἀρχήν)<sup>53</sup>. Tak więc w mnie-

---

per eundem apostolum, cuius uel inmeriti uices gerimus, sancta catholica et apostolica Romana ecclesia usque hactenus et in aeuum tenet principatum ac potestatis auctoritatem”.

<sup>50</sup> Por. CUNS, s. 163-173. Na tych stronach znajduje się tekst łaciński, który nie został przełożony na język grecki. Dlatego strony parzyste (164-170) nie zawierają nawet jednego zdania.

<sup>51</sup> CUNS, s. 163: „Abhinc usque ad finem huius epistolae codex grecus non habet. Greci namque, quia eodem tempore ex laicis erat Constantinopoli patriarcha factus, ne publice ab apostolica sede argui uideretur et aduersus eum tanquam reprehensione dignum hereticis repugnandi occasio praeberetur ac per hoc synodi cui intererat utilitas excluderetur, qua e siue de non facienda laicorum promotione siue de ceterarum praesumptionum redargutionibus subsequuntur in synodo hac nec recitari nec actis inseri passi sunt”.

<sup>52</sup> Omówienie tej kwestii: R. Price, *Acts of the Second Council of Nicea (787)*, t. 1, Liverpool 2018, s. 144-148.

<sup>53</sup> CUNS, s. 184: „ὁ ὁ θρόνος εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην πρωτεῶν διαλάμπει καὶ κεφαλὴ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ ὑπάρχει, ὅθεν ὁ αὐτὸς μακάριος



maniu papieża Piotr nadal działa. Wydaje się więc, że w tym tekście zwracanie uwagi na Piotra ma nie tylko wymiar uwiarygadniający aktywność papieża jako sukcesorów władzy Apostoła. W mniemaniu Hadriana, autorytet Piotra jest obecny w jego konkretnych decyzjach w sposób wręcz bezpośredni.

Podczas szóstej sesji, odwołując się do słów Piotra, diakon Epifaniusz określił heretyków jako pozbawionych wiedzy i stałości (2P 3,16), postępujących według własnych żądz (2P 3,3)<sup>54</sup>. Ten sam diakon, upominając błądzących w wierze, stwierdza, że powinni wziąć na poważnie słowa, które Pan powiedział do Piotra, nazywając go skałą, na której zbuduje On Kościół<sup>55</sup>.

Również ostatni z soborów pierwszego tysiąclecia – Czwarty Sobór Konstantynopoliński – poświęcił sporo miejsca roli Piotra w aspekcie doktrynalnym. Chodzi zwłaszcza o listy papieża, ale i o list Ignacego – usuniętego patriarchy Konstantynopola – po którego stronie, a przeciw Focjuszowi, opowiedział się papież.

Papież Hadrian w liście do cesarza Bazylego i jego syna wzywa Bazylego, aby zwołał sobór i ogłosił uchwały, podjęte na synodzie, który odbył się w kościele, w którym leży święte ciało Apostoła Piotra (*sanc-tum corpus apostolorum principis Petri requiescit*)<sup>56</sup>. Podczas czwartej sesji odczytano list papieża Mikołaja do cesarza Michała. Zawiera on nawiązanie do prymatu Piotra (*principatum divinae potestatis*), który ów otrzymał od Pana<sup>57</sup>. Na tej podstawie papież formułuje roszczenia o charakterze jurysdykcyjnym, domagając się powrotu niektórych prowincji pod jego władzę<sup>58</sup>. W trakcie tej samej sesji przytoczono list papieża Mikołaja do Focjusza, w którym papież wskazuje na łączność między prymatem Piotra a władzą papieską<sup>59</sup>, rozszerzając prymat Piotra na Ko-

---

Πέτρος ὁ ἀπόστολος τῷ τοῦ κυρίου προστάγματι ποιμαίνων τὴν ἐκκλησίαν οὐδὲν παραλείμμενον εἶασεν, ἀλλ' ἐκράτησε πάντοτε καὶ κρατεῖ τὴν ἀρχήν”.

<sup>54</sup> Por. CUNS, s. 694.

<sup>55</sup> Por. CUNS, s. 750-752.

<sup>56</sup> Por. GSAUCS, s. 42.

<sup>57</sup> Por. GSAUCS, s. 111.

<sup>58</sup> Por. GSAUCS, s. 119-120.

<sup>59</sup> „Cuius primatus, sicut omnibus orthodoxis manifestum est viris, ceu in superioribus praemodicum declaratum est, beatus Petrus, princeps apostolorum et ianitor regni caelestis, merito promeruit. Post quem et huius vicarii sincerissime Deo famulantes (...) dignius perceperunt et cura regiminis, quam pro dominicis ovibus susceperant, sollicitate permanserunt. Inter quos et nostra parvitatem omnipotentis Dei misericordia connumerare dignata est”. GSAUCS, s. 129.

ściół rzymski jako głowę wszystkich Kościołów (*omnium ecclesiarum caput*)<sup>60</sup>. W odczytanym z kolei na siódmej sesji liście papieża Mikołaja do duchowieństwa w Konstantynopolu pojawia się wyraźna deklaracja papieża, że to on na ziemi zajmuje miejsce Piotra (*Petro cuius in terris, licet indigni, vicem gerimus*)<sup>61</sup>.

Ignacy w swoim liście do papieża Hadriana określa go zarówno mianem lekarza (*medicum*), jak i doświadczonego dowódcy wojskowego (*peritus belli et optimus praetor*)<sup>62</sup>, podkreślając, że autorytet Piotra nie dotyczy tylko przywódcy Apostołów, ale także każdego papieża<sup>63</sup>. Chwali Hadriana za to, że godnie (*digne*) sprawuje swój urząd.

Podsumowując, należy podkreślić, że w aktach każdego soboru pierwszego tysiąclecia – jeśli tylko się zachowały – pojawiają się wzmianki na temat doktrynalnego autorytetu Piotra Apostoła. Uczestnicy debat nie podważali wyjątkowej pozycji Piotra w gronie uczniów Chrystusa. Najczęściej jednak nie łączyli go z władzą papieży. Takie głosy, podkreślające ścisły związek autorytetu Piotra z autorytetem biskupa Rzymu, płynęły przede wszystkim, jakkolwiek nie wyłącznie, ze środowiska rzymskiego. Niejednokrotnie w wypowiedziach papieży jest on także łączony z roszczeniami o charakterze jurysdykcyjnym.

## 2. Autorytet moralny

Podczas Drugiego Soboru Nicejskiego doszło do debaty na temat przysięgi. Jej kanwą był odczytany podczas sesji czwartej fragment dzieła Sofroniusza pt. *Ląka duchowa*, który zawierał historię życia pewnego mnicha z Góry Oliwnej. Pod wpływem silnych pokus wszedł on w dialog z demonem, który zgodził się przedstawić mu motywy swojego kuszenia pod warunkiem złożenia przysięgi milczenia. Mnich złożył przysięgę, uzyskał od demona

<sup>60</sup> GSAUCS, s. 130.

<sup>61</sup> Por. GSAUCS, s. 219. W liście pojawia się także obrona autorytetu Piotra rozumianego jako autorytet papieża. Por. GSAUCS, s. 224.

<sup>62</sup> Por. GSAUCS, s. 90-91.

<sup>63</sup> „Tibi dabo claves regni, et quodcunque ligaveris super terram erit ligatum et in caelis, et quodcunque solveris super terram, solutum erit et in caelis. Tales enim beatas voces non secundam quandam utique sortem apostolorum principii solum circumscripsit et diffinivit, sed per eum et ad omnes, qui post illum secundum ipsum efficiendi erant summi pastores et divinissimi sacrique pontifices senioris Romae, transmisit”, GSAUCS, s. 90-91.

wyjaśnienia, że będzie kuszony, dopóki będzie modlił się przed ikoną Maryi z Dzieciątkiem Jezus. W kolejnym dniu opowiedział on wszystko swojemu kierownikowi duchowemu, łamiąc zobowiązanie dane demonowi<sup>64</sup>.

Po lekturze tekstu w auli soborowej rozgorzała dyskusja na temat obowiązywalności przysięgi. Temat był bardzo istotny, ponieważ jego dodatkowym kontekstem był fakt, że ikonoklaści powoływali się w swej argumentacji na przysięgę, którą złożyli cesarzowi. W toku dyskusji przywołano biblijne przykłady dwóch osób, które złożyły przysięgę. Pierwszą z nich był Herod, który obiecał Salome, że spełni jej życzenie (Mt 14,7-9). Drugi tekst dotyczył Piotra Apostoła, który pod przysięgą zeznał, że nie zna Jezusa (Mt 26,74-75). W rezultacie dotrzymania przez Heroda przysięgi Jan Chrzciciel poniósł śmierć, a sam władca został następnie usunięty z tetrarchii i wypędzony, a więc konsekwentne dotrzymywanie słowa spowodowało również jego własną zgubę. Piotr wybrał inną drogę, przyznał się do nikczemności ukrytej za własną przysięgą, zapłakał i został ocalony. Jako konkluzję tej dyskusji Ojcowie soborowi uznali, że niegodziwa przysięga nie obowiązuje. Stwierdzili, że lepszym modelem do naśladowania jest Piotr i z niego, a nie z Heroda, należy brać przykład.

W zgodnym przekonaniu uczestników debat soborowych Piotr okazał się więc wzorem postępowania w przypadku złożenia niegodziwej przysięgi.

### 3. Promotor wolności religijnej

Podczas czwartej sesji Trzeciego Soboru Konstantynopolitańskiego odczytano list papieża Agatona do cesarza Konstantyna. Papież zachęcał w nim, aby naśladować metodę działania wcielonego Syna Bożego, który nie posługiwał się strachem (ἐκφοβῆσαι), ale miłosierdziem (φιλανθρωπία), oczekując dobrowolnego wyznania wiary<sup>65</sup>. Toteż Agaton, nawiązując do listu przywódcy Apostołów (1P 5,2), napomina, aby pasterze Kościoła nie kierowali wspólnotą, odwołując się do przymusu, lecz do wolności<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> Por. CUNS, s. 380-382. Szczegółowe omówienie tego fragmentu: M. Gilski – M. Migdał, *Problematyka złego ducha w aktach Soboru Nicejskiego II*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne” 17 (2016) s. 115-116.

<sup>65</sup> Por. CUCT, s. 54.

<sup>66</sup> Por. 1P 5,2. To samo wezwanie w nieco zmodyfikowanej formie pojawia się w kanonie IV Drugiego Soboru Nicejskiego. Por. CUNS, s. 902. O ile list Agatona jest jedno-

Papież ukazuje w tym kontekście postać Piotra nie z perspektywy ewangelicznych scen, których był bohaterem, ale z perspektywy jego słów zawartych na kartach Pierwszego Listu św. Piotra. Pierwszy z Apostołów zaprezentowany jest jako ten, który szanuje wolność, odwołując się do języka zachęty (προτρεπόμενος)<sup>67</sup>.

#### 4. Wzór reagowania na zło

Pierwszym dokumentem odczytanym na Drugim Soborze Konstantynopolińskim był list Justyniana do uczestników soboru. Cesarz wzywał w nim do jak najszybszego podjęcia decyzji i jej ogłoszenia. Powoływał się na słowa św. Piotra, w których Apostoł nakazuje chrześcijanom, żeby zawsze byli gotowi do uzasadnienia nadziei, która w nich jest (1P 3,15). W dalszych słowach Justynian podkreśla, że długie zwlekanie (*diu protrahit*) z wyznaniem wiary jest równoznaczne z odmową złożenia go (*nihil aliud est nisi abnegatio rectae confessionis*). Nie chodzi o to, kto będzie pierwszy albo drugi, ale kto jest bardziej gotowy (*paratior*) do złożenia poprawnego wyznania wiary<sup>68</sup>. W przekonaniu cesarza Piotr wzywa do szybkiej (*celeriter*) reakcji. Nawiązali do tego Ojcowie soborowi na zakończenie drugiej sesji, podkreślając, że zgodnie z zaleceniem Piotra muszą dać jak najszybciej odpowiedź cesarzowi<sup>69</sup>.

Podczas pierwszej sesji Drugiego Soboru Nicejskiego odczytano list od cesarzy (Konstantyna i Irena) do uczestników soboru<sup>70</sup>. Imperatorzy deklarowali w nim, że podejmują starania o przywrócenie jedności i zgody w Cesarstwie Rzymskim, pragnąc porządku i jedności między Kościołami i kapłanami. Jako pierwszy cel soboru wskazali na przywrócenie pokoju w Kościele, a jako drugi – autentyczne poszukiwanie prawdy. W tym kontekście pojawiają się wezwania skierowane do uczestników soborowych obrad, aby na wzór Piotra, który uderzył w serwilistyczna głupotę

---

znaczny, ponieważ zawiera biernik (ἀναγκασθέντας) wskazujący, że chodzi o niezmuszanie ludzi, o tyle kanon Drugiego Soboru Nicejskiego zawiera przysłówkę (ἀναγκαστῶς), który zachowuje pewną niejednoznaczność. Może bowiem chodzić o to, aby nie być zmuszonym do stania się pasterzem w Kościele.

<sup>67</sup> Por. CUCT, s. 54.

<sup>68</sup> Por. CUCSIH, s. 14.

<sup>69</sup> Por. CUCSIH, s. 31. Por. także CUCSIH, s. 88 (odwołanie do 1P 3,15 w liście Cyryla do mnichów).

<sup>70</sup> Por. CUNS, s. 42-48.

(ἀνδραποδώδη ἀπόνοιαν πατάξας) i mieczem odciął organ żydowskiego słuchu (τὸ τῆς Ἰουδαϊκῆς ἀκροάσεως αἰσθητήριον τῆ μαχαίρα)<sup>71</sup>, również oni gorliwie usuwali wszelkie nowinkarstwo. Zdecydowane działanie Piotra, który stanął w Ogrojcu w obronie Jezusa i odciął ucho jednemu ze sług arcykapłanów (Mt 26,51), zostało przez cesarzy wskazane jako model działania na rzecz obrony Kościoła przed herezjami. Dlatego imperatorzy nie wahali się wezwać uczestników soboru do bycia gorliwymi obrońcami wiary (ὑπέρμαχοι)<sup>72</sup>.

List Konstantyna i Ireny nie rozwija szerzej tej kwestii. W kolejnych apelach zachęcają oni do podniesienia siekiery Ducha Świętego, aby każde drzewo, które wydaje owoc sporu, waśni i nowinkarstwa, zostało przemienione słowami pouczenia Ojców soborowych albo wyrwane karami kanonicznymi i wrzucone w ogień piekielny<sup>73</sup>.

Podsumowując, imperatorzy wskazali Ojcom soborowym na Piotra jako wzór reagowania na niebezpieczeństwa grożące nie tylko Kościołowi, ale i Cesarstwu Rzymskiemu. Jego zachowanie ma stanowić inspirację dla działań nie tyle pojedynczych osób, co wszystkich przywódców Kościoła razem. Piotr jawi się w tym kontekście jako wzór postępowania dla całej wspólnoty Kościoła.

Analogiczna idea pojawia się także w aktach Czwartego Soboru Konstantynopolitańskiego. Tym razem to nie cesarz, lecz Ignacy, patriarcha Konstantynopola, wskazuje na papieża jako naśladowcę Piotra Apostoła. Jak ów pozbawił życia Ananiasza (Dz 5,1-5), tak papież, reagując na zło dziejące się w Kościele, pozbawił życia drugiego Ananiasza, a mianowicie Focjusza. Uczynił to mieczem swoich potężnych słów (*novum Ananiam sententia potentium verborum tuorum occidisti*)<sup>74</sup>. Patriarcha Ignacy podziwia również zdecydowane działanie Piotra względem Szymona Maga (Dz 8,18-24). Chwali papieża, że analogicznie jak przywódca Apostołów, także on anatema skazał na śmierć Focjusza, pozbawiając go życia duchowego (*privatione spiritalis vitae*)<sup>75</sup>.

Wstęp do akt określa papieża Mikołaja mianem drugiego Eliasza ze względu na jego gorliwość (1Krn 19,9-10)<sup>76</sup>, a ostateczny dokument

<sup>71</sup> Por. CUNS, s. 48.

<sup>72</sup> Por. CUNS, s. 48.

<sup>73</sup> Por. Mt 3,10.

<sup>74</sup> Por. GSAUCS, s. 91. Ten motyw kilkakrotnie pojawia się w aktach. Por. GSAUCS, s. 33, 236, 344.

<sup>75</sup> Por. GSAUCS, s. 91.

<sup>76</sup> Por. GSAUCS, s. 32.

soborowy porównuje papieża do Pinchasa, który zabił Izraelitę cudzołożącego z Madianitką (Lb 25,6-8)<sup>77</sup>. Również papież mieczem prawdy pozbawił życia Focjusza. Oba te porównania pojawiają się w kontekście Piotra, który pozbawił życia Ananiasza.

Z akt ostatnich dwóch soborów pierwszego tysiąclecia Piotr Apostoł wyłania się jako wzór reagowania na zło. Tak jak kiedyś przywódca Apostołów zdecydowanie występował przeciwko Judaszowi, Ananiaszowi czy Szymonowi Magowi – czy to sięgając po miecz, czy też słowem – tak zarówno papież, jak i cały Kościół powinni bez zbędnej zwłoki walczyć z zagrażającymi Kościołowi i cesarstwu niebezpieczeństwami.

## 5. Podsumowanie

We wstępie do artykułu postawiliśmy pytanie: jaką rolę w debatach soborowych odgrywa autorytet św. Piotra? Przeprowadzone analizy pozwalają sformułować następujące wnioski. (1) Piotr Apostoł wielokrotnie pojawia się w aktach soborów pierwszego tysiąclecia. Są przywoływane zarówno perykopy biblijne, których był bohaterem, jego wystąpienia zawarte na kartach *Dziejów Apostolskich*, jak i listy jego autorstwa. Nie ma soboru, na którym by nie wspomniano o Piotrze, traktując go jako autorytet.

(2) Akta soborowe przywołują nie tylko teksty, w których Piotr słyszał z ust Chrystusa pochwały i zapowiedzi jego roli w budowaniu Kościoła, ale także te, w których chwycił za miecz albo wypierał się znajomości Pana. Co ciekawe, wszystkie te fragmenty są interpretowane w kluczu pozytywnym. Stają się wzorem reagowania na zło i radzenia sobie z niegodziwymi przysięgami. Nie znajdziemy w aktach soborowych tekstów, które by deprecjonowały postać Piotra. Wyjątkiem może być tekst przypisywany Teodorowi z Mopsuestii, w którym wymowa wyznania Piotra spod Cezarei Filipowej zostaje osłabiona przez porównanie go do słów Natanaela i Marty. Jest to jednak fragment nieuznawany za ortodoksyjny. Piotr jawi się więc jako wzór Apostoła, co wydaje się zrozumiałe szczególnie tam, gdzie chodziło o władzę papieską.

(3) Wydaje się, że autorytet Piotra Apostoła jest wykorzystywany w aktach soborowych instrumentalnie. Cesarze odwołują się do nie-

---

<sup>77</sup> Por. GSAUCS, s. 344.

go, aby zachęcić do walki z herezją i do troski o jedność Cesarstwa Rzymskiego. Papieże powołują się na Piotra po to, aby podkreślać swój wyjątkowy autorytet doktrynalny, a czasem i jurysdykcyjny. Inni uczestnicy debat powołują się na epizody Piotrowe w celu ukazania go jako autorytetu moralnego. Można odnieść wrażenie, że najpierw pojawia się w umysłach mówiących pożądane rozwiązanie powstałego problemu, a dopiero później następuje poszukiwanie konkretnej sceny z życia Piotra, która miałaby uzasadnić i uwiarygodnić wypracowaną propozycję.

(4) Z poprzednim wnioskiem łączy się uwaga o charakterze metodologicznym, dotycząca samego sposobu odwoływania się do perykop biblijnych. W przywoływanych tekstach nowotestamentalnych brakuje pogłębionej egzegezy, pytania o konteksty czy uwarunkowania lingwistyczne lub aspekty porównawcze. Brana jest pod uwagę przede wszystkim warstwa narracyjna, i to w interpretacji pasującej do stawianego zagadnienia. Biblia nie jest więc duszą teologii, materiałem do badań i analiz, ale rezerwuarem historii i cytatów.

## Bibliography

### Sources

- Concilium Universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum*, t. 1, ed. J. Straub, Concilii Actiones 8, Appendices Graecae – Indices, Berolini 1971.
- Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium*, t. 1-2, ed. R. Riedinger, Berlin 1990-1992.
- Concilium Universale Chalcedonense*, ed. E. Schwarz, ACO II, Berlin – Leipzig 1933-1937.
- Concilium Universale Ephesenum*, ed. E. Schwarz (grecka kolekcja: ACO I, 1.1-7, Berlin 1927-1929; łacińska kolekcja: ACO I, 2-5, Berlin 1922-1927).
- Concilium Universale Nicaenum Secundum*, ed. E. Lamberz, t. 1-3, Berlin – Boston 2008-2016.
- Gesta sanctae ac universalis octavae synodi quae Constantinopoli congregata est Anastasio bibliothecario interprete*, ed. C. Leonardi – A. Placanica, Florence 2012.

### Documents of the Magisterium Ecclesiae

Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”*. O działalności ekumenicznej, Wrocław 2017.

Kongregacja Nauki Wiary, *Prymat następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000*, red. J. Królikowski – Z. Zimowski, Tarnów 2002, s. 57-65.

Franciszek, *Adhortacja Apostolska „Evangelii Gaudium”*, Częstochowa 2014.

### Studies

Buckley M.J., *Papal primacy and the episcopate: towards a relations understanding*, New York 1998.

Cholewa M., *Problematyka dziecka w aktach soborów pierwszego tysiąclecia*, Kraków 2023.

*Church Unity and the Papal Office. An Ecumenical Dialogue on John Paul II's Encyclical „Ut Unum Sint”*, red. C.E. Braaten – R.W. Jenson, Grand Rapids – Cambridge 2001.

Clément O., *Rzym inaczej. Prawosławny wobec papieżstwa*, tł. M. Żurowska, Warszawa 1999.

DeVile A.A.J., *Orthodoxy and the Roman Papacy. „Ut Unum Sint” and the Prospects of East-West Unity*, Notre Dame 2011.

Gilski M. – Migdał M., *Problematyka złego ducha w debatach Soboru Nicejskiego II*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne” 17 (2016) s. 111-118.

Graumann T., *The Acts of the Early Church Councils. Production and Character*, Oxford 2021.

Gwynn D.M., *The Council of Chalcedon and the Definition of Christian Tradition*, w: *Chalcedon in Context. Church Councils 400-700*, ed. R. Price – M. Whitby, Liverpool 2011, s. 7-26.

Henn W., *The honor of my brothers: a short history of the relation between the Pope and the bishops*, New York 2000.

*How Can the Petrine Ministry Be a Service to the Unity of the Universal Church?*, red. J.F. Puglisi, Grand Rapids – Cambridge 2010.

Louth A., *Why did the Syrians reject the Council of Chalcedon*, w: *Chalcedon in Context. Church Councils 400-700*, ed. R. Price – M. Whitby, Liverpool 2011, s. 107-117.

Pottmeyer H.J., *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, Freiburg im Breisgau 1999.

Pottmeyer H.J., *Towards a Papacy in Communion. Perspectives from Vatican Councils I & II*, New York 1998.

Price R., *The Council of Chalcedon (451): A Narrative*, w: *Chalcedon in Context. Church Councils 400-700*, ed. R. Price – M. Whitby, Liverpool 2011, s. 70-91.

Price R., *Truth, Omission, and Fiction in the Acts of Chalcedon*, w: *Chalcedon in Context. Church Councils 400-700*, ed. R. Price – M. Whitby, Liverpool 2011, s. 92-106.

Price R.M., *Presidency and Procedure at the Early Ecumenical Councils*, „Annuaire historiae conciliorum” 41 (2009) s. 241-274.



- 
- Quinn J.R., *The Reform of the Papacy. The Costly Call to Christian Unity*, New York 1999.
- Roueché Ch., *Acclamations at the Council of Chalcedon*, w: *Chalcedon in Context. Church Councils 400-700*, ed. R. Price – M. Whitby, Liverpool 2011, s. 169-177.
- The Exercise of the Primacy. Continuing the Dialogue*, ed. P. Zagano – T.W. Tilley, New York 1998.
- Whitby M., *An Unholy Crew? Bishops Behaving Badly at Church Councils, Chalcedon in Context. Church Councils 400-700*, ed. R. Price – M. Whitby, Liverpool 2011, s. 178-196.





## Linear, Cyclical, and Spiral? History in Fourth-Century Greek Catechists

Harri Huovinen<sup>1</sup>

---

**Abstract:** This article delves into the previously underexplored conceptualizations of history articulated in the initiatory homilies of late fourth-century Greek catechists Cyril of Jerusalem and John Chrysostom. Grounded in their interpretation of the (Judeo-)Christian tradition, both authors conceive history as a divine narrative, constituting a coherent “history of salvation”. Metaphorically, their historical understanding can be illustrated as a spatial entity characterized through geometric imagery. A systematic analysis of their catecheses reveals that, fundamentally, both authors maintain a linear perspective on history, emphasizing divine beginning in creation and continuing through the present toward an eschatological consummation. Nonetheless, Cyril introduces more nuanced models, including cyclical depictions, notably a four-staged vision of paradise intertwined with a spiral-like conception of history. Owing seemingly to their primary objective of guiding audiences toward robust engagement with the Christian tradition and ecclesial participation, both authors refrain from addressing themes that might provoke unwarranted speculation. By presenting these insights, this article offers a novel contribution to the scholarship on late fourth-century theology of history, concurrently paving the way for historiographical exploration in modern scholarship of late antique Christian sources.

**Keywords:** Theology of history; catechetical rhetoric; Patristic; Cyril of Jerusalem; John Chrysostom

---

A plethora of studies has been conducted to document the intricacies of fourth-century ecclesiastical instruction. However, it is uncommon to observe Patristic scholars elevating their analytical lens, so to speak, from a ground-level examination to a panoramic perspective, aimed at discerning the late ancient authors’ comprehension of the nature and significance of history. In instances where such a broad viewpoint is embraced, its application to the scrutiny of catechetical sources from the era has been limited<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Harri Huovinen ThD, University Lecturer, University of Eastern Finland School of Theology, Joensuu, Finland; e-mail: harri.huovinen@uef.fi; ORCID: 0000-0002-0776-9993.

<sup>2</sup> For studies of early Christian notions of history in general, see E.C. Rust, *The Christian Understanding of History*, London – Redhill 1947; H. Butterfield, *Christianity*

One plausible explanation for this limitation can be traced to the scarcity of comprehensive expositions on history or elucidations of its significance within these sources. Nevertheless, considering the abundance of allusions to the theology of history dispersed throughout the initiatory instructions of late ancient homilists<sup>3</sup>, further discussion on these matters is warranted.

The present article seeks to address this lacuna by undertaking a comparative analysis of the conceptualizations of history apparent in two late fourth-century Greek catechists, Cyril of Jerusalem (c. 315-387) and John Chrysostom (c. 345-407). A particular focus on the initiatory discourses delivered by these notable homilists is expected to provide significant insight into the fundamental concepts that authoritative Christian writers of the era held regarding not only history itself but also new

---

*and History*, London 1949; J. Daniélou, *The Lord of History: Reflections on the Inner Meaning of History*, tr. N. Abercrombie, London – Chicago 1958; *God, History, and Historians: An Anthology of Modern Christian Views of History*, ed. C.T. McIntire, New York 1977. For historical approaches in individual early Christian authors, see L.G. Patterson, *God and History in Early Christian Thought: A Study of Themes from Justin Martyr to Gregory the Great*, London 1967; G.W. Trompf, *Early Christian Historiography: Narratives of Retribution*, London – Oakville 2000; R. Zager, *Das Geschichtsdenken Augustins: Zur Rezeption des Alten Testaments in De ciuitate dei XV-XVIII*, Tübingen 2023. For discussion on Chrysostom's notion of *historia* and his treatment of Biblical narratives as histories, see R.G.T. Edwards, *Providence and Narrative in the Theology of John Chrysostom*, Cambridge 2022, p. 38-50. Despite its merits, the study pays rather limited attention to Chrysostom's catechetical sources or his overarching views of historical processes concerning humanity and the world at large. Lastly, B. Leyerle's forthcoming monograph appears to provide evidence on linear and cyclical views of history in Chrysostom and his audiences, respectively. See B. Leyerle, *Christians at Home: John Chrysostom and Domestic Rituals in Fourth-Century Antioch*, University Park 2024. However, at the time of this writing, this work was not yet available.

<sup>3</sup> For Florovsky, the theology of history deals with “the Meaning of History, taken as an all-inclusive whole, that is, in its entirety and universality. In [this] case, indeed, we are speaking actually of the ultimate meaning of human existence, of its ultimate destiny”. See G. Florovsky, *The Predicament of the Christian Historian*, in: *The Patristic Witness of Georges Florovsky: Essential Theological Writings*, ed. B. Gallaher – P. Ladouceur, London – New York 2020, p. 209. Cf. C.T. McIntire's description of the theology of history: “The main themes are the Incarnation of Jesus Christ, the cross and resurrection, Christianity in history, the goal of history and Christian hope, the transcendent meaning of time, the interplay of redemption and sin in history, God's work in history, the relation between salvation history and history as we ordinarily know it, the uniqueness of a Christian view of history”. See *Introduction: The Renewal of Christian Views of History in an Age of Catastrophe*, in: *God, History, and Historians: An Anthology of Modern Christian Views of History*, ed. C.T. McIntire, New York 1977, p. 21.

converts' potential relationship to it. Instead of attempting an exhaustive analysis of the authors' pertinent views in relation to the broader context of late ancient philosophy or theology, the present article will primarily focus on the following research question: *How do Cyril and Chrysostom conceptualize the nature of history within the context of their catechetical homilies?*<sup>4</sup>. The inquiry initiates with preliminary observations, followed by an examination of the authors' perspectives on history through the interconnected perspectives of linear, cyclical, and spiral-like representations. Subsequently, the study delves into historical themes that one might have anticipated the authors to address, yet find absent in their extant catechetical discourses. In conclusion, final remarks will be proffered.

## 1. Preliminary Observations

Prior to engaging with the principal research query, it is imperative to outline three preliminary observations. First, the conceptualizations of history by both Cyril and Chrysostom predominantly derive from Scriptural revelation and, consequently, are rooted in the (Judeo-)Christian understanding of faith. The catechists perceive this faith as inherently historical, construing its discrete events as constituting a narrative identified as the "history of salvation". Although neither author provides a chronological exposition of Biblical history<sup>5</sup>, both accord equal significance to the individual episodes within this narrative.

Secondly, the authors' utilization of history-related vocabulary, while bearing some relevance to the present inquiry, falls short of fully encapsulating their perspectives on the nature of history. Within the Cyrilline

---

<sup>4</sup> Obviously, relevant evidence could be found in his other texts as well, relevant evidence could be found in his other works as well. For instance, his views on creation, i.e., the commencement of history, are discussed in works such as *In Genesim homiliae* 2-10, 12-13, 15, PG 53; *Homiliae de statuis* 7.1-2, 8.1, 9.2-4, PG 49, 93, 97-98, 105-108. That said, the view of the nature of history represented in these works largely aligns with that in the catechetical homilies. For this reason, as well as for the sake of brevity, the present article mainly focuses on the authors' catecheses, leaving an exhaustive listing of possible evidence to larger studies. Of course, in Cyril's case, such an approach would be expected, given that his catechetical homilies constitute the chief portion of his extant works, thereby containing much of the relevant evidence.

<sup>5</sup> Cf. Augustine, who presupposes that catechetical instruction commences from the exposition of creation, see Augustinus, *De catechizandis rudibus* 3.5, 6.10, PL 40, 313, 317.

catechetical corpus, only five relevant passages emerge, collectively featuring six instances of *ιστορ*-words:

Passage	Text
<i>Catecheses ad Illuminandos</i> 4, 35	Τῶν δὲ λοιπῶν <b>ιστορικῶν</b> βιβλίων (...) Καὶ τὰ μὲν <b>ιστορικὰ</b> ταῦτα.
<i>Catecheses ad Illuminandos</i> 15, 4	οὐ γὰρ <b>ιστορία</b> παρελθόντων ἐστὶ πραγμάτων, ἀλλὰ προφητεία μελλόντων καὶ πάντως ἡζόντων (...).
<i>Catecheses ad Illuminandos</i> 18, 8	τοῦτο, ὡς γράφει Κλήμης καὶ <b>ιστοροῦσι</b> πλείονες, μονογενὲς ὑπάρχον
<i>Mystagogica catechesis</i> 1, 2	Χρῆ δὲ τοῦτο ὑμᾶς εἰδέναι, ὅτι ἐν παλαιᾷ <b>ιστορία</b> οὗτος κεῖται ὁ τύπος.
<i>Mystagogica catechesis</i> 1, 8	Οὐκ ἤκουσας παλαιᾶς <b>ιστορίας</b> τὰ περὶ τοῦ Λῶτ (...).

While indeed “*historia* is an unquestionably important term for Chrysostom”<sup>6</sup>, it is hardly prevalent in his catechetical homilies, which include only one instance of pertinent vocabulary, employed in reference to the Lukan account of Cornelius (ἄκουε τῆς **ιστορίας** αὐτῆς)<sup>7</sup>. Some of the aforementioned passages could be viewed as related to the use of *ιστορ*-vocabulary primarily in reference to “story” or “narrative” rather than an account of factual events. However, nothing in the catechists’ discourses opposes the interpretation that they are discussing what they regard as actual circumstances<sup>8</sup>. In this way, both authors appear to employ *ιστορ*-words in a manner consistent with several Hellenic and earlier Christian authors,

<sup>6</sup> Edwards, *Providence and Narrative*, p. 38.

<sup>7</sup> Ioannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 7.28, SCh 50, 244. Of course, elsewhere in the Chrysostomian corpus, the term *οικονομία* is used “to describe the salvific providence of God throughout the course of human history”, see B. Nassif, *John Chrysostom on the Nature of Revelation and Task of Exegesis*, in: *What Is the Bible? The Patristic Doctrine of Scripture*, ed. M. Baker – M. Mourachian, Minneapolis 2016, p. 50-51. However, in the five instances evident in Chrysostom’s catechetical homilies, the *οικον*-vocabulary is hardly employed for such purposes, see Ioannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 5.9, 8.18 (2 instances), SCh 50, 204, 257; Ioannes Chrysostomus, *Ad illuminandos catechesis* 1.23, SCh 366, 160, 162; Ioannes Chrysostomus, *Catechesis ultima ad baptizandos* 1, SCh 366, 214.

<sup>8</sup> For discussion on both of these approaches in Chrysostom, see Edwards, *Providence and Narrative*, p. 39-42.

referencing past events and their accounts<sup>9</sup>. Solely relying on such vocabulary might indeed suggest a retrospective orientation in their historical endeavor. Accordingly, the subjects of historical contemplation could be perceived as “events which have finished happening, and conditions no longer in existence”<sup>10</sup>, seemingly disconnected from the present or the future.

However, a mere examination of individual terminological choices provides a rather limited perspective on the catechists’ historical concepts. A comprehensive understanding of these notions necessitates an extensive exploration of their numerous references to Scriptural narratives. Such an approach reveals that their understanding of history extends beyond the past; instead, the entirety of history is perceived “from the perspective of the end”<sup>11</sup>. Furthermore, within this framework, the present and the future are construed as “a continuation of the same story”<sup>12</sup>.

Thirdly, akin to abstract subjects in general, concepts of history lend themselves readily to metaphorical elucidation<sup>13</sup>. Consequently, Cyril and Chrysostom can be construed as envisioning history as a spatial entity describable in geometric terms. As noted above, their individual conceptions of history manifest through metaphors of straight lines, a cycle, and a spiral, respectively. Notably, these metaphorical depictions primarily function as overarching conceptualizations of the authors’ historical perspectives, and should not be regarded as systematic or exhaustive formulations thereof<sup>14</sup>. Nevertheless, a comparative analysis of these three models facilitates a nuanced comprehension of their collective significance.

<sup>9</sup> Similarly Ioannes Chrysostomus, *Homiliae de statutis* 7.1, 21.4, PG 49, 93, 220-221. See also Origenes, *Homiliae in Iosuaam* 9.7, SCh 71, 256; Origenes, *Homiliae in Numeros* 21.2.1, SCh 461, 66; Origenes, *De principiis* 4.2.6, 9. 4.3.4, SCh 268, 324, 334, 356. On the Greco-Roman and early Christian authors’ understanding of the concept of “*historia*” and their emphasis on past (and, in some instances, contemporary) events, see discussion in Patterson, *God and History*, p. 1-3, 15-27, 77; W. Treadgold, *The Early Byzantine Historians*, Hampshire – New York 2007, p. 2-17.

<sup>10</sup> R.G. Collingwood, *The Idea of History*, New York 1946, p. 233.

<sup>11</sup> McIntire, *Introduction*, p. 13.

<sup>12</sup> Butterfield, *Christianity and History*, p. 2.

<sup>13</sup> Cf. Butterfield, *Christianity and History*, p. 108: “When we are concerned with that kind of history-making which goes on over our heads (...), it is remarkable how often we do our thinking in symbols, or by means of patterns”. Of course, the human conceptual system as a whole is in fact largely metaphorical, see G. Lakoff – M. Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago – London 2003, p. 1.

<sup>14</sup> Cf. Butterfield, *Christianity and History*, p. 108: “Such symbols or patterns (...) have reference only to selected parcels of historical events, isolated from the rest of the

## 2. The Linear View of History

A systematic examination of the Cyrilline and Chrysostomian catecheses reveals that both authors subscribe to a foundational comprehension of history that can be characterized as linear. For the sake of clarity, this perspective will be scrutinized from two interconnected vantage points: firstly, by accentuating the divine aspect of history, and secondly, by delving into the human dimension<sup>15</sup>.

### 2.1. The Divine Aspect of History

Cyril and Chrysostom jointly view the Triune God as eternal and pre-existent before all creation, attributing Him as the ultimate cause of the world and its historical unfolding. In their theological framework, the universe, all ages, humanity, and the entirety of creation, were created at the divine command of the Father by His only-begotten Son, deemed consubstantial with the Father. Cyril further elucidates that this creative act unfolded across a span of six days<sup>16</sup>. Both authors articulate the blissful existence of primordial humans, followed by their subsequent fall and expulsion from paradise. Chrysostom expands upon this narrative by delving into the history of the Hebrews, emphasizing its typological significance for Christian initiation and life. In contrast, Cyril provides explicit delineations of the history of salvation, categorizing it into two epochs: the era of the law and prophets, and the era of faith, corresponding to the Old and New Testaments, respectively.

Both catechists exhibit a distinct fascination with the redemptive significance of Jesus's life. Chrysostom covers its fundamental themes, addressing the incarnation, kenotic life, passion, salvific sacrifice, burial, and resurrection. Although Chrysostom's catecheses lack explicit

---

complex fabric of historical happening. (...) [N]one of them is sufficiently flexible, and history as a whole must be very subtle in pattern – for it must be subtle enough to include and combine all these other partial patterns”.

<sup>15</sup> The distinction between the divine and human aspects of history is made by several Patristic scholars, see e.g. Edwards, *Providence and Narrative*, p. 47-49; Daniélou, *The Lord of History*, p. 183, 203; P. Schaff, *History of the Christian Church, Volume 1: Apostolic Christianity A.D. 1-100*, Grand Rapids 1950, p. 2.

<sup>16</sup> That said, in his catechetical instruction, Cyril is not concerned with further suggestions as to possible interpretations of these six days.



references to Christ’s ascension, they presuppose His session. In contrast, Cyril addresses all these facets explicitly and in more extensive detail, with a particular focus on the historical differentiation between the Son’s eternal generation from the Father and His temporal birth from the Virgin.

A logical progression in this historical narrative is discernible in the catechists’ discussions concerning the divine activity manifested in the church and its initiatory rites. Subsequently, the authors redirect their historical focus towards the “final events”. Once again, Cyril’s exposition proves to be more comprehensive: The eschatological consummation, though unpredictable for humans, initiates with the second coming of Christ, followed by the general resurrection, judgment, the recapitulation of the created order, and the establishment of Christ’s eternal dominion. Chrysostom, on the other hand, remains more reserved regarding his apocalyptic views. He briefly references the eschatological transformation of created nature, the day of judgment, and posits two potential outcomes for humans post-judgment: either the fire of Gehenna or eternal life in the heavenly kingdom. The catechists’ perspectives on these historical occurrences can be enumerated as follows:

<b>The History of Salvation in Cyril</b>	<b>Passages (<i>Catecheses ad illuminandos</i>)</b>
The eternal, Triune God	4.4-5; 7.2, 5, 10; 16.4, 24. See also 17.2, 5, 34.
The eternal generation of the Son from the Father	E.g. 4.7-8, 10.6, 14; 11.4-5, 7-15, 18-22, 24; 12.1, 4.
Creation	7.4, 6; 9.4-5; 11.21-24; 12.5.
Human disobedience and expulsion from divine presence	2.4.
The era of the law and prophets (OT)	3.6; 4.33.
The era of faith (NT)	4.33.
The temporal birth of Christ from the Virgin	E.g. 4.9; 6.11; 10.6, 10, 12; 11.5, 15, 20, 24; 12.1-6, 8-9, 13, 17-34.
The passion of Christ	4.10; 13.4-9, 12-33, 38-39; 14.1.
The burial of Christ	4.11; 14.1, 3, 5, 9, 11-12, 14, 20, 22.
The resurrection of Christ	4.12, 14; 14.1-24.
The ascension and session of Christ	4.13, 14; 14.24-30.
The life and spiritual influence of the church in the world	<i>Passim</i> , see e.g. 4.13; 15.8; 16.2-4, 11-12, 14, 16-24, 26; 17.4, 11-19, 21-38; 18.23-24, 26-27, 32-35.
The second coming of Christ	4.15; 5.13; 13.41; 15.1-4, 7, 9, 10, 11, 19-22, 24.

General resurrection	2.5; 14.30; 15.19; 18.1, 3, 5-10, 12-22, 28.
Judgment	5.4; 15.22-26, 33; 16.1; 18.4, 11, 13-14. See also 18.19-20.
The renewal of the created order	15.3-4.
The eternal dominion of Christ	4.15; 15.27-33.

<b>The History of Salvation in Chrysostom</b>	<b>Passages (<i>Catecheses ad illuminandos</i> [Sch 50], unless otherwise indicated)</b>
God the Father as the Creator and the first cause	1.20.
Creation through the only-begotten Son	1.21, 22, 37; 2.3; 3.17; 4.12; 7.1; 8.23.
The three Persons of God, equal in power	1.22-23.
The primordial freedom and enjoyment in Paradise	2.3.
The envy and deceit of the devil	2.7; 3.10.
The Fall	2.3; 3.10.
Expulsion of humans from Paradise	2.4, 6, 7.
The history of Israelites in Egypt	3.12-15, 23-26; 8.7-10.
The Incarnation and human life of Christ	1.21; <i>Catechesis ultima ad baptizandos</i> 1, 2, 3.
The crucifixion of Christ, its redeeming and sanctifying effects	1.16-18, 21; 3.16-17, 21-22; 6.20; 10.12; <i>Catechesis ultima ad baptizandos</i> 2; <i>Catechesis de iuramento</i> 19, 22.
The burial and resurrection of Christ	1.21; <i>Ad illuminandos catechesis</i> 2.5.
The session of Christ (presupposed)	7.12.
The life and spiritual influence of the church in the world	<i>Passim.</i>
The eschatological transformation of created nature	3.3.
The Day of Judgment	9.47; <i>Catechesis de iuramento</i> 19.
Two eschatological goals <ul style="list-style-type: none"> <li>• the fire of Gehenna</li> <li>• eternal life in the heavenly Kingdom</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 9.35, 47.</li> <li>• 1.44; 4.12; <i>Ad illuminandos catechesis</i> 1.1; <i>Ad illuminandos catechesis</i> 2.6; <i>Catechesis ultima ad baptizandos</i> 10; <i>Catechesis de iuramento</i> 1, 3.</li> </ul>

In summary, Cyril and Chrysostom conceptualize divine activity as manifested in successive historical events, forming a continuous line from creation to the eschaton. Evidently, these expressions of divine activity are inseparable from human history, inherently intertwined with it. This leads us to our next topic.

## 2.2. The Human Aspect of History

In their catechetical homilies, Cyril and Chrysostom meticulously document what Schaff refers to as “the biography of the human race, and the gradual development, both normal and abnormal, of all the physical, intellectual, and moral forces to the final consummation at the general judgment, with its eternal rewards and punishments”<sup>17</sup>. The fundamental perspectives of both catechists regarding the linear progression of humanity towards this consummation can be characterized as twofold. While neither author explicitly embraces the traditional rhetoric of the “two ways”, famously employed in earlier sources such as *Didache*<sup>18</sup>, they appear to be influenced by a similar conceptual framework.

On the one hand, Cyril delineates what may be construed as a regressive trajectory of humanity – a theme prevalent in late antique ascetical authors<sup>19</sup> and with roots in Hellenic writers<sup>20</sup>. According to Cyril, humans were initially created as good and for virtuous deeds, but, exercising their free will, they chose the path of evil instead<sup>21</sup>. Subsequently, during the time of Noah, giants engaged in sinful actions, resulting in the proliferation of vice within the broader population<sup>22</sup>. Following

<sup>17</sup> Schaff, *History of the Christian Church*, p. 2.

<sup>18</sup> *Didache* 1-5, 2, SCh 248 bis.

<sup>19</sup> See *Apophthegmata* 2, 10.33, SCh 474, 34; *Apophthegmata* 3, 18.9, 10, SCh 498, 50, 52; Benedictus de Nursia, *Regula* 18.24-25, SCh 182, 534. A similar view is evident in modern ascetical authors as well, see e.g. Paisios the Athonite, Ἁγίου Παΐσιου τοῦ Ἁγιορείτου Ἁγιορεῖται Πατέρες καὶ Ἁγιορείτικα, Σουρωτὴ Θεσσαλονίκης 2020, p. 7-8, 63-64, 161, 164. Cf. Porphyrios of Kafsokalyvia, in whose works such a view is not entirely nonexistent, but less pronounced, see ΑΓΙΟΥ ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ ΚΑΥΣΟΚΑΛΥΒΙΤΟΥ ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΛΟΓΟΙ, ΧΑΝΙΑ 2018, p. 622.

<sup>20</sup> Hesiodus, *The Poems of Hesiod: Theogony, Works and Days, and The Shield of Herakles*, tr. B.B. Powell, Oakland 2017, p. 114-116.

<sup>21</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad illuminandos* 2.1, RR 1, 38, 40.

<sup>22</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad illuminandos* 2.8, RR 1, 48.

this, the chosen people as a whole succumbed to idolatry<sup>23</sup>. Ultimately, the catechist perceives his own time as an eschaton marred by violence, intra-ecclesial strife, a surge in lawlessness, and outright apostasy<sup>24</sup>.

In Chrysostom's catecheses, the regressive development is not as prominently articulated. Concerning the negative aspect of human history, the Antiochian confines himself to depicting the prior lifestyle of his hearers in their pre-Christian state<sup>25</sup>.

On the other hand, both catechists endeavor to guide their listeners onto an alternative route, directing them towards integration into the history of salvation through a process characterized by Cyril as "a good and most glorious path, run with reverence the race of godliness"<sup>26</sup>, along which they "may walk straight onward to eternal life"<sup>27</sup>. Clearly, such rhetoric indicates the homilist's linear perspective on history. In a parallel vein, Chrysostom underscores that participation in the Divine presupposes the exercise of free will and a complete renunciation of past lifestyles. Concurrently, baptismal candidates are expected to align themselves with sincere faith and corresponding confession, virtuous deeds, and a robust devotional life. The stages on this path, as elucidated by Chrysostom, can be enumerated as follows:

<b>Prerequisites of Divine Participation in Chrysostom</b>	<b>Passages (<i>Catecheses ad illuminandos</i> [SCh 50], unless otherwise indicated)</b>
Progress of the soul towards piety	1.4, 8.
Renewal of the soul based upon free will	1.10, 25.
Renouncing of one's previous life(style)	1.18; <i>Catechesis de iuramento</i> 8.
Forgetting one's past	1.7, 8, 9, 10, 11, 13, 15; 4.16.
Avoiding evil and doing good	1.15, 26, 32-33, 39, 41-43; <i>Catechesis de iuramento</i> 7, 8.
Earnest faith and steadfast confession	1.19.
Virtuous deeds	1.36; 4.29.
Imitation of Christ: meekness and humbleness	1.29-32.

<sup>23</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad illuminandos* 2.10, RR 1, 50.

<sup>24</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad illuminandos* 15.6, 7, 9, RR 2, 160, 162, 164.

<sup>25</sup> Iohannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 1.3, 5-6, SCh 50, 110, 111, 112.

<sup>26</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad illuminandos* 1.1, RR 1, 28.

<sup>27</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad illuminandos* 3.2, RR 1, 64.

Scorning worldly glory and focusing on the beautification of one’s soul	1.31, 34, 36, 38, 47.
Cleansing one’s mind of impurities	1.40.
Devotional life	1.46.

Having embraced a pious disposition, the candidates are granted participation in the ecclesiastical initiation process with the hope that they will renounce all worldly things. In the transitional phase between the extra-ecclesial “world” and full engagement in the church, candidates undergo purification through repentance, confession of sins, reception of ecclesiastical instruction, and exorcisms. Subsequently, they take part in the baptismal rites, encompassing renunciation of the devil, explicit allegiance to Christ, confession of faith, pre-baptismal anointing, the actual ablution rite, and post-baptismal Chrismation. Through these procedures, individuals gain access to the sacred realm of the church and its Eucharistic fullness. The catechists’ perspectives on this linear progression can be outlined as follows:

The Ecclesiastical Means of Renewal in Cyril	Passages ( <i>Catecheses ad illuminandos</i> , unless otherwise indicated)
Catechumenate	<i>Procatech.</i> 12.
Baptismal candidacy	<i>Procatech.</i> 1, 12, 13.
Purification and renewal	
• repentance and confession of sins	1.2; 2.5-16, 18-20; 3.2, 7.
• instruction and exorcisms	1.4; <i>Procatech.</i> 4, 9, 15.
Baptismal rites	
• renunciation of the devil	<i>Myst. catech.</i> 1.2, 4-9.
• confession of faith	<i>Myst. catech.</i> 1.9; 2.4.
• pre-baptismal anointing	<i>Myst. catech.</i> 2.3.
• ablution	1.2; 3.3-4, 8, 10-12, 15-16; 4.14, 16; 11.9; <i>Procatech.</i> 11, 15; <i>Myst. catech.</i> 1.1, 10; 2.1, 4-8; 3.1.
• chrismation	<i>Myst. catech.</i> 3.1-7.
Participation in the church in its Eucharistic fullness	4.37; <i>Procatech.</i> 1, 16; <i>Myst. catech.</i> 1.1, 11; 4.1-9; 5.15, 19-23.

The Ecclesiastical Means of Renewal in Chrysostom	Passages ( <i>Catecheses ad illuminandos</i> [SCh 50], unless otherwise indicated)
Instruction	2.12.
Exorcisms	2.12; <i>Ad illuminandos catechesis</i> 1.7; <i>Ad illuminandos catechesis</i> 2.6-7.
Renunciation of the devil	2.18, 20; 3.20; 4.32; <i>Catechesis ultima ad baptizandos</i> 6, 7; <i>Catechesis de iuramento</i> 18, 19, 23.
Verbal attachment to Christ	2.21-22; 3.20; <i>Catechesis ultima ad baptizandos</i> 3, 4, 6, 7.
Pre-baptismal anointing	2.22-24; <i>Catechesis ultima ad baptizandos</i> 7.
Baptism	1.17; 2.11, 25-27, 29; 3.4, 6; 4.4; <i>Ad illuminandos catechesis</i> 1, <i>passim</i> ; <i>Ad illuminandos catechesis</i> 2.4, 5, 10; <i>Catechesis ultima ad baptizandos</i> 2, 3, 8, 9; <i>Catechesis de iuramento</i> 5, 7, 8, 13.
”The sign” (Chrismation?)	<i>Catechesis de iuramento</i> 23
The Eucharist	2.27; 3.12; <i>Ad illuminandos catechesis</i> 2.1; <i>Catechesis de iuramento</i> 5, 6.

Through this initiation process, candidates are offered comprehensive transformation and the opportunity for participation in the Divine<sup>28</sup>. By virtue of their initiation, they are considered true citizens of the heavenly kingdom. However, the ultimate entry into this kingdom lies ahead<sup>29</sup>. In their journey toward this culmination, Christians encounter challenges such as personal desires<sup>30</sup>, demonic temptations<sup>31</sup>, or misleading instructions from false teachers<sup>32</sup>. Therefore, they must refrain from fixating on earthly and transient matters and redirect their focus to heavenly

<sup>28</sup> See e.g. Iohannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 1.12. 3.23. 4.14-16, 22; 5.24, SCh 50, 114-115, 164-165. 190-191, 193-194, 212.

<sup>29</sup> Iohannes Chrysostomus, *Catechesis ultima ad baptizandos* 10, SCh 366, 242.

<sup>30</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Procatechesis* 2, RR 1, 4; Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad illuminandos* 2.2-3. 4.6, 18, RR 1, 40, 42, 94, 96, 110.

<sup>31</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad illuminandos* 16.15. RR 2, 222, 224; Iohannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 1.40, 46. 4.5, 32, SCh 50, 129, 132, 185, 198-199; Iohannes Chrysostomus, *Catechesis de iuramento* 21, FC 6/1, 146.

<sup>32</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad illuminandos* 15.5, 9, 11-18, RR 2, 160, 164-180. Cf. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad illuminandos* 16.6-10, RR 2, 210-216; Iohannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 1.22, 24, SCh 50, 119, 120-121.

realities<sup>33</sup>. While the initiatory process does not eliminate the spiritual threats posed by opposing forces<sup>34</sup>, it establishes conditions for resisting these malevolent influences, serving as a pathway toward eternal life in the Kingdom of God<sup>35</sup>. Apart from this, there exists only one possible destiny<sup>36</sup>, described by Cyril in several passages as a burning, eternal fire or damnation<sup>37</sup>. In contrast, Chrysostom briefly mentions this unfortunate destiny<sup>38</sup> and directs his attention towards encouraging neophytes to maintain their baptismal purity<sup>39</sup>, expecting them to progress in post-baptismal sanctity<sup>40</sup>.

In summary, the catechists' perspectives on history consistently incorporate a linear dimension. The straight line of history commences in the past, traverses the present, and extends towards the future culmination of both divine and human history in the eschatological consummation and subsequent eternity. Within these historical stages, the authors emphasize the significance of the present, wherein the choices made determine the path humans take toward their eternal goal.

However, a closer analysis of Cyril's catecheses reveals that oversimplifying his notion of history to a purely linear perspective would be inadequate. In fact, his views on history encompass aspects that can also be described in cyclical terms.

<sup>33</sup> Iohannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 7.12-23, SCh 50, 234-241. See also Iohannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 8.6, 11-16, 18-20. 9.1, 3, SCh 50, 250-251, 253-256, 257-258.

<sup>34</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Procatechesis* 10, RR 1, 14; Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad illuminandos* 3.13, RR 1, 80.

<sup>35</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Procatechesis* 12, 16, RR 1, 16, 22, 24; Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad illuminandos* 4.31, RR 1, 122; 18.28-31, RR 2, 330-334.

<sup>36</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Procatechesis* 6, 7, RR 1, 8, 10.

<sup>37</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad illuminandos* 1.4. 3.7. 4.5, 21, 31. 8.3, RR 1, 32, 74, 94, 112, 122; 13.38. 15.21, 26, RR 2, 100, 182, 184, 192, 194.

<sup>38</sup> Iohannes Chrysostomus, *Ad illuminandos catechesis* 1.18, 23, SCh 366, 150, 162.

<sup>39</sup> Iohannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 4. 5.20, 26-27. 6.21, 23-24, SCh 50, 182-199, 210, 213-214, 225-227; Iohannes Chrysostomus, *Ad illuminandos catechesis* 1.15, SCh 366, 142; 2.10, SCh 366, 206, 208; Iohannes Chrysostomus, *Catechesis ultima ad baptizandos* 10, SCh 366, 242; Iohannes Chrysostomus, *Catechesis de iuramento* 4, 7, 8, FC 6/1, 116, 122, 124.

<sup>40</sup> Iohannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 4.11, 33. 6.25. 7.32-33, SCh 50, 188, 199, 227-228, 245-246; Iohannes Chrysostomus, *Catechesis de iuramento* 1, 3, FC 6/1, 110, 112, 114.

### 3. Cyclical Aspects of History

For Cyril, history is characterized by recurring circumstances that can be envisioned as successive revolutions of varying lengths. On a shorter scale, this cyclical approach is apparent in the author's discussions on the movement of astronomical objects and the corresponding hours of the day<sup>41</sup>. Due apparently to the catechetical context, his exposition is less concerned with detailed examinations of cosmology and, instead, assigns liturgical significance to celestial movements. In the Hagiopolite church, for instance, baptismal rites are specifically scheduled for the night preceding Easter<sup>42</sup>.

On a broader scale, the cyclical approach is discernible in the progression of natural seasons<sup>43</sup>. This also finds a spiritual equivalent in the liturgical life of the church. Cyril suggests that just as nature readies itself for the perennial emergence of new life in spring, candidates similarly undergo a period of Lenten preparation for their spiritual spring – Easter, the season of their baptismal rebirth<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad illuminandos* 9.6-8. 10.19, RR 1, 244, 246, 248, 284, 286; 13.24-25. 14.22, RR 2, 136.

<sup>42</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Procatechesis* 15, RR 1, 20, 22; Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogica catechesis* 1.1, SCh 126 bis, 84. On the timing of Cyril's Lenten catechetical homilies, see A.J. Doval, *Cyril of Jerusalem, Mystagogue: The Authorship of Mystagogic Catecheses*, Washington 2001, p. 44. Cf. Chrysostom, who associates pre-baptismal entrance into church to the ninth hour of Holy Friday. This timing is chosen due to its symbolic connection with the crucified criminal's entrance into Paradise, apparently highlighting the paradisiacal nature of the church. See Ioannes Chrysostomus, *Catechesis ultima ad baptizandos* 4, SCh 366, 226, 228. In like manner, baptism is conferred at Easter vigil, see Ioannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 6.1, SCh 50, 216; Ioannes Chrysostomus, *Ad illuminandos catechesis* 1.7, SCh 366, 124, 126; Ioannes Chrysostomus, *Catechesis ultima ad baptizandos* 5, SCh 366, 230; Ioannes Chrysostomus, *Ad illuminandos catechesis* 2.3, SCh 366, 174, 176. Furthermore, Chrysostom encourages his hearers to engage in prayer in the morning and in the night, and to sobriety at all hours. See Ioannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 7.32. 8.17-18, 25, SCh 50, 245-246, 257, 260.

<sup>43</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad illuminandos* 4.30. 9.6-9, RR 1, 120, 122, 244-250; 14.2, 10. 15.20. 18.6-7, RR 2, 108, 116, 118, 180, 182, 304, 306.

<sup>44</sup> For Cyril, this period lasts 40-days, see Cyrillus Hierosolymitanus, *Procatechesis* 4, RR 1, 6. On differences in the duration of fourth-century catechetical instruction, see P. de Roten, *Baptême et mystagogie: Enquête sur l'initiation chrétienne selon s. Jean Chrysostome*, Münster 2005, p. 155-156, n. 21, 23. Cf. Schmemmann's modern Orthodox view of the entire Lententide as "the blessed season of the 'lenten spring'". See A. Schme-



An even broader cyclical view is evident in Cyril's discussion of human history. In this context, he justifies the possibility of resurrection by employing metaphors borrowed from nature, such as the growth of grain from "dead" seeds and the rejuvenation of trees in spring after the "lifelessness" of winter dormancy. In light of these depictions, temporal life, and perhaps especially death, appear as a kind of winter. Conversely, the eschatological return of Christ, along with the associated resurrection, is characterized as spring, during which the bodies of Christians burst into heavenly bloom. Through such a simile, then, human life can be envisioned as an all-encompassing cycle that finds completion in the resurrection<sup>45</sup>.

To sum up, Cyril's perspectives on what could be described as a cyclical "movement" of temporal occurrences are primarily rooted in natural phenomena applied to the Christian tradition. Despite some semblance, associating his views with the Greek model of the perpetual recurrence of similar events, which depicts reality as motionless, unchanging, and ultimately meaningless, would be challenging<sup>46</sup>. However, akin to the linear model, the cyclical model falls short of fully capturing Cyril's notion of history in its entirety. To that end, we must consider an even more nuanced view apparent in his works.

#### 4. History as a Spiral Progression

In his initiatory rhetoric, Cyril employs the image of paradise to illustrate distinct stages of history<sup>47</sup>, envisioning a fourfold view of para-

---

mann, *Great Lent*, Crestwood 1974, p. 9. The same author also likens the "lenten effort" of Christians as "a 'spiritual spring'". See Schmemmann, *Great Lent*, p. 15. In Chrysostom, too, the seasonal cycles of nature are employed as metaphorical depictions for fluctuations of spiritual wellbeing, see Ioannes Chrysostomus, *Homiliae de statutis* 4.1, 3, 9.3, 18.1, PG 49, 60-61, 63, 106-107, 179-180.

<sup>45</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad illuminandos* 4.30-31, RR 1, 120, 122; 18.6-7, RR 2, 304, 306. For discussion on Hebrew-Christian one-cycle views, see G.E. Cairns, *Philosophies of History: Meeting of East and West in Cycle – Pattern Theories of History*, Westport 1971, p. 244-250.

<sup>46</sup> Rust, *The Christian Understanding of History*, p. 18, 41-42; Daniélou, *The Lord of History*, p. 1. For discussion on the cyclical patterning of history in ancient Greco-Roman sources, see Cairns, *Philosophies of History*, p. 196-230.

<sup>47</sup> A similar approach is evident in his use of the imagery of breathing, see H. Huovinen, *Divine Breath and the Process of Creation: The Allusions to Gen 2:7 in the Catechetical Rhetoric of Cyril of Jerusalem*, VoxP 89 (2024) p. 69-84.

disiacal existence<sup>48</sup>. The relevant passages collectively form a historical narrative whose progression, in geometric terms, can be characterized as spiral-shaped. This vision can be briefly outlined as follows.

#### 4.1. The Primordial Paradise

First, referencing the beginning of Genesis, Cyril portrays the primordial paradise as a divinely instituted, historical, concrete, and local reality<sup>49</sup>. As discussed earlier, in this paradisiacal setting, the first humans experienced a joyful and sinless existence<sup>50</sup> but eventually erred, succumbing to sin and falling under the dominion of death<sup>51</sup>. As a consequence of their transgression, humans were divinely expelled from their dwelling place but settled within visual distance from it, enabling them to perceive their paradisiacal origin. This visibility was intended to prompt salvific repentance<sup>52</sup>. However, the groundwork for this salvation was to be established in the next stage of paradise.

#### 4.2. The Gardens of Gethsemane and Golgotha

Gethsemane and Golgotha, the sacred locations in Jerusalem, constitute the second historical stage of paradise. Although Cyril specifically refers to these places as gardens, the parallel use of “garden” and “paradise” in previous traditions, as well as in the catechist’s own rhetoric<sup>53</sup>, justifies interpreting his statements as testimonies of his

---

<sup>48</sup> A detailed examination of this theme has been provided in a recent Finnish research article, see H. Huovinen, *Paratiisin neljä tasoa Kyrillos Jerusalemilaisen katekeetisessä retoriikassa*, in: *Varhaiskirkon Jerusalem*, ed. S. Seppälä, *Studia Patristica Fennica* 19, Helsinki 2023, p. 169-199.

<sup>49</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad illuminandos* 6.10, RR 1, 168.

<sup>50</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad illuminandos* 2, 5. 9.15, RR 1, 44, 256; 12, 5, RR 2, 8.

<sup>51</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad illuminandos* 15.31, RR 2, 198, 200.

<sup>52</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad illuminandos* 2.4, 7, RR 1, 44, 48.

<sup>53</sup> The term “Paradise” originates from the ancient Persian word referring to a garden. In both Scriptural and Christian discourse, *παράδεισος* is the Greek translation of the Hebrew *גַּן* used in the Genesis creation narratives (Gen 2:8-10, 15-16 MT and LXX) to denote a garden.

notion of paradise. In this context, his vision encompasses several dimensions of meaning.

First, Cyril regards Golgotha and Gethsemane as gardens in the literal sense. While such an interpretation might be anticipated in the case of Gethsemane (cf. Mt 26:36; Jn 18:1), the catechist-bishop, intimately acquainted with his city<sup>54</sup>, also suggests that Golgotha was a genuine garden during the time of Christ's passion<sup>55</sup>.

Secondly, as the primordial Paradise was considered a place of divine presence, Cyril contends that God was also present in His Son at Golgotha and the gardens of Gethsemane<sup>56</sup>. References to Jesus's execution "on the tree" (ἐν ξύλῳ) further imply the catechist's conception of the paradisiacal nature of the place of His suffering<sup>57</sup>. He explicitly elaborates on the typological connection between the tree of the primordial paradise and that on Golgotha: "And since we have touched on things connected with Paradise, I am truly astonished at the truth of the types. In Paradise was the Fall, and in a Garden was our Salvation. From the Tree came sin, and until the Tree sin lasted"<sup>58</sup>. Thus, just as the fall marred human life in paradise, the solution to the problem of sin was also prepared in the garden; if sin originated from disobedience related to the fruit of the tree, all of this was reconciled specifically through the tree<sup>59</sup>. The connection between the original Paradise and the site of passion also becomes evident in Cyril's view of Golgotha as the center of the Earth<sup>60</sup>. As is known, according to Jewish belief, the original Paradise was located at the center of the Earth, like the later city of Jerusalem was thought to be<sup>61</sup>. From this perspective, Cyril may be taken as alluding not only to

<sup>54</sup> Discussion: J.M. Drijvers, *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*, Leiden – Boston 2004.

<sup>55</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 13.8, RR 2, 60: "ἐν κήπῳ ἔσταυρώθη".

<sup>56</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 13.19, RR 2, 74.

<sup>57</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 5.6, 7.9, RR 1, 140, 218.

<sup>58</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 13.19, RR 2, 74. Tr. *NPNF* 7, p. 87.

<sup>59</sup> See also Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 13.31, RR 2, 90. The typological relationship between the tree of life and the cross is evident already in Justin, see Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone judaeo* 86, PG 6, 680.

<sup>60</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 13.28, RR 2, 86.

<sup>61</sup> See e.g. Hes 38:12; Flavius Josephus, *De Bello Judaico* 3.3.5, *Der jüdische Krieg*, v. 1, ed. O. Michel – O. Bauernfeind, München 1962, p. 322.

Jesus's execution having occurred in a garden-like place reminiscent of the original paradise but specifically at its historical location<sup>62</sup>.

Thirdly, Cyril envisions the garden of Golgotha as a connection between the earlier and subsequent stages of paradise. Although humans were expelled from the original paradise, the suffering endured in the garden of Golgotha opened the way to a spiritual one. The catechist harmonizes the Genesis account of postlapsarian events with the Lukan narrative of the crucified criminal, explaining: "*In the evening, when the Lord walked in the Garden, they hid themselves; and in the evening the robber is brought by the Lord into Paradise*"<sup>63</sup>.

Cyril also alludes to the garden-like nature of Gethsemane. In His burial, the Christ-vine was planted in the earth to eradicate the curse laid upon the land. Thus, from the soil where thorns and thistles grew, a genuine vine would sprout<sup>64</sup>. According to Cyril, this event holds universal implications. He likens the richness of the new and paradisiacal life that unfolded in the garden of Gethsemane to the act of creation. Just as the world, its verdant plants, and humanity were created in spring, the rectification of the consequences of human fall also occurred in spring. "Our Salvation then took place at the same season as the Fall: when the flowers appeared, and the pruning had come"<sup>65</sup>. Besides indicating the timing of the salvific acts, the imagery also conveys the significance of salvation: salvation is a return to paradise<sup>66</sup>, as it were, and a spiritual blossoming. In practice, all this becomes possible in the next stage of paradise.

### 4.3. The Church as Paradise

If Cyril considers the first and second stages of paradise as past realities, he associates the third level with his own time, depicting the church

---

<sup>62</sup> For the relationship between the historical paradise and Golgotha in Jewish and early Christian literature, see J.J. Ryan, *Golgotha and the burial of Adam between Jewish and Christian tradition: Text and monument*, "Nordisk judaistik: Scandinavian Jewish Studies" 32/1 (2021) p. 3-29, in: <https://doi.org/10.30752/nj.100583> (accessed: 13.02.2024).

<sup>63</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 13.19, RR 2, 74. Tr. *NPNF* 7, p. 87.

<sup>64</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 14.11, RR 2, 118.

<sup>65</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 14.10, RR 2, 116, 118. The Gifford translation revised by the present author, *NPNF* 7, p. 96.

<sup>66</sup> Similarly Gregorius Nyssenus, *De baptismo*, PG 46, 417.

as a paradise<sup>67</sup>. This metaphor can be interpreted from two interrelated perspectives.

On the one hand, the paradise-like nature of the church is linked with the topography of Jerusalem. Cyril delivered his instructional homilies, some or all of them<sup>68</sup>, in the *Martyrium* (μαρτύριον), the church built around the crucifixion site and the tomb of Jesus in 335<sup>69</sup>. During his 351 Lenten catecheses, the locations of Golgotha and Gethsemane were within this church building, identifying it with the historical “paradises” of Jerusalem.

On the other hand, catechetical synaxes at these historical sites provided participants with a connection to paradise in the ecclesiological sense. Addressing his baptismal candidates, Cyril declares:

Already there is an odour of blessedness upon you, O you who are soon to be enlightened: already you are gathering the spiritual flowers, to weave heavenly crowns: already the fragrance of the Holy Spirit has breathed upon you: already you have gathered round the vestibule of the King’s palace; may you be led in also by the King! For blossoms now have appeared upon the trees; may the fruit also be found perfect!<sup>70</sup>

Here, Cyril unequivocally associates divine presence and activity with a pleasant fragrance<sup>71</sup>. Thus, for him, the Spirit is present and active among

---

<sup>67</sup> For agricultural and paradisiacal depictions of the church in other Patristic authors, see discussion in F. Clancy, *Christ the Gardener – Christus hortulanus*, in: *The Mystery of Christ in the Fathers of the Church, Essays in Honour of D. Vincent Twomey SVD*, ed. J.E. Rutherford – D. Woods, Dublin 2012, p. 27-32.

<sup>68</sup> P.W.L. Walker, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford 1990, p. 254. Delacroix, on the other hand, is confident that all instructional speeches were delivered at the aforementioned location, see G. Delacroix, *Saint Cyrille de Jerusalem: Sa vie et ses œuvres*, Paris 1865, p. 102.

<sup>69</sup> Vrt. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 4.10, 14, 5.10, 10.19, RR 1, 100, 104, 146, 286; 13.23, 26, 28, 39, 14.6, RR 2, 80, 86, 102, 112, 114. Discussion on the history, topography and structure of the Church of the Holy Sepulchre, see C. Coüasnon, *The Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem: The Schweich Lectures of The British Academy, 1972*, tr. J.-P.B. Ross – Claude Ross, London 1974; J.L. Kelley, *The Church of the Holy Sepulchre in Text and Archaeology: A Survey and Analysis of Past Excavations and Recent Archaeological Research with a Collection of Principal Historical Sources*, Oxford 2019.

<sup>70</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Procatechesis* 1, RR 1, 2. The Gifford translation revised by the present author, *NPNF* 7, p. 1.

<sup>71</sup> For discussion on this theme in early Christian theology, see S.A. Harvey, *Scenting Salvation: Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, Berkeley – Los Angeles – London 2015.

the hearers “already” (ἤδη) at the beginning of their candidacy<sup>72</sup>, integrating them into a life in His presence, as if in a fragrant church-paradise.

This divine paradise will be more fully revealed to the candidates in the concluding rites of initiation. During renunciation, candidates physically turn from west to east, symbolizing their renunciation of vice and anticipating initiatory entry into the ecclesial paradise<sup>73</sup>. Paradisiacal associations are further evoked during the pre-baptismal removal of clothes that mirrors the original shameless state of the primordial humans<sup>74</sup>, and at ablution itself, viewed as the opening of the gate into what is depicted as “the brighter and more fragrant meadow of paradise”<sup>75</sup>.

Significantly, Christian initiation extends beyond a mere return to past paradisiacal life<sup>76</sup>. For Cyril, the church, permeated with the fragrance of the Holy Spirit, is akin to an entirely new paradise<sup>77</sup> that, while intelligible and spiritual<sup>78</sup>, also manifests itself in time and place, specifically in Jerusalem. Simultaneously, the church serves as an antitype of the ultimate stage of paradise.

<sup>72</sup> For an exploration of Cyrilline perspectives on pneumatic activity throughout the Christian initiation process, see H. Huovinen, *Familial Terminology and the Progressive Nature of Church Membership in Cyril of Jerusalem*, “Review of Ecumenical Studies” 13/3 (2021) p. 411-414.

<sup>73</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogica catechesis* 1.9, SC 126 bis, 98. Here, Cyril refers to Gen 2:8, according to which the Paradise was planted to the East. Discussion: A. Paulin, *Saint Cyrille de Jérusalem: Catéchète*, Paris 1959, p. 214-215.

<sup>74</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogica catechesis* 2.2, SC 126 bis, 106. A similar theme is evident in Ioannes Chrysostomus, *Catechesis ultima ad baptizandos* 8, SC 366, 236, 238.

<sup>75</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Procatechesis* 15, RR 1, 20, tr. by the present author; Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogica catechesis* 1.1, SC 126 bis, 84. Tr. *NPNF* 7, p. 144.

<sup>76</sup> This is the way Paulin interprets the function of baptism discussed in Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 17.14-15, RR 2, 268-270. See Paulin, *Saint Cyrille de Jérusalem*, p. 92: “La baptême ouvre de nouveau la porte du paradis perdu par le péché d’Adam”. Similarly also Cairns, *Philosophies of History*, p. 251.

<sup>77</sup> See K. Akselberg, *Greeks, Jews, Heretics, and the Church of God: Ecclesiology in the catechetical lectures of St Cyril, Archbishop of Jerusalem*, University of Oxford 2017, p. 33, ora.ox.ac.uk/ (accessed: 13.02.2024) (PhD Diss).

<sup>78</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 1.4, RR 1, 32: “Καταφυτεύη λοιπὸν εἰς τὸν νοητὸν παράδεισον (...). Μεταφυτεύη λοιπὸν εἰς τὰς ἐλαίας τὰς νοητὰς, ἐξ ἀγριελαίου εἰς καλλιέλαιον ἐγκεντριζόμενος· ἐξ ἁμαρτιῶν εἰς δικαιοσύνην, ἐκ μολυσμῶν εἰς καθαρότητα. Γίνη κοινωνὸς τῆς ἁγίας ἀμπέλου (...). Ἀλλ’ εἴη πάντας ἐκεῖνο λέγειν· Ἐγὼ δὲ ὡσεὶ ἐλαία κατάκαρπος ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ Θεοῦ (...) ἐλαία οὐκ αἰσθητὴ, ἀλλὰ νοητὴ, φωτοφόρος”.

#### 4.4. Celestial Paradise

All that was depicted in and anticipated by the previous stages of paradise will be fully manifested once and for all in the fourth stage – the eschatological, superhistorical, and heavenly Jerusalem<sup>79</sup>. Cyril envisions this heavenly kingdom as the “paradise of luxury”, the dwelling place of angels, and the ultimate destination to which the members of the church will be led<sup>80</sup>. From Cyril’s portrayal of eschatological Parousia and resurrection as spring, it can be inferred that he anticipates the new human life revealed in the resurrection to be as flourishing as the eternal paradise itself. In this sublime state, their everlasting participation in divine life will be fully realized.

In summary, the four consecutive stages of history share similar features. Their central intersection and significance lie in the grace-centered and restoring work of God, warranting their depiction as manifestations of paradisiacal existence that are simultaneously intra-historical and trans-historical. Because of their thematic similarity, these periods can be envisioned as consecutive cycles of significant occurrences that constitute the Christian *Heilsgeschichte*.

Notably, these periods are not identical but involve variation according to the individual stages of this history. Each period is centered upon a set of historical events which, in Daniélou’s words, “has (...) effected a qualitative change at a given moment in time, so that things can never be the same again”<sup>81</sup>. Therefore, while Cyril’s conception of history cannot be reduced to a linear progression of consecutive yet unrelated events, it also cannot be depicted as a monotonous repetition of similar, “closed” periods<sup>82</sup>. Rather, it involves features of both models and combines them into an even more complex system.

In Cyril, the past, present, and future are mutually interconnected through a typological relationship between their individual events, al-

<sup>79</sup> For the church as the image of the heavenly Jerusalem, see Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica* 10.4.69-70, SC 55, 103; Augustinus, *De civitate Dei* 20.17, PL 41, 682-683.

<sup>80</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses ad Illuminandos* 18.26, RR 2, 328, 330.

<sup>81</sup> Daniélou, *The Lord of History*, p. 2.

<sup>82</sup> Cf. Latourette’s statement: “The Christian understanding of history is not exclusively cyclical. It recognizes eras and ages, but it holds that novelty enters, new things happen.” See K.S. Latourette, *The Christian Understanding of History*, in: *God, History, and Historians: An Anthology of Modern Christian Views of History*, ed. C.T. McIntire, New York 1977, p. 55.

cluding both backward to former ones and forward to subsequent ones<sup>83</sup>. In this way, each event of divine economy is viewed as both new and unique, symbolically representative of something yet to be revealed<sup>84</sup>. Such a view of history is best envisaged as an unbroken cyclical chain of similar yet ever-evolving events, constituting an upward spiral movement. This progression does not continue *ad infinitum*, however, but only until it reaches its τέλος in the superhistorical realm of the heavenly kingdom<sup>85</sup>.

## 5. What Was Left Unsaid?

In addition to the above, the sources elicit related themes that Cyril and Chrysostom could be expected to touch upon but do not. Of course, at least in theory, the omission of such themes could be explained by their coverage in other catechetical homilies possibly delivered by the authors themselves or their clerical colleagues, which do not survive<sup>86</sup>. However, given the paucity of evidence on such material, the present inquiry is decidedly focused on the catechetical corpora in their extant and generally recognized form.

The first observation concerns Cyril and Chrysostom's approach to prehistorical realities. Expectedly, in keeping with their adherence to the traditional doctrine of the Trinity, the catechists embrace the view of the eternal generation and preincarnate existence of the Son. Other than that, however, they state little about themes evident in earlier Christian

---

<sup>83</sup> For discussion on the historical character of typology, see Daniélou, *The Lord of History*, p. 139-142. Cf. discussion on the significance of typology in Alexandrian and Antiochian exegesis, see M. Simonetti, *Biblical Interpretation in the Early Church: An Historical Introduction to Patristic Exegesis*, tr. J.A. Hughes, Edinburgh 2001, p. 46-48, 69-75.

<sup>84</sup> Cf. J. Chryssavgis, *The Way of the Fathers: Exploring the Patristic Mind*, Minneapolis 1998, p. 6.

<sup>85</sup> For a brief discussion on the spiral view of history that "recognizes both similarity and difference" of individual events "between various moments in time", see H. Boersma, *Seeing God: The Beatific Vision in Christian Tradition*, Grand Rapids 2018, p. 7. In the same vein, the repetitive but nonetheless evolutive emergence of civilizations has been depicted as a spiral movement, which involves "each new one beginning its cycle a little higher up than the previous one", see Butterfield, *Christianity and History*, p. 108.

<sup>86</sup> See e.g. Iohannes Chrysostomus, *Catechesis ultima ad baptizandos* 4, SCh 366, p. 226, where the author refers to the existence of another teacher (or other teachers?) in the Antiochian congregation.



sources, such as the pre-existence of the church<sup>87</sup>. Instead, they consistently emphasize temporal, and therefore, historical, events.

The second observation concerns the authors' views on the end of history. Since the sources reveal them to be rather well versed in – if not always explicit about – various currents of earlier and contemporary theology, one might expect them to accompany their expositions on the “last things” with some reference to chiliastic eschatology, endorsed by earlier writers such as Papias<sup>88</sup>, the author of the *Epistle of Barnabas*<sup>89</sup>, Justin<sup>90</sup>, and Irenaeus<sup>91</sup>. However, the catechists remain utterly silent about this theme. The following reasons may be suggested.

The authors' reticence about chiliastic views may be partly due to an awareness, prevalent in many early Christian authors, “that eschatology cannot be explained within temporal categories but only symbolically sketched and hinted at”<sup>92</sup>. Furthermore, their hesitance can be understood from the catechetical nature of their homilies. At the initial stage of their hearers' Christian journey, the catechists chiefly focus on guiding them towards their baptismal participation in the ecclesial body and consequent ascetical struggle as fully initiated believers. Discussion on what may be expected to concern their later life is postponed to another occasion. In the same vein, the authors demonstrate a relative lack of interest in connections between the sacred and secular aspects of history involving themes like the earthly reign of Christians<sup>93</sup>. Ultimately, the authors' silence on chiliastic eschatology can also be explained as an attempt to safeguard the neophytes from speculative approaches to their

<sup>87</sup> Clemens Romanus (?), *Epistola II ad Corinthios* 14.1-4, ed. T.W. Crafer, London 1921, p. 18.

<sup>88</sup> See e.g. Irenaeus, *Adversus haereses* 5.33.4, SCh 153, 416-420; Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica* 3.39.11-13, SCh 31, 156. For further Eusebian evidence on early Christian chiliastic views, see Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica* 7.24.1-9, SCh 41, 201-204.

<sup>89</sup> *Epistula Barnabae* 15.1-9, SCh 172, 184-188.

<sup>90</sup> Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone judaeo* 80, PG 6, 664-665, 668.

<sup>91</sup> Irenaeus, *Adversus haereses* 5.32.1, 5.33.3-4, 5.35.2, SCh 153, 396-398, 410-416, 442-452.

<sup>92</sup> J.A. McGuckin, *Eschatological Horizons in the Cappadocian Fathers*, in: *Apocalyptic Thought in Early Christianity*, ed. R.J. Daly, Grand Rapids 2009, p. 197.

<sup>93</sup> To be sure, in their other works, both authors reveal aspects of their relationship with the empire and its administration. See e.g. Cyrillus Hierosolymitanus, *Epistola ad Constantium, passim*, RR 2, 434-441; Iohannes Chrysostomus, *Homilia dicta praesente imperatore*, PG 63, 473-378.

newly acquired faith and to encourage them to be rooted in the firm soil of the Christian tradition instead<sup>94</sup>. The message is implicit but nonetheless clear: history ends with the Parousia of Christ and the final judgment.

Thirdly, and somewhat surprisingly, Cyril and Chrysostom's catechetical homilies are quite unconcerned with church history in the strict sense. They also provide no overviews of the structure of the liturgical year. Of course, such an approach does not necessarily arise out of ignorance. Rather than providing their baptismal candidates and neophytes with elaborate expositions or analytically evaluable definitions of these issues, the authors seek to encourage personal participation in the history of the ecclesial mystery<sup>95</sup>, manifested in the yearly liturgical cycle. To this end, their catechetical orations focus on more fundamental issues such as Scriptural history and the significance of sacraments. At any rate, a larger study would be required to map out possible connections between the views on history held by the two catechists and those presented by early church historians such as Eusebius.

## 6. Concluding Remarks

This article aimed to provide unprecedented elucidation on the conceptualization of history in the catechetical homilies of Cyril of Jerusalem and John Chrysostom. Rooted in their interpretation of the (Judeo-) Christian tradition, both authors were shown to perceive history from the perspective of the divine activity manifested in thematically interrelated events, collectively forming a coherent "history of salvation". Metaphorically, their understanding of history could be depicted as a spatial entity, further characterized using geometric imagery.

Cyril and Chrysostom maintain a fundamentally linear view of history. For them, this history is divinely initiated in creation and guided

---

<sup>94</sup> For discussion on the nature and background of the adaptability of Chrysostom's homiletical pedagogy, see D. Rylaarsdam, *John Chrysostom on Divine Pedagogy: The Coherence of his Theology and Preaching*, Oxford 2014, 75-99; I. Sandwell, *A Milky Text Suitable for Children: The Significance of John Chrysostom's Preaching on Genesis 1:1 for Fourth-century Audiences*, in: *Delivering the Word: Preaching and Exegesis in the Western Christian Tradition*, ed. W.J. Lyons – I. Sandwell, Abingdon 2012, p. 83-92.

<sup>95</sup> Cf. A. Dulles: "We cannot fully objectify the Church because we are involved in it; we know it through a kind of intersubjectivity". See A. Dulles, *Models of the Church*, New York 2002, p. 10.

through the present, towards the eschatological consummation and subsequent eternity. From a human perspective, the authors' linear concept involves two lines: one representing a postlapsarian regressive trajectory leading to an unfortunate destiny, and the other symbolizing progression towards eternal life.

In addition to this foundational view, Cyril's conception introduced nuanced models. He was shown to employ cyclical depictions using astronomical objects and the rhythm of nature to measure liturgical time. Seasonal imagery further illustrates the human course through life, death, and resurrection. Moreover, the analysis of Cyril's recurring rhetoric of paradise revealed a four-staged progression of history. In this view, individual occurrences are typologically related, forming an unbroken cyclical chain of evolving events akin to an upward spiral movement.

Significantly, in their extant catechetical homilies, the authors remain silent on themes such as prehistorical realities, chiliastic eschatology and detailed church history. Instead, they aim to guide their audience towards robust engagement with the Christian tradition and full participation in the church.

While the present study deliberately employed well-known methods, their application to the Cyrilline and Chrysostomian catechetical corpora provided a novel contribution, however small, to the study of late fourth-century theology of history. Future scholarship would benefit from applying a similar approach to a broader set of homiletical sources from the Patristic era, as well as conducting a more thorough analysis of the possible philosophical underpinnings of their pertinent views. This, in turn, would provide a substantial basis for the investigation of yet another insufficiently explored area, namely, historiographical study on modern scholarship of late antique Christian sources.

## Bibliography

### Sources

*Apophthegmata* 2, ed. J.-C. Guy, SCh 474, Paris 2003.

*Apophthegmata* 3, ed. J.-C. Guy, SCh 498, Paris 2005.

Augustinus, *De catechizandis rudibus*, PL 40.

Augustinus, *De civitate Dei*, PL 41.

- Benedictus de Nursia, *Regula II*, ed. A. de Vogüé – J. Neufville, SCh 182.
- Clemens Romanus (?), *Epistola II ad Corinthios*, ed. T.W. Crafer, London 1921.
- Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis*, ed. W.C. Reischl – J. Rupp, RR 1 & 2, Hildesheim 1967, tr. E.H. Gifford, *The Catechetical Lectures of S. Cyril, Archbishop of Jerusalem*, in: *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Second Series, vol. VII, S. Cyril of Jerusalem, S. Gregory of Nazianzen*, NPNF 7, Grand Rapids, p. 6-143, in: <https://ccel.org/ccel/schaff/npnf207/npnf207.i.html> (accessed: 12.02.2024).
- Cyrillus Hierosolymitanus, *Epistola ad Constantium*, ed. W.C. Reischl – J. Rupp, RR 2, Hildesheim 1967.
- Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogica catechesis*, ed. A. Piédagnel, SCh 126 bis, Paris 2004, tr. E.H. Gifford, *The Catechetical Lectures of S. Cyril, Archbishop of Jerusalem*, in: *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Second Series, vol. VII, S. Cyril of Jerusalem, S. Gregory of Nazianzen*, NPNF 7, Grand Rapids, p. 144-157, in: <https://ccel.org/ccel/schaff/npnf207/npnf207.i.html> (accessed: 12.02.2024).
- Cyrillus Hierosolymitanus, *Procatechesis*, ed. W.C. Reischl – J. Rupp, RR 1, Hildesheim 1967, tr. E.H. Gifford, *The Catechetical Lectures of S. Cyril, Archbishop of Jerusalem*, in: *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Second Series, vol. VII, S. Cyril of Jerusalem, S. Gregory of Nazianzen*, NPNF 7, Grand Rapids, p. 1-5, in: <https://ccel.org/ccel/schaff/npnf207/npnf207.i.html> (accessed: 12.02.2024).
- Didache, La Doctrine des douze apôtres (Didachè)*, ed. W. Rordorf – A. Tuilier, SCh 248 bis, Paris 1998.
- Epistula Barnabae*, ed. P. Prigent, SCh 172, Paris 1971.
- Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, v. 1-2, ed. G. Bardy, SCh 31, 41, Paris 1952-1955.
- Flavius Josephus, *De Bello Judaico, Der jüdische Krieg*, v. 1, ed. O. Michel – O. Bauernfeind, München 1962.
- Gregorius Nyssenus, *De baptismo*, PG 46.
- Hesiodus, *The Poems of Hesiod: Theogony, Works and Days, and The Shield of Herakles*, tr. B.B. Powell, Oakland 2017.
- Irenaeus, *Adversus haereses V*, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – C. Mercier, SCh 153, Paris 1969.
- Iohannes Chrysostomus, *Ad illuminandos catechesis*, ed. A. Piédagnel – L. Doutreleau, SCh 366, Paris 1990.
- Iohannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 1-8, ed. A. Wenger, SCh 50, Paris 1957.
- Iohannes Chrysostomus, *Catechesis de iuramento*, ed. R. Kaczynski, FC 6/1, p. 110-149.
- Iohannes Chrysostomus, *Catechesis ultima ad baptizandos*, ed. A. Piédagnel – L. Doutreleau, SCh 366, p. 212-243.

- Iohannes Chrysostomus, *Homiliae de statutis*, PG 49.  
 Iohannes Chrysostomus, *Homilia dicta praesente imperatore*, PG 63.  
 Iohannes Chrysostomus, *In Genesim homiliae*, PG 53.  
 Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone judaeo*, PG 6.  
 Origenes, *Homiliae in Iosuum*, ed. A. Jaubert, SCH 71, Paris 1960.  
 Origenes, *Homiliae in Numeros III*, ed. L. Doutreleau, SCH 461, Paris 2001.  
 Origenes, *De principiis III*, ed. H. Cruzel – M. Simonetti, SCH 268, Paris 1980.  
 Paisios, "Ἁγίου Παΐσιου τοῦ Ἁγιορείτου Ἁγιορείται Πατέρες καί Ἁγιορείτικα, 17η Ἀνατύπωση, Σουρωτή Θεσσαλονίκης 2020.  
 Porphyrios, ΑΓΙΟΥ ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ ΚΑΥΣΟΚΑΛΥΒΙΤΟΥ ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΛΟΓΟΙ, ΧΑΝΙΑ 2018.

### Studies

- Akselberg K., *Greeks, Jews, Heretics, and the Church of God: Ecclesiology in the catechetical lectures of St Cyril, Archbishop of Jerusalem*, University of Oxford 2017 (PhD Diss.).  
 Boersma H., *Seeing God: The Beatific Vision in Christian Tradition*, Grand Rapids 2018.  
 Butterfield H., *Christianity and History*, London 1949.  
 Cairns G.E., *Philosophies of History: Meeting of East and West in Cycle – Pattern Theories of History*, Westport 1971.  
 Chrysavgis J., *The Way of the Fathers: Exploring the Patristic Mind*, Minneapolis 1998.  
 Clancy F., *Christ the Gardener – Christus hortulanus*, in: *The Mystery of Christ in the Fathers of the Church, Essays in Honour of D. Vincent Twomey SVD*, ed. J.E. Rutherford – D. Woods, Dublin 2012, p. 19-54.  
 Collingwood R.G., *The Idea of History*, New York 1946.  
 Coüasnon C., *The Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem: The Schweich Lectures of The British Academy, 1972*, tr. J.-P.B. Ross – Claude Ross, London 1974.  
 Daniélou J., *The Lord of History: Reflections on the Inner Meaning of History*, tr. N. Abercrombie, London – Chicago 1958.  
 Delacroix G., *Saint Cyrille de Jerusalem: Sa vie et ses œuvres*, Paris 1865.  
 Doval A.J., *Cyril of Jerusalem, Mystagogue: The Authorship of Mystagogic Catecheses*, North American Patristic Society Patristic Monograph Series 17, Washington 2001.  
 Drijvers J.W., *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*, Supplements to Vigiliae Christianae 72, Leiden – Boston 2004.  
 Dulles A., *Models of the Church*, New York 2002.  
 Edwards R.G.T., *Providence and Narrative in the Theology of John Chrysostom*, Cambridge 2022.  
 Florovsky G., *The Predicament of the Christian Historian*, in: *The Patristic Witness of Georges Florovsky: Essential Theological Writings*, ed. B. Gallaher – P. Ladouceur, London – New York 2020, p. 193-219.

- Harvey S.A., *Scenting Salvation: Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, Berkeley – Los Angeles – London 2015.
- Huovinen H., *Divine Breath and the Process of Creation: The Allusions to Gen 2:7 in the Catechetical Rhetoric of Cyril of Jerusalem*, “Vox Patrum” 89 (2024) p. 69-84.
- Huovinen H., *Paratiisin neljä tasoa Kyrillos Jerusalemilaisen katekeettisessä retorikassa*, in: *Varhaiskirkon Jerusalem*, ed. S. Seppälä, Studia Patristica Fennica 19, Helsinki 2023, p. 169-199.
- Huovinen H., *Familial Terminology and the Progressive Nature of Church Membership in Cyril of Jerusalem*, “Review of Ecumenical Studies” 13/3 (2021) p. 400-418.
- Kelley J.L., *The Church of the Holy Sepulchre in Text and Archaeology: A Survey and Analysis of Past Excavations and Recent Archaeological Research with a Collection of Principal Historical Sources*, Oxford 2019.
- Lakoff G. – Johnson M., *Metaphors We Live By*, Chicago – London 2003.
- Latourette K.S., *The Christian Understanding of History*, in: *God, History, and Historians: An Anthology of Modern Christian Views of History*, ed. C.T. McIntire, New York 1977, p. 47-67.
- Leyerle B., *Christians at Home: John Chrysostom and Domestic Rituals in Fourth-Century Antioch*, University Park 2024 (forthcoming).
- McGuckin J.A., *Eschatological Horizons in the Cappadocian Fathers*, in: *Apocalyptic Thought in Early Christianity*, ed. R.J. Daly, Grand Rapids 2009, p. 193-210.
- McIntire C.T., *Introduction: The Renewal of Christian Views of History in an Age of Catastrophe*, in: *God, History, and Historians: An Anthology of Modern Christian Views of History*, ed. C.T. McIntire, New York 1977, p. 3-26.
- Nassif B., *John Chrysostom on the Nature of Revelation and Task of Exegesis*, in: *What Is the Bible? The Patristic Doctrine of Scripture*, ed. M. Baker – M. Mourachian, Minneapolis 2016, p. 49-66.
- Paulin A., *Saint Cyrille de Jérusalem: Catéchète*, Paris 1959.
- Patterson L.G., *God and History in Early Christian Thought: A Study of Themes from Justin Martyr to Gregory the Great*, London 1967.
- Roten P. de, *Baptême et mystagogie: Enquête sur l’initiation chrétienne selon s. Jean Chrysostome*, Münster 2005.
- Rust E.C., *The Christian Understanding of History*, London – Redhill 1947.
- Ryan J.J., *Golgotha and the burial of Adam between Jewish and Christian tradition: Text and monument*, “Nordisk judaistik: Scandinavian Jewish Studies” 32/1 (2021) p. 3-29.
- Sandwell I., *A Milky Text Suitable for Children: The Significance of John Chrysostom’s Preaching on Genesis 1:1 for Fourth-century Audiences*, in: *Delivering the Word: Preaching and Exegesis in the Western Christian Tradition*, ed. W.J. Lyons – I. Sandwell, Abingdon – New York 2012, p. 80-98.
- Schaff P., *History of the Christian Church, Volume 1: Apostolic Christianity A.D. 1-100*, Grand Rapids 1950.

- Schmemmann A., *Great Lent*, Crestwood 1974.
- Simonetti M., *Biblical Interpretation in the Early Church: An Historical Introduction to Patristic Exegesis*, tr. J.A. Hughes, Edinburgh 2001.
- Treadgold W., *The Early Byzantine Historians*, Hampshire – New York 2007.
- Trompf G.W., *Early Christian Historiography: Narratives of Retribution*, London – Oakville 2000.
- Walker P.W.L., *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford 1990.
- Zager R., *Das Geschichtsdenken Augustins: Zur Rezeption des Alten Testaments in De ciuitate dei XV-XVIII*, Tübingen 2023.







# Chryścianizacja Żydów bizantyńskich w drugiej połowie IX wieku: sprzeciw i aprobaty

## The Christianization of Byzantine Jews in the Second Half of the 9th Century: Opposition and Approval

Oleksandr Kashchuk<sup>1</sup>, Ruslan Melnykovich<sup>2</sup>

---

**Abstract:** The subject of this article are several written sources created in the context of the conversion of Byzantine Jews to Christianity in the second half of the 9th century: the polemical treatise of Gregory of Nicaea (844-880) and the poems of the protoasekretis Christopher (850-900). The purpose of this article is to examine these works in terms of their standpoint towards policy of encouraging the conversion of Byzantine Jews to Christianity. The article consists of four parts: the introductory part briefly presents the information concerning the sources, the following two parts define the intended audiences for Gregory's treatise and Christopher's poems and the fourth part examines the intention of their works in the confrontation between supporters and opponents of the policy of Christianization of the Jews. Despite the differences in genre, the works of Christopher and Gregory were written for the purpose of propaganda and counter-propaganda for the Christianization of the Jews. The article shows the way the written texts were used by opposing sides to defend their own standpoint.

**Keywords:** Gregory of Nicaea; protoasekretis Christopher; Christianization; Byzantine Jews; power; Church; emperor

---

### 1. Informacje wstępne

W drugiej połowie IX wieku cesarz Bazyli I Macedończyk (867-886) inicjował chryścianizację Żydów na terenie Bizancjum. Nie wiadomo z pewnością, co dokładnie skłoniło go do rozpoczęcia tej kampanii.

---

<sup>1</sup> Prof. dr hab. Oleksandr Kashchuk, Katedra Historii Wieków Średnich i Bizantynistyki, Uniwersytet imienia Iwana Franki we Lwowie, Ukraina; Katedra Teologii, Ukraiński Uniwersytet Katolicki, Lwów, Ukraina; e-mail: oleks\_andr@ucu.edu.ua; ORCID: 0000-0001-6302-1851.

<sup>2</sup> Ruslan Melnykovich, PhD doktorant, Katedra Historii Wieków Średnich i Bizantynistyki, Uniwersytet imienia Iwana Franki we Lwowie, Ukraina; e-mail: ruslan.melnykovich@lnu.edu.ua; ORCID: 0009-0004-6075-8400.

Anonimowy życiorys tego władcy, napisany w połowie X wieku, prawdopodobnie z inicjatywy jego wnuka Konstantyna VII Porfirogenety (913-959)<sup>3</sup>, ukazuje, że Bazyli zdecydował się na zorganizowanie chrystianizacji Żydów, gdyż miał świadomość swojej ziemskiej misji szerzenia Słowa Bożego<sup>4</sup>, czyli wypełniał obowiązek misyjny. Nieznany biograf nie wspomina o przemocy emocjonalnej i fizycznej dokonanej wobec Żydów z południowej Italii, którzy zostali zmuszeni do przyjęcia chrześcijaństwa<sup>5</sup>. Stosowanie takiej przemocy wydaje się jednak mieć charakter lokalny, ponieważ na pozostałych terenach Cesarstwa Bizantyńskiego konwersje nie były wymuszane<sup>6</sup>. Potencjalni prozelici byli zachęcani do przyłączenia się do wiary chrześcijańskiej ze względu na oferowane im korzyści, jak złagodzenie presji, prawdopodobnie fiskalnych<sup>7</sup>, oraz różne dobra, o których z aprobacją, ale bez szczegółów, wspominają w swoich pismach Symeon Logoteta (X wiek)<sup>8</sup>, Jan Skylitzes (ok. 1040-1101)<sup>9</sup>, Jerzy Kedrenos (XI wiek)<sup>10</sup>

<sup>3</sup> Por. W. Treadgold, *The Middle Byzantine Historians*, New York 2013, s. 165-166. Zob. S. Constantinou, *Vita Basilii*, w: *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, t. 2, Leiden – Boston 2010, s. 1487.

<sup>4</sup> Por. *Chronographiae quae Theophanis continuati nomine fertur liber quo Vita Basilii Imperatoris amplectitur*, ed. i tł. I. Ševcenko, CFHB 42, Berlin – Boston 2011, s. 308-311.

<sup>5</sup> Kronika rodzinna spisana przez Żyda z Kapui w połowie XI wieku informuje o masowych chrztach przymusowych. Por. Ahima'az Ben Paltiel, *The Family Chronicle of Ahima'az Ben Paltiel*, ed. i tł. R. Bonfil, SJHC 22: History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle, Leiden – Boston 2009 s. 256-273. J. Marcus (*Studies in the Chronicle of Ahimaaz*, „Proceedings of the American Academy for Jewish Research” 5 (1933) s. 85-93) oraz I. Fasiori (*Le conversioni forzate degli ebrei nella Oria del IX secolo nei piyyutim di Amittay ben Šefatyah*, „Materia giudaica” 19 (2014) s. 71-80) w swoich artykułach podają wiersze napisane przez lokalnych Żydów w IX-X wieku. Dzieła te zawierają informacje o stosowaniu przemocy i zastraszaniu w celu wymuszenia na Żydach przyjęcia chrztu. Również A. Neubauer (*The Early Settlement of the Jews in Italy*, „Jewish Quarterly Review” 4 (1892) s. 613-614) świadczy o przemocy wobec Żydów w południowej Italii.

<sup>6</sup> Przypuszczenie o wyjątkowo regionalnym charakterze przymusowej chrystianizacji zaproponował A. Sharf (*Byzantine Jewry: from Justinian to the Fourth Crusade*, London 1971, s. 90-91).

<sup>7</sup> Por. *Chronographiae quae Theophanis continuati*, s. 309-311.

<sup>8</sup> Por. Symeon Magister et Logotheta, *Chronicon*, ed. S. Wahlgren, CFHB 44, Berlin 2006, s. 263-264.

<sup>9</sup> Por. Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum*, ed. H. Thurn, CFHB 5, Berlin 1973, s. 165.

<sup>10</sup> Por. Georgius Cedrenus, *Compendium historiarum*, PG 121, 1127-1128.

oraz Jan Zonaras (1074-po 1159)<sup>11</sup>. Kronikarze ci jednak tylko pobieżnie poruszają kwestię chrystianizacji Żydów, zapoczątkowanej przez Bazylego I.

W kontekście polityki chrystianizacji Żydów powstało kilka źródeł pisanych, które reprezentują dwa przeciwstawne stanowiska wobec niej. Jest to przede wszystkim traktat polemiczny *Λόγος διαλαμβάνων ὅτι οὐ χρῆ ταχέως ἐπιτιθέναι χεῖρα βαπτίζουσιν Ἐβραίοις εἰ μὴ τις ἀκριβῶς τούτους πρότερον δοκιμάσει*<sup>12</sup>, napisany przez metropolitę nicejskiego Grzegorza (844-880), znanego bardziej jako Ἀσβεστᾶς<sup>13</sup>. Był to bezkompromisowy przeciwnik ingerencji władz świeckich w sprawy kościelne i obrońca prawa kanonicznego. Jego dzieło pozwala spojrzeć na ówczesną chrystianizację Żydów oczami konserwatywnego i wykształconego hierarchy, który w sposób negatywny odebrał inicjatywę cesarza i nie bał się wyrazić sprzeciwu wobec niej. Zupełnie odmienne stanowisko wobec polityki cesarza Bazylego zajął poeta Krzysztof (850-900)<sup>14</sup>, πρωτοασηκρήτις (pierwszy sekretarz) kancelarii

<sup>11</sup> Por. Ioannes Zonara, *Epitome historiarum*, ed. L. Dindorfius, t. 4, Lipsiae 1871, s. 35.

<sup>12</sup> „Traktat wyjaśniający, że Żydów nie należy chrzczyć szybko, jeśli najpierw nie zostaną dokładnie wypróbowani”.

<sup>13</sup> Nazwisko Ἀσβεστᾶς (od τὸ ἄσβεστον albo ἡ ἀσβέστη – ‘wapno niegaszone’) można dosłownie tłumaczyć jako ‘wypalacz wapna’ albo w sposób metaforyczny – ‘nieugaszony’. Dość trudno określić, czy był to epitet pejoratywny, nadany przez przeciwników Grzegorza, czy też pozytywny, nadany przez jego zwolenników. Jasne jest jednak, że człowiek ten był wybitnym opozycjonistą w swoim czasie i cieszył się należytą reputacją. Por. *Gregorios Asbestas*, w: *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit (641-867): Erste Abteilung*, t. 2, red. R.-J. Lilie – C. Ludwig – T. Pratsch – I. Rochow – W. Brandes – J. R. Martindale – B. Zielke, Berlin 2000, № 2480.

<sup>14</sup> Zakładamy, że lata 850-900 to przybliżony okres życia protosekretarza Krzysztofa. Pierwsza wzmianka o nim pochodzi z 870 roku. Por. *Christophoros*, w: *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit (867-1025): Zweite Abteilung*, t. 1, ed. R.-J. Lilie – C. Ludwig – B. Zielke – T. Pratsch, Berlin 2013, № 21257. Już nieaktualne dziś przypuszczenie, że poeta z XI wieku Krzysztof z Mityleny oraz Krzysztof Protosekretarz to ta sama osoba, zanegował Eduard Kurtz (*Die Gedichte des Christophoros Mitylenaios*, Leipzig 1903, s. XVIII). Por. V. Lundström, *Ramena byzantina*, „Éranos” 4 (1900) s. 139. Casimir Emerau (*Hymnographi Byzantini*, „Echos d’Orient” 22 (1923) s. 17) uważa Krzysztofa Protosekretarza za twórcę kanonów liturgicznych. Jednak Hans-Georg Beck (*Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, Munchen 1959, s. 605) wyraża wątpliwość, czy Protosekretarz jest tym samym poetą o imieniu Krzysztof, któremu w niektórych wydaniach Triodi (księga liturgiczna wykorzystywana

cesarskiej<sup>15</sup>, w swoich utworach poetyckich *μετὰ τὸ βαπτισθῆναι τοὺς ἐξ Ἰσραὴλ παραίνεσις* ('Zachęta po chrzcie Izraelitów') i *εἰς τοὺς αὐτοὺς Ἰσραηλίτας παραίνεσις* ('Zachęta do tych samych Izraelitów'), w których wychwala pierwszego przedstawiciela dynastii macedońskiej oraz jego działalność misyjną wśród ludu izraelskiego.

Wiersze Krzysztofa znajdują się w rękopisie *Vaticanus Barberinianus gr. 310*, datowanym na X wiek<sup>16</sup>. Tekst traktatu metropolity Grzegorza natomiast figuruje w ośmiu różnych rękopisach<sup>17</sup>, z których za najwcześniejszy powszechnie jest uważany *Coislin 213* (1027 rok). Dwa manuskrypty – *Athenae Bibliothecae Nationalis 1435* i *Mosquensis Bibliothecae Synodalis 443* – są datowane na XII wiek. Po nich w porządku chronologicznym należy wymienić rzymskie *Vallicellanus 80* i *Codex Theologicus 306*, które powstały w XIII wieku. Na XIV wiek jest datowany *Palatinus 233*, po którym grupę tę zamykają *Ivion 941* (XIV-XV) oraz *Parisinus 1372* (XIV-XV).

Traktat Grzegorza z Nicei przykuł uwagę badaczy na początku XX wieku. W 1903 roku Franz Cumont opublikował kilka fragmentów tego dzieła, wziętych z *Parisinus 1372*<sup>18</sup>. Słusznie dostrzegał związek między wskazanym dokumentem a religijną polityką Bazylego I, nie podejmował jednak próby ustalenia autorstwa, określił natomiast prawdopodobnego twórcę dzieła jako *antisémite fougueux*<sup>19</sup> i dość trafnie ustalił jego przynależność do duchowieństwa z bliskiego otoczenia patriarchy

---

w Kościele bizantyńskim w okresie przed i po Wielkanocy) przypisuje się autorstwo niektórych utworów.

<sup>15</sup> Protoasekryta (pierwszy sekretarz) to urzędnik stojący na czele kancelarii cesarskiej. Por. J. Haldon, *Structures and Administration*, w: *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, red. E. Jeffreys – J. Haldon – R. Cormack, Oxford 2009, s. 544.

<sup>16</sup> Dokładniej o samym rękopisie, por. C. Gallavotti, *Note su testi e scrittori di codici greci (VII-XII)*, „Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici” 24 (1987) s. 29-83. Na temat późniejszych odpisów rękopisu, zob. F. Ciccolella, *Basil and the Jews: Two Poems of the Ninth Century*, „Medioevo greco. Rivista di storia e filologia bizantina” 0 (2000) s. 71.

<sup>17</sup> Na temat tych rękopisów, por. V. Beneševich, *K istorii evreev v Vizantii VI-X vekov*, w: *Evrejskaya mysl*, Leningrad 1926, s. 214-215.

<sup>18</sup> F. Cumont, *La conversion des Juifs byzantins au IXe siècle*, „Revue de l'Instruction publique en Belgique” 46 (1903) s. 8-15. Rok wcześniej wspomniał o nim w przypisach do innego swojego artykułu, por. F. Cumont, *Une formule grecque de renonciation au judaïsme*, „Wiener Studien” 24 (1902) s. 465, przyp. 3.

<sup>19</sup> Z fr. 'zagorzały antysemita'.

Focjusza (ok. 810-891)<sup>20</sup>. Dziesięć lat później ukazało się tłumaczenie traktatu w języku flamandzkim, sporządzone przez Émile de Stoop wraz z obszernymi komentarzami<sup>21</sup>. Kilka lat później Giovanni Mercati, zbadawszy zignorowane przez poprzednich badaczy rękopisy *Coislin 213* i *Mosquensis Bibliothecae Synodalis 443*, ustalił osobę autora traktatu: okazał się nim metropolita nicejski Grzegorz<sup>22</sup>. W 1991 roku Gilbert Dagron opublikował wydanie krytyczne traktatu z tłumaczeniem na język francuski<sup>23</sup>. W komentarzach do tłumaczenia zaproponował 878 lub 879 rok jako prawdopodobną datę napisania tego dzieła<sup>24</sup>.

Jeśli chodzi o wiersze protosekretarza Krzysztofa, zostały one opublikowane w 1850 roku dzięki staraniom Pietro Matranga<sup>25</sup>, a po siedmiu

---

<sup>20</sup> Ścisłe powiązanie tych hierarchów jest widoczne na tle konfliktu o tron patriarchalny w drugiej połowie IX wieku. Por. F. Dvornik, *The Photian Schism: History and Legend*, Cambridge 1948, s. 1-69.

<sup>21</sup> Gregorius van Nicea, *Verhandeling waarin uiteengezet wordt, dat men den Joden niet spoedig de hand ten doop mag opleggen, als men ze niet eerst nauwkeurig zal hebben onderzocht*, ed. i tł. E. Gailliard – É. de Stoop, w: *Het Antisemitisme te Byzantium onder Basilius den Macedoniër*, „Verslagen en mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Taal en Letterkunde” (1913) s. 473-511. Zauważono, jak to już zrobił F. Cumont, że autor mógł należeć do grona wyższego duchowieństwa i mógł być biskupem nastawionym opozycyjnie wobec cesarza Bazylego. Por. E. Gailliard – É. de Stoop, *Het Antisemitisme te Byzantium onder Basilius den Macedoniër*, „Verslagen en mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Taal en Letterkunde” (1913) s. 465-466.

<sup>22</sup> Por. G. Mercati, *Un antisemita bizantino del secolo IX, che era siciliano*, „Didaskaleion” 4 (1915) s. 1-6. Artykuł ten został później przedrukowany. Por. *Opere minori III*, Biblioteca Apostolica Vaticana 78, Vatican 1937, s. 441-445.

<sup>23</sup> Por. G. Dagron, *Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des Juifs*, „Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d’Histoire et Civilisation de Byzance” 11 (1991) s. 313-358. Również nowszy przedruk, do którego odwołujemy się w tym artykule: Grégoire de Nicée, *Traité montrant qu’il ne faut pas se hâter de porter sur les Hébreux la main du baptême, à moins qu’ils n’aient été préalablement soumis à un examen rigoureux*, ed. i tł. G. Dagron, w: *Juifs et Chrétiens En Orient Byzantin*, red. G. Dagron – V. Déroche, Paris 2010, s. 313-357.

<sup>24</sup> Proponowane przez Dagrona datowanie źródła na rok 878/879 prawdopodobnie opiera się na datowaniu rękopisów *Coislin 213* i *Mosquensis Bibliothecae Synodalis 443*, którego dokonał G. Mercati. Nie należy jednak odrzucać przypuszczenia, że traktat mógł powstać w pierwszych latach po rozpoczęciu polityki chryścianizacji Żydów, kiedy jego autor był zagorzałym opozycjonistą w nielase w patriarchy i faktycznie nie zajmował żadnej katedry metropolitalnej.

<sup>25</sup> Christophorus Protoasekretis, *Exhortatio ad Israel et Ad eosdem Israelitas Exhortatio*, w: *Anecdota Graeca*, ed. P. Matranga, Romae 1850, s. 667-670.

latach przedrukowane w *Patrologia Graeca*<sup>26</sup>. Pozostawały jednak bez uwagi badaczy aż do końca XX wieku. W 2000 roku Federica Ciccolella opublikowała artykuł, w którym oprócz greckiego tekstu wierszy zamieściła także tłumaczenie na język angielski<sup>27</sup>. Ponadto z perspektywy badań bizantyńskiej metryki poetyckiej na te dwa dzieła zwrócił uwagę Marc D. Lauxtermann w 1999 roku<sup>28</sup>. Wreszcie, do wspomnianych wierszy odwoływał się Óscar P. Domínguez w swoich badaniach nad polityką chrystianizacji w drugiej połowie IX wieku<sup>29</sup>.

Napisane przez Grzegorza i Krzysztofa dzieła można uważać za jedyne znane dziś źródła, które wskazują na brak jedności wśród ówczesnych elit bizantyńskich wobec inicjatywy chrystianizacji Żydów<sup>30</sup>. W dotychczasowych badaniach w jakiejś mierze zwracano na to uwagę, w szczególności F. Cumont podkreślał, że metropolita Grzegorz nie wstydził się występować jako przeciwnik cesarza<sup>31</sup>. Cumont, É. de Stoop i G. Dagron zauważyli, że dzieło Grzegorza zostało napisane przeciwko innym biskupom, którzy popierali cesarską inicjatywę chrystianizacji Żydów bizantyńskich<sup>32</sup>. Jeśli chodzi o dorobek poetycki protosekretarza Krzysztofa, F. Ciccolella uważa, że jego wiersze były narzędziem propagandy, mającej na celu poprawę reputacji pierwszego przedstawiciela dynastii macedońskiej<sup>33</sup>.

<sup>26</sup> Christophorus Protoasekretis, *Exhortatio ad Israel et Ad eosdem Israelitas Exhortatio*, PG 117, 1179-1184.

<sup>27</sup> Christophorus Protoasekretis, „*Exhortation after the baptism of the Israelites*” and “*Exhortation to the same Israelites*”, ed. i tł. F. Ciccolella, w: *Basil and the Jews: Two Poems of the Ninth Century*, „Medioevo greco. Rivista di storia e filologia bizantina” 0 (2000) s. 72-81.

<sup>28</sup> Por. M.D. Lauxtermann, *The Spring of Rhythm: An Essay on the Political Verse and Other Byzantine Metres*, Wien 1999, s. 50.

<sup>29</sup> Por. Ó.P. Domínguez, *The Mass Conversion of Jews Decreed by Emperor Basil I in 873: Its Reflection in Contemporary Legal Codes and its Underlying Reasons*, w: *Jews in Early Christian Law. Byzantium and the Latin West, 6th-11th Centuries*, red. J. Tolan – N. de Lange – L. Foschia – C. Nemo-Pekelman, Turnhout 2014, s. 284-285.

<sup>30</sup> Na temat reakcji Żydów w kontekście polemiki między Żydami a chrześcijanami, która mogła nasilić się w okresie intensywnej działalności misyjnej władz bizantyjskich wobec Żydów, por. S. Bowman, *Jewish Responses to Byzantine Polemics from the Ninth through the Eleventh Centuries*, „Shofar” 28 (2010) s. 103-115.

<sup>31</sup> Por. Cumont, *La conversion des Juifs byzantins*, s. 8-15.

<sup>32</sup> Por. Gailliard – Stoop, *Het Antisemitisme te Byzantium*, s. 462 i 465; Dagron, *Le traité de Grégoire de Nicée*, s. 314-315.

<sup>33</sup> Por. Ciccolella, *Basil and the Jews*, s. 71.

Istniejące opracowania nie skupiają się na szczegółach kontrastu między wierszami Krzysztofa a traktatem Grzegorza. W związku z tym stawiamy sobie cel zbadać wskazane źródła jako reprezentujące konkretne stanowisko wobec chrystianizacji Żydów oraz ustalić intencję ich autorów. W pierwszej kolejności należy przejść do ustalenia adresatów dzieł, a następnie określić ich intencje w konfrontacji między zwolennikami a przeciwnikami chrystianizacji Żydów.

## 2. Adresaci traktatu metropolity Grzegorza

Grzegorz z Nicei w swoim traktacie występuje w roli obrońcy czystości wiary, krytykując inicjatywę cesarza zachęcania Żydów do przyjęcia chrztu pieniędzmi, zaszczytami oraz innymi korzyściami<sup>34</sup>. Nieszczere oraz interesowne dążenia nowo ochrzczonych autor uznał za możliwe zagrożenie dla istnienia chrześcijaństwa<sup>35</sup>. Jego tekst nie był jednak adresowany osobiście do cesarza Bazylego I, gdyż na początku dzieła w sposób dydaktyczny nawołuje, aby nie bać się wyrażania sprzeciwu wobec władcy, którego decyzje stoją w sprzeczności z ustalonymi zasadami kościelnymi<sup>36</sup>. Próba cesarza, jako osoby świeckiej, wywierania wpływu na proces chrystianizacji neofitów i na przyjęcie sakramentu chrztu przez nich metropolita postrzega jako ingerencję osoby świeckiej w sprawy kościelne. W związku z tym kwestionuje niezależność Kościoła od państwa<sup>37</sup>, najwyraźniej mając nadzieję, że zaniepokoi to jego ostatecznych adresatów tak mocno, jak zmartwiło to jego samego. Ponadto w swoim traktacie autor stara się przekonać stronę przeciwną o niekanoniczności przyspieszonego

<sup>34</sup> Por. Grégoire de Nicée, *Traité*, s. 321: „Ὅτι γὰρ Χριστῷ καὶ ταῖς ἐκείνου πεισθεῖς ἐπαγγελίαις εἴλετο χριστιανίζειν, ἀλλὰ χρυσοῦ καὶ κοσμηκῶν ὑποσχέσεων ἠτήθεις ὑπεκρίνατο τέως (...)”. Por. Grégoire de Nicée, *Traité*, s. 325.

<sup>35</sup> Por. Grégoire de Nicée, *Traité*, s. 317: „(...) καὶ τὸ μὴ δεῖν ταχέως ἐπιτιθέσθαι χεῖρα βαπτίζουσιν Ἑβραίοις, ἀλλὰ νόμοις εὐαγγελικοῖς πειθομένους, καὶ κανόσι στοιχοῦντας ἀποστολικοῖς τε καὶ πατρικοῖς, προσεχόντως ἐπὶ τὸ βαπτίζειν ἵνα καὶ τοὺς προσιόντας ἐπιγινώσκουν ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν, ἵνα μὴ λάθωμεν «διδόντες τὰ ἅγια τοῖς κυσὶ καὶ τοῖς χοίροις τοὺς μαργαρίτας», τοῖς ἀναιδέσι καὶ ἀκολάστοις τὰ τέλεια τῆς ἡμετέρας δόγματα πίστεως, οἱ μετὰ τὸ μαθεῖν ἄπερ οὐκ ἤδεισαν, ὀπλίζονται δι' αὐτῶν καθ' ἡμῶν”.

<sup>36</sup> Por. Grégoire de Nicée, *Traité*, s. 317: „(...) οὐδὲν ἄρα τῆς ἀληθείας ἀναγκαιότερον οὐδὲ προτιμότερον, καὶ χρῆ ταύτη μᾶλλον ἡμᾶς πειθομένους τὰ μαρτύρια τοῦ Θεοῦ λαλεῖν ἐναντίον βασιλέων ἀνεπαισχύντως”.

<sup>37</sup> Por. Grégoire de Nicée, *Traité*, s. 335-339. Zob. Dagron, *Le traité de Grégoire de Nicée*, s. 315, 356-357.

chrztu Żydów, a zwolenników podobnych działań, pragnących zadowolić cesarza, określa jako κόλακες ('pochlebcy')<sup>38</sup>. Nie ograniczając się do krytyki i demaskowania błędów przeciwników oraz odwołując się do dekretów II Soboru w Nicei, Grzegorz przypomina swoim *vis-à-vis* o porządku przygotowania do chrztu niewierzących<sup>39</sup>. Można więc bez wątpliwości stwierdzić, że docelowym odbiorcą dzieła metropolity Grzegorza mieli być przedstawiciele wyższego duchowieństwa. Potwierdza to końcowa część pisemnego protestu autora, w której zarzuca się hierarchom, że z pozycji swoich uprawnień w żaden sposób nie przeszkadzają podległym im kapłanom dokonywać nielegalnych pod względem prawa kanonicznego nawróceń<sup>40</sup>. Może to świadczyć o jeszcze żywym wśród części duchowieństwa dawnym przekonaniu dotyczącym sakralnego charakteru osoby cesarza w chrześcijaństwie bizantyńskim<sup>41</sup>.

Cesarz Bazyle I, dążąc do ujednoczenia krajobrazu religijnego Cesarstwa Bizantyńskiego, prawdopodobnie znajdował poparcie w tej części duchowieństwa patriarchatu konstantynopolskiego, która w sposób pozytywny odbierała jego inicjatywę wzmocnienia Kościoła pod względem liczebności przez nowych jego członków. Traktat metropolity Grzegorza jest dowodem na to, że w przeciwnym skrzydle ówczesnego duchowieństwa wyższego mógł narastać sprzeciw wobec polityki Bazylego, popieranej przez lojalnych wobec cesarza przedstawicieli duchowieństwa wyższego. Trudno stwierdzać, że polemika między tymi dwiema grupami rozpoczęła się właśnie od pisemnego sprzeciwu metropolity Grzegorza, gdyż tekst ten był odpowiedzią metropolity nicejskiego na już wcześniejsze argumenty przeciwników, co wynika z samego źródła<sup>42</sup>. Zawiera on np. odniesienie do błędnej wypowiedzi jednego z nienazwanych biskupów, która dotyczyła porządku działań w procesie przygotowania do chrztu Żydów. Grzegorz, odwołując się do kanonów soborowych,

<sup>38</sup> Por. Grégoire de Nicée, *Traité*, s. 321.

<sup>39</sup> Por. Grégoire de Nicée, *Traité*, s. 325-329.

<sup>40</sup> Por. Grégoire de Nicée, *Traité*, s. 337-339: „Εἰ δέ τις ἀντιφερόμενος εἶποι: «Καὶ μὴν οἱ πρεσβύτεροι πάντες βαπτίσματα σήμερον τελοῦσιν ἐπισκοπικῆς χωρὶς προτροπῆς», ἐροῦμεν ὅτι τὰ μὲν συνήθη πάντα τελεῖν αὐτοὺς ἀπαρατηρήτως ἔξεστιν, ὡς γνώμη τῶν ἐπισκόπων πάντα ποιοῦσιν – ὁ γὰρ εἰδὼς ὁ ἐπίσκοπος παρὰ τῶν ἱερέων τελοῦμενον οὐ κωλύει, δοκεῖ πάντως ἐπιτρέπειν – εἰ δέ τι καινόν, οἷον τὸ νῦν βάπτισμα τῶν Ἑβραίων, οὐ πάντως αὐτοῖς ἐπιτέτραπται διὰ τὸ ἀσύνηθες”.

<sup>41</sup> Por. G. Dagron, *Empereur et prêtre: Étude sur le „césaropapisme” byzantine*, Paris 1996, s. 181-184. Zob. O. Kashchuk, *Aktywność cesarza w kontekście sporów chrystologicznych w Bizancjum w VII wieku*, *VoxP* 66 (2016) s. 422-423.

<sup>42</sup> Por. Dagron, *Le traité de Grégoire de Nicée*, s. 346.



wypowiada się w sposób krytyczny na temat twierdzeń tego hierarchy popierających szybką chrystianizację Żydów<sup>43</sup>.

Należy zauważyć, że G. Dagron delikatnie przypuszcza, iż krytykowanemu przez Grzegorza z Nicei biskupi byli najprawdopodobniej zwolennikami patriarchy Ignacjusza (847-858, 867-877), czyli należeli do partii radykalnej<sup>44</sup>, która w latach siedemdziesiątych IX wieku cieszyła się przychylnością cesarza<sup>45</sup>. Rozpatrując jednak to źródło przez pryzmat konfrontacji obu stron, pojawia się pewna sprzeczność, gdyż w historiografii ukształtowała się opinia o przedstawicielach radykalnej części duchowieństwa jako o zagorzałych obrońcach przepisów kanonicznych<sup>46</sup>. Założywszy, że tylko oni byli ostatecznymi adresatami traktatu, utrwalona opinia o radykałach zostaje zakwestionowana. Przyspieszony proces chrystianizacji Żydów bowiem powinien być przez radykałów traktowany jako nie mniejsze wykroczenie, niż szybkie wyniesienie do rangi patriarchy cesarskiego urzędnika Focjusza z pominięciem ustalonych zasad, co wywołało zaostrenie w episkopacie w latach 858-867<sup>47</sup>. W sytuacji związanej z chrystianizacją Żydów natomiast przeciwnicy metropolity nicejskiego uważają przyspieszony proces nawrócenia niewierzącego za drobne wykroczenie<sup>48</sup>. W tym kontekście metropolita z ironią twierdzi, że to rzekome „nieistotne wykroczenie”

<sup>43</sup> Por. Grégoire de Nicée, *Traité*, pp. 326-329: „(...) εἶτα κατηγοούμενον, τὰ ἐξῆς ἀκολούθως ἐπιτελοῦμεν, οὐ τὸ βάπτισμα σχεδιάζοντες, ὡς πού τις παρεφθέγγατο τῶν ἀνεπισκέπτων ἐπισκόπων, ἀλλ' ὡς οἱ θεῖοι κανόνες τῆς τε δευτέρας καὶ τῆς Ἑκτης συνόδου φασί, χρονίζειν αὐτὸν εἰς τὴν ἐκκλησίαν καὶ τῶν γραφῶν ἀκροᾶσθαι ποιῶντες”.

<sup>44</sup> W Patriarchacie Konstantynopolskim istniał podział duchowieństwa na dwie partie – umiarkowanych i radykałów. Terminologia utrwaliła się dzięki F. Dvornik. Por. *De Sancto Cyrillo et Methodio in Luce Historiae Byzantinae*, Acta V. Conventus Velehradensis, Olomouc 1927, s. 149. Przedstawiciele partii umiarkowanej opowiadali się za zasadą „oekonomia” (οἰκονομία) – kompromisowe decyzje w sprawach niezwiązanych z podstawami wiary chrześcijańskiej. Ich przeciwnicy natomiast, radykałowie, których trzon stanowili mnisi z klasztoru Studion, mieli bardziej rygorystyczne spojrzenie na rzeczywistość i dlatego uważali, że zasad kościelnych należy przestrzegać ze szczególną gorliwością i w każdych okolicznościach. Por. Dvornik, *The Photian Schism*, s. 5-9.

<sup>45</sup> Por. Dagron, *Le traité de Grégoire de Nicée*, s. 346-347. O wrogości między Grzegorzem a radykałami, zob. Dagron, *Le traité de Grégoire de Nicée*, s. 341-345.

<sup>46</sup> Na ten temat już pisaliśmy w przypisie 44.

<sup>47</sup> Por. Dvornik, *The Photian Schism*, s. 504.

<sup>48</sup> Por. Grégoire de Nicée, *Traité*, s. 329-333: „Τὸ δὲ παρά τινος ὑποψιθουρισθὲν τῶν τῷ καιρῷ δουλευόντων ὡς, εἰ μὲν τι τῶν θεῶν ἐζητεῖτο δογμάτων, εἶχεν ἄν τινα καιρὸν ἢ ἔνστασις, τοιοῦτου δὲ τοῦ ζητουμένου μὴ ὄντος, ἄκαιρος ἢ παρρησία καὶ

jest bardzo ważne i należy uszanować doktrynalną spójność chrześcijaństwa w najdrobniejszych szczegółach, inaczej bowiem istnieje ryzyko naruszenia całości<sup>49</sup>. Powstaje również pytanie, czy adresatami traktatu Grzegorza byli tylko radykałowie jako dawni przeciwnicy metropolity, czy mógł to być także ktoś z jego byłych zwolenników.

Dawniej utrwalone ramy pomiędzy umiarkowanymi i radykalnymi przedstawicielami duchowieństwa w wyniku inicjatywy cesarza dotyczącej chrystianizacji Żydów mogły zostać niwelowane lub nabyć zupełnie odmienne, niż dotychczas, granice. Adresatami Grzegorzowych twierdzeń mogli być niektórzy biskupi z umiarkowanej grupy, którzy popierali politykę Bazylego wobec mniejszości żydowskiej. Traktat metropolity można rozpatrywać jako próbę porozumienia zarówno jak z dawnymi, tak i nowymi przeciwnikami. Nie przejawia się w nim bowiem jakiś nieprzejednany ton wobec hierarchów, którzy zdaniem metropolity Grzegorza postępują niesłusznie, a każde ze swoich twierdzeń autor popiera odniesieniami do kanonów, pragnąc wystąpić w roli autorytetu, który upomina. Prawdopodobnie więc tekst traktatu mógł odnosić się zarówno do byłych towarzyszy, jak i do przeciwników, których należało skierować na właściwą drogę.

Decyzja cesarza Bazylego dotycząca chrystianizacji Żydów bizantyjskich przyciągnęła uwagę i sympatię pewnej części duchownych, zwłaszcza niższych, o czym mówi Grzegorz z Nicei w końcu swego traktatu<sup>50</sup>. Najwyraźniej zwykli kapłani nie byli dostatecznie zorientowani w prawie kościelnym, ale z większym entuzjazmem podchodzili do wzrostu liczby nowych wiernych. Także w przypadku wyższych hierarchów można znaleźć powody do poparcia inicjatywy cesarza, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę bizantyński ideał władcy jako kontynuatora dzieł apostoelskich, który powinien sprzyjać powszechnemu utrwaleniu wiary Chrystusowej<sup>51</sup>. Jest więc całkiem prawdopodobne, że niektórzy towarzysze metropolity Grzegorza byli zachwyceni decyzją Bazylego

---

περιττή, δοκεῖ μοι τέλειον ἀποπίπτειν τοῦ ἀκριβοῦς καὶ μηδὲν ἕτερον ἢ κόλακος εἶναι ῥῆμα, τὸ μὲν ἀληθὲς ἴσως οὐκ ἀγνοοῦντος, φενακίζοντος δὲ τοὺς ἀκρατάς”.

<sup>49</sup> Por. Grégoire de Nicée, *Traité*, s. 332-333: „Παντὸς γὰρ οὐτινοσοῦν συνθέτου καὶ μικρόν τι μέρος παρατρεπόμενον, ἀχρειοῦν πέφυκε τὸ ὅλον”. Zob. Dagron, *Le traité de Grégoire de Nicée*, s. 315.

<sup>50</sup> Por. Grégoire de Nicée, *Traité*, s. 337-339.

<sup>51</sup> Podkreślenie roli cesarza Bazylego I jako kontynuatora ἀποστολικῶν ἔργων (sprawy apostoelskiej) widoczny jest w życiorysie cesarza Bazylego. Por. *Chronographiae quae Theophanis continuati*, s. 308-311.

o niesieniu wiary Chrystusowej nawet do rzekomo skazanej na zagładę i grzesznej społeczności żydowskiej. Inicjatywy takie zawsze były postrzegane jako godne uznania<sup>52</sup>, a sami władcy przez podobne działania jedynie potwierdzali swoje „boskie wybraństwo” w oczach ludności chrześcijańskiej.

### 3. Adresaci wierszy protosekretarza Krzysztofa

Obydwa dzieła protosekretarza Krzysztofa zostały napisane w formie zwrócenia się do potomków Izraela i są typowymi przykładami polemiki religijnej<sup>53</sup>. Wiersz „μετὰ τὸ βαπτισθῆναι τοὺς ἐξ Ἰσραὴλ παραίνεις” (A) w zamyśle autora miał być dialogiem cesarza Bazylego z Żydem<sup>54</sup>. Od pierwszych zdań władca wzywa swego rozmówcę do wyrzeczenia się judaizmu na rzecz chrześcijaństwa i dążenia do poznania Trójcy Świętej w imię własnego zbawienia<sup>55</sup>. W końcowych zwrotkach szczególnie podkreślony został sukces misyjny Bazylego, który w modlitwie prosi Najwyższego o przyjęcie daru cesarza w postaci nowo nawróconej owczarni<sup>56</sup>. Drugi wiersz „εἰς τοὺς αὐτοὺς Ἰσραηλίτας παραίνεις” (B) wzywa neofitów do głębszego uczenia się podstaw Chrystusowej wiary, alegorycznie porównując Apostołów do drogich kamieni<sup>57</sup>. Dzieło to jest znacznie krótsze niż A i wymienia tylko trzech Apostołów z imienia, w związku z czym F. Ciccolella sugeruje, że wiersz B jest niekompletny<sup>58</sup>.

Chociaż dzieła te zostały napisane w formie apeli do potomków Izraela, prozelici najwyraźniej nie byli ich głównymi adresatami. Wzmianka

<sup>52</sup> Por. Gailliard – Stoop, *Het Antisemitisme te Byzantium*, s. 460.

<sup>53</sup> Por. Ciccolella, *Basil and the Jews*, s. 81-82 i 92.

<sup>54</sup> Por. Ciccolella, *Basil and the Jews*, s. 85.

<sup>55</sup> Christophorus Protoasekretis, *Exhortation after the baptism of the Israelites*, s. 72:

Ἀπόθου βλασφημίαν,	Διδάχθητι προθύμως
ἀπόθου ἀπιστίαν,	τὴν γνώσιν τῆς Τριάδος,
τὸ κάλυμμα ἀπόθου	μύθητι τὴν θείαν
ψυχῆς, Ἰσραηλίτα.	Χριστοῦ οἰκονομίαν.

<sup>56</sup> Por. Christophorus Protoasekretis, *Exhortation after the baptism of the Israelites*, s. 77.

<sup>57</sup> Por. Christophorus Protoasekretis, *Exhortation after the baptism of the Israelites*, s. 76-77.

<sup>58</sup> Por. Ciccolella, *Basil and the Jews*, s. 82-83.

o tonie muzycznym w tytułach wskazuje na uroczysty charakter wierszy<sup>59</sup>, co świadczy o ich przeznaczeniu dla szerokiej publiczności. Istotny więc był sposób oraz miejsce ich recytowania. Można zatem było je czytać w kontekście liturgii sprawowanej w kościołach cesarskich, takich jak Αγία Σοφία albo Νέα Ἐκκλησία, w których uczestniczyli cesarz i patriarcha<sup>60</sup>. Jest także całkiem prawdopodobne, że recytowano je przy akompaniamencie muzycznym podczas publicznych procesji odbywających się w obecności cesarza Bazylego. Być może czytano je także w ramach publicznych sporów, których efektem miało być nawrócenie Żydów na chrześcijaństwo<sup>61</sup>. O takich sporach mówi *Vita Basilii*<sup>62</sup>. W istocie, był to dobrze znany jeszcze od czasów starożytnych sposób prowadzenia polemiki religijnej między chrześcijanami a Żydami. Teraz jednak został usankcjonowany on przez władzę świecką. Głównymi tezami, których teologowie chrześcijańscy bronili podczas takich sporów, były zazwyczaj twierdzenia o boskości Jezusa Chrystusa i wypełnieniu się Starego Testamentu w Nowym<sup>63</sup>. Żydowski przeciwnik w tej sytuacji musiał bronić wiary swych ojców przez zaprzeczenie opinii swego *vis-à-vis*. Wiadomo, że w takich polemikach brali udział rabini lub przywódcy lokalnych wspólnot – ludzie wykształceni i stosunkowo wpływowi. Potwierdza to żydowski kronikarz Achima'ac ben Palti'el, gdy pisze o rabinie z miasta Oria, którego cesarz Bazyli wezwał do stolicy na spór<sup>64</sup>. Pochwalający charakter zwrotek Krzysztofa odnośnie cesarza Bazylego wskazuje, że można je było czytać także w ramach cesarskiej ceremonii poprzedzającej wygłoszenie uroczystych przemówień<sup>65</sup>. Wiersze więc

<sup>59</sup> Por. Ciccolella, *Basil and the Jews*, s. 82.

<sup>60</sup> Por. Domínguez, *The Mass Conversion of Jews*, s. 285; Lauxtermann, *The Spring of Rhythm*, s. 50.

<sup>61</sup> Por. Ciccolella, *Basil and the Jews*, s. 93.

<sup>62</sup> Por. *Chronographiae quae Theophanis*, s. 309-311: „(...) κελεύσας γὰρ αὐτοὺς τῆς οἰκειᾶς θρησκείας τὰς ἀποδείξεις κομίζοντας εἰς διαλέξεις χωρεῖν καὶ ἢ δεκνύναι τὰ κατ' αὐτοὺς ἰσχυρά τε καὶ ἀναντίρρητα ἢ, πειθομένους ὅτι κεφάλαιον τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν ὁ Χριστὸς ἦν καὶ ὅτι σκιᾶς τύπον εἶχεν ὁ νόμος, ἢ τῇ ἐπιλάμψει τοῦ ἡλίου διασκεδάζεται, προσέρχεσθαι τῇ τοῦ κυρίου διδαχῇ καὶ βαπτίζεσθαι”.

<sup>63</sup> Por. Beck, *Kirche und theologische*, s. 332-333.

<sup>64</sup> Wysłannicy Bazylego przybyli do Apulii i zabrali miejscowego rabina do Konstantynopola w celu udziału w sporze publicznym. Tematem tej debaty było jedno pytanie: czy Święta Sophia jest naprawdę wspanialsza od Świątyni Salomona? Por. Ahima'az Ben Paltiel, *The Family Chronicle of Ahima'az*, s. 260-264.

<sup>65</sup> Por. Domínguez, *The Mass Conversion of Jews*, s. 285.

protosekretarza Krzysztofa w zamyśle samego autora miały wywierać wpływ na szeroką publiczność, a nie na samych prozelitów.

Uniwersalność wierszy łączy się z inną ważną ich cechą – prostotą języka, nasyconą cytatami biblijnymi<sup>66</sup>. Jest to kluczowa cecha stylu pisanego Krzysztofa. W odróżnieniu od traktatu metropolity Grzegorza, który obfituje w odniesienia do kanonów i przepisów liturgicznych dotyczących porządku doprowadzenia niewierzących do wiary chrześcijańskiej, wiersze Krzysztofa ograniczają się do wątków biblijnych, zrozumiałych nie tylko dla przedstawicieli duchowieństwa, ale także dla ogółu społeczeństwa. Ten „niski styl”<sup>67</sup> jest dowodem na to, że wiersze adresowane są do szerokiego grona zwykłych chrześcijan: uczestników i świadków publicznych debat religijnych, uroczystych procesji lub liturgii.

#### 4. Intencja dzieł metropolity Grzegorza i protosekretarza Krzysztofa

Traktat metropolity Grzegorza może być dowodem na to, że w granicach zasięgu jego władzy kanonicznej chrystianizacja Żydów spotkała się z sabotażem lub w ogóle została odrzucona jako szkodliwa dla Kościoła. Wskazuje na to jego ostry ton wobec nawróconych Żydów, motywowanych korzyściami doczesnymi<sup>68</sup>. Nie wiadomo jednak, jak długo takie stanowisko utrzymywało się, gdyż Grzegorz z Nicei pełnił swoją posługę krótko. Zajął on katedrę metropolitalną w Nicei w 878/879, a już

<sup>66</sup> Por. Christophorus Protoasekretis, *Exhortation after the baptism of the Israelites*, s. 74-75:

Σὺ οὖν, Ἰσραηλίτα,	Τὸ πάλαι δεδομένον
μηκέτι ἀπιστήσης,	πεπλήρωται σημείων·
σπεῦσον τοῦ βαπτισθῆναι,	„ἐξέλιπεν γὰρ ἄρχων
Χριστὸς γὰρ ἐπεφάνη.	εἰς τέλος τοῦ λαοῦ μου”.
Ἵπέδειξεν προφήτης	
ὁ Δανιὴλ τὸν χρόνον,	
εἰπὼν τὰς ἐβδομάδας	
ἐβδομήκοντα πάσας.	

<sup>67</sup> Por. Ciccolella, *Basil and the Jews*, s. 81.

<sup>68</sup> Por. Grégoire de Nicée, *Traité*, s. 319: „(...) εἰ τοιούτων πεπληρορημένων τυχὼν ὑποσχέσεων τὸν ἰουδαϊσμὸν ἐξομοῖσαιτο, καὶ τὸν χριστιανισμὸν διαπαίξων βαπτίσειτο, τοῦτον οὐκ ἂν εἶποιμι Χριστιανὸν ἐγὼ ποτε. Μὴ οὕτω μανείην, μηδὲ τὸν χριστιανισμὸν ἀρνησαίμην”.

w 880 roku zmarł<sup>69</sup>. Nie wiemy także, czy hierarchowie, którzy byli przed i po nim, wyrażali takie samo nieprzejednane stanowisko wobec polityki cesarza dotyczącej chrystianizacji Żydów<sup>70</sup>.

Całkiem jednak prawdopodobne, że część duchowieństwa, która popierała metropolitę Grzegorza, podczas kazań korzystała z argumentacji zawartej w jego traktacie i wywierała wpływ na opinię publiczną wobec nawracania Żydów. Nawet jeśli nauczanie Grzegorza było znane jedynie w wąskich kręgach, to jego zalecenia w kwestiach prawidłowego postępowania w sprawie chrystianizacji niewierzących spotkały się z należyтым uznaniem. Dowodem na to jest fakt, że odzwierciedlenie idei traktatu można zauważyć w formule wyrzeczenia się judaizmu<sup>71</sup>, powstałej między 982 a 1027 rokiem<sup>72</sup>. É. de Stoop podkreśla, że formuła i traktat reprezentują te same poglądy utrzymane niemal w tym samym stylu: w obu daje się zauważyć tendencja do traktowania nawrócenia

---

<sup>69</sup> Por. Dagron, *Le traité de Grégoire de Nicée*, s. 340.

<sup>70</sup> Można przypuszczać, że przynajmniej jeden z nich miał bardziej lojalne nastawienie wobec inicjatywy cesarza, gdyż w Nicei miał miejsce aktywny prozelityzm w stosunku do miejscowych Żydów. Jest to opisane w *Życiu św. Konstantyna z Synady* (850-886). Por. *Vita sancti Constantini*, t. 4, Acta Sanctorum Novembris, ed. H. Delehaye, Brussels 1925, s. 642-643. Źródło to podkreśla, że miejscowi potomkowie Izraela mieszkali w Nicei, zajmując się działalnością handlową. Sam święty pochodził ze społeczności żydowskiej z miasta Synada, a w Nicei, jeśli wierzyć anonimowemu autorowi jego życiorysu, starał się zajmować prozelityzmem w stosunku do Żydów. Być może Konstantyn zafascynowany inicjatywą cesarza podjął samodzielną działalność bądź też był lokalnym przeciwnikiem w sporach z Żydami. Zob. A. Kazhdan, *Constantine the Jew*, in: *Oxford Dictionary of Byzantium*, t. 1, ed. A. Kazhdan, New York 1991, s. 506-507. Ówczesny klimat ideowy i tradycja hagiograficzna przyczyniły się do przemilczenia zaangażowania Konstantyna w sprawę chrystianizacji Żydów, którą uznano za porażkę, gdyż cesarz Leon VI, syn Bazylego, nie podzielał zapału misyjnego ojca i zdawał sobie sprawę z kontrowersji związanych z decyzjami dotyczącymi judaizmu. Wskazuje na to przemówienie Leona w jednym z wydanych przez niego aktów prawnych. Por. Leo VI, *Novella LV*, w: *Jus Graecoromanum*, t. 1, ed. P. Zepos, Athens 1931, s. 123-126.

<sup>71</sup> Formuła zrzeczenia się pod tytułem „Ἐκθεσις ἀκριβεστέρα περὶ τοῦ πῶς δεῖ δέχεσθαι τὸν ἐξ Ἑβραίων τῆ τῶν Χριστιανῶν πίστει προσερχόμενον” (‘szczegółowy opis o tym, w jaki sposób wypróbować tego, kto przychodzi od Żydów do wiary chrześcijańskiej’) to rygorystyczny, oficjalny zbiór przysięg, których złożenie było obowiązkowym krokiem przed dopuszczeniem osoby niewierzącej do sakramentu chrztu. Por. Beneševich, *K istorii evreev v Vizantii*, s. 197-224.

<sup>72</sup> Por. Beneševich, *K istorii evreev v Vizantii*, s. 214-215; Dagron, *Le traité de Grégoire de Nicée*, s. 355-356.

Żydów jako sprawy, która dotyczy wyłącznie duchowieństwa i w żaden sposób nie dotyczy władzy świeckiej<sup>73</sup>. Starsza i krótsza wersja tej formuły, skomponowana prawdopodobnie w VI wieku<sup>74</sup>, była jednym ze źródeł traktatu Grzegorza z Nicei<sup>75</sup>. Wskazuje na to jednomyślność obu tekstów co do wymagań stawianych osobom pragnącym odrzucić wiarę żydowską i przyjąć chrześcijaństwo<sup>76</sup>. Oparcie się na starożytnej formule wyrzeczenia się judaizmu, wraz z licznymi odniesieniami do decyzji soborów, nadało traktatowi Grzegorza z Nicei solidną wagę w oczach duchowieństwa. Fakt zaś, że wpływ tego dzieła jest zauważalny w późniejszej wersji formuły wyrzeczenia, świadczy o wyjątkowym autorytecie autora i jego tekstu.

Metropolita Grzegorz stanowczo sprzeciwiał się technicznemu podejściu do sakramentu chrztu, nawołując do oporu wobec zaleceń szkodliwych dla Kościoła<sup>77</sup>. Jest prawdopodobne, że jego słowa mogły spotkać się z poważnym traktowaniem. Niewykonanie kontrowersyjnych decyzji władz świeckich było jedynym możliwym narzędziem protestu, uzasadnionym z punktu widzenia przyjętych przez sobory kanonów, do których wielokrotnie nawiązuje autor traktatu. Cesarz, realizując własne dążenia do ujednoczenia bizantyjskiego krajobrazu religijnego, najwyraźniej spotkał się z poważną opozycją, reprezentowaną przez pewną część duchowieństwa. Dokładnie ocenić skalę tego sprzeciwu nie ma możliwości, ponieważ oprócz traktatu nie zachowały się żadne inne źródła, które wskazywałyby na obecność oporu wobec władzy cesarskiej. Nie ma jednak wątpliwości, że był to problem, który niepokoił cesarza Bazylego i jego najbliższe otoczenie.

Wiersze protosekretarza Krzysztofa należy rozpatrywać jako prorządowy sprzeciw wobec duchowieństwa, zajmującego krytyczne stanowisko wobec chrystianizacji Żydów. Napisanie poetyckich zwrotek, ich ukierunkowanie na szerokie grono odbiorców oraz fakt, że nie były to jedyne dzieła tego

<sup>73</sup> Por. Gailliard – Stoop, *Het Antisemitisme te Byzantium*, s. 466.

<sup>74</sup> Krótka wersja formuły pod tytułem “Τάξις γινομένη ἐπὶ τοῖς τῶν Ἑβραίων τῆ τῶν Χριστιανῶν πίστει προσερχομένων” (‘porządek, jaki powinien być zachowany w sprawie związanej z faktem, gdy Żydzi przychodzą do wiary chrześcijańskiej’). Na temat tego źródła, por. Beneševich, *K istorii evreev v Vizantii*, s. 197-224. Dagron (*Le traité de Grégoire de Nicée*, s. 356) datuje tę formułę na 787 rok.

<sup>75</sup> Por. Dagron, *Le traité de Grégoire de Nicée*, s. 355-356.

<sup>76</sup> Na temat struktury i treści starszej formuły, por. Beneševich, *K istorii evreev v Vizantii*, s. 207.

<sup>77</sup> Por. Grégoire de Nicée, *Traité*, s. 337-338.

typu, mogą świadczyć o usiłowaniu wywarcia wpływu na opinię publiczną w zakresie chrystianizacji Żydów. Popularność gatunku literackiego i prostota języka wskazują, że wiersz **A** miał neutralizować wpływ opozycji na opinię publiczną. Należy jeszcze raz podkreślić, że w dziele tym w sposób wyrazisty został podkreślony misyjny wkład cesarza Bazylego<sup>78</sup>, co prawdopodobnie stanowi obronę przeciwko oskarżeniom metropolity Grzegorza o uzurpację funkcji kościelnych przez cesarza jako osobę świecką<sup>79</sup>. Podkreślenie wiodącej roli władcy w chrystianizacji Żydów jawi się jako kluczowy temat w polemice: metropolita Grzegorz i jego zwolennicy używali tego faktu jako wyrzutu, zwolennicy Bazylego I natomiast przedstawiali chrystianizację Żydów jako znaczący wkład cesarza w szerzenie wiary chrześcijańskiej.

Zwrotki wiersza **B** są zaleceniami napisanymi w formie poetyckiej rzekomo dla neofitów<sup>80</sup>. Te pouczające apele Krzysztof mógł wkladać w usta Bazylego. Nie można jednak twierdzić tego z całą pewnością, ponieważ dzieło wydaje się niekompletne<sup>81</sup>. Zauważalna jest uderzająca różnica między **B** a dziełem metropolity Grzegorza, która przejawia się w traktowaniu tych Żydów, którzy chcą przyjąć chrzest. Metropolita stawia im rygorystyczne warunki i dość szczegółowo opisuje długi proces nawrócenia pod względem przepisów kanonicznych<sup>82</sup>. Krzysztof natomiast zachęca ich, aby bez żadnych warunków i ostrzeżeń pozna-

<sup>78</sup> Por. Christophorus Protoasekretis, *Exhortation after the baptism of the Israelites*, s. 75:

„Ψυχὰς κεκαθαρμένας προσάγω σοι, Σωτήρ μου” Βασίλειος ὁ ἄναξ βοᾷ νῦν τῷ Σωτῆρι. Σοὶ γὰρ ἐπανεθέμην καὶ τέκνα καὶ συζύγω(ς) αὐτὴν τὴν βασιλείαν καὶ ὅλην τὴν ζωὴν μου”.	„Ὡς τὴν θυσίαν πάλαι τοῦ Ἀβραὰμ ἐδέξω, κάμοῦ δέξαι τὸ δῶρον τῆς νεολέκτου ποιμνῆς.
---	---

<sup>79</sup> Por. Grégoire de Nicée, *Traité*, s. 335.

<sup>80</sup> Por. Christophorus Protoasekretis, *Exhortation after the baptism of the Israelites*, s. 76:

Διδάχθητι τῶν θείων  
λογίων τὰς ἐμφάσεις,  
τῶν προφητῶν τὰς ῥήσεις  
σωματικῶς μὴ νόη.

<sup>81</sup> Por. Ciccolella, *Basil and the Jews*, s. 82-83.

<sup>82</sup> Por. Grégoire de Nicée, *Traité*, s. 317-319, 325-329.



li głębokość wiary chrześcijańskiej. Napełnienie tego wiersza alegorią, w której Apostołowie są utożsamiani z drogocennymi kamieniami<sup>83</sup>, jest w istocie nawiązaniem autora do motywów biblijnych oraz homilii wczesnochrześcijańskich Ojców<sup>84</sup>, znanych i rozumianych przez znaczną część ludności, która uczestniczyła w nabożeństwach. Mając to na uwadze, można przyjąć, że rola tego wiersza jest taka sama jak wiersza A – neutralizowanie wpływu opozycyjnie nastawionego duchowieństwa, które z ambon kościołów wyrażało swój protest wobec szerokiej publiczności w sprawie chryścianizacji Żydów.

Pisząc te wiersze, protosekretarz Krzysztof prawdopodobnie kierował się bezpośrednimi zaleceniami swoich przywódców lub wypełniał dobrze opłacane polityczne zamówienie, gdyż jego dzieła służyły jako narzędzie propagandy oddziałującej na szeroką publiczność<sup>85</sup>: gloryfikując działalność misyjną pierwszego przedstawiciela dynastii Macedończyków, miały legitymizować jego krwawe wstąpienie na tron cesarski<sup>86</sup> i nadać sakralny sens jego kontrowersyjnej polityce wobec mniejszości żydowskiej.

Na koniec należy zaznaczyć, że *Vaticanus Barberinianus gr. 310* to antologia bizantyjskiej poezji anakreontycznej, która pierwotnie zawierała 160 wierszy, z których do naszych czasów zachowało się jedynie pięć. Wszystkie zachowane dzieła nawiązują do cesarza Bazylego I<sup>87</sup>, właściwie wszystkie są hymnami pochwalnymi na jego cześć. Jest prawdopodobne, że część zaginionych wierszy także nawiązywała do

<sup>83</sup> Por. Christophorus Protoasekretis, *Exhortation after the baptism of the Israelites*, s. 77:

Τὸν σμάραγδόν μοι νόει	Τὸν ἄνθρακα λογίζου
Πέτρον τὸν κορυφαῖον,	Παῦλον τὸν θεηγόρον
πρωτεύοντα ἐν μέσῳ	ἡμέρας καὶ νυκτὸς γὰρ
χοροῦ τῶν ἀποστόλων.	τὰς ἀστραπὰς ἐκπέμπει.

<sup>84</sup> Por. Ciccolella, *Basil and the Jews*, s. 83-84.

<sup>85</sup> Por. Christophorus Protoasekretis, *Exhortation after the baptism of the Israelites*, s. 71.

<sup>86</sup> W 867 roku cesarstwo bizantyńskie przeżyło dość typowy dla niego przekaz władzy: po zabiciu ostatniego cesarza z dynastii amoryjskiej, Michała III (843-867), władzę w państwie przejął jego były współwładca, Bazyli I. Por. *Chronographiae quae Theophanis*, s. 104-112.

<sup>87</sup> Por. Ciccolella, *Basil and the Jews*, s. 70. Zob. także: Lauxtermann, *The Spring of Rhythm*, 50.

tego władcy, na co wskazuje wykaz tytułów zawarty w rękopisie<sup>88</sup>. Pod numerem 133 znajduje się tytuł „εις τὸ βάπτισμα τοῦ ἐξ Ἰσραὴλ λαοῦ” (‘Słowo o chrzcie ludu Izraela’). Mógł to być jeden z wierszy gloryfikujących politykę chrystianizacji lub uzasadniający jej celowość, gdyż najprawdopodobniej istniało zapotrzebowanie na takie dzieła ze strony dworu cesarskiego. Generalnie znaczna część wierszy znajdujących się w rękopisie dotyczyła pierwszych przedstawicieli dynastii Macedońskiej<sup>89</sup>. Można więc jedynie się domyślać o utraconych utworach, gloryfikujących działalność cesarza Bazylego I.

## 5. Podsumowanie

Traktat polemiczny Grzegorza z Nicei oraz wiersze protosekretarza Krzysztofa, pomimo różnicy pod względem gatunku literackiego, pisane były w tym samym celu: przyczynić się do ukształtowania opinii publicznej na temat przyspieszonej chrystianizacji Żydów. Oprócz przeciwnych do siebie poglądów dotyczących chrztu niewierzących, główna różnica między tymi źródłami polega na ich skierowaniu do odmiennych odbiorców.

Nie ulega wątpliwości, że polemiczny traktat metropolity Grzegorza, w którym krytykował politykę przyspieszonej chrystianizacji Żydów, adresowany był do przedstawicieli wyższego duchowieństwa, przede wszystkim do tych, którzy popierali inicjatywę cesarza odnośnie do chrztu Żydów bizantyńskich. Mało jednak prawdopodobne, by dzieło metropolity nicejskiego było skierowane jedynie do jego dawnych przeciwników z radykalnej partii duchowieństwa. Tekst ten przeznaczony był prawdopodobnie dla szerokiego grona biskupów, w tym także byłych towarzyszy Grzegorza, których należało przekonać o niekanoniczności przyspieszonej chrystianizacji neofitów i niedopuszczalności pośpiesznego chrztu. Pośrednio podkreślono, że cesarz jako osoba

<sup>88</sup> Pełny wykaz tytułów rękopisu znajduje się w: Gallavotti, *Note su testi e scrittori*, s. 35-42.

<sup>89</sup> Zgodnie z indeksem zawartym na pierwszych siedmiu stronach manuskryptu, *Vaticanus Barberinianus gr. 310* został podzielony na dwie sekcje: „Anakreontyka” (Ἀνακρεόντεια) oraz „Inne wiersze alfabetyczne od różnych poetów” (Ἄλφαβητάρια ἕτερα διαφόρων ποιητῶν). Ostatnia część składała się z 80 dzieł, z których większość była związana z pierwszymi przedstawicielami dynastii macedońskiej. Por. Ciccolella, *Basil and the Jews*, s. 70, przyp. 5.

świecka nie powinien podejmować decyzji w zakresie wiary i dyscypliny kościelnej.

Wiersze protosekretarza Krzysztofa, odpowiadające interesom dworu cesarskiego, gloryfikowały misyjną działalność cesarza Bazylego I. Zostały one napisane prostym językiem i były dostosowane do okoliczności uroczystych oraz ceremonii, jak procesje publiczne, liturgia, debaty religijne itp. Dzieła te były więc adresowane do szerokiego grona chrześcijan, których należało przekonać o słuszności polityki religijnej cesarza i podkreślić jego autorytet w oczach szerokiej publiczności.

Grzegorz z Nicei, krytykując działalność misyjną Bazylego I, najwyraźniej zyskał zwolenników, którzy mogliby sabotować przyspieszoną chrystianizację Żydów lub publicznie krytykować cesarza i jego inicjatywę w tym zakresie. Wiersze Krzysztofa należy uznać za prorządowy wyraz sprzeciwu wobec duchowieństwa nastawionego krytycznie w sprawie przyspieszonej chrystianizacji Żydów, który miał neutralizować wpływ Grzegorza z Nicei. Zarówno traktat metropolity Grzegorza, jak i wiersze protosekretarza Krzysztofa wskazują na to, że dawna ideologia władzy, która głosiła idee o szczególnym sakralnym autorytecie cesarza i jego nadrzędności nawet w kwestiach wiary, uległa transformacji i zachwianiu. Jedna bowiem strona nie miała skrupułów krytykować inicjatywę cesarza w zakresie religijnym, stanowisko zaś drugiej strony świadczy o tym, że autorytet cesarza potrzebuje uznania i wsparcia ze strony społeczności chrześcijańskiej.

## Bibliography

### Sources

- Ahima'az Ben Paltiel, *The Family Chronicle of Ahima'az Ben Paltiel*, ed. i tł. R. Bonfil, SJHC 22: History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle, Leiden – Boston 2009, s. 256-273.
- Christophorus Protoasekretis, „*Exhortation after the baptism of the Israelites*” and „*Exhortation to the same Israelites*”, ed. i tł. F. Ciccolella, „Medioevo greco. Rivista di storia e filologia bizantina” 0 (2000) s. 72-81; Christophorus Protoasekretis, *Exhortatio ad Israel et Ad eosdem Israelitas Exhortatio*, PG 117, 1179-1184; Christophorus Protoasekretis, *Exhortatio ad Israel et Ad eosdem Israelitas Exhortatio*, w: *Anecdota Graeca*, ed. P. Matranga, Romae 1850, s. 667-670.

- Chronographiae quae Theophanis continuati nomine fertur liber quo Vita Basilii Imperatoris amplectitur*, ed. i tł. I. Ševcenko, CFHB 42, Berlin – Boston 2011, s. 104-112, 308-311.
- Georgius Cedrenus, *Compendium historiarum*, PG 121, 1128.
- Grégoire de Nicée, *Traité montrant qu'il ne faut pas se hâter de porter sur les Hébreux la main du baptême, à moins qu'ils n'aient été préalablement soumis à un examen rigoureux*, ed. i tł. G. Dagron, w: *Juifs et Chrétiens En Orient Byzantin*, ed. G. Dagron – V. Déroche, Paris 2010, s. 316-339; Gregorius van Nicea, *Verhandeling waarin uiteengezet wordt, dat men den Joden niet spoedig de hand ten doop mag opleggen, als men ze niet eerst nauwkeurig zal hebben onderzocht*, ed. i tł. E. Gailliard – É. de Stoop, *Het Antisemitisme te Byzantium onder Basilius den Macedoniër*, „Verslagen en mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Taal en Letterkunde” (1913) s. 473-511.
- Ioannes Scylitzes, *Synopsis historiarum*, ed. H. Thurn, CFHB 5, Berlin 1973, tł. J. Wortley, John Skylitzes, *A Synopsis of Byzantine History, 811-1057*, Cambridge 2010.
- Ioannes Zonara, *Epitome historiarum*, t. 4, ed. L. Dindorfius, Lipsiae 1871.
- Leo VI, *Novella LV*, w: *Jus Graecoromanum*, t. 1, ed. P. Zepos, Athens 1931, p. 123-126.
- Symeon Magister et Logotheta, *Chronicon*, ed. S. Wahlgren, CFHB 44, Berlin 2006.
- Vita sancti Constantini*, t. 4, Acta Sanctorum Novembris, ed. H. Delehaye, Brussels 1925, p. 642-643.

### Studies

- Beck H.-G., *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, Munchen 1959.
- Beneševich V., *K istorii evreev v Vizantii VI-X vekov*, w: *Evrejskaya mysl*, Leningrad 1926, s. 197-224.
- Bowman S., *Jewish Responses to Byzantine Polemics from the Ninth through the Eleventh Centuries*, „Shofar” 28 (2010) s. 103-115.
- Christophoros*, w: *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit (867-1025): Zweite Abteilung*, t. 1, red. R.-J. Lilie – C. Ludwig – B. Zielke – T. Pratsch, Berlin 2013, № 21257.
- Ciccolella F., *Basil and the Jews: Two Poems of the Ninth Century*, „Medioevo greco. Rivista di storia e filologia bizantina” 0 (2000) s. 69-94.
- Constantinou S., *Vita Basilii*, w: *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, t. 2, Leiden – Boston 2010, s. 1487.
- Cumont F., *La conversion des Juifs byzantins au IXe siècle*, „Revue de l'Instruction publique en Belgique” 46 (1903) s. 8-15.
- Cumont F., *Une formule grecque de renonciation au judaïsme*, „Wiener Studien” 24 (1902) s. 462-472.
- Dagron G., *Empereur et prêtre: Étude sur le „césaropapisme” byzantine*, Paris 1996.
- Dagron G., *Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des Juifs*, w: *Juifs et Chrétiens En Orient Byzantin*, red. G. Dagron – V. Déroche, Paris 2010, s. 313-315, 340-357.

- Domínguez Ó.P., *The Mass Conversion of Jews Decreed by Emperor Basil I in 873: Its Reflection in Contemporary Legal Codes and its Underlying Reasons*, w: *Jews in Early Christian Law. Byzantium and the Latin West, 6th-11th Centuries*, red. J. Tolán – N. de Lange – L. Foschia – C. Nemo-Pekelman, Turnhout 2014, s. 283-310.
- Dvornik F., *De Sancto Cyrillo et Methodio in Luce Historiae Byzantinae*, Acta V. Conventus Velehradensis, Olomouc 1927, s. 144-155.
- Dvornik F., *The Photian Schism: History and Legend*, Cambridge 1948.
- Emereau C., *Hymnographi Byzantini*, „Echos d'Orient” 22 (1923) s. 12-25.
- Fasiori I., *Le conversioni forzate degli ebrei nella Oria del IX secolo nei piyyutim di Amittay ben Šefatyah*, „Materia giudaica” 19 (2014) s. 71-80.
- Gailliard E. – De Stoop É., *Het Antisemitisme te Byzantium onder Basilius den Macedoniër*, „Verslagen en mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Taal en Letterkunde” (1913) s. 449-472.
- Gallavotti G., *Note su testi e scrittori di codici greci (VII-XII)*, „Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici” 24 (1987) s. 29-83.
- Gregorios Asbestas, w: *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit (641-867): Erste Abteilung*, t. 2, red. R.-J. Lilie – C. Ludwig – T. Pratsch – I. Rochow – W. Brandes – J.R. Martindale – B. Zielke, Berlin 2000, № 2480.
- Haldon J., *Structures and Administration*, w: *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, red. E. Jeffreys – J. Haldon – R. Cormack, Oxford 2009, s. 539-553.
- Kashchuk O., *Aktywność cesarza w kontekście sporów chrystologicznych w Bizancjum w VII wieku*, „Vox Patrum” 66 (2016) s. 411-428.
- Kazhdan A., *Constantine the Jew*, w: *Oxford Dictionary of Byzantium*, t. 1, red. A. Kazhdan, New York 1991, s. 506-507.
- Kurtz E., *Die Gedichte des Christophoros Mitylenaios*, Leipzig 1903.
- Lauxtermann M.D., *The Spring of Rhythm: An Essay on the Political Verse and Other Byzantine Metres*, Wien 1999.
- Lundström V., *Ramenta byzantina*, „Éranos” 4 (1900) s. 134-147.
- Marcus J., *Studies in the Chronicle of Aḥimaaz*, „Proceedings of the American Academy for Jewish Research” 5 (1933) s. 85-93.
- Mercati G., *Un antisemita bizantino del secolo IX, che era siciliano*, „Didaskaleion” 4 (1915) s. 1-6.
- Neubauer A., *The Early Settlement of the Jews in Italy*, „Jewish Quarterly Review” 4 (1892) s. 606-625.
- Sharf A. *Byzantine Jewry: from Justinian to the Fourth Crusade*, London 1971.
- Treadgold W., *The Middle Byzantine Historians*, New York 2013.





## Fortunacjana z Akwilei *Komentarz do Ewangelii*

### Fortunazian of Aquileia's *Commentary on the Gospels*

Dariusz Kasprzak<sup>1</sup>

---

**Abstract:** The discovery in 2012 of the complete text of the *Commentary on the Gospels*, by Fortunatianus of Aquileia, represents a major event in the history of 21st century patrology. Austrian patrologist and philologist Lukas Julius Dorfbauer discovered the anonymous commentary on Matthew's Gospel in the collections of the Cologne Cathedral Library in Codex 17 (K: Köln, Erzbischofl. Diözesan- und Dombibl. 17, p. IX1/4). Dorfbauer showed that the found commentary, except for the opening pages, dated to the early 4th century, is the *Fortunatianus Aquileiensis Commentarii in evangelia*, lost for more than 1600 years. In 2013 Dorfbauer announced his discovery, and began work on a critical edition of the text, which he published in CSEL 103 in 2017. Fortunatianus' commentary was likely written as an exegetical aid for the clergy of Aquileia in the early 4th century. In writing it, the Bishop of Aquileia relied on a lost commentary on the gospels written by Victorinus, Bishop of Poetovium, in the late 3rd century. The commentaries mentioned above are evidence of the successful reception of Origen's allegorical exegesis in the Western Church in the late 3rd and early 4th centuries.

**Keywords:** Fortunatianus of Aquileia; *Commentary on the Gospels*; Lukas Julius Dorfbauer

---

W dziejach patrologii znamy przypadki, kiedy teksty uznane za zaginione w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa odnaleziono w drugim tysiącleciu. Tak było z greckim tekstem *Didache* odnalezionym w 1873 roku w manuskrypcie z 1056 roku przez Filoteosa Bryenniosa, *Księżą Heraklidesa z Damaszku* napisaną przez Nestoriusza na wygnaniu w egipskim Oasis, odnalezioną w syryjskim przekładzie dopiero w 1895 roku (tekst opublikował w 1910 Paul Bedjan, Maurice Brière i François Nau) czy z syryjskimi homiliami katechetycznymi Teodora z Mopsuestii odnalezionymi w 1932 roku (czasami tekst odnaleziony po tysiącu lat był powtórnie utracony, jak np. syryjski rękopis traktatu *O Wcieleniu* wspomnianego Teodora z Mopsuestii, odnaleziony w 1905 roku w irackim Seerecie, powtórnie za-

---

<sup>1</sup> Prof. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap, profesor zwyczajny, Instytut Teologii Dogmatycznej i Patrystycznej, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie; e-mail: [dariusz.kasprzak@upj2.edu.pl](mailto:dariusz.kasprzak@upj2.edu.pl); ORCID: 0000-0003-0137-3514.

ginał w czasie I wojny światowej). W XX wieku odnaleziono również 175 kazań Augustyna z Hippony (m.in. Germain Morin w 1917 roku odnalazł 34 kazania; André Wilmart w latach 1921-1930 odnalazł 15 kazań; Cyrille Lambot odkrył kolejne 24, a w 1990 roku François Dolbeau następne 26). Z patrystycznych odkryć XX wieku warto też wspomnieć o odnalezieniu w 1945 roku w Nag Hammadi (gr. Χηνοβόσκιον, środkowy Egipt) gnostryckiej biblioteki z II wieku zawierającej 52 kodeksy papirusowe zapisane w języku koptyjskim.

Wydaje się, że nie tylko XIX i XX wiek były okresem odkryć ważnych tekstów patrystycznych. Na początku trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa miało miejsce analogiczne wydarzenie – po niemal 1600 lat odnalazł się uznany za zaginiony *Komentarz do Ewangelii* autorstwa Fortunacjana z Akwilei. Niniejszy artykuł, po zwięzłym omówieniu biografii biskupa Fortunacjana, przedstawia dzieje tekstu *Fortunatianus Aquileiensis Commentarii in evangelia*, opisuje kompozycję wspomnianego komentarza oraz określa potencjalne teksty źródłowe dla omawianego dzieła.

## 1. Biografia

Fortunacjan urodził się około 300, a zmarł około 370 roku. Od 342 roku sprawował urząd biskupa Akwilei<sup>2</sup>. Podstawowe informacje dotyczące Fortunacjana z Akwilei pochodzą od Hieronima ze Strydonu (*De viris illustribus* XCVII; *Chronicon, Epistola* X), który podaje, że Fortunacjan<sup>3</sup> był Rzymianinem urodzonym w Afryce (*natione Afer*;

---

<sup>2</sup> Por. L.J. Dorfbauer, *Zur Biographie des Bischofs Fortunatian von Aquileia*, ZACH 17 (2013) s. 395-423. O historii Kościoła w Akwilei zob. D. Kasprzak, *Historia patriarchatu i rytu akwilejskiego (IV-VII w.)*, w: *Introibo ad altare Dei. Księdzu Profesorowi Stefanowi Koperkowi CR z okazji 70-lecia urodzin i 45-lecia kapłaństwa*, red. S. Szczepaniec *et al.*, Studia Wydziału Teologicznego PAT 16, Kraków 2008, s. 209-223.

<sup>3</sup> Imię „Fortunacjan” często występuje w tekstach chrześcijańskich z terenu *Africa Proconsularis* w okresie od III do V wieku (np. bp Fortunatianus znany Cyprianowi z Kartaginy (por. *Ep.* 65) czy biskupi o tym imieniu obecni na konferencji Kartaginie w 411 roku: Fortunatianus bp Sicca Veneria, Fortunatianus bp Neapolu, Fortunatianus bp Meta, Fortunatianus bp Senemsala, co pośrednio potwierdzałoby tezę Hieronima o afrykańskim pochodzeniu Fortunacjana). Por. *Fortunatianus of Aquileia: Commentary on the Gospels*, tł. H.A.G. Houghton – L.J. Dorfbauer, CSEL extra seriem, Berlin – Boston 2017, s. 9, przyp. 2.



pochodził prawdopodobnie z terytorium rzymskiej Afryki Północnej, skąd wywodzili się także inni biskupi italscy, jak papież Wiktor I czy Zenon z Werony), żył w czasach panowania cesarza Konstancjusza II (337-361), w latach 337-361 napisał komentarz do Ewangelii (*in evangelia scripsit commentarios*) – w stylu zwięzłym i mało eleganckim (*brevi sermone rusticoque*) – i że w niecny sposób miał skłonić biskupa Rzymu, Liberiusza, do podpisania aktu herezji ariańskiej<sup>4</sup>. Dlatego zdaniem Hieronima wspomniany papież wrócił w 358 roku do Rzymu jako heretyk<sup>5</sup>.

Opinie Hieronima wymagają sprostowania. Fortunacjan na synodzie w Arles w 353 roku poparł Atanazego, bpa Aleksandrii, na synodzie w Mediolanie w 355 roku zaś potępił go, podobnie zresztą jak inni biskupi Kościoła zachodniego. Jednak sam Atanazy, wspominając o tym fakcie – w przeciwieństwie do Hieronima – nie uznał Fortunacjana za heretyka<sup>6</sup>. Fortunacjan w latach 343-344 uczestniczył w obradach synodu w Sardyce (obecnie Sofia), który potępił nauczanie Ariusza<sup>7</sup>. Od Hilarego z Poitiers wiemy natomiast, że z okazji Paschy w 345 roku Fortunacjan gościł u siebie zarówno cesarza Konstancjusza II, jak i biskupa Atanazego z Aleksandrii (podczas jego podróży powrotnej z Trewiru do Aleksandrii)<sup>8</sup>. Co więcej, bp Akwilei został wybrany przez papieża Liberiusza do obrony Atanazego na proariańskim synodzie w Mediolanie w 355 roku. Cesarz Konstancjusz II zwołał ten synod w celu potępienia Atanazego z Aleksandrii, do czego chciał zmusić Liberiusza, biskupa

---

<sup>4</sup> Por Hieronymus, *De viris illustribus* 97, tł. W. Szoldrski, *O mężach znakomitych*, PSP 6, Warszawa 1970, s. 112.

<sup>5</sup> Hieronymus, *Chronicon* ad annum 349: „Ponieważ Liberiusz został ogarnięty zmęczeniem wygnania, popadając w heretyckie zepsucie, wjechał do Rzymu jako zdobywca” (tł. własne).

<sup>6</sup> Athanasius Alexandrinus, *Apologia ad Constantinum* 3, PG 25, 600B. Por. Athanasius Alexandrinus, *Apologia ad Constantinum* 3, PG 25, 629B. Por. Hilarius Pictaviensis, *Incipit exemplum epistulae Liberi episcopi Urbs Romae ad orientales episcopos*, w: *Collectanea Antiariana Parisina (Fragmenta Historica)*, Series B III 2, CSEL 65, s. 155-156.

<sup>7</sup> Por. W. Wołyniec, *Nauka starożytnego Synodu w Sardyce (343-344) i Filippopolis (343) o synostwie Bożym Jezusa Chrystusa i jej aktualność*, „*Studia Gnesnensia*” 27 (2013) s. 91-101.

<sup>8</sup> Por. Liberius, *Epistula ad episcopos Orientales*, w: Hilarius Pictaviensis, *Collectanea Antiariana Parisina (Fragmenta Historica)*, Series B VII 8, CSEL 65, s. 168-169; T. Lehmann, *In welchem Kirchenbau von Aquileia feierten Bischof Fortunatianus und Kaiser Constans zusammen den Ostergottesdienst des Jahres 345?*, w: *Fortunatianus redivivus*, red. L. J. Dorfbauer et alli, Berlin – Boston 2017, s. 267-282.

Rzymu<sup>9</sup>. Fortunacjan uległ jednak naciskom cesarza Konstancjusza II, w następstwie czego wezwał papieża Liberiusza do podporządkowania się decyzjom cesarza<sup>10</sup>.

Jan Maria Szymusiak, wbrew tezom głoszonym przez Hieronima, podkreśla, że ani Fortunacjan, ani Liberiusz nie podpisali ariańskiego wyznania wiary, a Hieronim celowo zniesławił Liberiusza celem obrony Damazego, swojego protektora<sup>11</sup>. Liberiusz najprawdopodobniej podpisał tzw. trzecią formułę syrmijską, która nie była jednoznacznie ariańska, choć jej przeciwnikiem był Atanazy z Aleksandrii. Nie on chciał zastąpienia wyznania wary z Nicei z 325 roku jakąkolwiek inną formułą, a termin „współlistotny” został zmieniony na „podobny do Ojca”<sup>12</sup>.

Fortunacjan zmarł ok. 370, najpóźniej w 371 roku, gdyż od tego czasu po raz pierwszy jako jego następcą na urzędzie biskupa Akwilei jest wymieniany Walerian (369/370-388)<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Por. A. Baron, *Synody czasów upadku i przemiany Imperium Rzymskiego na Zachodzie*, „Polonia Sacra” 29 (2011) s. 16.

<sup>10</sup> Por. P. Barceló, *Constantius II. und seine Zeit. Die Anfänge des Staatskirchentums*, Stuttgart 2004, s. 115-117.

<sup>11</sup> Por. J.M. Szymusiak, *Komentarz do Hieronimowej noty o Fortunacjanie*, PSP 6, Warszawa 1970, s. 112-113.

<sup>12</sup> Józef Grzywaczewski (*Walka o zachowanie wiary nicejskiej w IV wieku*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 8 (2013) s. 151-171) przekonywująco dowodzi, że papież Liberiusz, ulegając cesarzowi Konstancjuszowi II, podpisał trzecią formułę z Sirmium, potępił Atanazego i dopiero wtedy wrócił do Rzymu. Nie odzyskał z tego względu szacunku w Kościele, gdyż wszystko to świadczyło o doktrynalnym upadku papieża, który poparł co prawda nie wprost ariańską, ale jednak formułę, która była odejściem od wzorcowego wyznania wiary z 325 roku. Por. Grzywaczewski, *Walka o zachowanie wiary nicejskiej w IV wieku*, s. 153, przyp. 3: „J. Gliściński przypuszcza, że mogła to być formuła pierwsza z 351 lub formuła trzecia 358 roku (zob. *Współlistotny Ojcu*, Łódź 1992, s. 86). Według Hermiasza Sozomena «papież Liberiusz podpisał w 358 roku formułę przyjętą na trzecim synodzie w Sirmium, która pomija określenie współlistotności» (*Historia Kościoła IV* 15, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1980, s. 236). Także A. Ziółkowski, autor komentarza do *Historii Sokratesa Scholastyka*, uważa, że «w 358 Liberiusz podpisał trzecią, nieheretycką formułę Sirmium (358), za co Konstancjusz pozwolił mu wrócić do Rzymu» (Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tł. S. Kazikowski, Warszawa 1986, s. 223, przyp. 181)».

<sup>13</sup> Por. *Series patriarcharum Aquilegiensium*, MGH Scriptorum XIII, Hannover 1881, s. 367-368; G. Cuscito, *Fede e politica ad Aquileia. Dibattito teologico e centri potere (secoli IV-VI)*, Udine 1987, s. 47-75; L.J. Dorfbauer, *Zur Biographie des Bischofs Fortunatian von Aquileia*, s. 395-423.

## 2. Dzieje *Komentarza do Ewangelii* autorstwa Fortunacjana

Fortunacjan napisał komentarz, który uważa się obecnie za najstarszy zachowany łaciński komentarz do Ewangelii. Do takiego wniosku dochodzimy, zestawiając posiadane informacje o komentarzu Fortunacjana z danymi dotyczącymi dwóch pozostałych komentarzy łacińskich do Ewangelii, które powstały na początku IV wieku, tj. Wiktoryna z Pevovium oraz Hilarego z Poitiers.

W powstałym ok. 375-377 roku na Pustyni Chalcydyckiej *Liście 10* do Pawła, prawie stuletniego starca z Concordii, Hieronim posyła napisany przez siebie *Żywot Pawła Pustelnika* i prosi go o pewne książki: „Pragnę mianowicie *Komentarzy* Fortunacjana oraz *Historii* Aureliusza Wiktora dla poznania prześladowców, a zarazem listów Nowacjana, byśmy, poznając niebezpieczną naukę tego schizmatyka, tym chętniej czerpali odtrutkę z pism świętego męczennika Cypriana”<sup>14</sup>. Przekaz ten można zestawić z notatką Hieronima o Fortunacjanie zawartą w dziele *O znakomitych mężach* 97 (napisanym na prośbę prefekta pretorianów Flaviusa Luciusa Dextera, a ukończonym pomiędzy 392 a 393 w Betlejem):

Fortunacjan, Afrykańczyk, biskup Akwilei, za rządów Konstancjusza napisał do poszczególnych rozdziałów Ewangelii krótkie, w mało wyrobionym języku, komentarze. W tym niegodnie zawinił, iż Liberiusza, biskupa miasta Rzymu, gdy go prowadzono na wyganianie za wiarę, pierwszy pobudzał i go załamał i do podpisania herezji nakłonił<sup>15</sup>

oraz z Hieronimową uwagą z jego przedmowy do *Komentarza do Ewangelii według św. Mateusza* (tekst napisany w 398 roku):

Przyznaję, że wiele lat temu przeczytałem dwadzieścia pięć ksiąg [komentarza] Orygenesza do Mateusza, tyleż jego homilii oraz tzw. scholia, a także komentarze Teofila, biskupa Antiochii, [komentarze] męczennika Hipolita, Teodora z Heraklei, Apolinarego z Laodycei i Didyma z Aleksandrii, a spośród łacinników – dziełka Hilarego, Wiktoryna, Fortunacjana. Z tych, nawet

<sup>14</sup> Hieronimus, *Ep.* 10, 3, tł. J. Czuj – M. Ożóg, *Listy I (1-50)*, ŻMT 54, Kraków 2010, s. 24\*.

<sup>15</sup> Hieronimus, *De viris illustribus* 97, tł. W. Szoldrski, *O mężach znakomitych*, PSP 6, Warszawa 1970, s. 112.

jeślibym powybierał drobne rzeczy, to i tak coś godnego pamięci zostałyby napisane<sup>16</sup>.

W związku z powyższymi danymi Lukas Julius Dorfbauer ustalił na podstawie przesłanek teologicznych, że treść komentarza Fortunacjana z Akwilei najlepiej odpowiada czasom panowania cesarza Konstancjusza II, czyli okresowi pomiędzy rokiem 337 a 361 rokiem. Powstanie *Komentarza do Ewangelii Mateusza* autorstwa Hilarego z Poitiers jest zwyczajowo określane na lata 353-356. Jako że zaginęła pierwszy łaciński *Komentarz do Ewangelii Mateusza* napisany przez Wiktoryna z Petovium (w historiografii patrystycznej przyjmuje się tradycyjnie, że biskup dzisiejszego miasta Ptuj w Słowenii zginął śmiercią męczeńską za czasów prześladowań antychrześcijańskich zleconych przez cesarza Dioklecjana w 304 roku)<sup>17</sup>. Hieronim ze Strydonu w swej poświęconej chronologii pracy *O mężach sławnych* wymienia Fortunacjana z Akwilei (97) przed Hilarym z Piktavum (100), można więc przypuszczać, że odnaleziony komentarz Fortunacjana jest najstarszym zachowanym komentarzem łacińskim do Ewangelii kanonicznych<sup>18</sup>.

Fakt, że Hieronim nie określił tematu komentarza, wskazuje, że był to pojedynczy traktat<sup>19</sup>. Dzieło Fortunacjana było znane i czytane przede wszystkim w rejonie Akwilei, poznał je Rufin z Akwilei (345-411), a korzystał z niego Chromacjusz z Akwilei (345-407) w swoim *Objaśnieniu*

<sup>16</sup> Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei – Praefatio*, tł. J. Korczak, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza – Przedmowa*, ŻMT 46, Kraków 2008, s. 8.

<sup>17</sup> Tak sądzi M. Veronese (*Introduzione*, w: *Vittorino di Petovio, Opere*, red. M. Veronese, Corpus Scriptorum Ecclesiae Aquileinsis 2, Passioni e atti dei martiri, Roma 2002, s. 242). Martine Dulaey (*Victorin de Poetovio: Sur l'Apocalypse et autres écrits*, SCh 423, Paris 1997, s. 16) sugeruje, że należałoby przesunąć datę męczeństwa Wiktoryna na lata 283-284, kiedy to na terenie Illirium i Panonii miało być może miejsce prześladowanie skierowane przeciwko tamtejszym chrześcijanom, zarządzane przez cesarza Numeriana (lata panowania: 283-284). Z tą opinią polemizuje natomiast Rajko Bratož (*Il cristianesimo aquileiese prima di Costantino: fra Aquileia e Poetovio*, tł. M. Rener, red. S. Tavano – L. Pani, Udine 1999, s. 276-278), który uznaje, że nie można przypisać cesarzowi Numerianowi edyktów antychrześcijańskich. Więcej na temat postaci Wiktoryna z Petovium i jego egzegezy, zob. D. Kasprzak, *Wiktoryn z Poetovium – pierwszy chrześcijański egzegeta łaciński*, „Analecta Cracoviensia” 43 (2011) s. 143-157.

<sup>18</sup> Por. L.J. Dorfbauer, *Einleitung*, CSEL 103, Berlin – Boston 2017, s. 3.

<sup>19</sup> Por. Houghton, *Fortunatianus of Aquileia: Commentary on the Gospels*, s. 10.

do *Ewangelii według św. Mateusza* (choć w zachowanych fragmentach nigdzie nie odnosił się do Fortunacjana)<sup>20</sup>.

Od V wieku komentarz Fortunacjana nie był przepisywany przez kopyistów i popadł w zapomnienie. We wczesnym średniowieczu jedynie sam Fortunacjan był wymieniany z imienia przez trzech karolińskich komentatorów *Ewangelii wg św. Mateusza*: Klaudiusza z Turynu (740-827)<sup>21</sup>, Hrabana Maurusa (780-856)<sup>22</sup> i Paschasjusza Radaberta (790-865)<sup>23</sup>. Po ponad tysiącletnim okresie zapomnienia francuski patrolog André Wilmart OSB (1876-1941) odkrył w bibliotece miejskiej w Troyes pochodzący z XII wieku rękopis łacińskich homilii (*t*: Troyes, Bibl. mun. 653, s. XII), z którego dwa krótkie wyjątki opublikował w 1920 roku. Fragmenty te były cząstkowym wyjaśnieniem Mt 21 i 23, a ich autorstwo przypisano biskupowi Fortunatusowi. A. Wilmart uznał, że imię „Fortunatus” jest być może zniekształconą formą łacińskiego imienia *Fortunatianus*<sup>24</sup>. W 1954 roku niemiecki historyk i filolog Bernard Bischoff (1906-1991) wyodrębnił z IX-wiecznego manuskryptu z Angers (*a*: Angers, Bibl. mun. 55 (48), s. IX3/3) fragment komentarza Fortunacjana, biskupa Akwilei<sup>25</sup>. Wymienione trzy fragmenty przypisane Fortunacjanowi zostały następnie przedrukowane przez Wilmarta i Bischoffa w *Corpus Christianorum*<sup>26</sup> oraz przez Iuliusa Trettela w *Corpus Scriptorum Ecclesiae Aquileienseis*<sup>27</sup>.

W 2012 roku austriacki patrolog Lukas Julius Dorfbauer odkrył w zbiorach biblioteki katedralnej w Kolonii w kodeksie 17 (*K*: Köln, Erzbischofl. Diözesan- und Dombibl. 17, s. IX1/4) anonimowy komentarz do *Ewangelii Mateusza*. Wymieniony kodeks pergaminowy został skopiowany na początku IX wieku na terenie Nadrenii, liczy 103 strony, posiada iluminacje

<sup>20</sup> Chromatius Aquileienseis, *Tractatus in Matthaem*, ed. I. Trettel, CSEA 4/1, Aquileia 2004.

<sup>21</sup> Claudius Taurinenseis, *Praefatio in Catenam Super Sanctum Matthaem*, PL 104, 835B.

<sup>22</sup> Rabanus Maurus, *Commentariorum in Matthaem Libri Octo*, Praefatio, PL 107, 728C.

<sup>23</sup> Paschasius Radbertus, *Expositio in Evangelium Matthaei*, Prologus, PL 120, 34C.

<sup>24</sup> Por. A. Wilmart, *Deux expositions d'un évêque Fortunat sur l'Évangile*, RBen 32 (1920) s. 160-174.

<sup>25</sup> Por. B. Bischoff, *Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter*, „*Sacris Erudiri*” 6 (1954) s. 189-279.

<sup>26</sup> *Fortunatianus episcopi Aquileienseis commentarii in Evangelia*, CCSL 9, red. A. Wilmart – B. Bischoff, Turnholti 1957, s. 366-370.

<sup>27</sup> *Fortunatianus episcopi Aquileienseis commentarii in Evangelia*, red. I. Trettel, CSEA 4/1, Aquileia 2004, s. 41-47.

waną stronę tytułową, kolejne dwie strony zaś są zapisane pismem uncjalnym, a następne minuskułą karolińską. Dorfbauer wykazał, że komentarz, oprócz trzech pierwszych stron, może być datowany na początek IV wieku (np. stosowane cytaty nie pochodzą z Wulgaty, ale z *Vetus latina*). Zestawiając tekst odnalezionego w Kolonii komentarza z zachowanymi trzema fragmentami odnalezionymi przez André Wilmarta i Bernarda Bischoffa, wykazano, że fragmenty komentarza z Troyes i z Angers przystają do odpowiadających im sekcji komentarza z Kolonii. W 2013 roku Dorfbauer ogłosił swe odkrycie<sup>28</sup> i rozpoczął prace nad edycją krytyczną tekstu, którą wydał w *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* w 2017 roku<sup>29</sup>.

Kodeks 17 z Kolonii zawiera zasadniczo kompletny tekst komentarza Fortunacjana. Kilka brakujących w nim sekcji – z powodu czy to fizycznego uszkodzenia kopii rękopisu, czy też częstych uszkodzeń tekstowych – Dorfbauer uzupełnił tekstami pochodzącym od innych świadków *Fortunatianus episcopi Aquileiensis commentarii in Evangelia*. Były to następujące teksty:

- manuskrypt z Zurichu (Z: Zurich, Zentralbibl. C 64, s. VIII/IX; kopia z przełomu VIII i IX wieku, posiada kilka fragmentów, których brakuje w rękopisie z Kolonii)<sup>30</sup>;
- *Interpretatio evangeliorum* przypisywana anonimowemu Epiphaniu-sowi Latinusowi (to średniowieczna kompilacja fragmentów tekstu pochodzących z komentarza Fortunacjana oraz kazań anonimowego biskupa z Italii)<sup>31</sup>;
- *Commentarius in evangelia* autorstwa Pseudo-Teofila (kompilacja tekstów komentarzy do Ewangelii według św. Mateusza, w tym Fortunacjana, powstała w VII wieku na terenie Państwa Franków)<sup>32</sup>;

<sup>28</sup> Por. L.J. Dorfbauer, *Der Evangelienkommentar des Bischofs Fortunatian von Aquileia (Mitte 4. Jh.). Ein Neufund auf dem Gebiet der patristischen Literatur*, „Wiener Studien” 126 (2013) s. 177-198.

<sup>29</sup> *Fortunatianus Aquileiensis Commentarii in evangelia*, CSEL 103, red. L.J. Dorfbauer, Berlin – Boston 2017.

<sup>30</sup> Por. L.J. Dorfbauer, *Der Codex Köln, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibl. 17. Ein Beitrag zur Überlieferung des Evangelienkommentars des Bischofs Fortunatian von Aquileia*, w: *Mittelalterliche Handschriften der Kölner Dombibliothek. Fünftes Symposium*, red. H. Finger – H. Horst, Köln 2014, s. 21-68.

<sup>31</sup> Por. L.J. Dorfbauer, *Die Interpretatio evangeliorum des „Epiphanius latinus” (CPL 914) und ihr Verhältnis zum Evangelienkommentar Fortunatians von Aquileia*, REAug 61 (2015) s. 69-110.

<sup>32</sup> Por. Y. Hen, *A Merovingian Commentary on the Four Gospels*, REAug 49/1 (2003) s. 67-187; M.M. Gorman, *The Earliest Latin Commentary on the Gospels*, w: M.M. Gorman, *The Study of the Bible in the Early Middle Ages*, Firenze 2007, s. 423-494.

- anonimowy *Expositio Iohannis iuxta Hieronimum* (irlandzka kompilacja komentarzy do ewangelii z przełomu VII i VIII wieku)<sup>33</sup>.

### 3. Kompozycja fortunacjańskiego komentarza

Komentarz Fortunacjana z Akwilei opublikowany przez Lukasa Juliusa Dorfbauera w CSEL 103 składa się z sześciu części. Są one następujące. (1) Część wstępna, poświęcona omówieniu czterech Ewangelii kanonicznych (*Regula Evangeliorum Quattuor*, wiersze 2-132 w edycji Dorfbauera), gdzie Fortunacjan przedstawia koncepcję czterech różnych reguł ewangelicznych, kojarzących czterech ewangelistów z czterema żywymi stworzeniami z Ezechiela i Apokalipsy, oraz wyjaśnia na podstawie biblijnych przykładów, że liczba czterech Ewangelii została typologicznie zapowiedziana w Starym Testamencie)<sup>34</sup>. (2) Szczegółowe omówienie początkowych rozdziałów Mt 1,1–2,18. Ewangelia Mateusza zostaje podzielona na 3 długie rozdziały (M. long. I-III, ww. 134-573, ed. Dorfbauer)<sup>35</sup>. (3) Krótki przegląd rozdziałów poszczególnych ewangelii kanonicznych i numeracja *capitula* dla trzech sekcji głównej części egzegetycznej: (cap. M. / cap. L. / cap. J. (ww. 575-755, ed. Dorfbauer)<sup>36</sup>. (4) Komentarz ciągły do Mt 1,17–27,52, podzielony na 129 *capitula*; niektóre z nich są dość krótkie: M. I-CXXVIII (ww. 756-2702, ed. Dorfbauer)<sup>37</sup>. (5) Krótkie wprowadzenie do Ewangelii Łukasza, a także komentarz ciągły do Łk 2,1–5,14, podzielony na 13 niekiedy dość krótkich rozdziałów: L. praef. / L. I-XIII (ww. 2707-2850, ed. Dorfbauer)<sup>38</sup>. (6) Wprowadzenie do Ewangelii Jana oraz komentarz wierszowany do

<sup>33</sup> Por. L.J. Dorfbauer, *Neue Zeugnisse für die Überlieferung und Rezeption des Evangelienkommentars des Bischofs Fortunatian von Aquileia*, w: *Edition und Erforschung lateinischer patristischer Texte*, red. V. Zimmerl-Panagl – L.J. Dorfbauer – C. Weidmann, Berlin 2014, s. 17-40.

<sup>34</sup> Fortunatianus Aquileiensis, *Commentarii in evangelia*, Praefatio, CSEL 103, s. 109-116.

<sup>35</sup> Fortunatianus Aquileiensis, *Commentarii in evangelia*, ed. M. long., CSEL 103, s. 116-135.

<sup>36</sup> Fortunatianus Aquileiensis, *Commentarii in evangelia. Singula capitula ad breve*, CSEL 103, s. 135-142.

<sup>37</sup> Fortunatianus Aquileiensis, *Commentarii in evangelia. Tractatus evangelii secundum Matheum*, CSEL 103, s. 142-226.

<sup>38</sup> Fortunatianus Aquileiensis, *Commentarii in evangelia. Tractatus evangelii secundum Lucanum*, CSEL 103, s. 226-233.

J 1,1–2,11, podzielony na 18 czasem dość krótkich rozdziałów: J. praef. / J. I–XVIII (ww. 2852–3305, ed. Dorfbauer)<sup>39</sup>.

W opublikowanym wydaniu krytycznym w komentarzu brakuje listu dedykacyjnego oraz objaśnienia dotyczącego intencji samego komentatora. Dorfbauer w swej edycji opublikowanej w CSEL 103 zamieścił w aneksie (*Excerpta dubia*) możliwe zapożyczenia z Fortunacjana z Akwilei w sekcjach, których brakuje w zachowanych świadkach tekstu: dwa fragmenty z komentarza Pseudo-Teofila: 1 (= *th.*, p. 279, 238–247 Gorman), fortasse haustum ex M. LVII; 2 (= *th.*, p. 283, 352–358 Gorman), fortasse haustum ex M. LXV<sup>40</sup>.

Zdaniem Dorfbauera powstanie omawianego komentarza do Ewangelii można odtworzyć w następujący sposób. Fortunacjan najpierw napisał główną część egzegetyczną, następnie wyodrębnił z niej listę *capitula*, a dopiero potem napisał część wprowadzającą (w kolejności *praef.* - *M. long.*). Krótkie wprowadzenie do wyjaśnienia Łukasza (*L. praef.*) mogło również zostać napisane w tym czasie, ponieważ odnosi się do ujęć omówionych w ogólnym *Praefatio*. Ostatecznie Fortunacjan prawdopodobnie przejrzał cały tekst, poprawił lub uzupełnił szczegóły i dodał indywidualne odnośniki. Tekst komentarza z pewnością nie jest oparty na pojedynczych kazaniach, które zostały włączone do obszernego dzieła komentatorskiego. Fortunacjan bowiem sam oznajmił, że napisał komentarz ciągły do czytania. Komentarz został skonstruowany według systemu rozdziałów (*capitula*), co świadczy o tym, że od samego początku był przeznaczony do czytania. Możliwe, że komentarz Fortunacjana był pierwotnie pomyślany jako rodzaj skryptu dla rozważania Ewangelii przeznaczonego dla duchowieństwa Akwilei. Tekst komentarza nie cieszył się jednak wielką popularnością wśród akwilejskich chrześcijan w IV wieku. Jedynie bp Chromacjusz, drugi następca Fortunacjana na urzędzie biskupa Akwilei znał dobrze ten komentarz i korzystał z niego przy pisaniu własnego. Brak przedmowy samego autora, jak również niewielkie zaangażowanie emocjonalne w komentowane teksty biblijne może jednak sugerować, że Fortunacjan pisał ten komentarz wyłącznie dla siebie<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Fortunatianus Aquileiensis, *Commentarii in evangelia. Tractatus evangelii secundum Iohannis*, CSEL 103, s. 233–253.

<sup>40</sup> Fortunatianus Aquileiensis, *Commentarii in evangelia. Excerpta dubia*, CSEL 103, s. 254.

<sup>41</sup> Por. Dorfbauer, *Einleitung*, CSEL 103, s. 60.



*Commentarii in evangelia* jest komentarzem ciągłym, w którym tekst Ewangelii jest omawiany sekcja po sekcji i zdanie po zdaniu. Poszczególne zdania z Ewangelii są czasami wyjaśniane słowo po słowie. Autor komentarza, przyjmując taki sposób odczytania znaczenia tekstu biblijnego, pomija celowo wprowadzenie w kontekst poszczególnych wydarzeń biblijnych, a w swych wyjaśnieniach koncentruje się na pojedynczych sformułowaniach, które czasami zestawia z innymi wyrażeniami biblijnymi. Fortunacjan w swych interpretacjach wydobywa przede wszystkim znaczenie typologiczne i alegoryczne tekstu ewangelicznego. W jego komentarzu widoczne są również apologetyczne wątki polemiki chrześcijańsko-żydowskiej, typowej raczej dla greckich apologetów chrześcijańskich z II wieku. Spotykamy zatem tezę o tym, że Bóg wycofał swoją łaskę wobec ludu żydowskiego, ponieważ naród wybrany nie rozpoznał zapowiadanego przez proroków Mesjasza w osobie Jezusa z Nazaretu. Dlatego obecnie mniej jest Żydów niż nawróconych pogan, którzy wyznają Boga za pośrednictwem Chrystusa i w ten sposób uzyskują Jego łaskę. Ten apologetyczny wątek dotyczący idei zastąpienia *populus Iudaicus* poprzez *populus Christianus* pojawia się dosyć często w komentarzu Fortunacjana. Biskup Akwilei podkreśla też wielokrotnie znaczenie Kościoła i jego tradycji jako nieodzownego pośrednika Bożego zbawienia<sup>42</sup>.

#### 4. Źródła komentarza Fortunacjana

Fortunacjan nigdzie w tekście komentarza nie podał źródeł dla swoich inspiracji biblijnych, ale wiele wskazuje, że był to Orygenes, którego interpretację poznał za pośrednictwem Wiktoryna z Petovium<sup>43</sup>. Biskup Akwilei raczej nie miał dostępu do jakiegokolwiek traktatu Orygenes, nie znał greckich rękopisów Ewangelii, a jego znajomość języka greckiego była słaba. Najwyraźniejszym przykładem zależności tekstu Fortunacjana od egzegezy alegorycznej Orygenes jest jego wy-

<sup>42</sup> Por. Dorfbauer, *Einleitung*, CSEL 103, s. 61.

<sup>43</sup> Por. Dorfbauer, *Einleitung*, CSEL 103, s. 70-71.

jaśnienie nazwy „Betania”<sup>44</sup>. U Orygenesu tekst ten znajdujemy w komentarzu do Ewangelii Jana<sup>45</sup>.

Jedynym komentarzem w literaturze patrystycznej, który podaje takie samo wyjaśnienie tej nazwy, jest tekst Fortunacjana z Akwilei. Dorfbauer podkreśla, że bp Akwilei, prowadząc dyskusję nad znaczeniem nazwy „Betania”, zapis w formie „Bethabara” przypisał błędowi popełnionemu przez łacińskiego tłumacza Jana lub przez łacińskich skrybów, którzy błędnie skopiowali tekst tłumaczenia („Hic ergo error aut interpretis in

<sup>44</sup> Fortunatianus Aquileiensis, *Commentarii in evangelia* XIII (3118-3127): „Wyda-  
rzyło się to w Betanii po drugiej stronie Jordanu, gdzie Jan chrzczył [i dalej u J 1,28]. Błąd  
ten można zatem znaleźć zarówno u tłumacza na łacinę, jak i u pisarzy. Co więcej, Betania  
jest miejscem, gdzie przebywała Maria, Marta i Łazarz; Ale po drugiej stronie Jordanu  
miejsce to nazywa się Bethara, co interpretuje się jako «dom przygotowania». Ale Betania  
jest «domem słuchania» i domem zasługi dzięki słuchaniu, gdzie Maria siedziała u stóp  
Jezusa, to znaczy słuchała i obmywała stopy Jezusa łzami. Bethara jest zatem domem  
przygotowania, bo tam Jan przygotowywał przyjście Pana, oczyszczając lud chrztem po-  
kuty. Betania jest zaś domem słuchania, aby usłyszeli Go ci, którzy są przygotowani dla  
Pana, w domu słuchania, którym jest Kościół Boży, w którym Jego przykazania są wpaja-  
ne wszystkim, którzy są przygotowani dla zbawienia”, CSEL 103, s. 244-245 (tł. własne).

<sup>45</sup> Origenes, *Commentarii in Iohannem* 6, 40 (204-207): „(204) Dobrze wiemy, że we  
wszystkich niemal rękopisach Pisma znajduje się lekcja: «Działo się to w Betanii» i zdaje  
się nawet, że jest to wersja wcześniejsza. Równie u Heralkeona (por. *Fragmenty* 9) czyta-  
my oczywiście o Betanii. Kiedy jednak przebywaliśmy w tamtych okolicach, poszukując  
śladów Jezusa, Jego uczniów i proroków, doszliśmy do wniosku, że należy czytać «Be-  
thabara», a nie «Betania». (205). Otóż według tego samego ewangelisty Betania, ojczyzna  
Łazarza, Marii i Marty (por. J 11,1) leży piętnaście stadiów od Jerozolimy (por. J 11,17-19;  
ok. 3 km). Rzeka Jordan natomiast przepływa w odległości około stu osiemdziesięciu sta-  
diów (ok. 32,5 km) od tego miejsca, a nad Jordanem nie ma [innej] miejscowości o nazwie  
Betania. Wskazują zaś na Bethabara, leżącą na wysokim brzegu Jordanu i opowiadają, że  
tam właśnie Jan udzielał chrztu. (206). Nazwa ta nawiązuje do udzielania chrztu przez tego,  
który przygotowuje Panu lud doskonały (por. Łk 1,17), i tłumaczy się ją jako «Dom przygo-  
towania», Betania zaś znaczy tyle, co «dom posłuszeństwa». Gdzież indziej przecież, jeśli  
nie w «domu przygotowania» (por. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mate-  
usza* 16, 17; Tenże, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza* 37, 1; etymologie podawane tu przez  
Orygenesu są wątpliwe) winien udzielać chrztu posłaniec wysłany przed obliczem Chrystu-  
sa, aby przygotować Mu drogę? (207) I jakaż inna miejscowość, jeśli nie Betania, «dom po-  
słuszeństwa», mogła być właściwszą ojczyzną Marii, która «wzięła najlepszą część, której  
nie będzie pozbawiona», ojczyzną Marty, która zadbała o ugoszczenie Jezusa, oraz ojczyzną  
ich brata Łazarza, którego Zbawiciel nazwał swoim przyjacielem (por. Łk 10,42; 10,41;  
J 11,11). Kto więc pragnie zrozumieć sens Pisma świętego, nie powinien zaniedbywać do-  
kładnego oznaczenia nazw”, tł. S. Kalinowski, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*,  
ŻMT 27, Kraków 2003, s. 194-195.

Latinum invenitur aut scriptorum”). Takie wyjaśnienie znaczenia nazwy byłoby jednak absurdalne, gdyż problem wcale nie dotyczy łacińskiej formy zapisu miejscowości, a kodeksy greckie Ewangelii nigdy nie podawały nazwy innej niż Betania.

Dlatego wydawca komentarza Fortunacjana uznaje, że o problemie nazwy „Betania” podjętym przez Orygeneses podczas pracy z greckim tekstem Jana bp Akwilei wcale nie wiedział. Samą kwestię nazwy „Betania/Bethabara” znał natomiast za pośrednictwem innego, łacińskiego źródła. Był nim najprawdopodobniej zaginiony *Komentarz do Ewangelii* Wiktoryna, biskupa Poetovium, zależnego od Orygeneses i stosującego komentarz ciągle do tekstu biblijnego. Fortunacjan znał komentarz Wiktoryna do Apokalipsy, który do naszych czasów zachował się fragmentarycznie, a także inne traktaty egzegetyczne Wiktoryna (obecnie zaginione). Odnaleziony traktat Fortunacjana, podobnie jak zachowane fragmenty egzegetyczne Wiktoryna, wskazują na silną recepcję pism egzegetycznych Orygeneses w obszarze funkcjonowania języka łacińskiego na kilkadziesiąt lat przed Rufinem czy Hieronimem<sup>46</sup>.

## 5. Podsumowanie

Odkrycie i opublikowanie przez Lukasa J. Dorfbauera zaginione go przez 1600 lat pełnego tekstu *Komentarzy do Ewangelii* autorstwa Fortunacjana biskupa Akwilei jest ważnym wydarzeniem dla patrologii XXI wieku. Okazało się, że tekst znany do tej pory jedynie fragmentarycznie istnieje w pełnej wersji. Odnalezienie antycznego komentarza w średniowiecznych manuskryptach napawa umiarkowaną nadzieją, że kościelne biblioteki nie tylko wschodnie, ale i zachodnie, mogą jeszcze skrywać kolejne zaginione dla nas traktaty chrześcijańskiej starożytności.

Według patrologów *Commentarii in Evangelia* świadczą o udanej recepcji egzegezy alegorycznej Orygeneses w Kościele zachodnim już pod koniec III wieku na obszarze biskupstw Poetovium (jeśli przyjmie się słuszność hipotezy o pierwotności komentarza Wiktoryna wobec

---

<sup>46</sup> Por. L.J. Dorfbauer, ‘Bethania’, ‘Bethara’, or ‘Bethabara’: *Fortunatianus of Aquileia and Origen’s ‘Commentary on John’, with Particular Reference to John 1:28*, w: *Commentaries, Catenaes and Biblical Tradition*, red. H.A.G. Houghton, Piscataway 2016, s. 177-197; A. Bastit, *Le prologue aux commentarii sur les évangiles de Fortunatian. Étude analytique et enquête sur les sources*, red. L.J. Dorfbauer et al., w: *Fortunatianus redivivus*, Berlin – Boston 2017, s. 7-10; Dorfbauer, *Einleitung*, CSEL 103, s. 72-73.

komentarza Fortunacjana). Tekst omawianego komentarza był zapewne rodzajem skryptu dla duchowieństwa Akwilei, jednak korzystał z niego jedynie kolejny po Fortunacjanie biskup tego miasta, Chromacjusz, a raczej nie przyjął się on wśród innych ówczesnych duchownych. Zapewne dlatego nie był częściej przepisywany i stosowany przez antycznych duszpasterzy.

## Bibliography

### Sources

- Athanasius Alexandrinus, *Apologia ad imperatorem Constantinum*, PG 25, 595-642.
- Chromatius Aquieiensis, *Tractatus in Matthaëum*, red. I. Trettel, CSEA 4/1, Aquileia 2004.
- Claudius Taurinensis, *Praefatio in Catenam super Sanctum Matthaëum*, PL 104, 835-838.
- Die Chronik des Hieronymus*, red. R. von Helm, Eusebius Werke 7, GCS 47/1, Leipzig 1913.
- Fortunatianus Aquileiensis, *Commentaria in Evangelia*, red. A. Wilmart – B. Bischoff, CCSL 9, Turnholti 1957, s. 366-370; red. I. Trettel, CSEA 4/1, Aquileia 2004, s. 41-47; *Commentarii in Evangelia*, red. L.J. Dorfbauer, CSEL 103, Berlin – Boston 2017, tł. H.A.G. Houghton – L.J. Dorfbauer, Fortunatianus of Aquileia, *Commentary on the Gospels*, CSEL extra seriem, Berlin – Boston 2017.
- Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaëi*, tł. J. Korczak, Hieronim ze Strydonu, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, ŻMT 46, Kraków 2008.
- Hieronymus, *Epistulae*, tł. J. Czuj – M. Ożóg, Hieronim ze Strydonu, *Listy I (1-50)*, ŻMT 54, Kraków 2010.
- Hieronymus, *De viris illustribus*, tł. W. Szoldrski, Hieronim ze Strydonu, *O znakomitych mężach*, PSP 6, Warszawa 1970, s. 23-149.
- Hilarius Pictaviensis, *Collectanea antiariana Parisina (Fragmenta Historica)*, red. A. Feder, CSEL 65, Vindobonae – Lipsiae 1916, s. 43-177.
- Hilarius Pictaviensis, *Incipit exemplum epistulae Liberi episcopi Urbs Romae ad orientales episcopos*, w: *Collectanea Antiariana Parisina (Fragmenta Historica)*, Series B III 2, CSEL 65, Vindobonae – Lipsiae 1916, s. 155-156.
- Liberius, *Epistula ad episcopos Orientales*, w: Hilarius Pictaviensis, *Collectanea Antiariana Parisina (Fragmenta Historica)*, Series B VII 8, CSEL 65, Vindobonae – Lipsiae 1916, s. 168-169.
- Origenes, *Commentarii in Iohannem*, tł. i opr. S. Kalinowski, Origenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, ŻMT 27, Kraków 2003.
- Paschasius Radbertus, *Expositio in Evangelium Matthaëi*, PL 120, 31-994.

- Rabanus Maurus, *Commentariorum In Matthaëum Libri Octo*, PL 107, 727-1156.  
*Series patriarcharum Aquilegiensium*, w: *Monumenta Germaniae Historica*, Scriptores XIII, edidit Societas Aperiendis Fontibus, Hannover 1881, s. 367-368.
- Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica*, tł. S. Kazikowski, Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, PAX 17, Warszawa 1986.
- Sozomenos, *Historia ecclesiastica*, tł. S. Kazikowski, Sozomen, *Historia Kościoła*, PAX 21, Warszawa 1980.

### Studies

- Barceló P., *Constantius II. und seine Zeit. Die Anfänge des Staatskirchentums*, Stuttgart 2004.
- Baron A., *Synody czasów upadku i przemiany Imperium Rzymskiego na Zachodzie*, „Polonia Sacra” 29 (2011) s. 5-36.
- Bastit A., *Le prologue aux commentarii sur les évangiles de Fortunatien. Étude analytique et enquête sur les sources*, red. L.J. Dorfbaure et al., w: *Fortunatianus redivivus*, Berlin – Boston 2017, s. 1-46.
- Bischoff B., *Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter*, „Sacris Erudiri” 6 (1954) s. 189-279.
- Bratož R., *Il cristianesimo aquileiese prima di Costantino: fra Aquileia e Poetovio*, tł. M. Renner, red. S. Tavano – L. Pani, Udine 1999, s. 276-278.
- Cuscito G., *Fede e politica ad Aquileia. Dibattito teologico e centri potere (secoli IV-VI)*, Udine 1987.
- Dorfbauer L.J., *Der Codex Köln, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibl. 17. Ein Beitrag zur Überlieferung des Evangelienkommentars des Bischofs Fortunatian von Aquileia*, w: *Mittelalterliche Handschriften der Kölner Dombibliothek*. Fünftes Symposium, red. H. Finger – H. Horst, Köln 2014, s. 21-68.
- Dorfbauer L.J., *Der Evangelienkommentar des Bischofs Fortunatian von Aquileia (Mitte 4. Jh.). Ein Neufund auf dem Gebiet der patristischen Literatur*, „Wiener Studien” 126 (2013) s. 177-198.
- Dorfbauer L.J., *Die Interpretatio evangeliorum des „Epiphanius latinus” (CPL 914) und ihr Verhältnis zum Evangelienkommentar Fortunatians von Aquileia*, „Revue des Études Augustiniennes” 61 (2015) s. 69-110.
- Dorfbauer L.J., *Neue Zeugnisse für die Überlieferung und Rezeption des Evangelienkommentars des Bischofs Fortunatian von Aquileia*, w: *Edition und Erforschung lateinischer patristischer Texte*, red. V. Zimmerl-Panagl – L.J. Dorfbauer – C. Weidmann, Berlin 2014, s. 17-40.
- Dorfbauer L.J., *Zur Biographie des Bischofs Fortunatian von Aquileia*, „Zeitschrift für antikes Christentum” 17 (2013) s. 395-423.
- Dulaey M., *Victorin de Poetovio: Sur l'Apocalypse et autre écrits*, SCh 423, Paris 1997.
- Gorman M.M., *The Earliest Latin Commentary on the Gospels*, w: M.M. Gorman, *The Study of the Bible in the Early Middle Ages*, Firenze 2007, s. 423-494.

- Grzywaczewski J., *Walka o zachowanie wiary nicejskiej w IV wieku*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 8 (2013) s. 151-171.
- Hen Y., *A Merovingian Commentary on the Four Gospels*, „Revue des Études Augustiniennes” 49 (2003) s. 167-187.
- Kasprzak D., *Historia patriarchatu i rytu akwilejskiego (IV-VII w.)*, w: *Introibo ad altare Dei. Księdzu Profesorowi Stefanowi Koperkowi CR z okazji 70-lecia urodzin i 45-lecia kapłaństwa*, Studia Wydziału Teologicznego PAT 16, red. S. Szczepaniec et al., Kraków 2008, s. 209-223.
- Kasprzak D., *Wiktoryn z Poetovium – pierwszy chrześcijański egzegeta łaciński*, „Analecta Cracoviensia” 43 (2011) s. 143-157.
- Lehmann T., *In welchem Kirchenbau von Aquileia feierten Bischof Fortunatianus und Kaiser Constans zusammen den Ostergottesdienst des Jahres 345?*, w: *Fortunatianus redivivus*, red. L.J. Dorfbauer et al., Berlin – Boston 2017, s. 267-282.
- Szymusiak J.M., *Komentarz do Hieronimowej noty o Fortunacjanie*, PSP 6, Warszawa 1970, s. 112-113.
- Veronese M., *Introduzione. Vittorino di Petovio. Opere*, red. M. Veronese, Corpus Scriptorum Ecclesiae Aquileinsis 2, Roma 2002, s. 239-253.
- Wilmart A., *Deux expositions d'un évêque Fortunat sur l'Évangile*, „Revue bénédictine” 32 (1920) s. 160-174.
- Wołyniec W., *Nauka starożytnego Synodu w Sardyce (343-344) i Filippopolis (343) o synostwie Bożym Jezusa Chrystusa i jej aktualność*, „Studia Gnesnensia” 27 (2013) s. 91-101.



## Eschatologiczny wymiar *Traktatu do Psalmu 118* biskupa Hilarego z Poitiers

### The Eschatological Dimension of St. Hilary of Poitiers' *Treatise on Psalm 118*

ks. Michał Kieling<sup>1</sup>

---

**Abstract:** Hilary of Poitiers († 367) is the author of the *Tractatus super Psalmos*, which originally covered the entire Psalter. Explanatory notes to 58 psalms have survived to the present day, including an extensive commentary on Psalm 118. This article explores the teachings of St. Hilary on eschatology on the basis of the *Treatise on Psalm 118*. Hilary's work consists of four parts. The first part presents the meaning of psalm 118, which, according to the author, is a spiritual primer guiding Christians towards an understanding of the heavenly realms. The second part presents the theology of man's creation in the image and likeness of God, which expresses man's calling to eternity. The third part of the work answers the question: how can we attain eternal life? According to Hilary, salvation can be achieved by obeying the law and the Lord's commandments. According to our exegete, true life only begins after temporal death, and this life is eternal. The final part contains the ancient exegete's teaching on the final judgment and resurrection. Hilary has no doubt that every human being will stand before the tribunal of Christ after death. The righteous will receive the reward of salvation, while sinners will receive the punishment of damnation. The Bishop of Poitiers also mentions the existence of Satan and hell, and explains the issue of the resurrection of the dead and the glory of heaven. Written shortly before the author's death, the *Treatise on the Psalms* also appears to be his personal confession of his hope of salvation in Christ and his desire for eternal life. This work serves as an ever-present encouragement to read and interpret Psalm 118, which prompts deeper reflection on human life in the context of "final matters".

**Keywords:** Hilary of Poitiers; *Tractatus in Psalmum 118*; eschatology of the Church Fathers; patristic commentary on the Psalter; patristic exegesis.

---

Hilary z Poitiers należy do grona najwybitniejszych patrystycznych egzegetów ze względu na erudycję i znajomość Pisma Świętego<sup>2</sup>. Jego ko-

---

<sup>1</sup> Ks. dr hab. Michał Kieling prof. UAM, Wydział Teologiczny, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; e-mail: kielingm@amu.edu.pl; ORCID: 0000-0003-2635-7246.

<sup>2</sup> Zob. E. Stanuła, *Chrystocentryzm duchowej interpretacji Pisma Świętego w ujęciu św. Hilarego z Poitiers*, STV 23/2 (1985) s. 217-218; M. Durst *Hilarius von Poitiers*, w: *Le-*

mentarze biblijne posiadają charakter naukowo-duszpasterski i inspirują do pogłębiania formacji duchowej chrześcijanina<sup>3</sup>. Jednym z najbardziej znanych dzieł starożytnego egzegety jest pierwsze łacińskie objaśnienie *Księgi Psalmów*<sup>4</sup>, które powstało w ostatnim okresie życia autora w latach 363-366<sup>5</sup>. Pierwotnie traktat obejmował wszystkie psalmy, z których do dziś zachował się komentarz do 58 psalmów<sup>6</sup>. *Traktat do Psalmu 118* według samego autora „jest bardzo długi i przebogaty w treść”<sup>7</sup>. Można znaleźć w nim odniesienie do wielu teologicznych zagadnień, a jednym z nich jest refleksja nad życiem wiecznym<sup>8</sup>. Chociaż w ostatnich dziesięcioleciach można zaobserwować zainteresowanie eschatologią Ojców Kościoła<sup>9</sup>, to jednak trudno znaleźć publikacje traktujące o „rzeczach ostatecznych” na podstawie objaśnienia Ps 118. Nauczanie biskupa Poitiers na temat stworzenia i powołania człowieka do wieczności stanowi ważny element w twórczości tego autora. Celem opracowania jest przedstawienie

---

*xicon der antiken christlichen Literatur*, Herder 1998, s. 295-296; M. Kieling, *Typologiczna interpretacja tekstu biblijnego na przykładzie postaci biblijnych w ujęciu Hilarego z Poitiers w Traktacie o Tajemnicach*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 3 (2004) s. 171-183.

<sup>3</sup> Zob. H. Karczewska, *Wiara w życiu człowieka w ujęciu św. Hilarego z Poitiers*, VoxP 61 (2014) s. 343-357; T. Kołosowski, *Nauka o Wcieleniu Słowa u św. Hilarego z Poitiers*, VoxP 38-39 (2000) s. 125-139; T. Kołosowski, *Święty Hilary z Poitiers w sporze o Trójcę Świętą*, PSP 64, Warszawa 2005, s. 9-58; G. Jaśkiewicz, *Argumenty przemawiające za bóstwem Jezusa Chrystusa w „De Trinitate” Hilarego z Poitiers*, „Studia Elckie” 14 (2012) s. 389-404; H. Karczewska, *Duchowy alfabet w świetle komentarza do Psalmu 118 Hilarego z Poitiers*, „Seminare” 34 (2013) s. 341-350; M. Starowieyski, *Hilary z Poitiers*, NSWP, s. 453-454; P. Chojnacka, *Wprowadzenie*, w: Hilary z Poitiers, *Traktaty o Psalmach 1-14*, tł. P. Chojnacka, PSP 86, Warszawa 2023, s. 9-12.

<sup>4</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmum 118, Commentaire sur le Psaume 118*, ed. M. Milhau, SCh 344, 347, Paris 1988; Hilary z Poitiers, *Traktat do Psalmu 118*, tł. T. Kołosowski, PSP 69, Warszawa 2017.

<sup>5</sup> Zob. T. Kołosowski, *Wprowadzenie*, w: Hilary z Poitiers, *Traktat do Psalmu 118*, tł. T. Kołosowski, PSP 69, Warszawa 2017, s. 16.

<sup>6</sup> Zob. Karczewska, *Duchowy alfabet*, s. 341-342.

<sup>7</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, PSP 69, s. 43.

<sup>8</sup> Autor ten nie napisał żadnego dzieła na temat eschatologii. Myśli biskupa Poitiers dotyczące rzeczy ostatecznych rozsiane są w różnych jego dziełach i charakteryzuje je ewolucja. Zob. M. Durst, *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Bonn 1987; J. Gliściński (rec.), M. Durst, *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Bonn 1987, w: CT 59/1 (1989) s. 177-178.

<sup>9</sup> Zob. B. Częsz, *Ojcowie Kościoła i pytania współczesnej eschatologii*, „Studia Nauk Teologicznych” 1 (2006) s. 133-149; H. Pietras, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, MT 55, Kraków 2007.



najważniejszych zagadnień nauczania Hilarego z Poitiers na temat problematyki eschatologicznej na podstawie jego komentarza do Ps 118.

## 1. Ps 118 jako duchowy elementarz

*Księga Psalmów* cieszyła się w starożytności chrześcijańskiej dużą popularnością, czego świadectwem są komentarze autorów patrystycznych: Orygenes, Euzebiusza z Cezarei, Atanazego Aleksandryjskiego czy Teodora z Mopsuestii, które wywarły wpływ na egzegezę chrześcijańską<sup>10</sup>. W przypadku Hilarego Wyznawcy<sup>11</sup> zaznacza się zależność od Orygenes, co zauważa Hieronim, który opisuje dzieło biskupa Poitiers w następujący sposób: „nie trzymał się kurczowo drzemiącej litery ani się nie skręcał w przykrym, prostaczym tłumaczeniu, lecz jakby w niewolę wzięwszy treść na swój język, prawem zwycięzcy przełożył”<sup>12</sup>. Dzięki znajomości języka greckiego Hilary mógł lepiej poznać interpretację orygenesowską oraz metodę alegoryczną, którą stosuje w swoim traktacie<sup>13</sup>. *Psalterz* posiada dla naszego autora duże znaczenie, ponieważ prowadzi chrześcijanina do poznania zasad życia chrześcijańskiego i duchowej wiedzy:

Przystoi, aby mowa proroka nie dotyczyła spraw przyziemnych i pospolitych, lecz obracała się zawsze wokół spraw wzniosłych i godnych Boga, a zwłaszcza takich, które wpajają w nas zasady prawego życia i prowadzą nasz ograniczony umysł do poznania boskich i duchowych tajemnic. Zapewne sam człowiek byłby zbyt słaby, by móc się wnieść na wyżyny niebiańskiej wiedzy, jeśliby Bóg nie obdarzył go darem pouczenia przez Ducha Świętego, aby posiadał znajomość boskiej, niepojętej natury<sup>14</sup>.

*Traktat do Psalmu 118* wyróżnia się odmienną strukturą, którą autor wyjaśnia we wprowadzeniu<sup>15</sup>: „Ci, którzy przygotowują się do naucza-

<sup>10</sup> Zob. Kołosowski. *Wprowadzenie*, s. 14-16.

<sup>11</sup> Hilarym Wyznawcą nazywa go Hieronim.

<sup>12</sup> Hieronimus, *Ep. 57*, *ŻMT 55*, s. 61.

<sup>13</sup> Na temat zależności Hilarego od Orygenes, zob. Kołosowski, *Wprowadzenie*, s. 16-17.

<sup>14</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps. 118*, Lamed 1 (PSP 69, s. 122).

<sup>15</sup> Hilary w *Traktacie na temat Psalmów* powołuje się na Septuagintę, stąd odmienna numeracja Księgi Psalmów. W Biblii Tysiąclecia psalm ten oznaczony został jako 119 (118).

nia rozumnej doskonałości, powinni rozpoczynać kształcenie od poznania liter alfabetu, aby już na początku, poniekąd na podstawowym kursie formacji, otrzymać doskonałe i prawdziwe zrozumienie”<sup>16</sup>. Dlatego autor proponuje, aby się proces nauczania w odbywał się w porządku alfabetycznym:

Cały zaś psalm składa się ze stu siedemdziesięciu sześciu wierszy. Alfabet hebrajski zawiera 22 litery. Gdy więc poszczególne ośmiowierszowe strofy zaczynają się od kolejnych liter [tego alfabetu], to w przypadku dwudziestu dwu oktav otrzymujemy w rezultacie mnożenia 176 wierszy<sup>17</sup>.

Zdaniem starożytnego egzegety jak dzieci i ludzie prości rozpoczynają naukę od czytania i zapoznają się z literami za pomocą abecadła, tak ludzka niewiedza na temat obyczajów i zasad postępowania uczy się na literach, które stanowią dla nich elementarz<sup>18</sup>. Wychowawcze znaczenie Ps 118 wynika również z tego, że tekst ten „zawiera nie co innego jak pouczenie dla życia ludzkiego, przez które dochodzimy do poznania Boga na sposób dzieci, które uczą się abecadła”<sup>19</sup>. Psalm ten jest więc swoistym elementarzem, na podstawie którego człowiek uczy się pobożności, powściągliwości, wiary i bojaźni Bożej<sup>20</sup>. Przykładem takiego postępowania jest osoba proroka Dawida, o którym autor pisze: „Święty prorok dał nam w całym psalmie wielkie i liczne przykłady swojej wiary i uwielbienia. W ten sposób ukazał wzór, jak trzeb wierzyć, jak postępować, jak rozumieć, jak nie znać, jak ufać i jak się modlić”<sup>21</sup>. Zdaniem biskupa Poitiers omawiany psalm przekazuje „w sposób systematyczny naukę na temat wiary w Boga, życia zgodnego z wolą Bożą i formacji religijnej”<sup>22</sup>. Ponadto Hilary pisze, że w psalmie tym zawierają się wszystkie przykazania odnoszące się do wiary w Boga i do życia<sup>23</sup>.

<sup>16</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps. 118 exordium*, PSP 69, s. 39.

<sup>17</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Aleph 1, PSP 69, s. 42.

<sup>18</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, 118, Aleph 1 (PSP 69, s. 42). Zob. Karcewska, *Duchowy alfabet*, s. 41.

<sup>19</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Teth 1, PSP 69, s. 104.

<sup>20</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Ain 1, PSP 69, s. 153.

<sup>21</sup> *Tractatus Pictaviensis, Tractatus super Ps.*, Resch, PSP 69, s. 181.

<sup>22</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Aleph, 3, PSP 69, s. 43.

<sup>23</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Aleph, 5, PSP 69, s. 43.

Biskup Poitiers wysoko ceni walory tego psalmu, nadając mu istotne znaczenie w procesie formacji życia chrześcijańskiego. Lektura psalmu prowadzi do Bożej mądrości, która jest zupełnie różna niż mądrość tego świata, określona tu jako głupota. Charakteryzują się nią niewierzący i bezbożnicy, którzy uważają, że Biblia nie posiada znamion doskonałej nauki: „Twierdzą mianowicie, że w Piśmie Świętym nie ma nic nierozumnego, nic doskonałego, a za uczone, naukowe i prawdziwie roztropne uważają jedynie swoje wypowiedzi”<sup>24</sup>. W ujęciu Hilarego osoby bezbożne są głupcami, ponieważ odmawiają Bogu tego, co sobie samym zuchwale przypisują, w odróżnieniu do tych, którzy idą za mądrością Bożą, znając doskonale Pismo Święte, które jest niego „skończonym arcydziełem”<sup>25</sup>.

Biskup Poitiers jest przekonany, że tekst psalmu uczy doskonałego poznania Boga i absolutnego wobec Niego posłuszeństwa: „W każdej bowiem części niniejszego psalmu [prorok] stawia przed oczy postać człowieka doskonałego w zachowywaniu zasad prawa, proroków i ewangelii”<sup>26</sup>. Posłuszeństwo wobec Boga wynikające z miłości jest o wiele cenniejsze niż to, które wynika z bojaźni:

Prorok zatem chce, by czyn jego wynikał bardziej z miłości, niż z bojaźni i z miłości, by nie ze strachu okazywał Bogu posłuszeństwo. Wielu bowiem pości, ponieważ obawia się skarcenia. Wielu przeznaczca coś na potrzeby biednych, ponieważ obawia się, że zostaną napiętnowani za swoje obce religijności sknerstwo i za swoją szkodliwą zachłanność. Wielu chodzi do kościoła, ponieważ obawia się napiętnowania ich nieobecności i niedbalstwa<sup>27</sup>.

Biskup Poitiers podkreśla także Słowo Boże, które jest źródłem chrześcijańskiej nadziei. Posługuje się w tym celu sformułowaniem Cypriana z Kartaginy: „Wszelka mowa Boga w Piśmie Świętym zbudza nadzieję dóbr niebiańskich”<sup>28</sup>. Zdaniem naszego autora lektura i kontemplacja Biblii, szczególnie Psalterza, prowadzi chrześcijanina do umiłowania rzeczy niebiańskich.

<sup>24</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Vau 1, PSP 69, s. 85.

<sup>25</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Vau 1, PSP 69, s. 85.

<sup>26</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Mem, 2, PSP 69, s. 130.

<sup>27</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Mem 2, PSP 69, s. 131.

<sup>28</sup> Por. Cyprianus, *De dominica oratione*, PL 4, 521-544, CCL 3A, 1976, 90-113, tł. J. Czuj, *O modlitwie Pańskiej*, w: Cyprianus, *Pisma*, t. 1: *Traktaty*, red. J. Czuj – J. Jachowski, POK 19, Poznań 1937, s. 157-193.

## 2. Człowiek stworzony ku wieczności na obraz i podobieństwo Boga

W ujęciu Hilarego człowiek jest najwspanialszym Bożym stworzeniem, co stanowi o jego wyjątkowości. Przekonanie to wyraża egzegeta w następujący sposób: „Powszechnie uważa się, że wśród wszystkich ziemskich dzieł Bożych nie ma dzieła pożyteczniejszego i okazalszego niż człowiek”<sup>29</sup>. Chociaż bowiem niektóre dzieła stworzenia pięknie są przyozdobione, to tylko człowiek jest na ziemi jedyną istotą żyjącą, rozumiejącą, osądzającą i odczuwającą. Powyższe cztery charakterystyczne cechy, jakimi oznacza się człowiek, zmierzają do tego, aby korzystał on z dóbr, by poznać i czcić tego, który jest sprawcą i stwórcą<sup>30</sup>.

Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże jest potwierdzeniem, że jest on istotą wielką<sup>31</sup>. Na początku świata wszystko stało się wskutek słowa, ale jedynie wobec istotny ludzkiej Bóg powiedział słowa: „Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze”<sup>32</sup>. Natura i pochodzenie człowieka różnią się więc od stworzenia wszechświata, ponieważ stworzenie człowieka było planowane i potwierdzone przez Stwórcę, w odróżnieniu do innych stworzeń, które zostały powołane do bytu rozkazem<sup>33</sup>.

Z pochodzenia człowieka wynika jego wielka godność i przywilej, oparty na tym, że stworzenie człowieka zostało przez Pana wcześniej zaplanowane: „Nie czytamy bowiem nigdzie w Piśmie Świętym, że ręce Boga stworzyły zwierzęta stadne, ryby czy ptaki. Jedynie człowieka spotkał ten wspaniały i ogromny zaszczyt, że stworzenie jego dokonało się przy zastosowaniu tak dostojnego działania”<sup>34</sup>. Według Hilarego człowiek zawiera w sobie dwa pierwiastki: wewnętrzny i zewnętrzny, które różnią się od siebie. Człowiek wewnętrzny ma upodobanie w prawie Pańskim, człowiek zewnętrzny natomiast doświadcza walki i niewoli grzechu w swoim ciele<sup>35</sup>.

Dzieło stworzenia człowieka dokonało się w trzech etapach. Pierwszym było stworzenie człowieka na obraz Boży, drugim – ukształtowa-

<sup>29</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Jod 1, PSP 69, s. 108.

<sup>30</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Jod 1, PSP 69, s. 108.

<sup>31</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.* Jod 2, PSP 69, s. 108.

<sup>32</sup> Rdz 1,26.

<sup>33</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Jod 2, PSP 69, s. 108-109.

<sup>34</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Jod 5, PSP 69, s. 110.

<sup>35</sup> Rz 7,22-23.

nie go z ziemi, trzecim – tchnienie ducha, dzięki czemu człowiek stał się istotą żywą<sup>36</sup>. Jak już zauważono powyżej, stworzenie człowieka dokonało się „na obraz i podobieństwo”<sup>37</sup>, co oznacza, że w punkcie wyjścia człowiek został stworzony na „obraz wieczności, która się nie kończy”<sup>38</sup>. A ponieważ rozporządzenia Boga są wiecznotrwałe, dlatego nowy człowiek odrodzony w Chrystusie będzie żyć na obraz wiecznego Boga<sup>39</sup>.

Hilary podkreśla, że w życiu chrześcijanina wpisane jest pragnienie nieba i dóbr przyszłych, czego doświadcza się szczególnie w trudnych chwilach egzystencji: „A gdy nas nawiedzą choroby, dotkną prześladowania, poniesiemy szkody, gdy stracimy kogoś z bliskich, doznamy zniewag – byśmy te utrapienia światowe osładzali nadzieją osiągnięcia dóbr wiecznych”<sup>40</sup>. Źródłem nadziei i pociechy w takich chwilach jest Słowo Boże, które prowadzi do chwały nieba. Dusza nim nakarmiona „nosi w sobie niejako zarzewie życia wiecznego”<sup>41</sup>, a człowiek żyjący w kręgu Biblii nie zachwyca się próżną chwałą, ale postępuje według zasad Bożych błogosławieństw i jest świadomy, że za postawę pokory otrzyma wieczną nagrodę – wieniec chwały<sup>42</sup>.

Według Hilarego na drodze ku wieczności człowiek potrzebuje Bożej łaski: „Ułomność organiczna potrzebuje miłosierdzia Bożego”<sup>43</sup>. Nie można osiągnąć życia wiecznego dzięki własnej zasłudze, lecz jedynie dzięki miłosierdziu tego, który jest ojcem miłosierdzia. Odwołując się do nauczania św. Pawła, starożytny egzegeta pisze: „Nikt z nas bowiem nie ośmieli się nazywać życiem swojego życia doczesnego”<sup>44</sup>. Prawdziwym życiem jest życie wieczne, które osiąga się po śmierci. Życie doczesne natomiast charakteryzuje się tym, że człowiek jest w ciele śmiertelnym. Dlatego w czasie ziemskiego życia należy pokładać nadzieję w Bogu i pragnąć swojego zbawienia w Jezusie Chrystusie:

Nie ma on żadnych innych pragnień, które by nim zawładnęły, nie pożąda także żadnych dóbr świata, który przemija. Poczucie tęsknoty za zbawie-

<sup>36</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Jod 8, PSP 69, s. 112.

<sup>37</sup> Rdz 1,26.

<sup>38</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Resch 10, PSP 69, s. 185.

<sup>39</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Resch 10, PSP 69, s. 185.

<sup>40</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Zain 1, PSP 69, s. 91.

<sup>41</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Zain 2, PSP 69, s. 91-92.

<sup>42</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Zain 2, PSP 69, s. 91-92.

<sup>43</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Jod 15, PSP 72, s. 114.

<sup>44</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Jod 15, PSP 72, s. 114.

niem powoduje jego omdlenie, ale posiada ufność ponieważ wierzy Słowu Bożemu. Albowiem kresem prawa jest Jezus Chrystus, ten, o którym pisali Mojżesz i prorocy. W samym imieniu Jezus wyraża się zbawienie. Słowo „Jezus” bowiem w języku hebrajskim oznacza „zbawienie”. Poucza o tym anioł, gdy zwraca się do Józefa: „Nadasz mu imię Jezus, On bowiem zbawi lud swój od jego grzechów”<sup>45</sup>.

Według biskupa Poitiers na drodze prowadzącej do zbawienia człowiek znajduje się w nieustannej walce duchowej ze światem i potrzebuje pomocy Bożej. Myśl tę autor wyraża w słowach: „walczymy nie tylko z ciałem i krwią, lecz ze zwierchnościami i potęgami ciemności tego świata oraz z duchowymi pierwiastkami zła na wyżynach niebieskich”<sup>46</sup>. Dlatego w walce z wrogami trzeba prosić Boga o pomoc, pokładając nadzieję w Słowie Bożym i mając w pamięci obietnicę wiecznej nagrody<sup>47</sup>.

### 3. Jak osiągnąć życie wieczne?

Według Hilarego Ps 118 przekazuje naukę na temat wiary w Boga, życia zgodnego z wolą Bożą i formacją religijną. W ten sposób jego lektura prowadzi do poznania zasad, które pozwalają osiągnąć życie wieczne:

Wielu zaś uważa, że prostota wiary może wystarczyć do zapewnienia bezwarunkowej nadziei na życie wieczne, jakby sposób życia według osądu tego świata nie potrzebował reguł niebańskiego nauczania. Ponieważ jednak sprawa wygląda inaczej, dlatego w swej wypowiedzi prorok przedstawił bardzo wiele szczegółów, które trzeba poznać, aby niezawodnie osiągnąć życie w Bogu i wytrwać bogobojnie w niewinności<sup>48</sup>.

*Traktat do Psalmu 118* zawiera szereg wskazówek moralnych, które akcentują zachowywanie prawa i przykazań. W ujęciu autora motywem przewodnim psalmu jest jego pierwszy werset: „Błogosławieni, których droga nieskalana, którzy postępują według prawa Pańskiego”<sup>49</sup>. Biskup Poitiers podkreśla, że zbawienie osiąga się przez zachowywanie prawa

<sup>45</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Caph 1, PSP 69, s. 117.

<sup>46</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Samech 5, PSP 69, s. 147.

<sup>47</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Samech 5, PSP 69, s. 147.

<sup>48</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Aleph 4, PSP 69, s. 43.

<sup>49</sup> Ps 119,1.

i przykazań Bożych oraz że człowiek roztropny i rozumny posiada umiejętność rozróżniania, czym jest prawo (*lex*), rozporządzenia (*iustificationes*), przykazania (*praecepta*), świadectwa (*testimonia*) i wyroki (*iudicia*)<sup>50</sup>. Prawo zapowiada przyjście Chrystusa: Jego wcielenie, działalność, mękę, śmierć i zmartwychwstanie, jak również Kościół<sup>51</sup>. Według Hilarego do doskonałego życia prowadzą droga prawa, prorocka, ewangeliczna i apostołska<sup>52</sup>, które polegają na odwróceniu się od marności tego świata. W ujęciu naszego egzegety jedna jest droga prawdy:

Wielu miłuje drogę, nie wszyscy jednak miłują drogę prawdy. Ktokolwiek zaś wchodzi na drogę rozkoszy albo bogactwa, albo zaszczytów, ba, nawet ci, którzy przy swej chwiejności, niestałości i bezbożności dają się zwieść naukom heretyków, wprawdzie znajdują się na drodze, lecz nie jest to droga prawdy<sup>53</sup>.

Chrześcijanin powinien gromadzić „skarby wiecznotrwałę” oraz koncentrować się na zdobyciu niebiańskiej chwały i godności<sup>54</sup>. Określenie „wiecznotrwały” pojawia się wielokrotnie na kartach komentarza Hilarego, podkreślając znaczenie dóbr przyszłych w życiu chrześcijanina. Nagrodą za odwrócenie oczu od marności tego świata będzie życie w niebie, które ukryte jest w Chrystusie<sup>55</sup>. Biskup Poitiers, idąc za św. Pawłem, podkreśla, że prawo jest cieniem przyszłości<sup>56</sup> i posiada wymiar eschatologiczny, ponieważ istota prawdziwego prawa jest wieczna<sup>57</sup>. Poprzez cień prawa wstępuje się do przestrzegania prawdziwego i wiecznego prawa, gdzie „wieczność to jak gdyby niekończący się czas, w którym następuje przejście z doczesności do niekończącej się wieczności”<sup>58</sup>. Odwołując się do nauczania Apostoła, biskup Poitiers zauważa, że zmartwychwstanie ciał dokona się również według pewnego prawa<sup>59</sup>. Jednakże samo jego rozważanie, a nawet umiłowanie, nie wystarcza, gdyż potrzeba jeszcze uczynków miłosierdzia, które wypełniają polece-

<sup>50</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Aleph 3, PSP 69, s. 42.

<sup>51</sup> Zob. Stanula, *Chrystocentryzm*, s. 220.

<sup>52</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, He 3, PSP 69, s. 77.

<sup>53</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Daleth 9, PSP 69, s. 73.

<sup>54</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, He 14, PSP 69, s. 83.

<sup>55</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, He 14, PSP 69, s. 83.

<sup>56</sup> Hbr 10,1.

<sup>57</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Vau 7, PSP 69, s. 87.

<sup>58</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Vau 7, PSP 69, s. 88.

<sup>59</sup> 1Kor 15,41.

nia wiary. Dlatego wierzący powinien zawsze zachowywać przepisy obowiązującego prawa, „by zasłużyć sobie na znalezienie się kiedyś w zasięgu niebiańskiego prawa, którego prawo Mojżesza jest cieniem”<sup>60</sup>. Hilary podkreśla, że celem prawa jest Chrystus oraz że w prawie ustanowiono zachowywanie rozporządzeń Bożych. Prawo jest wychowawcą tych, którzy uwierzą w Ewangelię, a przestrzeganie rozporządzeń Pańskich prowadzi do zjednoczenia z Chrystusem i całkowitego oddania się Bogu<sup>61</sup>. Według naszego egzegety umiłowanie Bożych przykazań jest cenniejsze niż posiadanie złota i drogocennych kamieni:

Wartość złota i drogich kamieni oraz zaszczyt płynący z ich posiadania zawładnęły ludzkimi pragnieniami. Za złoto sprzedaje się sprawiedliwość, moralność, wstydlivość. Drogie kamienie zaś nadają rzekomo ciału ludzkiemu – uwłaczając przeto naturze – piękniejszy wygląd. Dlatego zarówno mężczyźni, jak i kobiety nic sobie bardziej nie cenią. Mężczyźni uważają, że za złoto wszystko mogą osiągnąć. Kobiety zaś sądzą, że nosząc drogie kamienie, staną się piękniejsze<sup>62</sup>.

Człowiek osiąga zbawienie także poprzez zachowywanie przykazań Bożych zgodnie ze sławami proroka: „Pragnąłem Panie, zbawienia dla Ciebie, a prawo Twoje jest dla mnie przedmiotem rozważania”<sup>63</sup>. Realizacja rozporządzeń Pańskich i rozważanie świadectw Bożych dokonuje się przez materialne spełnianie uczynków w doczesności, które posiada wymiar wieczny: „Natomiast medytacja nad świadectwami Bożymi ma to do siebie, że w niej, przez rozważanie spraw terażniejszych, dokonuje się przygotowanie do dóbr wiecznotrwałych”<sup>64</sup>. Hilary jest przekonany, że człowiek, żyjąc w śmiertelnym ciele, podlega prawu śmierci i grzechu. Przez związek z materią zaciągamy „zmazę grzechu skażenia”, a prawdziwe życie w człowieku może rozpocząć się wówczas, kiedy ciało przejdzie w stan chwały natury duchowej<sup>65</sup>.

Biskup Poitiers podkreśla, że „przestrzeganie nakazów Bożych jest sprawą nader trudną, wiele trudniejszą niż opanowanie wiedzy”<sup>66</sup>. Wy-

<sup>60</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Vau 12, PSP 69, s. 90.

<sup>61</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Lamed 11, PSP 69, s. 127.

<sup>62</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Ain 16, PSP 72, s. 160.

<sup>63</sup> Ps 119,174.

<sup>64</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Gimel 21, PSP 69, s. 68.

<sup>65</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Gimel 3, PSP 69, s. 60.

<sup>66</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Lamed 12, PSP 69, s. 128.



nika to z tego, że zakres Bożych przykazań jest bardzo szeroki i rozległy oraz że człowiek może na różne sposoby służyć Bogu i wypełniać jego nakazy<sup>67</sup>. Trzymanie się zasad prawa, proroków i Ewangelii jest jednak rzeczą konieczną, ponieważ w nich znajduje się oparcie na całe życie<sup>68</sup>. Według naszego autora Bóg wzgardza tymi, którzy nie zachowują jego rozporządzeń. W szczególny sposób dotyczy to odstępców, ponieważ wskutek ich niegodziwości odstępcstwo od wiary karze się potępieniem<sup>69</sup>.

Lęk przed wyrokami Bożymi powoduje bojaźń przed Stwórcą, ponieważ „cokolwiek człowiek bojący się Boga czyni, jest dla niego pożyteczne i piękne”<sup>70</sup>. Hilary podkreśla, że bojaźń jest darem Ducha Świętego i przynosi pożytek człowiekowi<sup>71</sup>. Rezultatem bojaźni, skromności i umiarkowania jest zachowanie ciała w czystości, wolności wobec ziemskich władców i uwolnienie duszy od pijaństwa<sup>72</sup>. Biskup Poitiers surowo ocenia postawę ludzi, którzy przyjmują Słowo Boże bez lęku i je lekceważą, przypominając, że taka postawa prowadzi do bezbożnej zuchwałości.

Troska i odpowiedzialność za własne zbawienie jest powinnością każdego, dlatego o zbawieniu należy myśleć nie tylko okresie starości. Przykładem takiej postawy jest prorok Dawid, o którym nasz autor pisze: „Nie czekał zatem do zgrzybiałej od grzechów starości, nie wybrał pory, w której z powodu długiego i swawolnego życia gorąca krew zaczęła stygnąć i nadeszły lata ostateczne, lecz wiarą i pobożnością uprzedził swój wiek dojrzały”<sup>73</sup>. Zdaniem biskupa Poitiers przez wielu zasady życia chrześcijańskiego są postrzegane jako bezużyteczne:

Wielu natomiast z tego oczekiwania wynikającego z naszej wiary szydzi się i śmieje. Po co – mówią pościć? W jakim celu zachowywać powściągliwość? Dlaczego zachowywać czystość? Co ci z tego przyjdzie, że rozdasz ojcowiznę ubogim? Co da wam, chrześcijanie, wasza nadzieja? Śmierć was wszystkich jednakowo dopadnie i ma powszechne prawo do wszystkich ciał. Korzystamy ze wszystkich dóbr świata, używamy sobie swobód prawdziwe-

<sup>67</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Lamed 15, PSP 69, s. 129.

<sup>68</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Mem 3, PSP 69, s. 131.

<sup>69</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Samech 10, PSP 69, s. 150.

<sup>70</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Ain 3, PSP 69, s. 153.

<sup>71</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, He 16, PSP 69, s. 83-84.

<sup>72</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Ain 3, PSP 69, s. 153-154.

<sup>73</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Koph 4, PSP 69, s. 176.

go życia wiecznego. Cóż więc wnosicie w nasze życie poza oczekiwaniem waszej nadziei?<sup>74</sup>.

W tekście tym znajdujemy echo zarzutów kierowanych przeciw chrześcijanom. Hilary jest przekonany, że nadzieja nieustannego życia i spodziewanie się królestwa Bożego jest obietnicą zapisaną na kartach Pisma Świętego. Zbawienie dokonuje się na drodze łaski i pomocy Bożej i dokonuje się wówczas, gdy ziemskie ciało przemieni się w duchowe ciało chwalebne. Wówczas nie będzie już żadnego niebezpieczeństwa ze strony wroga, a zniszczeniu ulegną wszystkie skazy. W konsekwencji człowiek ze śmiertelnego stanie się nieśmiertelny. Zbawienie pochodzi od Boga, a jedynym Zbawicielem jest Chrystus, który uwolnił lud od grzechów. Hilary pisze: „Albowiem nasze zbawienie wynika z miłosierdzia Bożego i jest darem Jego dobroci”<sup>75</sup>. Dlatego chrześcijanin nie powinien skupiać wzroku na rzeczach doczesnych, lecz być wpatrzony w Zbawiciela<sup>76</sup>. Człowiek, który zachowuje prawo i przykazania, nie powinien także obawiać się końca życia, ponieważ jego wiara nie ogranicza się do doczesności, lecz przez zachowywanie prawa rozciąga się na „bezkresną wieczność”<sup>77</sup>.

#### 4. Sąd i zmartwychwstanie

W ujęciu Hilarego każdego człowieka po śmierci czeka sąd Boży. Potwierdza to również Psalterz, gdzie można znaleźć wypowiedzi Boga, które „z jednej strony zapowiadają nadzieję życia i odkupienia ludziom pobożnym, tak z drugiej strony nie zostawiają tej nadziei ludziom bezbożnym”<sup>78</sup>. Zbawienie uwarunkowane jest od zachowywania Bożych rozporządzeń, co autor wyraża w następujący sposób: „Grzesznikom daleko do zbawienia, ponieważ nie wniknęli on w Twoje rozporządzenia”<sup>79</sup>. Sąd u Hilarego nie oznacza koniecznie potępienia, lecz jest swego rodzaju trybunałem, na którym ocenia się dobro i zło popełnione przez człowieka.

<sup>74</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Samech 7, PSP 69, s. 149.

<sup>75</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Vau 2, PSP 69, s. 85.

<sup>76</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Ain 8, PSP 69, s. 156.

<sup>77</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Vau 7, PSP 69, s. 87.

<sup>78</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Resch 5, PSP 69, s. 183.

<sup>79</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Resch 5, PSP 69, s. 183.

Dobrowolna nieznajomość tych zasad odnoszących się do osiągnięcia życia wiecznego jest według naszego egzegety niewybaczalna, ponieważ jeżeli człowiek „ma możność poznać coś koniecznego, a tego nie zna, ten ma na sumieniu nie tylko to, że tej znajomości nie osiągnął, ale że nią wzgardził”<sup>80</sup>. Z tego powodu grzesznicy są dalecy od zbawienia, ponieważ nie wniknęli w rozporządzenia Boże, chociaż je po to właśnie spisano, by doszły do wiadomości i świadomości wszystkich<sup>81</sup>. Podobny pogląd wyraża Tertulian, który uważa, że nieznajomość Boga u ludzi z ich winy jest niewybaczalna. Zdaniem Hilarego Biblia ma za zadanie pomóc tym, którzy chcą poznać Boga. Zbawienie jest blisko tych, którzy mają prawe ręce, a daleko od grzeszników, którzy nie wniknęli w rozporządzenia Boże<sup>82</sup>.

Hilary pisze, że pewne wydarzenia biblijne są zapowiedzią rzeczywistości wiecznych: „Obrazy te zapowiadają nową, niebiańską ulgę we wszechświecie i nową niebiańską przebudowę tegoż wszechświata”<sup>83</sup>. Nieprzestrzeganie Bożych nakazów prowadzi do wyzbycia się nadziei życia wiecznego, ponieważ ten, kto je odrzuca, sam odchodzi z drogi zbawienia<sup>84</sup>. Zdaniem biskupa Poitiers grzechy są warte hańby, a grzesznicy „zmartwychwstaną na wieczne potępienie”<sup>85</sup>. Autor ma zrozumienie dla ludzkiej słabości i działania Bożego miłosierdzia, ale od grzesznika wymaga postawy pokutnej i wyznania win<sup>86</sup>.

Hilary podkreśla, że należy pragnąć wyroków Bożych, chociaż nie jest to rzeczą łatwą, a dla natury ludzkiej – nawet niebezpieczną, ponieważ nikt z ludzi przed Bogiem nie jest czysty. Starożytny egzegeta pisze o pragnieniu dnia sądu, ale również o lęku przed próbą ognia, który wszystko oczyści<sup>87</sup>. Sąd będzie mieć miejsce wówczas, kiedy nastąpi koniec tego świata i będzie miało miejsce zmartwychwstanie ciał oraz osąd nad diabłem<sup>88</sup>. Biskup Poitiers pisze również o istnieniu piekła w kontekście przywiązania do dóbr tego świata i doczesności, które prowadzi do tego, że „człowiek staje się sługą diabła, chodzącym trupem i kandyda-

<sup>80</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Resch 5, PSP 69, s. 183.

<sup>81</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Resch 5, PSP 69, s. 183.

<sup>82</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Resch 5, PSP 69, s. 183.

<sup>83</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Resch 5, PSP 69, s. 183.

<sup>84</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Gimel 17, PSP 69, s. 66-67.

<sup>85</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Gimel 18, PSP 69, s. 67.

<sup>86</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Gimel 19, PSP 69, s. 67.

<sup>87</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Gimel 12, PSP 69, s. 64-65.

<sup>88</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Caph 5, PSP 69, s. 119.

tem do piekła”<sup>89</sup>. Jednocześnie podkreśla on miłosierdzie Boga, wskazując na to, że każdy człowiek jest grzeszny i dlatego każdy za życia potrzebuje łaski Bożej. Konsekwentnie jednak przestrzega, że grzesznicy będą ukarani, a wierzący otrzymają obietnicę szczęścia wiecznego w niebie<sup>90</sup>.

W czasie ziemskiego życia człowiek powinien rozważyć, czym jest chwała zmartwychwstania, a czym waga sądu ostatecznego, jak również troszczyć się o to, aby nie szpeciła go zmaza grzechu<sup>91</sup>. Wybór drogi życiowej należy jednak do człowieka:

Jedni wybierają dla siebie chwałę na tym świecie, drudzy imają się czci oddawanej żywiom i demonom, jeszcze inni uganiają się za bogactwami ziemskimi – ten święty wybrał sobie przykazania Boże. Wybrał je nie z przymusu, lecz dobrowolnie i z miłości. Każdy człowiek ma swobodę w pragnieniu i w działaniu. Dlatego właśnie każdego człowieka za jego wybór spotkają albo nagrody, albo kara<sup>92</sup>.

Według Hilarego prawdziwe życie rozpoczyna się po śmierci: „Gdy jednak zwyciężymy śmierć i złamiemy jej oścień, gdy Boga usłyszymy i zobaczymy twarzą w twarz, wtedy prawdziwie żyć będziemy i zachowywać będziemy przykazania Boże”<sup>93</sup>. Poglądy Hilarego o zmartwychwstaniu opierają się na nauczaniu Pawła Apostoła, który pisze o porządku według własnej kolejności<sup>94</sup> oraz o tym, że wszyscy zmartwychwstaną, lecz nie wszyscy będą odmienieni<sup>95</sup>. Biskupowi Poitiers towarzyszy świadomość, że każdy człowiek stanie przed pełnym chwały majestatem Boga i będzie miał udział w jego światłości:

Bo gdy [Pan] przyjdzie w dniu sądu, gdy ujrzemy Go, jak się ukazuje w chwale majestatu Ojca, wtedy nas oświeci światłem swojego oblicza. Jak bowiem niektóre kruszce i drogie kamienie odbijają swój blask na najbliższych przedmiotach i nadają im z powodu swojej bliskości wygląd sobie podobny, jak Mojżesz przez wpatrywanie się w chwałę Bożą sam tak zajaśniał, że w blask jego chały lud nie był zdolny patrzeć, tak i prorok, wyznając, że

<sup>89</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Zade 2, PSP 69, s. 169.

<sup>90</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Heth 9, PSP 69, s. 99.

<sup>91</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Phe 4, PSP 69, s. 163.

<sup>92</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Tau 4, PSP 69, s. 199.

<sup>93</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Gimel 6, PSP 69, s. 62-63.

<sup>94</sup> 1Kor 15,23.

<sup>95</sup> 1Kor 15,51.

jest sługą Bożym, błaga, by został oświecony i, jak mówił Apostoł, by chwala jego upodobniła się do chwały Bożej, aby Bóg go nauczył swoich rozporządzeń i aby oglądał Boga nie częściowo i nie przez zasłonę prawa, lecz twarzą w twarz i przez duchowe wpatrywanie się<sup>96</sup>.

Zmartwychwstanie jest życiem w chwale Boga, który jest wieczną światłością. Udział w tej boskiej chwale jest nagrodą za życie według Bożych przykazań, stanowiąc w gruncie konsekwencje postępowania człowieka, który na podstawie czynów swego życia zostanie zbawiony lub potępiony. Biskup Poitiers zachęca, aby człowiek postępował odpowiedzialnie, mając świadomość, że stanie przed majestatem Boga i odpowie za swoje życiowe decyzje.

## 5. Podsumowanie

*Traktat do Psalmu 118* napisany pod koniec życia Hilarego z Poitiers jest dziełem, w którym autor zawarł bogactwo myśli dotyczących życia wiecznego. Nauczanie to nie posiada charakteru systematycznego, co wynika z faktu, że kwestie eschatologiczne autor objaśnia przy okazji komentarza do poszczególnych wersów biblijnych. W ramach swojego komentarza starożytny egzegeta przedstawia nauczanie o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boga, zachowywaniu przykazań Bożych i prawa, życiu wiecznym, dobrach wiecznotrwałych, pragnieniu nieba, rzeczywistości niebańskiej, nagrodzie nieba, sądzie i karze, zbawieniu i potępieniu, zmartwychwstaniu i wiecznej chwale. Hilary ukazuje człowieka, który został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, dzięki czemu jest powołany do wieczności i ma naturę wieczną. Życie doczesne jest jedynie pewnym etapem na drodze do osiągnięcia zbawienia, dlatego nie należy pokładać nadziei w dobrach ziemskich, lecz inwestować w dobra wiecznotrwałe. Prawdziwe życie rozpoczyna się bowiem po śmierci i jest to życie wieczne. Nauczanie biskupa Poitiers posiada charakter wychowawczy i podkreśla rolę prawa, jak również przykazań Bożych w formacji chrześcijańskiej. Autor traktatu jest przekonany, że każdy stanie przed trybunałem Chrystusa dla oceny moralnej i odpowie za swoje czyny, dlatego człowiek powinien posiadać świadomość kary i nagrody. Grzech może być przyczyną wiecznego potępienia, czego przykładem

---

<sup>96</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Ps.*, Phe 12, PSP 69, s. 167.

jest odstępstwo od wiary. W ujęciu biskupa Hilarego zmartwychwstanie to udział w chwale Chrystusa i stan wiecznego szczęścia. Eschatologia Hilarego z Poitiers jest oparta na tradycji biblijnej i patrystycznej. Na zakończenie warto podkreślić, że *Traktat do Psalmu 118* napisany pod koniec życia autora jest swego rodzaju jego osobistym świadectwem nadziei pokładanej w Bogu oraz wyznaniem, że sensem i celem życia jest zbawienie w Jezusie Chrystusie i życie wieczne. Nauczanie biskupa Poitiers jest wciąż aktualne, ponieważ poucza, jak ważna w życiu jest wewnętrzna motywacja, duchowa formacja oraz realizacja określonych celów.

## Bibliography

### Sources

- Cyprianus, *De dominica oratione*, PL 4, 521-544, CCL 3A, Turnhout 1976, s. 90-113, tł. J. Czuj, *O modlitwie Pańskiej*, w: Cyprianus, *Pisma*, t. 1: *Traktaty*, red. J. Czuj – J. Jachowski, POK 19, Poznań 1937, s. 157-193.
- Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmum 118, Commentaire sur le Psaume 118*, ed. M. Milhau, SCh 344, 347, Paris 1988, tł. T. Kołosowski, Hilary z Poitiers, *Traktat do Psalmu 118*, PSP 69, Warszawa 2017.

### Studies

- Chojnacka P., *Wprowadzenie*, w: Hilary z Poitiers, *Traktaty o Psalmach 1-14*, tł. P. Chojnacka, PSP 86, Warszawa 2023, s. 9-12.
- Częsz B., *Ojcowie Kościoła i pytania współczesnej eschatologii*, „*Studia Nauk Teologicznych*” 1 (2006) s. 133-149.
- Durst M., *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Bonn 1987.
- Durst M., *Hilarius von Poitiers*, w: *Lexicon der antiken christlichen Literatur*, Herder 1998, s. 295-296.
- Gliściński J. (rec.), M. Durst, *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Bonn 1987, „*Collectanea Theologica*” 59/1 (1989) s. 177-178.
- Jaśkiewicz G., *Argumenty przemawiające za bóstwem Jezusa Chrystusa w „De Trinitate” Hilarego z Poitiers*, „*Studia Łeckie*” 14 (2012) s. 389-404.
- Karczewska H., *Duchowy alfabet w świetle komentarza do Psalmu 118 Hilarego z Poitiers*, „*Seminare*” 34 (2013) s. 341-342.

- Karczevska H., *Wiara w życiu człowieka w ujęciu św. Hilarego z Poitiers*, „Vox Patrum” 61 (2014) s. 343-357.
- Kieling M., *Typologiczna interpretacja tekstu biblijnego na przykładzie postaci biblijnych w ujęciu Hilarego z Poitiers w Traktacie o Tajemnicach*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 3 (2004) s. 171-183.
- Kołosowski T., *Nauka o Wcieleniu Słowa u św. Hilarego z Poitiers*, „Vox Patrum” 38-39 (2000) s. 125-139.
- Kołosowski T., *Święty Hilary z Poitiers w sporze o Trójcę Świętą*, w: Św. Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej*, opr. T. Kołosowski, PSP 64, Warszawa 2005, s. 9-58.
- Kołosowski T., *Wprowadzenie*, w: Hilary z Poitiers, *Traktat do Psalmu 118*, tł. T. Kołosowski, PSP 69, Warszawa 2017, s. 9-40.
- Stanula E., *Chrystocentryzm duchowej interpretacji Pisma Świętego w ujęciu św. Hilarego*, „Studia Theologica Varsaviensia” 23/2 (1985) s. 217-236.
- Pietras H., *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Myśl Teologiczna 55, Kraków 2007.
- Starowieyski M., *Hilary z Poitiers*, w: *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, ed. M. Starowieyski – J.M. Szymusiak, Poznań 2018, s. 453-454.







## Struktura arki Noego (Rdz 6,14-16) w łacińskich źródłach patrystycznych przed Augustynem z Hippony

### The Structure of Noah's Ark (Gen 6:14-16) in Latin Patristic Sources before Augustine of Hippo

Piotr Kochanek<sup>1</sup>

---

**Abstract:** The article analyzes the comments of eleven Latin authors on the structure of Noah's Ark (Genesis 6:14-16). These authors are: Tertullian, Cyprian, Pseudo-Cyprian, Victorinus of Patavia, Lactantius, Hilary of Poitiers, Gregory of Elvira, Ambrose of Milan, Maximus of Turin, Jerome of Strydon and Orosius. The most important points in their analyzes of the flood pericope were three typologies: Noah – Christ, Noah's ark – the Church of Christ, the waters of the flood – the water of baptism. These typologies were closely related to the thesis regarding the exclusivity of salvation in the Church. The structure of the ark was a secondary or even tertiary problem in this context. However, over time, interest in this issue also gained attention. Gregory of Elvira and Ambrose of Milan paid the most attention to the “technical” structure of the Ark. A translation of Origen's *Second Homily on the Book of Genesis* by Rufinus of Aquileia should be added here. These writers drew attention to the pyramidal shape of Noah's Ark and the two-stage division of its interior: storeys and floors. The symbolic meaning of the dimensions of the Ark was also analyzed. The Ark-Church typology has also been linked to considerations on the Church as the mystical body of Christ. In this way, Latin theologians, even before the translation of Origen's homily by Rufinus, either adopted the ideas of the Greek Fathers of the Church or reached the same conclusions themselves.

**Keywords:** Gen 6:14-16; Noah's Ark; biblical typology; Latin Fathers of the Church

---

Na gruncie wczesnochrześcijańskiej literatury łacińskiej interesujące z punktu widzenia powyższego tematu wzmianki pojawiają się dopiero u pochodzącego z Kartaginy Tertuliana (ok. 155-ok. 220). Autor ten nie odniósł się co prawda bezpośrednio do kształtu arki, ale w piśmie *De baptismo* stwierdził, że ta jest typem Kościoła, wody potopu zaś to figura

---

<sup>1</sup> Dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL, Katedra Historii Starożytnej, Bizantyńskiej i Średniowiecznej, Instytut Historii, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II. Lublin, Polska; e-mail: lu2005harn@yahoo.de; ORCID: 0000-0001-9702-548X.

chrztu<sup>2</sup>. Z kolei gołębia przynosząca Noemu gałązkę oliwną była jego zdaniem nie tylko ptakiem przynoszącym znak pokoju, lecz także symbolem Ducha Świętego<sup>3</sup>. W ten sposób Tertulian przywołał trzy typologie o nowotestamentalnej genezie: arka – Kościół, wody potopu – woda chrztu (1P 3,20-21) oraz gołębia – Duch Święty. W tym ostatnim przypadku nawiązał pośrednio do epifanii towarzyszącej ceremonii chrztu Chrystusa w Jordanie (Mt 3,16; por. Mk 1,10; Łk 3,21-22; J 1,32). Typologiczne czy też figuratywne ujęcie perykopy o potopie dobrze wpisywało się w sposób rozumowania piszących po grecku poprzedników Tertuliana, Justyna Męczennika (ok. 100-ok. 165)<sup>4</sup>, Teofila Antiocheńskiego (zm. ok. 183)<sup>5</sup> i Ireneusza z Lyonu (ok. 130-ok. 200)<sup>6</sup>, tworząc fundament dla przyszłej łacińskiej tradycji interpretacyjnej. W traktacie *De idololatria* natomiast Tertulian odwołał się do bestiariusza arki, pisząc, że był w niej zarówno kruk i sokół, jak i wilk, pies czy wąż. Ten bestiariusz autor potraktował jako typologiczne zestawienie różnorodności charakterów ludzi tworzących Kościół. Zaznaczył przy tym jasno, że mimo owych słabości nie było w „korabiu”<sup>7</sup> Noego zwierząt mogących być figurami bałwochwalców<sup>8</sup>. Zakończył zaś ów krótki wywód sformułowaniem: „Quod in arca non fuit, in ecclesia non

<sup>2</sup> Tertullianus, *De baptismo* 8, ed. A. Reifferscheid – G. Wissowa, w: Tertullianus, *Opera*, t. 1, CSEL 20, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1890, s. 208, 1-2 (= SCh 35, s. 78, 6-7 = CCL 1, s. 283, 27-28 = PL 1, 1209A). Por. J. Daniélou, *Bible et liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, Lex Orandi 11, Paris 1951, s. 113; R.P.C. Hanson, *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origin's Interpretation of Scripture*, Louisville – London 2002, s. 70.

<sup>3</sup> Tertullianus, *De baptismo* 8, CSEL 20, s. 207, 24-208, 1 (= SCh 35, s. 78, 4-5 = CCL 1, s. 283, 21-22. 25-26 = PL 1, 1209A).

<sup>4</sup> Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 138, ed. I.C.Th. Otto, Corpus Apologetarum Christianorum 1/2, Wiesbaden 1969, s. 486 (= PG 6, 793A).

<sup>5</sup> Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* III 19, w: Théophile d'Antioche, *Trois livres à Autolycus*, tł. J. Sender, SCh 20, Paris 1948, s. 240 (= PG 6, 1145C-D).

<sup>6</sup> Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* IV 36, 3-4, 91-145, w: Irénée de Lyon, *Contre les hérésies. Livre IV*, t. 2: *Texte et traduction*, ed. A. Rousseau, SCh 100/2, Paris 1965, s. 888-894 (= PG 7, 1092B-1093B). Zob. Daniélou, *Bible et liturgie*, s. 114; F. Costa, *Le Christ, clef de l'interprétation de l'Écriture: Aspects de la typologie de Jean Daniélou*, „Revista de Magistro de Filosofia” 10/22 (2017) s. 89-90.

<sup>7</sup> Termin „korab” został użyty w przekładzie Biblii Jakuba Wujka (1541-27 VII 1597) wydanej w 1599 roku.

<sup>8</sup> Tertullianus, *De idololatria* 24, CSEL 20, s. 58, 4-7 (= CCL 2, s. 1124, 4-7 = PL 1, 696B): „uiderimus enim si secundum arcae typum et coruus et miluus et lupus et canis et serpens in ecclesia erit. certe idololatres in arcae typo non habetur. nullum animal in idololatren figuratum est”.

sit”<sup>9</sup>, które przypomina do pewnego stopnia nieco późniejszą słynną tezę Cypriana (ok. 200-258), pochodzącego także z Kartaginy, o czym niżej. Zatem i tutaj Tertulian stoi bardzo blisko genezy pewnego klasycznego później sformułowania, które bardzo mocno podkreślało chrześcijański ekskluzywizm. Pozornie więc tylko może się wydawać, że powyższe wypowiedzi Kartagińczyka były marginalne. Faktycznie dotyczyły one istoty chrześcijańskiego wykładu perykopy o potopie, a ich głównym punktem odniesienia jest 1P 3,20-21. Godny uwagi jest także fakt, że cytowana wyżej krótka wypowiedź zawarta w *De idololatria* jest ostatnim zdaniem tego pisma, stanowiąc jego ostateczną konkluzję. Tertulian przywiązywał zatem dużą wagę do tego sformułowania, uznając jednocześnie perykopę o potopie za ważny punkt odniesienia w rozważaniach eklezjologicznych.

Tę ostatnią myśl Tertuliana rozwinął twórczo jego krajan, Cyprian z Kartaginy. Punkt wyjścia stanowiła klasyczna już zapewne w jego czasach typologia arka – Kościół<sup>10</sup>. Kontekst, w którym porównanie to występuje, mówi, że nie może mieć Boga za ojca człowiek, który nie uznaje Kościoła za swą matkę, ponieważ tak jak w czasie potopu nie ocalał nikt, kto znajdował się poza arką, tak też nie dostąpi zbawienia ten, kto jest poza Kościołem<sup>11</sup>. Obraz arki jako figury Kościoła koegzystuje tutaj na zasadzie swego rodzaju dopełnienia czy wręcz podzyrowania słynnej maksymy Cypriana, którą ten wczesnochrześcijański teolog wyraził bardziej dobitnie w swych listach, a która brzmi: „salus extra ecclesiam non est”<sup>12</sup>. Sentencji tej oraz temu, co ona w istocie wyraża, poświęcono wiele publikacji również na gruncie polskim<sup>13</sup>. Jed-

<sup>9</sup> Tertullianus, *De idololatria* 24, CSEL 20, s. 58, 8 (= CCL 2, s. 1124, 7-8 = PL 1, 696B). Por. Daniélou, *Bible et liturgie*, s. 115.

<sup>10</sup> Cyprianus, *Epistulae* LXVIII 2, ed. G. Hartel, CSEL 3/2, Vindobonae 1871, s. 751, 15 (= CCL 3C, s. 472, 51 – 473, 52); Cyprianus, *Epistulae* LXXIII 11, CSEL 3/2, s. 809, 11-14 (= CCL 3C, s. 579, 238-242); Cyprianus, *Epistulae* LXXV 15, CSEL 3/2, s. 820, 13-15 (= CCL 3C, s. 595, 308-309). Por. Daniélou, *Bible et liturgie*, s. 115.

<sup>11</sup> Cyprianus, *De Catholicae Ecclesiae unitate* 6, ed. G. Hartel, w: Cyprianus, *Opera omnia*, CSEL 3/1, Vindobonae 1868, s. 214, 23-25 (= CCL 3, s. 253, 149-151 = Sch 500, s. 188, 7-10 = PL 4, 503A): „habere non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem. si potuit euadere quisque extra arcam Noe fuit, et qui extra ecclesiam foris fuerit euadit”. Por. Daniélou, *Bible et liturgie*, s. 114.

<sup>12</sup> Cyprianus, *Epistulae* LXXIII 21, CSEL 3/2, s. 795, 3-4 (= CCL 3C, s. 555, 380). Por. Cyprianus, *Epistulae* IV 4, CSEL 3/2, s. 477, 4-5 (= CCL 3B, s. 24, 100-101): „nemi salus esse nisi in ecclesia possit”. Por. też: Daniélou, *Bible et liturgie*, s. 115.

<sup>13</sup> Por. J. Ratzinger, *Salus extra Ecclesiam nulla est*, tł. AM, „Znak” 17/131 (1965) s. 611; A. Śliwiński, *Extra Ecclesiam salus nulla*, EK IV 1474; Y. Congar, *Czy poza*

nak w kontekście niniejszych rozważań ważne jest, że idea ta została wsparta odniesieniem do arki Noego. Podobnie zresztą uczynił Tertulian. Jak wiadomo, niemal analogiczna myśl pojawia się także u Orygenesusa. Aleksandryjczyk ostrzegał bowiem, aby nikt, kto jest poza Kościołem, nie łudził się, że dostąpi zbawienia, lecz miał świadomość, że gotuje sobie duchową śmierć<sup>14</sup>. Jednak trzeba pamiętać, że tekst Orygenesusa zachował się tylko w przekładzie Rufina z Akwilei (ok. 345-ok. 411), który, jak wiadomo, nie szedł wiernie za greckim oryginałem<sup>15</sup>. Należy zatem zachować ostrożność w przypisywaniu tej frazy w takim właśnie brzmieniu Orygenesowi, ponieważ może ona pochodzić od samego Rufina, dla którego źródłem inspiracji mógł być właśnie Cyprian. Kontekst zaś, w jakim to zdanie pojawia się u Orygenesusa, nie ma nic wspólnego z perykopą o potopie. Jest to fragment odnoszący się do umowy wywiadowców Jozuego z Rachab (Joz 2,18-19). Tymczasem geneza idei Cypriana, w której ten połączył kwestię wyłączności zbawienia w Kościele z arką Noego, tkwi w 1P 3,20-21, gdzie ogniskują się trzy typologia:

---

*Kościół nie ma zbawienia?*, w: Y. Congar, *Szeroki świat moją parafią. Wymiary i prawdy zbawienia*, tł. A. Turowiczowa, Kraków 2002, s. 127-203; I. Ledwoń, *Extra Ecclesiam nulla salus*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki – K. Kaucha – I. Ledwoń – J. Mastej, Lublin – Kraków 2002, s. 389-395; F. Longchamps de Bérier, *Czy poza Kościołami nie ma zbawienia?*, Kraków – Tyniec 2004, s. 26-31; E. Dołganiszewska, „*Extra Ecclesiam nulla salus*”. Cypriana z Kartaginy myśli o Kościele, „*Wrocławski Przegląd Teologiczny*” 14/1 (2006) s. 141-157; B. Sesboüé, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacji*, tł. A. Kuryś, Alfa – Omega, Poznań 2007, s. 51-55; E. Żochowska, *Extra Ecclesiam nulla salus. Wiele interpretacji, jedna ortodoksja*, „*Christianitas*” 31-32 (2007) s. 199-202; I. Ledwoń, „*Extra Ecclesiam nulla salus*”, „*Studia Salvatoriana Polonica*” 3 (2009) s. 59-60; P. Kowalczyk, *Extra Ecclesiam nulla salus. Obraz heretyka w nowożytnych przedstawieniach okrętu Kościoła Katolickiego*, w: *Figura heretyka w nowożytnych sporach konfesyjnych*, red. A. Bielak – W. Kordyżon, Warszawa 2017, s. 181.

<sup>14</sup> Origenes, *Homiliae in Librum Jesu Nave* III 5, ed. W.A. Baehrens, w: Origenes, *Werke*, t. 7: *Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung*, z. 2: *Die Homilien zu Numeri, Josua und Judges*, GCS 30, Leipzig 1921, s. 307, 8-10 (= Sch 71, s. 142 = PG 12, 841C-842A): „Nemo ergo sibi persuadeat, nemo semetipsum decipiat: extra hanc domum, id est extra Ecclesiam nemo salvatur. Nam si quis foras exierit, mortis suae ipse fit reus”. Por. Ratzinger, *Salus extra Ecclesiam*, s. 611; Longchamps de Bérier, *Czy poza Kościołami nie ma zbawienia?*, s. 21-23; Sesboüé, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, s. 49-51; I. Ledwoń, „*Extra Ecclesiam nulla salus*”, „*Studia Salvatoriana Polonica*” 3 (2009) s. 59.

<sup>15</sup> Por. Origène, *Homélie sur la Genèse*, ed. H. de Lubac – L. Doutreleau, SCH 7bis, Paris 1976, s. 86-87, przyp. 2.

Noe – Chrystus, arka – Kościół oraz wody potopu – woda chrztu. Innymi słowy, to Piotr opisał zasadę, którą Cyprian wyraził w zwięzłej sentencji, zainspirowany prawdopodobnie sugestią swego rodaka, Tertuliana. Następnie zaś Rufin wplótł ją w swój przekład pisma Orygenesusa. Typologia arka Noego – Kościół Chrystusowy była bowiem i jest nadal niezwykle ważna z teologicznego punktu widzenia.

Aluzja do arki jako symbolu Kościoła znajduje się także w piśmie polemicznym Pseudo-Cypriana, które powstało prawdopodobnie między rokiem 250 a 260<sup>16</sup>, gdzie nieznanymi z imienia autor zwalczał poglądy Nowacjana (ok. 200-ok. 258) w kwestii tak zwanych chrześcijan „upadłych” (*lapsi*), czyli tych, którzy w czasie prześladowań wyrzekli się wiary. Aby wzmocnić swą linię argumentacji, przywołał on typologię arka – Kościół i podkreślił, że w arce były zarówno zwierzęta czyste, jak i nieczyste, i że obie te grupy zostały uratowane<sup>17</sup>. Następnie wspominał dwa gatunki ptaków, które Noe wypuścił z arki, aby stwierdzić, że kruk symbolizuje ludzi nieczystych, a zatem grzesznych<sup>18</sup>, gołębicę natomiast jest symbolem prawowiernego chrześcijanina<sup>19</sup>. Wreszcie biblijny potop uznał autor w kontekście współczesnych mu wydarzeń za figurę prześladowania chrześcijan<sup>20</sup>. Przywołanie perykopy o potopie, choć pozornie marginalne, było w gruncie rzeczy bardzo ważnym dowodem skrypturystycznym, przemawiającym za przyjęciem chrześcijan, którzy wyrzekli się swej wiary w okresie prześladowania, z powrotem do wspólnoty Kościoła tak, jak Bóg przyjął do arki wszystkie stworzone przez siebie zwierzęta.

Z kolei Wiktoryn z Patawii, znany również jako Wiktoryn z Ptuj (zm. ok. 304), prawdopodobnie Grek z pochodzenia i pierwszy piszący po łacinie egzegeta biblijny, uczynił zaledwie krótką wzmiankę na

<sup>16</sup> Por. H. Koch, *Cyprianische Untersuchungen*, Arbeiten zur Kirchengeschichte 4, Bonn 1926, s. 358-425 (tytuł rozdziału: „Zur pseudo-cyprianischen Schrift «Ad Novatianum»”).

<sup>17</sup> Pseudo-Cyprianus, *Ad Novatianum* 2, ed. G. Hartel, w: Cyprianus, *Opera spuria*, CSEL 3/3, Vindobonae 1871, s. 54, 24-55, 5 (= CCL 4, s. 139, 33-40 = PL 3, 1208B-C). Por. Pseudo-Cyprianus, *Ad Novatianum* 5, CSEL 3/3, s. 56, 17 (= CCL 4, s. 141, 1 = PL 3, 1209C).

<sup>18</sup> Pseudo-Cyprianus, *Ad Novatianum* 2, CSEL 3/3, s. 55, 5-13 (= CCL 4, s. 139, 41-140, 50 = PL 3, 1208C).

<sup>19</sup> Pseudo-Cyprianus, *Ad Novatianum* 3, CSEL 3/3, s. 55, 22-25 (= CCL 4, s. 140, 50-53 = PL 3, 1209A).

<sup>20</sup> Pseudo-Cyprianus, *Ad Novatianum* 5, CSEL 3/3, s. 56, 18-22 (= CCL 4, s. 141, 3-5 = PL 3, 1209C).

temat arki Noego. W kwestii jej konstrukcji zauważył, że została ona wykonana „z czworobocznych belek” lub bali – „ex quadratis lignis” (Rdz 6,14)<sup>21</sup>, co jest oczywiście jednym z wariantów przekładu tej frazy, pochodzącym z *Vetus Latina*<sup>22</sup>. Warto w tym miejscu przypomnieć, że powstały później przekład Hieronima używa wyrażenia „de lignis levigatis”, czyli wskazuje na inny aspekt ciesielskiego dopracowania owych bali, a dokładnie na ich staranne obrobienie czy wręcz gładkość. Wiktoryn posłużył się jedną z wersji *Vetus Latina*, jednak nie należy zapominać o tym, że Septuaginta użyła tutaj określenia: „ἐκ ξύλων τετραγώνων” (‘z belek czworobocznych’). Stąd Wiktoryn jako Grek niekoniecznie musiał się w tym przypadku odwoływać bezpośrednio do któregoś z istniejących wówczas przekładów starołacińskich, lecz mógł posłużyć się stworzoną przez siebie prostą kalką językową. Autor ten zasugerował też, choć bardzo delikatnie, że arka Noego jest symbolem Kościoła<sup>23</sup>.

Niewiele także napisał na temat arki Laktancjusz (ok. 250-ok. 330). Nie wymieniając wprost imienia Noego, wspominał, że Bóg wybrał jednego sprawiedliwego, który w wieku sześciuset lat zbudował arkę zgodnie z Bożym zamysłem, gdzie w czasie potopu znalazł ocalenie on sam wraz z żoną oraz ich trzej synowie z małżonkami<sup>24</sup>. Uczynił również aluzję do wyłączności zbawienia w ramach Kościoła<sup>25</sup>, lecz kwestii tej nie połączył z typologią arka – Kościół. Jednak, jak można domniemywać, typologia ta była wśród ówczesnych teologów tak znana, a aluzja

<sup>21</sup> Victorinus Petavionensis, *Commentarii in Apocalypsin editio Victorini et recensio Hieronymi vna cum posteriorum additamentis XXI 1*, ed. I. Havssleiter, w: Victorinus Petavionensis, *Opera*, CSEL 49, Vindobonae – Lipsiae 1916, s. 149, 5-6 (= SCh 423, s. 128 = PL 5, 343C).

<sup>22</sup> *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, z. 2: *Genesis*, ed. B. Fischer, Freiburg 1954, s. 108.

<sup>23</sup> Victorinus Petavionensis, *Commentarii in Apocalypsin XXI 1*, CSEL 49, s. 149, 3-5 (= SCh 423, s. 128 = PL 5, 343C).

<sup>24</sup> Lactantius, *Divinae institutiones* II 13, 2, ed. S. Brandt, w: Lactantius, *Opera omnia*, ed. S. Brandt – G. Lavbmann, CSEL 19, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1890, s. 160, 16-20 (= SCh 337, s. 180, 5-9 = PL 6, 326A): „hic cum sescentorum esset annorum, fabricavit arcam, sicut ei praeceperat deus, in qua ipse cum coniuge ac tribus filiis totidemque nuribus reservatus est, cum aqua uniuersos montes altissimos operuisset”.

<sup>25</sup> Lactantius, *Divinae institutiones* IV 30, 11, CSEL 19, s. 396, 8-11 (= SCh 377, s. 246, 46-48; s. 248, 49-50 = PL 6, 542B-543A): „sola igitur catholica ecclesia est quae uerum cultum retinet. hic est fons ueritatis, hoc domicilium fidei, hoc templum dei: quo si quis non intrauerit uel a quo si quis exierit, a spe uitae ac salutis alienus est”.

Laktancjusza do tezy Cypriana tak czytelna, że autor ten uznał, iż nie trzeba mocniej artykułować tej myśli.

Z kolei Hilary z Poitiers (ok. 315-ok. 367) w napisanym najprawdopodobniej pod koniec życia, czyli w latach 364-367, piśmie *Tractatus mysteriorum* z jednej strony uważał Noego za figurę Chrystusa<sup>26</sup>, z drugiej zaś podobnie jak Tertulian, Cyprian i Wiktoryn z Ptuj traktował arkę jako symbol Kościoła<sup>27</sup>. Można przyjąć, że w czasach Hilarego zestawienie to należało już do swoistego kanonu typologii biblijnych, który ukazywał paralele między Starym a Nowym Testamentem. Ponadto Hilary uznał, że kruk Noego jest symbolem grzesznika<sup>28</sup>.

Następnym chronologicznie autorem łacińskim jest Grzegorz z Elwiry, który zmarł około 392 roku. Jego pismo *De arca Noe*, które, jak uważał André Wilmart (28 I 1876-21 IV 1941)<sup>29</sup>, zostało napisane przed 360 rokiem, skoncentrowało się, podobnie jak prace jego znamienitych poprzedników, na typologii Noe – Chrystus<sup>30</sup> i arka – Kościół<sup>31</sup>. W kontekście niniejszych analiz ważniejsze jest jednak to, że Grzegorz bodajże jako pierwszy kościelny autor łaciński odniósł się także do wewnętrznej struktury arki. Miała się ona składać z dwóch kondygnacji, z których niższa była dwupoziomowa (*bicamerata*), wyższa zaś – trzypoziomowa (*tricamerata*), co w świetle typologii arka – Kościół miało symbolizować mieszkania przygotowane dla świętych w Królestwie Bożym<sup>32</sup>. Nie skomentował niestety terminów

<sup>26</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus mysteriorum* 13, 2, ed. A. Feder, w: Hilarius Pictaviensis, *Opera*, pars 4, CSEL 65, Vindobonae – Lipsiae 1916, s. 13, 19-20 (= SCH 19bis, s. 100).

<sup>27</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus mysteriorum* 13, 3-5, ed. A. Feder, CSEL 65, s. 14, 2-14 (= SCH 19bis, s. 100). Por. Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos* CXLVI 12, ed. A. Zingerle, CSEL 22, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1891, s. 852, 31 (= PL 9, 874B).

<sup>28</sup> Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos* CXLVI 12, ed. A. Zingerle, CSEL 22, s. 853, 27 (PL 9, 874A-B).

<sup>29</sup> A. Wilmart, *Arca Noe*, „Revue Bénédictine” 26 (1909) s. 11. Por. M. Dulaey, *Le „De arca” de Grégoire d’Elvire et la tradition exégétique ancienne*, „Graphè” 15 (2006) s. 79, przyp. 5.

<sup>30</sup> Gregorius Iliberritanus, *De arca Noe* 4, ed. V. Bulhart, w: Gregorius Iliberritanus, *Quae supersunt*, CCL 69, Turnholti 1967, s. 149, 18.

<sup>31</sup> Gregorius Iliberritanus, *De arca Noe* 4, CCL 69, s. 149, 17; 14, CCL 69, s. 151, 93; 20, CCL 69, s. 152, 129-130; 25, CCL 69, s. 153, 173; 26, CCL 69, s. 153, 180; 33, CCL 69, s. 154, 214-215.

<sup>32</sup> Gregorius Iliberritanus, *De arca Noe* 15, CCL 69, s. 151, 94-96: „Quod autem bicamerata et tricamerata arca fuisse refertur, mansionum loca et habitationum qualitates, quae sanctis in regno Dei sunt praeparatae, evidenter ostendit”. Por. F.J. Buckley,

*bicamerata* i *tricamerata* w aspekcie „technicznym”, lecz wykorzystał je jako punkt wyjścia do rozważań parenetycznych.

Nieco więcej miejsca natomiast poświęcił pojęciu *tricamerata*, które również skomentował zgodnie z logiką typologii arka – Kościół. Pierwszy poziom to figura raj, drugi – niebieska Jerozolima, trzeci zaś to królestwo niebieskie<sup>33</sup>. Jednak w tym przypadku jest to wykład alegoryczno-symboliczny. Pośrednio z obu powyższych cytatów wynika, że arka to dwukondygnacyjna struktura licząca pięć pięter. Największa z nich jest dwupiętrowa kondygnacja dolna (*bicamerata*)<sup>34</sup>, ponieważ to do niej odnoszą się podstawowe wymiary długości i szerokości arki. Z kolei druga, trzypiętrowa kondygnacja (*tricamerata*) jest nieco węższa<sup>35</sup>. Wreszcie owa druga kondygnacja została zredukowana na szczycie do rozmiarów jednego łokcia (*in unum cubitum consummata*)<sup>36</sup>. Wskazuje to na piramidalny kształt arki Noego, który Grzegorz z Elwiry scharakteryzował, jasno pisząc, że konstrukcja arki została zaprojektowana w ten sposób, aby była ona najszersza u dołu, węższa w środku, a ściany najwyższego jej segmentu zostały pochylone tak, aby na szczycie powstał kwadratowy otwór o boku jednego łokcia<sup>37</sup>. Z powyższego tekstu nie wynika jednak w sposób jednoznaczny, czy chodzi o piramidę schodkową, czy też o ostrosłup o podstawie prostokąta ze ściętym wierzchołkiem, a zatem o piramidę pozbawioną piramidionu. Biskup betyckiej Elwiry poszedł tutaj za wskazaniem Klemensa Aleksandryjskiego (ok. 150-ok. 215) i Orygenesa (ok. 185-ok. 254). Pierwszy z nich określił arkę wprost jako konstrukcję, która zwężała się od podstawy na wzór piramidy: „ἐκ τῆς πλατείας

---

*Christ and the Church according to Gregory of Elvira*, Rome 1964, s. 24, przyp. 134. Należy nadmienić, że terminy „*bicamerata*” i „*tricamerata*” mogą być także rozumiane jako pomieszczenia dwu- i trzykomorowe. Jednak w tym przypadku nie chodzi o podział w pionie, lecz w poziomie.

<sup>33</sup> Gregorius Iliberritanus, *De arca Noe* 15, CCL 69, s. 151, 96-98. 105: „In una etenim camera paradisi figura est; in altera, terrae novae, ubi Jerusalem caelestis est descensura (...). In tertia camera, coelorum regnum”. Por. Buckley, *Christ and the Church*, s. 25, przyp. 136.

<sup>34</sup> Gregorius Iliberritanus, *De arca* 21, CCL 69, s. 152, 142-143.

<sup>35</sup> Gregorius Iliberritanus, *De arca* 22, CCL 69, s. 152, 143 – 153, 146.

<sup>36</sup> Gregorius Iliberritanus, *De arca* 22, CCL 69, s. 153, 147.

<sup>37</sup> Gregorius Iliberritanus, *De arca* 21, CCL 69, s. 152, 133-136: „sic arcae ipsius fabricam fuisse dispositam, ut latior fuerit in primo unde sumpsit exordium, in medio angustior et tertio per quattuor angulos collecta usque ad unum cubitum coartante mensura sit consummata”.



βάσεως ἀποξυνόμενον πυραμίδος τρόπον ἢ κιβωτός<sup>38</sup>. Orygenes natomiast użył terminu „πυραμοειδές<sup>39</sup>”, a zatem uważał kształt arki za zbliżony do piramidy. Klemens nie był jednak twórcą tej tezy. Taki bowiem kształt arki podaje już Rdz 6,16a w przekładzie Septuaginty: „ἐπισυνάγων ποιήσεις τὴν κιβωτὸν καὶ εἰς πῆχυν συντελέσεις αὐτὴν ἄνωθεν<sup>40</sup>”. W przekładzie polskim oddano ów wers w sposób następujący: „Zwieńczysz tę arkę przechylonymi do środka bokami. U góry zwieńczysz ją otworem na łokieć szerokim<sup>41</sup>”. Na nim to oparł się zarówno Klemens Aleksandryjski, jak i Orygenes. Można również przypuszczać, że do tego wniosku dochodziło przed nimi wielu, którzy przeczytali ze zrozumieniem ten wers Septuaginty. Taki kształt arki był więc swego rodzaju oczywistością w kręgu ludzi, którzy posługiwali się tym greckim przekładem Starego Testamentu. Można nawet pójść dalej i uznać, że Septuaginta, która przecież powstała w Egipcie – Kraju Piramid, odwołała się świadomie do takiego właśnie a nie innego kształtu arki. Tymczasem Martine Dulaey, analizując traktat Grzegorza z Elwiry, zauważa: „Il semble que l'évêque d'Elvire se représente l'arche comme une sorte de phare antique<sup>42</sup>”. Wydaje się jednak, że nie chodzi w tym przypadku o latarnię morską, lecz, jak wskazano wyżej, o piramidalny schemat arki Noego.

Do tego kształtu arki dochodzi jeszcze jeden ważny element, a mianowicie, wychodząc od typologii arka – Kościół, biskup Elwiry wyeksponował nowotestamentalną prawdę, w myśl której Kościół „Christi corpus est<sup>43</sup>”. Myśl ta sugeruje, że również na arkę Noego należy spojrzeć przez pryzmat ciała Chrystusa. U podstaw takiego postawienia sprawy

<sup>38</sup> Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 11, 86, 2, ed. O. Stählin, w: Clemens Alexandrinus, [*Werke*], z. 2: *Stromata, Buch I-VI*, GCS 15, Leipzig 1906, s. 475, 4-5 (= SCH 446, s. 234, 13-14 = PG 9, 308B). Por. Dulaey, *Le „De arca” de Grégoire d'Elvire*, s. 82, przyp. 19.

<sup>39</sup> Origenes, *Homiliae II in Genesim* 1, ed. W.A. Baehrens, w: Origenes, *Werke*, t. 6: *Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung*, z. 1: *Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus*, GCS 29, Leipzig 1920, s. 23, 18 (por. PG 12, 161B) = Procopius Gazaetus, *Commentarii in Genesim* Gen 6, 8(-17) 27-28, ed. K. Metzler, w: Prokop von Gaza, *Eclogarum in libros historicos Veteris Testamenti epitome*, t. 1: *Der Genesiskommentar*, GCS N.F. 22, Berlin – München – Boston 2015, s. 194 (= PG 87/1, 273A).

<sup>40</sup> *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1979, s. 9.

<sup>41</sup> *Biblia pierwszego Kościoła*, ed. R. Popowski, Prymasowska Seria Biblijna [43], Warszawa 2016, s. 11.

<sup>42</sup> Dulaey, *Le „De arca” de Grégoire d'Elvire*, s. 82.

<sup>43</sup> Gregorius Iliberritanus, *De arca Noe* 12, CCL 69, s. 151, 84-85.

leży tekst Listu do Rzymian (Rz 12,4-5; por. 1Kor 6,15; 10,17; Ef 1,23), gdzie mowa o tym, że wszyscy chrześcijanie są członkami jednego ciała w Chrystusie. Kontynuując zaś tę myśl, Grzegorz z Elwiry przywołał ścięty do boku jednego łokcia wierzchołek arki, aby podkreślić, że Chrystus poprzez akt wcielenia dokonał rekapitulacji całej struktury Kościoła<sup>44</sup>. Wertykalizm ów znajduje oczywiście swe uzasadnienie w tekstach nowotestamentalnych, które przedstawiają Chrystusa jako głowę wspólnoty Kościoła (Ef 1,10.22; 4,15-16; Kol 1,18; 2,18-19), podczas gdy koncepcja horyzontalna znajduje oparcie w powyższym fragmencie Listu do Rzymian. Wertykalizm wyrażający chrystocentryzm jest ważnym elementem rozważań chrystologicznych jako takich, podczas gdy horyzontalizm wchodzi w zakres przemyśleń natury eklezjologicznej. Są to jednak w ostatecznym rozrachunku dwa aspekty tej samej rzeczywistości – Kościoła Chrystusowego.

Wreszcie odnosząc się do symboliki wymiarów arki, Grzegorz z Elwiry podkreślił, że jej liczba 300, określająca długość, odnosi się u Greków do litery „Tau”, a za jej pośrednictwem do Krzyża Chrystusa<sup>45</sup>. Z kolei pięćdziesiąt łokci szerokość symbolizuje Pięćdziesiątnicę, czyli moment zesłania Ducha Świętego<sup>46</sup>. Wreszcie wysokość arki, mająca 30 łokci, jest aluzją do wieku Chrystusa w chwili, gdy przyjął on chrzest w Jordanie z rąk Jana i rozpoczął swą misję ewangelizacyjną (Łk 3,23)<sup>47</sup>. Autor traktatu wspomniał również o krukach (Rdz 8,7) jako o symbolu nieczystych żądź, które odseparowują ludzi od Kościoła<sup>48</sup>. Gołębicę Noego (Rdz 8,8-11) natomiast uznał za symbol Ducha Świętego<sup>49</sup>. Wreszcie w jednym z ostatnich zdań Grzegorz z Elwiry przypomniał myśl Cypriana o fundamentalnej, soteriologicznej roli Kościoła, poza którym nie ma zbawienia<sup>50</sup>. Wykład biskupa Elwiry jest pierwszym zachowanym łacińskim pismem patrystycznym, które zostało w całości poświęcone arce

<sup>44</sup> Gregorius Iliberritanus, *De arca Noe* 22, CCL 69, s. 153, 150-152: „et usque ad unum cubitum, id est usque ad mensuram suscepti hominis, quem induit dominus, omnis esset compago ecclesiae redigenda”.

<sup>45</sup> Gregorius Iliberritanus, *De arca Noe* 29, CCL 69, s. 154, 190-195, 210-211.

<sup>46</sup> Gregorius Iliberritanus, *De arca Noe* 30, CCL 69, s. 154, 192-193, 211-213. Por. Buckley, *Christ and the Church*, s. 25, przyp. 140.

<sup>47</sup> Gregorius Iliberritanus, *De arca Noe* 31, CCL 69, s. 154, 201-206.

<sup>48</sup> Gregorius Iliberritanus, *De arca Noe* 25, CCL 69, s. 153, 164-168.

<sup>49</sup> Gregorius Iliberritanus, *De arca Noe* 25, CCL 69, s. 153, 169-173.

<sup>50</sup> Gregorius Iliberritanus, *De arca Noe* 33, CCL 69, s. 154, 214 i s. 155, 216-218: „videtis ergo (...) non posse aliter hominem nisi per ecclesiam de excidio totius orbis eadere, sicut et in cataclysmo mundi nemo remansit nisi quos arca incluserat”.

Noego, stąd nie może dziwić fakt, że autor niejako z obowiązku nawiązał także do „technicznego” aspektu arki. Zagadnienie to potraktował jednak tylko jako kwestię poboczną, mającą wesprzeć jego teologiczne wywody.

Ambroży z Mediolanu (ok. 340-4 IV 397) również był autorem niewielkiego traktatu *De Noe*, który powstał około 379 roku i w starszych wydaniach nosił tytuł *De Noe et Arca*. Odnosząc się do pisma Grzegorza z Elwiry i biskupa Mediolanu, można by wręcz powiedzieć, że w drugiej połowie IV wieku w łacińskiej literaturze chrześcijańskiej jest widoczne pewne szczególne zainteresowanie tematem arki Noego i to do tego stopnia, że dwóch eminentnych przedstawicieli ówczesnego episkopatu poświęciło temu zagadnieniu odrębne, choć niewielkie traktaty. Należy zatem przypuszczać, że temat ten był wówczas z jakiegoś powodu ważny. Można domniemywać, że był on również żywo dyskutowany zarówno w kręgach osób duchownych, jak i świeckich. Podstawą pisma *De Noe* były publicznie wygłoszone przez Ambrożego homilie. Biskup Mediolanu położył, podobnie jak Orygenes czy Grzegorz z Elwiry, duży nacisk na moralny aspekt perykopy o potopie. Dlatego też sam opis kształtu arki zszedł w przedmiotowym piśmie na dalszy plan. Niemniej jednak można na bazie treści homilii zebrać kilka ważnych, choć niekoniecznie oryginalnych uwag w tym zakresie. Na wstępie należy podkreślić, że Ambroży nie mówił wprost, iż arka jest figurą Kościoła, ale w swym piśmie posłużył się aż 11 razy terminem „Ecclesia”. Zestawienie więc Kościoła z arką Noego nasuwało się niemal automatycznie. Takie postawienie sprawy wynikało prawdopodobnie z powszechnej znajomości typologii arka – Kościół, co w konsekwencji powodowało, że jej bezpośrednie przywoływanie nie było konieczne. Jest jednak w opisie Ambrożego pewien ważny szczegół. Otóż jego zdaniem ten, kto analizuje „liczbowy” schemat arki, odnajdzie tam opis kształtu ludzkiego ciała<sup>51</sup>. Biskupowi Mediolanu chodziło konkretnie o „czworoboczne belki”, czyli o *ligna quadrata* (Rdz 6,14), z których Bóg polecił Noemu zbudować arkę. Aby dowieść związku zachodzącego między owymi *ligna quadrata* a ciałem człowieka, Ambroży przytoczył obszerny „anatomiczny” wywód na temat „kwadratury” ludzkiego ciała, która jest symbolem doskonałości Bożego dzieła: ten kształt mają bowiem zarówno nogi i ręce, jak i klatka piersiowa,

<sup>51</sup> Ambrosius, *De Noe* 6, 13, ed. C. Schenkl, w: Ambrosius, *Opera*, t. 1, CSEL 32, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1896, s. 422, 1-2 (= PL 14, 368B): „inueniet in eius exaedificatione discriptam humanis figuram corporis”. Por. Ambrosius, *De Noe* 9, 30, CSEL 32, s. 432, 8-10 (= PL 14, 374C); 15, 50, CSEL 32, s. 448, 12-14 (= PL 14, 385A); 20, 72, CSEL 32, 466, 3-4 (= PL 14, 396A).

brzuch, stopy oraz dłonie<sup>52</sup>. Passus ten odwoływał się przypuszczalnie do popularnego wówczas, uproszczonego schematu anatomicznego, który znała przynajmniej część słuchaczy homilii. Prawdopodobnie również z uwagi na duszpasterski charakter swego wywodu Ambroży nie odniósł się do wątku mistycznego ciała Chrystusa. Rozszerzył natomiast powyższy, „anatomiczny” dyskurs, odnosząc go do długości, szerokości i wysokości arki Noego, rozumianych jako największy, średni i najmniejszy wymiar „korabia”. Tę trójnię zestawiał następnie z ciałem leżącego na wznak człowieka, który reprezentuje także trzy wymiary poprzez długość, szerokość i wysokość swego ciała, jego członki zaś cechuje „kwadratura”<sup>53</sup>. Tymczasem forma kwadratu, do której nawiązuje ostatnie zdanie powyższego fragmentu, odnosiła się oczywiście do elementu konstrukcyjnego arki, który pojawił się już u Wiktoryna z Ptuj. Ambroży bowiem odwołał się do Rdz 6,14, gdzie Septuaginta używała zwrotu „ἐκ ξύλων τετραγώνων”, który Wiktoryn oddał słowami „ex quadratis lignis”, czyli tak samo jak tekst *Vetus Latina*. Następnie zaś biskup Mediolanu starał się jasno wytłumaczyć znaczenie pojęcia *quadratum*, pisząc, że jest to struktura, której wszystkie części dobrze do siebie pasują i wzajemnie do siebie przystają<sup>54</sup>. Ten typ eksplikacji wydaje się odwoływać do swego rodzaju komunału, dobrze znanego audytorium Ambrożego. Następnym elementem konstrukcyjnego opisu arki, do którego nawiązał biskup Mediolanu, jest wers Rdz 6,16, zawierający polecenie Boga skierowane do Noego, a zacytowane przez Ambrożego w następującej formie: „Inferiora

<sup>52</sup> Ambrosius, *De Noe* 6, 13, CSEL 32, s. 422, 2-12 (= PL 14, 368B-C): „quid est enim quod ait deus: «fac tibi arcam de quadratis lignis?». quadratum certe hoc appellamus, quod omnibus bene consistat partibus et conueniat sibi. itaque et deus auctor nostri corporis naturaeque fabricator adstruitur et opus ipsum perfectum esse his sermonibus significatur. quadrata autem membra hominis esse euidentis ratio, si consideres pectus hominis, consideres uentrem pari mensura longitudinis et latitudinis, nisi cum uoluptatibus et epulis uentre distento mensura naturalis exceditur. iam pedes et manus brachia femora et crura quadripertita quis non ipso uisu aduertat?”.

<sup>53</sup> Ambrosius, *De Noe* 6, 13, CSEL 32, s. 422, 16-23 (= PL 14, 368C): „Si quidem trecentorum cubitorum longitudinem et quinquaginta <cubitorum> latitudinem et triginta cubitorum altitudinem seruandam esse praescripsit, ita et in nostro corpore summa est et media et minima distantia, summa secundum longitudinem, media secundum latitudinem, minima secundum altitudinem, totum tamen corpus adtextum ex singulis membris quadratum uidetur”.

<sup>54</sup> Ambrosius, *De Noe* 6, 13, CSEL 32, s. 422, 3-5 (= PL 14, 368C): „quadratum certe hoc appellamus, quod omnibus bene consistat partibus, et conueniat sibi”.

arcae bicamerata et tricamerata facies”<sup>55</sup>. Innymi słowy, Noe miał podzielić arkę na kondygnację dolną (*inferiora*), dwupoziomową (*bicamerata*) i trzypoziomową (*tricamerata*), co jest fragmentem tego wersu, zacytowanym także za *Vetus Latina*<sup>56</sup>. Fragment ten odpowiada tekstowi Septuaginty, która owe trzy pojęcia („*inferiora (...) bicamerata et tricamerata*”) oddał jako: „κατάγαια, διώροφα καὶ τριώροφα”<sup>57</sup>. Ambroży przyjmował zatem trójkondygnacyjną strukturę arki Noego, przy czym druga („διώροφα” = *bicamerata*) i trzecia kondygnacja („τριώροφα” = *tricamerata*) miały, choć tego autor już nie wyjaśnił, odpowiednio dwa i trzy poziomy. W sumie więc, zgodnie z tym opisem, arka miała trzy kondygnacje, które były podzielone na sześć poziomów (pięter). W dalszej części swego pisma Ambroży sporo miejsca poświęcił zagadnieniom etyczno-moralnym, które uważał zapewne za ważniejsze ze względu na paranetyczny charakter swego pisma. Biskup Mediolanu zaznaczył ponadto, że niższe kondygnacje (prawdopodobnie zarówno *inferiora*, jak i *bicamerata*) przeznaczono na składy żywności<sup>58</sup>.

Kolejnym fragmentem tego pisma o dużej sile graficznej sugestii jest zwrócenie przez Ambrożego uwagi na sposób wejścia i wyjścia rodziny Noego z arki. Warto przypomnieć, że przed nim uczynił to już na gruncie chrześcijańskiej literatury greckiej Cyryl Jerozolimski (ok. 315-ok. 386)<sup>59</sup>. Dla Ambrożego było oczywiste, że rozdzielenie czterech par małżeńskich w momencie wejścia do arki oznacza abstynencję płciową w okresie potopu, ponowne połączenie w pary w chwili wyjścia z „korabia” wskazuje na ponowne podjęcie wspólnego życia<sup>60</sup>. Wreszcie Ambroży odniósł się także do symboliki wymiarów arki, przypominając, że jej 300 łokci długości jest figurą krzyża Chrystusa w kształcie litery „Tau”, jej 50-łokciowa szerokość zaś każe myśleć o zesłaniu Ducha Świętego<sup>61</sup>. W homilii tej występuje także kilka innych wspomnianych już wyżej wątków. Klasycznym jest typologia Noe – Chrystus<sup>62</sup>.

<sup>55</sup> Ambrosius, *De Noe* 9, 27, CSEL 32, s. 430, 8-9 (= PL 14, 373B).

<sup>56</sup> *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, t. 2: *Genesis*, s. 110 (I).

<sup>57</sup> *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, ed. A. Rahlfs, s. 9.

<sup>58</sup> Ambrosius, *De Noe* 9, 27, CSEL 32, s. 430, 11-12 (= PL 14, 373B-C).

<sup>59</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Protocatechesis* 14, PG 33, 356A.

<sup>60</sup> Ambrosius, *De Noe* 21, 76, CSEL 32, s. 467, 23-468, 3 (= PL 14, 397B).

<sup>61</sup> Ambrosius, *De Noe* 33, 123, CSEL 32, s. 495, 9-12 (= PL 14, 415B).

<sup>62</sup> Ambrosius, *De Noe* 33, 123, CSEL 32, s. 495, 9-12 (= PL 14, 415B). Por. Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* III 48, PL 15, 1610B-C.

Z kolei „kruk Noego” jest symbolem bezwstydu<sup>63</sup>, żądz i namiętności<sup>64</sup>, „gołębica Noego” zaś to symbol prawości charakteru<sup>65</sup>. Sporo też miejsca Ambroży poświęcił gałązce oliwnej, którą ten ostatni ptak przyniósł patriarsze wieczorem na znak końca potopu. To dało Mediolańczykowi okazję do refleksji nad nadzieją i zmianą położenia człowieka jako takiego<sup>66</sup>. Ambroży odwołał się także do analogii pomiędzy arką Noego i Arką Przymierza (Wj 25,11)<sup>67</sup>. Pośrednio więc wskazał na ścisły związek pomiędzy przymierzem Noachickim (Rdz 8,20-9,17) a Przymierzem Synajskim (Wj 24,1-11). Oba te przymierza są jednak w kontekście homilii Ambrożego tylko figurami przymierza, którego sprawcą był Chrystus. Owo zestawienie arki Noego z Arką Przymierza wydaje się sugerować, że Ambroży postrzegał „korabia” jako rodzaj ogromnej skrzyni, podobnej do Arki Przymierza. Ponieważ jednak biskup Mediolanu nie wypowiedział się wprost na ten temat, domysł ten musi pozostać w sferze hipotez. Wreszcie w traktacie *De Noe* pojawia się również typologia Adam – Noe<sup>68</sup>. W ten sposób obraz biblijnego potopu, który niewątpliwie zawsze pobudzał wyobraźnię chrześcijan, został wkomponowany w szeroki kontekst teologii zbawienia. Prosta zaś, homiletyczna forma traktatu miała sprawić, że cały ów blok zagadnień stawał się zrozumiały dla możliwie najszerszego kręgu odbiorców.

Pismo Ambrożego, mentora Augustyna z Hippony (13 XI 354-28 VIII 430), musiało odbić się znacznym echem. Wkrótce łacinnicy otrzymali przekład Orygenesowej *II Homilii o Księdze Rodzaju* pióra Rufina z Akwilei, poświęconej w całości perykopie o potopie. Należy dodać, że Rufin w swych samodzielnych pracach nie powrócił już do zagadnienia arki Noego. Jedynie w *De benedictionibus patriarcharum* wspomniał, że była ona *bicamerata et tricamerata*<sup>69</sup>, bez rozwijania tego wątku.

Warto w tym miejscu przypomnieć, że w stosunkowo krótkim odstępie czasu pojawiły się w chrześcijańskiej literaturze łacińskiej aż trzy opracowania dotyczące perykopy o potopie, w których arka odgrywała znaczną rolę: Grzegorza z Elwiry *De arca* około 360 roku, Ambrożego z Mediolanu

<sup>63</sup> Ambrosius, *De Noe* 17, 62, CSEL 32, s. 458, 7-8 (= PL 14, 391A).

<sup>64</sup> Ambrosius, *De Noe* 18, 64, CSEL 32, s. 459, 22-27 (= PL 14, 391C-392B).

<sup>65</sup> Ambrosius, *De Noe* 18, 64, CSEL 32, s. 459, 14-15 (= PL 14, 391D).

<sup>66</sup> Ambrosius, *De Noe* 19, 67, CSEL 32, s. 461, 14-462, 16 (= PL 14, 393A-D).

<sup>67</sup> Ambrosius, *De Noe* 7, 16, CSEL 32, s. 424, 15-425, 1 (= PL 14, 370A-B).

<sup>68</sup> Ambrosius, *De Noe* 39, 107, CSEL 32, s. 486, 1-2 (= PL 14, 409B).

<sup>69</sup> Rufinus Aquileiensis, *De benedictionibus patriarcharum* I 6, PL 21, 307C.

*De Noe* w 379 roku oraz przekład Rufina, który powstał prawdopodobnie między 401 a 404 rokiem<sup>70</sup>. Była to więc swego rodzaju kumulacja pism poświęconych temu zagadnieniu. Przyczyn tego faktu było zapewne wiele. Dziś w tej materii można tylko snuć hipotetyczne przypuszczenia. Najbardziej prawdopodobnym z nich wydaje się siła wymowy trzech typologii: Noe – Chrystus, arka – Kościół, wody potopu – woda chrztu. W tym też okresie chrześcijaństwo ze statusu religii tolerowanej przechodziło na poziom państwowej religii panującej. W tej sytuacji triumf Kościoła Chrystusowego zestawiony z losami arki Noego miał swoją siłę wymowy. Struktura „techniczna” schodziła w tych okolicznościach na plan dalszy, stając się rodzajem biblijnej, apokryficznej ciekawostki.

Jest możliwe, że kwestia ta pojawiała się również w innych pismach z tego okresu, które z czasem uległy zniszczeniu. Faktem zaś jest, że szerszych komentarzy do tego wątku nie ma w innych zachowanych tekstach z tego okresu, należących do łacińskiej literatury patrystycznej. Maksym z Turynu (zm. ok. 420) powtarza znaną od dawna podwójną typologię: Noe – Chrystus i arka – Kościół<sup>71</sup>. Hieronim ze Strydonu (ok. 347-30 IX 420) nawiązał do perykopy o potopie kilkakrotnie, jednak nie wyszedł praktycznie poza dobrze już w jego czasach znane stwierdzenia. I tak odnosząc się do przedmiotowej perykopy, aż trzykrotnie przywołał Pierwszy List św. Piotra (1P 3,20-21). W dwóch przypadkach uczynił to w kontekście typologii arka – Kościół<sup>72</sup>, w trzecim natomiast chodziło o typologię wody potopu – woda chrztu<sup>73</sup>. Typologię arka – Kościół autor ten wspominał także bez odnoszenia się do listu Piotra<sup>74</sup>. Kolejne zestawienie figuratywne to typologia Noe – Chrystus<sup>75</sup>. Hieronim powraca także przynajmniej dwa razy do sposobu

<sup>70</sup> Por. H. Pietras, *Wprowadzenie*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*, tł. S. Kalinkowski, ŻMT 64, Kraków 2012, s. 12.

<sup>71</sup> Maximus Tauronensis, *Sermones* XXXIV, PL 57, 602C (typologia Noe – Chrystus); XCIV, PL 57, 722A (typologia arka – Kościół).

<sup>72</sup> Hieronimus, *Altercatio Luciferi et Orthodoxi* 22, ed. A. Canellis, CCL 79B, Turnhout 2000, s. 57, 834-835, 840-841 (= SCh 473, s. 176, 25-26 = PL 23, 176A-B); Hieronimus, *Ep.* CXXIII 11, 4, ed. I. Hilberg, CSEL 56, Vindobonae – Lipsiae 1918, s. 84, 27-85, 1 (= PL 22, 1054); Hieronimus, *Adversus Iovinianum* I 17, PL 23, 247A.

<sup>73</sup> Hieronimus, *Altercatio Luciferi et Orthodoxi* 22, CCL 79B, s. 55, 810-813 (= SCh 473, s. 174, 1-4 = PL 23, 176A).

<sup>74</sup> Hieronimus, *Adversus Iovinianum* II 22, PL 23, 317A. Por. Daniélou, *Bible et liturgie*, s. 115.

<sup>75</sup> Hieronimus, *Altercatio Luciferi et Orthodoxi* 22, CCL 79B, s. 56, 818-825 (= SCh 473, s. 174, 9-16 = PL 23, 176C).

wejścia i wyjścia rodziny Noego z arki w tym samym co jego poprzednicy kontekście zachowania wstrzeźliwości płciowej w czasie potopu<sup>76</sup>. Jednak w omawianym tutaj kontekście najważniejsza jest uwaga Strydończyka na temat piramidalnego kształtu arki<sup>77</sup>. Idea ta została niestety wyartykułowana niejednoznacznie, co mogło mieć związek z kontrowersjami pomiędzy Hieronimem a jego dawnym przyjacielem Rufinem z Akwilei na temat prawowierności Orygenesza, opowiadającego się jasno za takim właśnie kształtem arki Noego. Należy jednak pamiętać, że przymiotnik „πυραμοειδής” użyty przez Orygenesza jest pojęciem dość „pojemnym”, wskazującym jedynie na to, że kształt arki był *grosso modo* podobny do schematu piramidy, nie zaś że była to piramida *sensu stricto*. Pisząc natomiast o wewnętrznej strukturze arki, Strydończyk przywołał terminy *bicamerata* i *tricamerata*, lecz nie rozwinął tej kwestii<sup>78</sup>. Hieronim nie mógł również pominąć kruka i gołębicę. Ten pierwszy był dla niego symbolem diabła, podczas gdy gołębicą to symbol Ducha Świętego, zwiastującego pokój<sup>79</sup>. Mozaika poglądów Hieronima na temat arki jest więc pewnym szablonem tamtych czasów. Autor wydaje się czuć w tej materii ciężar gatunkowy wypowiedzi swym wielkich poprzedników, stąd nie silił się na żadne oryginalne spostrzeżenia w tej kwestii.

Podobnie zachował się Orozjusz (ok. 385-ok. 420), który ograniczył relację o potopie do suchego przedstawienia faktu historycznego, bez odwoływania się do jakichkolwiek typologii czy też gematrii biblijnej<sup>80</sup>.

Jak wynika z powyższych analiz, temat arki Noego przewijał się przez pisma kilkunastu wybitnych łacińskich autorów patrystycznych, tworzących bądź przed Augustynem (Tertulian, Cyprian, Pseudo-Cyprian, Wiktoryn z Patawii, Laktancjusz, Hilary z Poitiers), bądź tylko o jedno pokolenie wcześniej (Grzegorz z Elwiry, Ambroży z Mediolanu), bądź też mu współczesnych (Hieronim ze Strydonu, Maksym z Turynu,

<sup>76</sup> Hieronymus, *Ep.* CXXIII 11, 4, CSEL 56, s. 86, 1-2 (= PL 22, 1054); Hieronymus, *Adversus Iovinianum* I 17, PL 23, 236B. Por. J.J. Morgan, *Chaucer and the Bona Matrimonii*, „The Chaucer Review” 4/2 (1969) s. 127, przyp. 11.

<sup>77</sup> Hieronymus, *Altercatio Luciferi et Orthodoxi* 22, CCL 79B, s. 57, 831-832 (= SCh 473, s.176, 22-23 = PL 23, 176C): „A triginta cubitis incipiens, et usque ad unum cubitum paulatim decrescens, arca construitur”.

<sup>78</sup> Hieronymus, *Adversus Iovinianum* I 17, PL 23, 236B.

<sup>79</sup> Hieronymus, *Altercatio Luciferi et Orthodoxi* 22, CCL 79B, s. 56, 827-57, 831 (= SCh 473, s. 176, 18-22 = PL 23, 176B).

<sup>80</sup> Orosius, *Historia adversus paganos* I 3, 1-6, ed. C. Zangemeister, CSEL 5, Vin-dobonae 1882, s. 40, 10-41, 7 (= PL 31, 697B-699A).



Orozjusz). Zagadnienie struktury arki (Rdz 6,14-16) było w ich dziełach zwykle traktowane marginalnie. Najwięcej uwagi poświęcił tej problematyce Grzegorz z Elwiry i Ambroży. Do tego grona należy także doliczyć przekład *II Homilii Orygenesza do Księgi Rodzaju* pióra Rufina z Akwilei<sup>81</sup>. Zatem „techniczny” schemat arki Noego stał się do pewnego stopnia ważny dopiero w drugiej połowie IV wieku i na samym początku V wieku. To dzięki tym autorom następne pokolenia chrześcijańskich pisarzy łacińskich otrzymały solidne podstawy, na bazie których mogły pogłębiać to zagadnienie. Na tym fundamencie budował bodajże jako pierwszy biskup Hippony, Augustyn, kontynuując w ten sposób dzieło biskupa Elwiry i biskupa Mediolanu.

## Bibliography

### Sources

- Ambrosius, *De Noe*, ed. C. Schenkl, Ambrosius, *Opera*, t. 1, CSEL 32, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1896, s. 413-497 (= PL 14, 361A-416D).
- Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, PL 15, 1527A-1850D.
- Biblia pierwszego Kościoła*, tł. R. Popowski, Prymasowska Seria Biblijna 43, Warszawa 2016.
- Clemens Alexandrinus, [*Werke*], t. 2: *Stromata*, z. 1-6, ed. O. Stählin, GCS 15, Leipzig 1906 (= SCh 30, 38, 278, 279, 446, 463 = PG 8, 685A-1381B i PG 9, 9A-401A).
- Cyprianus, *De Catholicae Ecclesiae unitate*, ed. G. Hartel, Cyprianus, *Opera omnia*, CSEL 3/1, Vindobonae 1868, s. 209,1-233,15 (= CCL 3, s. 249-268 = SCh 500 = PL 4, 493D-520A).
- Cyprianus, *Epistulae*, ed. G. Hartel, CSEL 3/2, Vindobonae 1871.
- Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses*, PG 33, 332A-1060A.
- Gregorius Iliberritanus, *De arca Noe*, ed. V. Bulhart, Gregorius Iliberritanus, *Quae superunt*, CCL 69, Turnholti 1967, s. 149-155.
- Hieronymus, *Adversus Iovinianum*, PL 23, 211A-3338B.
- Hieronymus, *Altercatio Luciferi et Orthodoxi*, ed. A. Canellis, CCL 79B, Turnhout 2000 (= SCh 473 = PL 23, 155A-182B).
- Hieronymus, *Epistulae*, t 3: *Epistulae CXXI-CLIV*, ed. I. Hilberg, CSEL 56, Vindobonae – Lipsiae 1918 (por. PL 22, 1006-1224).

<sup>81</sup> Na ten temat wyżej podpisany złożył artykuł w „In Gremium. Studia nad Historią, Kulturą i Polityką”. Jest to rocznik wydawany przez Instytut Historii Uniwersytetu Zielonogórskiego.

- Hilarius Pictaviensis, *Tractatus mysteriorum*, ed. A. Feder, Hilarius Pictaviensis, *Opera*, t. 4, CSEL 65, Vindobonae – Lipsiae 1916, s. 3, 1-38, 3 (= Sch 19bis).
- Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos*, ed. A. Zingerle, CSEL 22, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1891 (= PL 9, 231C-890A).
- Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses*, w: Irénée de Lyon, *Contre les hérésies. Livre IV*, ed. A. Rousseau, t. 2: *Texte et traduction*, Sch 100/2, Paris 1965 (= PG 7, 973A-1118B).
- Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 138, ed. I.C.Th. Otto, *Corpus Apologetarum Christianorum* 1/2, Wiesbaden 1969 (= PG 6, 472A-800D).
- Lactantius, *Divinae institutiones*, ed. S. Brandt, w: Lactantius, *Opera omnia*, CSEL 19, ed. S. Brandt – G. Laubmann, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1890, s. 1-672 (= Sch 204-205, 326, 337, 377 = PL 6, 111A-822A).
- Maximus Tauronensis, *Sermones*, PL 57, 531A-760B.
- Origenes, *Homiliae in Genesim*, w: Origène, *Homélie sur la Genèse*, ed. H. de Lubac – L. Doutreleau, Sch 7bis, Paris 1976.
- Origenes, *Homiliae in Librum Jesu Nave*, ed. W.A. Baehrens, Origenes, *Werke*, t. 7: *Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung*, z. 2: *Die Homilien zu Numeri, Josua und Judges*, GCS 30, Leipzig 1921, s. 286, 2-463, 16 (= Sch 71 = PG 12, 825A-948C).
- Origenes, *Homilia II in Genesim*, ed. W.A. Baehrens, Origenes, *Werke*, t. 6: *Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung*, z. 1: *Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus*, GCS 29, Leipzig 1920, s. 22, 15-39, 3 (por. PG 12, 161A-175A).
- Orosius, *Historia adversum paganos*, ed. C. Zangemeister, CSEL 5, Vindobonae 1882 (= PL 31, 663B-1174B).
- Procopius Gazaeus, *Commentarii in Genesim*, w: Prokop von Gaza, *Eclogarum in libros historicos Veteris Testamenti epitome*, t. 1: *Der Genesiskommentar*, ed. K. Metzler, GCS N.F. 22, Berlin – München – Boston 2015 (por. PG 87, 21A-512C).
- Pseudo-Cyprianus, *Ad Novatianum*, ed. G. Hartel, Cyprianus, *Opera spuria*, CSEL 3/3, Vindobonae 1871, s. 52,8-69,9 (= CCL 4, s. 137-152 = PL 4, 1205D-1218C).
- Rufinus Aquileiensis, *De benedictionibus patriarcharum*, PL 21, 295-336A.
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1979.
- Tertullianus, *De baptismo*, ed. A. Reifferscheid – G. Wissowa, Tertullianus, *Opera*, t. 1, CSEL 20, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1890, s. 201-218 (= Sch 35 = CCL 1, s. 277-295 = PL 1, 1197A-1224B).
- Tertullianus, *De idololatria*, ed. A. Reifferscheid – G. Wissowa, Tertullianus, *Opera*, t. 1, CSEL 20, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1890, s. 30-58 (= CCL 1, s. 1101-1124 = PL 1, 661D-696B).
- Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum*, w: Théophile d'Antioche, *Trois livres à Autolyicus*, tl. J. Sender, Sch 20, Paris 1948 (= PG 6, 1024B-1168A).

- Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, t. 2: *Genesis*, ed. B. Fischer, Freiburg 1954.
- Victorinus Petavionensis, *Commentarii in Apocalypsin editio Victorini et recensio Hieronymi vna cum posteriorum additamentis*, ed. I. Havssleiter, Victorinus Petavionensis, *Opera*, CSEL 49, Vindobonae – Lipsiae 1916, s. 14-154 (= Sch 423, s. 46-130; por. PL 5, 317A-344C).

### Studies

- Buckley F.J., *Christ and the Church according to Gregory of Elvira*, Rome 1964.
- Congar Y., *Czy poza Kościołem nie ma zbawienia?*, w: Y. Congar, *Szeroki świat moja parafia. Wymiary i prawdy zbawienia*, tł. A. Turowiczowa, Kraków 2002, s. 127-203.
- Costa F., *Le Christ, clef de l'interprétation de l'Écriture: Aspects de la typologie de Jean Daniélou*, „Revista de Magistro de Filosofia” 10/22 (2017) s. 81-93.
- Daniélou J., *Bible et liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, Lex Orandi 11, Paris 1951.
- Dołganiszewska E., „*Extra Ecclesiam nulla salus*”. *Cypriana z Kartaginy myśli o Kościele*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 14/1 (2006) s. 141-157.
- Dulaey M., *Le „De arca” de Grégoire d'Elvire et la tradition exégétique ancienne*, „Graphè” 15 (2006) s. 79-102.
- Elfering L.J., *Hooge huizen in de Oudheid*, „Neophilogus” 17 (1932) s. 49-57.
- Hanson R.P.C., *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origin's Interpretation of Scripture*, Louisville – London 2002.
- Koch H., *Cyprianische Untersuchungen*, Arbeiten zur Kirchengeschichte 4, Bonn 1926.
- Kowalczyk P., *Extra Ecclesiam nulla salus. Obraz heretyka w nowożytnych przedstawieniach okrętu Kościoła Katolickiego*, w: *Figura heretyka w nowożytnych sporach konfesyjnych*, red. A. Bielak – W. Kordyżon, Warszawa 2017, s. 181-209.
- Ledwoń I., *Extra Ecclesiam nulla salus*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki – K. Kaucha – I. Ledwoń – J. Mastej, Lublin – Kraków 2002, s. 389-395.
- Ledwoń I., „*Extra Ecclesiam salus nulla*”, „*Studia Salvatoriana Polonica*” 3 (2009) s. 57-74.
- Longchamps de Bérier F., *Czy poza Kościołom nie ma zbawienia?*, Kraków – Tyniec 2004.
- Morgan J.J., *Chaucer and the Bona Matrimonii*, „*The Chaucer Review*” 4/2 (1969) s. 123-141.
- Pietras H., *Wprowadzenie*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*, tł. S. Kalinkowski, ŻMT 64, Kraków 2012, s. 5-15.
- Ratzinger J., *Salus extra Ecclesiam nulla est*, tł. AM, „*Znak*” 17/131 (1965) s. 611-618.
- Rönsch H., *Itala und Vulgata. Das Sprachidiom der urchristlichen Itala und der katholischen Vulgata unter Berücksichtigung der römischen Volkssprache*, Marburg – Leipzig 1869.

- 
- Rönsch H., *Lexikalisches aus Leidener lateinischen Juvenalscholien der Karolingerzeit*, „Romanische Forschungen” 2/2 (1886) s. 302-313.
- Sesboüé B., *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacji*, tł. A. Kuryś, Alfa – Omega, Poznań 2007.
- Śliwiński A., *Extra Ecclesiam salus nulla*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin 1995, k. 1474.
- Wilmart A., *Arca Noe*, „Revue Bénédictine” 26 (1909) s. 1-12.
- Żochowska E., *Extra Ecclesiam nulla salus. Wiele interpretacji, jedna ortodoksja*, „Christianitas” 31-32 (2007) s. 199-208.



## *Isidorus musicus*<sup>1</sup>: muzyka w *Etymologiach* Izydora z Sewilli (III 14-22)<sup>2</sup>

*Isidorus musicus*: Music in Isidore of Seville's *Etymologies* (III 14-22)

Tatiana Krynicka<sup>3</sup>, Adam Wilczyński<sup>4</sup>

---

**Abstract:** Isidore of Seville (c. 560-636) is one of the important figures of European culture. In addition to his strictly theological interests, he also showed interest in other fields of knowledge related to the *artes liberales*. He presented the fullest spectrum of his interests in his *Etymologies*. For the Bishop of Seville, music was an important field of knowledge. He dealt with it on practical grounds and tended to describe it in a concise, clear and diverse manner in his encyclopedia. The musical terminology used by the Bishop of Seville is extremely rich and sometimes difficult to translate into modern languages.

**Keywords:** Isidore of Seville; Etymologies; seven liberal arts; music; Leander of Seville; Cassiodore; Augustine; Mozarabic liturgy; musical instruments; vocal music

---

Izydor z Sewilli (ok. 560-636) należy do plejady osób, które mimo zachodzących w świecie przemian wciąż pozostają obecne w europej-

---

<sup>1</sup> Tytuł nawiązuje do tytułów artykułów J. Fontaine (por. *Isidore philosophe?*, w: *Pensamiento medieval hispano, Homenaje a H. Santiago Otero*, red. J.M. Soto Rábanos, Madrid 1998, s. 915-929) oraz A. García Gallo (por. *San Isidoro jurista*, w: *Isidoriana*, red. M.C. Díaz y Díaz, León 1961, s. 133-141), a także pracy zbiorowej pod redakcją A. Ferracesa Rodrígueza (por. *Isidorus medicus. Isidoro de Sevilla y los textos de medicina*, A Coruña 2005).

<sup>2</sup> Analizujemy, cytujemy, tłumaczymy na podstawie wydania: Isidore de Seville, *Étymologies. Livre III: De mathematica*, ed. G. Gasparotto – J.-Y. Guillaumin, Paris 2009. Wszystkie przekłady z *Etymologii* pochodzą, o ile nie zostanie podane inaczej, od autorów artykułu.

<sup>3</sup> Dr hab. Tatiana Krynicka, profesor uczelni, Zakład Filologii Klasycznej, Instytut Studiów Klasycznych i Sławistyki, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Gdański; e-mail: tatiana.krynicka@ug.edu.pl; ORCID: 0000-0002-0538-4205.

<sup>4</sup> Ks. dr Adam Wilczyński, adiunkt, Instytut Nauk Teologicznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin; e-mail: awilczynski@kul.pl; ORCID 0000-0002-7696-2658.

skiej kulturze, aczkolwiek jego postrzeżenie z upływem stuleci znacząco się zmieniało. Średniowiecze czci go jako cudotwórcę i patrona rekonkwisty, lecz przede wszystkim jako wielkiego uczonego<sup>5</sup>. Późniejsze epoki, mające łatwiejszy dostęp do pisanego słowa oraz coraz bardziej doceniające wiedzę empiryczną, rzadziej szukają u Sewilczyka wiadomości o świecie, aczkolwiek pierwsza edycja jego encyklopedii ukazuje się nieomal jednocześnie z wynalezieniem druku<sup>6</sup>. Filologia dziewiętnastowieczna, zapatrzona w metodę *Quellensforschung* i niejednokrotnie prowadząca do niej wszelkie badania nad literaturą<sup>7</sup>, postrzega biskupa Sewilli jako nieudolnego kompilatora, który chwycił za pióro jedynie po to, by pomścić na autorach swoich źródeł, skądinąd bezmyślnych przepisywaczach, krzywdy, jakie wyrządzili oni autorom swoich źródeł<sup>8</sup>. Po ukazaniu się przełomowych dla studiów izydoriańskich prac Jacquesa Fontaine<sup>9</sup> nastąpiło uświadomienie, że Izydor wciąż pozostaje postacią do odkrycia i zrozumienia przez badaczy. Dziś przyznajemy, że twórca – w pierwszej kolejności, lecz przecież nie wyłącznie<sup>10</sup> – *Etymologii* był nauczycielem, który kształcił i wychowywał średniowiecznego czytelnika<sup>11</sup>, jak również samodzielnym – mimo kompilatorskiego charakteru swych utworów – pisarzem<sup>12</sup>. Rozległość umysłowych horyzontów Sewilczyka, szerokość, a zarazem

<sup>5</sup> B. de Gaiffier, *Le culte de Saint Isidore de Séville. Esquisse d'un travail*, w: *Isidoriana*, red. M.C. Díaz y Díaz, León 1961, s. 271-283.

<sup>6</sup> M.C. Díaz y Díaz, *Introducción general a San Isidoro de Sevilla*, w: San Isidoro de Sevilla, *Etimologías. Edición bilingüe, texto latino, versión española y notas*, t. 1, red. J. Oroz Reta – M.-A. Marcos Casquero, Madrid 1982.

<sup>7</sup> G.W. Most, *Quellensforschung*, w: *The Making of Humanities*, red. R. Bod – J. Maat, Amsterdam 2014, s. 209-217.

<sup>8</sup> T. Mommsen, *Auctor et auctoritates*, w: *C. Iulii Solini Collectanea rerum memorabilium*, Berlin 1895, s. IX.

<sup>9</sup> Mamy na myśli rozprawę doktorską tegoż uczonego. Por. J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, t. 1-2, Paris 1959. Drugie wydanie, uzupełnione o tom trzeci, ukazało się w Paryżu w 1983 roku nakładem tegoż wydawnictwa Études Augustiniennes. O znaczeniu pracy dla studiów izydoriańskich, por. J. Oroz Reta, *Laudatio del Prof. Jacques Fontaine en la Investidura como Doctor honoris causa*, „Helmantica” 35 (1984) s. 94-95.

<sup>10</sup> Jak trafnie zauważa M.A. Andrés Sanz (*Prólogo, manual y enciclopedia: los „Proemia” y las „Etymologiae” de Isidoro de Sevilla*, „Voces” 21 (2010) s. 26).

<sup>11</sup> A. Fear – J. Wood, *Introduction*, w: *A Companion to Isidore of Seville*, red. A. Fear – J. Wood, Leiden 2020, s. 3.

<sup>12</sup> T. Krynicka, *Izydora z Sewilli „De ortu et obitu patrum”*. *Studium źródeł traktatu*, VoxP 83 (2022) s. 309-311.

wnikliwość jego spojrzenia na świat wciąż budzą zdumienie. Na koło zainteresowań Izydora składały się bowiem nie tylko nauki teologiczne, lecz również filologia, filozofia, medycyna, mineralogia, etnografia, anatomia, zoologia, botanika. Fascynowała go także muzyka, czyli „wyrażająca się w grze na instrumentach oraz śpiewie umiejętność modulacji dźwięków”<sup>13</sup>.

### 1. *Soni pereunt, quia scribi non possunt*<sup>14</sup>: Izydor a muzyka starohiszpańska

Izydor przywiązywał wielką wagę do poziomu wykonywania śpiewów w trakcie liturgii. Postulował, by kantorzy śpiewali czystym, dobrze postawionym głosem, „bez muzycznych popisów i teatralnych sztuczek”, mnichom przypominał, że śpiewać należy, „rozważając w sercu to, co wykonuje się ustami”<sup>15</sup>. Przyczynił się do rozwoju muzyki liturgicznej jako przewodniczący przełomowego IV synodu w Toledo<sup>16</sup>. Doceniał utwory muzyczne napisane przez innych. Prezentując czytelnikowi Leandra, w rozprawce *Żywoty sławnych mężów (De viris illustribus)* wspomina – wśród wielu innych zasług i osiągnięć brata – że ułożył on liczne słodko dźwięczne melodie (*multa dulci sono composuit*) dla modlitw i psalmów, wykonywanych w czasie Mszy Świętej<sup>17</sup>.

Zdaniem badaczy nie możemy wykluczyć, że Leander pozostawił po sobie pokaźny zbiór tekstów liturgicznych i utworów muzycznych, chociaż żaden z nich nie przetrwał do naszych dni<sup>18</sup>. Zasługuje na uwagę, że muzykę tworzył również sam Izydor. Zwany „perłą wśród antyfonarzy”<sup>19</sup>, stanowiący jedno z najcenniejszych źródeł do poznania

<sup>13</sup> Isidorus, *Etymologiae* 3, 14, 1. Por. Cassiodorus, *Institutiones* 2, 5, 1.

<sup>14</sup> Isidorus, *Etymologiae* 3, 14, 2.

<sup>15</sup> Isidorus, *De ecclesiasticis officiis* 2, 12; Isidorus, *Regula monachorum* 6.

<sup>16</sup> M. Kordel, *Liturgia mozarabska w dziele „De ecclesiasticis officiis” św. Izydora z Sewilli. Studium historyczno-liturgiczne*, Kraków 1935, s. 163-164; J.M. Diago Jiménez, *El pensamiento teológico-musical de Isidoro de Sevilla. Estado de la cuestión y notas para su análisis*, „Isidorianum” 33/1 (2024) s. 218-221.

<sup>17</sup> Isidorus, *De viris illustribus* 28, 19-20.

<sup>18</sup> R. Collins, *Hiszpania w czasach Wizygotów 409-711*, tł. J. Lang, Warszawa 2007, s. 126.

<sup>19</sup> I.-H. Dalmais, rec. L. Brou – J. Vives, *Antifonario Visigótico de la Catedral de León, Barcelona-Madrid 1959*, „Revue de l’histoire des religions” 159 (1961) s. 113.

starohiszpańskiego rytu<sup>20</sup> Antyfonarz z León, prawdopodobnie będący sporządzoną w X wieku kopią rękopisu króla Wamby (panow. 672-680, zm. w 683)<sup>21</sup>, zawiera, obok innych śpiewów wykonywanych przez cały rok liturgiczny w trakcie Mszy oraz świątecznego oficjum katedralnego również cztery utwory autorstwa Sewilczyka. Są to należące do liturgii Wielkiej Nocy: *Pochwała paschału* (*Laus cerei*) oraz *Błogosławieństwo lampy przed ołtarzem* (*Benedictio lucernae ante altare*)<sup>22</sup>, a także wykonywane w trakcie obchodów wniebowstąpienia hymny, których teksty pochodzą z Księgi Daniela. Zgodnie z przyjętym wśród Mozarabów zwyczajem skryba zaopatruje je w atrybucję „Biskupa Izydora” (*Domni Isidori*) oraz wspomina o skomponowanych do nich melodiach<sup>23</sup>.

„Dźwięki giną, ponieważ nie można ich zapisać” – zauważa uczony biskup w *Etymologiach*<sup>24</sup>. Niestety, nie jesteśmy w stanie odtworzyć również wspomnianych utworów muzycznych jego autorstwa. Za czasów Sewilczyka melodie w istocie przekazywano ustnie. W późniejszym okresie (IX-XII wiek), gdy liczba kościelnych śpiewów wzrosła tak bardzo, że ich pamięciowe opanowanie stawało się coraz trudniejsze, wprowadzono zwyczaj zapisywania melodii za pomocą neum. Umieszczone nad zgłoskami, niczym pisane na jednym czy na kilku poziomach akcenty, neumy przypominały kierownikowi chóru kierunek wykonywanej melodii, wznoszenie i opadanie jej tonów, aby mógł skinieniem podnoszonej i opuszczanej ręki (por.  $\nu\epsilon\delta\mu\alpha$  – ‘znak ręką, skinienie’) kreślić w powietrzu linię melodii, za którą podążali chórzycy<sup>25</sup>. Starohiszpański

<sup>20</sup> Ryt ten określane bywa również jako hiszpański, wizygocki, mozarabski, tolekański, hiszpano-mozarabski. Por. P. Roszak, *Mozarabowie i ich liturgia: chrystologia rytu hiszpańsko-mozarabskiego*, Toruń 2015, s. 22, 36-48. Stosowane przez nas określenie przyjmujemy za B. Nadolskim. Por. *Leksykon liturgiczny*, Poznań 2006, s. 838-843.

<sup>21</sup> O jego panowaniu, por. J. Strzelczyk, *Goci – rzeczywistość i legenda*, Warszawa 1984, s. 244-248.

<sup>22</sup> Edycja, opracowanie oraz bibliografia: J.C. Martín Iglesias, *En torno a la autoría de la Benedictio lucernae (CPL 1217a) atribuida a Isidoro de Sevilla, con una nueva edición y traducción de la obra*, „Ecclesia orans” 40 (2023) s. 61-100. Opracowanie i przekład polski (na podstawie edycji L. Brou, por. przyp. 23): T. Krynicka, *Zapomniane arcydzieło Izydora z Sewilli: „Pochwała lampy przed ołtarzem”*, „Christianitas Antiqua” 8 (2016) s. 144-166.

<sup>23</sup> L. Brou, *Problèmes liturgiques chez Saint Isidore*, w: *Isidoriana*, red. M.C. Díaz y Díaz, León 1961, s. 198-201.

<sup>24</sup> Isidorus, *Etymologiae* 3, 15, 2.

<sup>25</sup> W. Semkowicz, *Paleografia łacińska*, Kraków 2011, s. 445, 453-454.



ryt, przeżywający swój rozkwit ok. 550-650 roku, przetrwał do czasów papieża Grzegorza VII, który wprowadził w całym Kościele ryt rzymski. Ostateczne zawieszenie rodzimego rytu liturgicznego na ziemiach Półwyspu Iberyjskiego, po tym jak zostały one wyzwolone spod panowania Arabów, nakazał w 1080 roku synod w Burgos<sup>26</sup>. W chwili wprowadzenia gregoriańskiej reformy śpiewu kościelnego melodie starohiszpańskiej liturgii nie zostały zapisane w notacji liniowej, a ich przekaz ustny stopniowo zanikał. Dzisiaj, próbując odtworzyć zapisane w wizygockich antyfonarzach śpiewy, możemy z reguły jedynie stwierdzić, że wykonywano je na jeden głos, w wolnym rytmie i modalności, podobnie do śpiewów gregoriańskich<sup>27</sup>.

## 2. Mus. canit<sup>28</sup>: muzyka w Izydorowym kanonie sztuk wyzwolonych

O muzyce Sewilczyk pisze ponadto w swojej encyklopedii. Prezentuje ją czytelnikowi jako jedną z siedmiu nauk (sztuk) wyzwolonych, składających się na kanon starożytnego oraz średniowiecznego wykształcenia:

Istnieje siedem nauk odnoszących się do sztuk wyzwolonych (*disciplinae liberalium artium*). Pierwsza to gramatyka, to jest biegłość w mówieniu. Druga to retoryka, którą ze względu na wykwinność i bogactwo wymowy uważa się za najbardziej przydatną podczas obywatelskich sporów. Trzecia to dialektyka, inaczej zwana logiką, która dzięki wnikliwym dociekaniom odróżnia prawdę od fałszu. Czwarta to arytmetyka, która obejmuje zasady rządzące liczbami oraz ich podziały. Piąta to muzyka, która dotyczy pieśni i śpiewu. Szósta to geometria, która obejmuje miary i proporcje. Siódma to astronomia, która odnosi się do praw [rządzących] ciałami niebieskimi<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> J.M. Ferrer y Grenesche, *Przedmowa*, w: P. Roszak, *Mozarabowie i ich liturgia: chrystologia rytu hiszpańsko-mozarabskiego*, Toruń 2015, s. 14.

<sup>27</sup> B. Nadolski, *Mozarabski ryt*, EK XIII 390-394; Nadolski, *Leksykon*, s. 838.

<sup>28</sup> Ukazujący muzykę urywek średniowiecznego wiersza mnemotechnicznego, poświęconego naukom wyzwolonym. Cytujemy za: E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tł. A. Borowski, Kraków 2009, s. 43.

<sup>29</sup> Por. Isidorus, *Etymologiae* 1, 2, 1-2.

Antyk, a po nim średniowiecze zaliczały muzykę do dyscyplin matematycznych. Podobnie Izydor, kreśląc rozwój refleksji naukowej, w księdze drugiej *Etymologii* podaje:

Jako pierwszy wśród Greków zagadnienia przyrodnicze badał Tales z Miletu, jeden z owych sławnych siedmiu mędrców. Otóż on przed innymi pojął przyczyny zjawisk niebieskich oraz potęgę sił przyrody dzięki rozważaniu połączonemu z obserwacją. Później Platon rozdzielił tę dziedzinę na cztery dyscypliny, to jest arytmetykę, geometrię, muzykę, astronomię<sup>30</sup>.

W związku z tym ukazuje muzykę w kolejnych rozdziałach księgi trzeciej, zatytułowanej *De mathematica*. Podaje: „Muzyka to dyscyplina mówiąca o liczbach, nie wszystkich, ale tych, które znajdują się w dźwiękach”<sup>31</sup>. Ernst R. Curtius podlicza, że w *Etymologiach* (według wydania Wallace’a M. Lindsaya)<sup>32</sup> Sewilczyk ukazuje gramatykę na 58, retorykę – 20, dialektykę – 21, arytmetykę – 10, geometrię – 8, astronomię – 17, zaś muzykę – jedynie na 6 stronach drukowanych<sup>33</sup>. Składają się one na rozdziały 14-22 księgi trzeciej.

### 3. *Mundus, quadam armonia sonorum compositus*<sup>34</sup>: Izydorowa „muzykologia”

Układ treści w wywodzie „muzykologicznym”, podobnie jak w poświęconych innym dziedzinom ludzkiej wiedzy częściach *Etymologii*, jest zgodnie z zamiarem Sewilczyka rzetelnie przemyślany, spójny i przejrzysty. Izydor prowadzi czytelnika od początków prezentowanej nauki (sztuki) do jej szczytowych osiągnięć, od ogółu do szczegółu, od definicji do przykładów, wreszcie od składających się na istotę muzykę cech wyróżniających ją spośród innych dyscyplin matematycznych do zagadnienia poszukiwania liczb średnich, podejmowanego, choć na inne sposoby – o czym wspomina gdzie indziej – również przez arytmetykę i geometrię (por. *Etymologiae* 3, 8; 13;

<sup>30</sup> Por. Isidorus, *Etymologiae* 2, 24, 4.

<sup>31</sup> Por. Isidorus, *Etymologiae* 2, 24, 15.

<sup>32</sup> Isidori Hispalensis Episcopi, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, red. W.M. Lindsay, Oxford 1911 (wznowienie: Oxford 1990).

<sup>33</sup> Curtius, *Literatura*, s. 48-49.

<sup>34</sup> Por. Isidorus, *Etymologiae* 3, 16, 1.

22). Zauważmy, iż dążenia do uporządkowania analizowanego wywodu dowodzą już same tytuły rozdziałów, w które zaopatrzył tekst redaktor *Etymologii*<sup>35</sup>:

- (14) o muzyce i jej nazwach;
- (15) o jej wynalazcach;
- (16) co potrafi muzyka;
- (17) o trzech częściach muzyki;
- (18) o potrójnym podziale muzyki;
- (19) o pierwszym dziale muzyki, który nazywamy harmonią;
- (20) o drugim dziale muzyki, który nazywamy organicznym;
- (21) o trzecim dziale muzyki, zwanym rytmiką;
- (22) o liczbach średnich w muzyce.

Na samym początku, po ponownym zdefiniowaniu muzyki (por. *Etymologiae*. 1 2, 1-2; 2, 24, 4), Izidor ukazuje jej początki w świecie hellenistycznym oraz biblijnym. Przy tej okazji poznajemy Muzy, jak również greckich filozofów i pieśniarzy, a także biblijnego Jubala, wynalazcę gry na cytrze i flecie (Rdz 4,19-21). Zauważmy, że tego ostatniego Sewilczyk konsekwentnie (por. 3, 21, 2) myli z Tubalem, innym synem Lameka, który zapoczątkował kowalstwo (Rdz 4,19-22)<sup>36</sup>, Muzy zaś są w jego odczuciu równie realne co reszta wymienionych tu postaci, jedynie zostały wyposażone przez poetów w zmyślane więzy pokrewieństwa z bogami olimpijskimi<sup>37</sup>. Czytamy zatem:

Muzyka jest umiejętnością modulacji dźwięków, która wyraża się w grze i śpiewie. Jej nazwa pochodzi od Muz. Muzy natomiast zostały tak nazwane od żarliwego poszukiwania (ἀπὸ τοῦ μάσαι)<sup>38</sup>, to jest [po łacinie] od szukania (*a querendo*), ponieważ z ich pomocą, jak stwierdzili starożytni-

<sup>35</sup> Genezę, redakcję oraz strukturę Izidorowej encyklopedii omawia: J. Elfassi (*Isidore of Seville and the „Etymologies”*), w: *A Companion to Isidore of Seville*, red. A. Fear – J. Wood, Leiden 2020, s. 245-255).

<sup>36</sup> P.C. Bosak, *Encyklopedia wszystkich postaci biblijnych*, t. 1, Kraków 2000, s. 955; t. 2, Kraków 2000, s. 1555. Zasluguje na uwagę, że Izidor nie popełnia tego błędu w *Kronice* (zob. Isidorus, *Chronica* 2, 14).

<sup>37</sup> Eucheberyjskie poglądy Sewilczyka dochodzą do głosu również w księdze ósmej encyklopedii. Por. Isidorus, *Etymologiae* 8, 11, 1-5.

<sup>38</sup> W grece istnieje czasownik *ma...omai* ('doszukiwać się, żarliwie poszukiwać'). W aoryście tworzy on bezokolicznik strony zwrotnej *m̄sasqai*, nie zaś czynnej, jak ten podany przez Izidora.

ni, poszukujemy mocy pieśni i melodyjności głosu<sup>39</sup>. Pochodzące od nich dźwięki, będąc czymś, co poznajemy zmysłami, zarówno przemijają wraz z upływem czasu, jak też odciskają się w pamięci. Dlatego poeci wymyślili, że Muzy są córkami Jowisza i Memorii<sup>40</sup> (...). Mojżesz powiada, że odkrywcą muzyki był Tubal, który pochodził z rodu Kaina, [a żył] przed potopem. Grecy natomiast powiadają, że początki tej sztuki wynalazł Pitagoras, [słuchając] dźwięku młotków oraz uderzeń w napięte struny<sup>41</sup>. Inni twierdzą, że jako pierwsi wsławili się w sztuce muzycznej Tebańczyk Linos, Zetos i Amfion<sup>42</sup>.

Podkreśla wyjątkową rolę odgrywaną przez muzykę w dawnych czasach, gdy

jej nieznamość była równie haniebna co nieznamość liter. Wykonywano ją zatem nie tylko w czasie świętych obrzędów, lecz również w ramach wszystkich uroczystości, we wszelkich, radosnych, jak też smutnych okolicznościach. Otóż śpiewano zarówno hymny podczas uwielbienia Boga, jak też piosenki weselne w trakcie zaślubin, a na pogrzebach treny oraz pieśni żałobne przy wtórze piszczałek. Na ucztach zaś przekazywano z rąk do rąk lirę czy cytrę, prosząc poszczególnych biesiadników o wykonywanie śpiewów biesiadnych<sup>43</sup>.

Taki stan rzeczy uczony biskup uzasadnia tym, że muzyka przenika stworzony przez Boga świat oraz towarzyszy człowiekowi we wszystkich dziedzinach działalności. Jego źródłem do tego passusu jest m.in. encyklopedia Kasjodora, którego przekaz, utrzymany w podobnym nastroju mistyczno-spekulatywnym, poddaje jednak „zeświecczającej” obróbce, usuwając z niego pouczenia moralne, m.in. o tym, że „kiedy popełniamy czyny niegodziwe, nie mamy [w sobie] muzyki”<sup>44</sup>. Pisze tak:

<sup>39</sup> Por. Cassiodorus, *Institutiones* 2, 5, 1.

<sup>40</sup> Łacińskie imię Mnemozyny – tytanydy, córki Uranosa i Gai. Por. P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, tł. M. Bronarska et al., Wrocław 2008, s. 238.

<sup>41</sup> Por. Cassiodorus, *Institutiones* 2, 5, 1.

<sup>42</sup> Por. Isidorus, *Etymologiae* 3, 14, 1-2; 15, 1.

<sup>43</sup> Por. Isidorus, *Etymologiae* 3, 15, 2-3; Hieronymus, *Chronicon* 48b, 13-14.

<sup>44</sup> Por. Cassiodorus, *Institutiones* 2, 5, 2, tł. Ł. Dyka, Kasjodor, *Zasady muzyki*, Rzeszów 2015, s. 17 (por. s. 35).

Żadna nauka nie może osiągnąć doskonałości bez muzyki, gdyż bez niej nic nie istnieje. Otóż nawet świat, jak powiadają, został stworzony zgodnie z jakąś harmonią dźwięków, nawet niebo obraca się w harmonijnym porządku. Muzyka zmienia nastrój, wywołuje różne uczucia. Również w czasie bitew dźwięk trąbki zagrzewa walczących, a im bardziej donośne będzie brzmienie, tym większą odwagą ducha wykażą się wojownicy. Ponadto śpiew dodaje sił wioślarzom, muzyka krzepi umysł, aby mógł znieść trudy, melodia koi zmęczenie będące wynikiem różnych prac. Muzyka uspokaja umysły wzburzone, toteż czytamy o Dawidzie, który dzięki mistrzowskiej grze [na harfie] ratował Saula od nieczystego ducha<sup>45</sup>. Swą melodyjnością muzyka pociąga do słuchania nawet dzikie zwierzęta, węże, ptaki i delfiny<sup>46</sup>. Cokolwiek mówimy, jakkolwiek tętni krążąca wewnątrz naszych żył krew – [wszystko] dzięki muzycznym rytmom podporządkowane jest, jak wiadomo, potędze harmonii<sup>47</sup>.

W dalszej części wywodu Sewilczyk ukazuje tradycyjnie rozróżniane<sup>48</sup> trzy działy wiedzy muzycznej oraz uzasadnia istnienie takiego podziału, odwołując się do trojakiej natury dźwięków, będących tworzywem muzyki. Prezentuje ponadto źródła czy też sposoby emisji tychże. Układ materiału obrazuje następujący schemat: 17. A – 18. A1; 17. a – 18. a1; 17. b – 18. d; 17. c – b1; 18. – B. Rozdziały 17-18 wykazują się wyraźnym paralelizmem budowy, aczkolwiek obserwujemy istotne niekonsekwencje. Świadczą one, jak się wydaje, o zbyt daleko idącej zależności Izydora od źródeł oraz braku dopracowania utworu. Otóż najpierw wprowadza on podział muzyki za Kasjodorem, a następnie za Augustynem, nie zauważając niejako niespójności, które powstają<sup>49</sup>:

<sup>45</sup> 1Sm 16,14-23; 18,9-12. Izydor pisze o tym również w *Etymologiae* 4, 13, 3.

<sup>46</sup> Por. Cassiodorus, *Institutiones* 2, 5, 8-9.

<sup>47</sup> Por. Isidorus, *Etymologiae* 3, 16 ; Cassiodorus, *Institutiones* 2, 5, 2.

<sup>48</sup> Por. Cicero, *Pro Sexto Roscio Amerino* 46, 134; Ausonius, *Griphus ternarii numeri* 22-23.

<sup>49</sup> Zwraca na to uwagę J. Fontaine (*Isidore*, t. 1, s. 426-427).

17. O trzech częściach muzyki	18. O potrójnym podziale muzyki
<p>1. Istnieją trzy części muzyki [A], to jest [a] harmonia (<i>armonica</i>), [b] rytmika (<i>rythmica</i>), [c] metryka (<i>metrica</i>).</p> <p>[a] Harmonia rozróżnia wśród dźwięków wysoki oraz niski.</p> <p>[b] Rytmika rozpatruje kolejność słów, [sprawdzając] dobrze czy źle łączy się [ich] dźwięk.</p> <p>[c] 2. Metryka bada na przykładach długość różnych wierszowych miar, jak na przykład heksametr, jamb, dystych elegijny oraz inne<sup>a</sup>.</p>	<p>1. Zatem wszelki dźwięk, z którego powstają melodie, ma, jak wiadomo, trojaką naturę [A1].</p> <p>[a1] Pierwsza, harmonijna wiąże się z partiami wokalnymi.</p> <p>[d] Druga, organiczna związana jest z podmuchem.</p> <p>[b1] Trzecia jest rytmiczna, a rytm powstaje dzięki uderzeniom palców.</p> <p>[B] Otóż dźwięki wydaje albo głos (jak ten, który [wydobywa się] z gardła), albo podmuch (jak ten, który [wydobywa się] z trąby czy fletu), albo uderzenie (jak ten, który wydobywamy, uderzając z cytry czy z jakiegoś innego [instrumentu])<sup>b</sup>.</p>

Rozdziały 19-21 stanowią rozwinięcie końcowego wątku [B] rozdziału 18, a więc bazują na podziale Augustynowym. Izydor ukazuje w nich muzykę wokalną, czyli rodzącą się z ludzkiego głosu (19), a także muzykę powstającą w trakcie gry na instrumentach dętych – z podmuchu (20) oraz dzięki rytmicznym uderzeniom – w czasie gry na idiofonach i chordofonach (21). W każdym z rozdziałów wyróżnić możemy część wstępną oraz właściwą. W części wstępnej znajdujemy ogólną charakterystykę działu, definicje najważniejszych pojęć oraz wyliczenie grup zawodowych uprawiających praktyki muzyczne obejmowane przez dany dział (19) lub wyliczenie instrumentów muzycznych, na których gra stanowi materię działu (20-21). W części właściwej Izydor omawia poszczególne zjawiska bardziej szczegółowo.

Tworzone przez Sewilczyka definicje są wyjątkowo zwarte: „Przerwa (*diastema*) to odstęp zastosowany między dwoma czy więcej wymawianymi dźwiękami. (...) Arsa (*arsis*), czyli początek, to wzniesienie

<sup>a</sup> Por. Cassiodorus, *Institutiones* 2, 5, 5.

<sup>b</sup> Por. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 150, 7; Augustinus, *De ordine* 2, 14, 39; Augustinus, *De doctrina christiana* 2, 17, 27.

głosu. Teza (*thesis*), czyli zakończenie, to obniżenie głosu”<sup>50</sup>, przez co – jak zauważa Jacques Fontaine – stają się niekiedy całkowicie niezrozumiałe<sup>51</sup>: „Ćwierć tonu (*diesis*) składa się z pewnych odstępów, a także z obniżen melodi i skłaniania się dźwięków od jednego ku drugiemu. Ton (*tonus*) to dźwięczność wydawania głosu”<sup>52</sup>.

Niekiedy są bardziej szczegółowe i pełne:

Konsonans (*symphonia*) to równowaga brzmienia (*modulationis temperamentum*) niskich i wysokich dźwięków współbrzmiących czy w głosie, czy przy wydmuchiwaniu powietrza, czy przy uderzaniu<sup>53</sup>. Właśnie dzięki niemu głosy wyższe i niższe współbrzmią, tak że jeśli któryś zabrzmie nieodpowiednio, razi zmysł słuchu. Przeciwnością konsonansu jest dysonans (*diaphonia*), czyli głosy niebrzmiące zgodnie, to jest skłócone<sup>54</sup>.

Zauważmy, że według tego opisu niskie i wysokie dźwięki wybrzmiewają równocześnie podczas śpiewu, gry na instrumentach dętych albo poprzez uderzanie instrumentów z grupy idiofonów czy chordofonów. Równowaga brzmienia to wedle Izydora proces albo moment uzgodnienia brzmieniowego dwóch dźwięków, tworzących przyjemnie brzmiący dla ucha interwał, czyli np. kwintę, kwartę czy oktawę. Wrażenie kakaofonicznej niezgodności, czy – jak proponuje Sewilczyk – diafonii, dają natomiast niewspółbrzmiące głosy: „voces discrepantes vel dissonae”.

Informacje dodatkowe, choć dotyczą muzyki, bardzo często uświadamiają nam, że twórca analizowanego tekstu jest kochającym słowo, wnikliwie wsłuchującym się w cechujące je niuanse semantyczne czytelnikiem i naśladowcą antycznych filologów. Po raz kolejny przekonujemy się, że niezależnie od tego, o czym pisze Sewilczyk, zawsze pisze o języku<sup>55</sup>. W analizowanych rozdziałach „muzykologicznych” wspomina o tym, że wyjaśniane przez niego wyrazy funkcjonują w odmiennych znaczeniach, na przykład wówczas, gdy posługujemy się nimi w różnych dziedzinach życia. Czytamy: „W muzyce sambuk (*sambuca*) to rodzaj

<sup>50</sup> Por. Isidorus, *Etymologiae* 3, 18, 5.9.

<sup>51</sup> J. Fontaine, *Isidore*, t. 1, s. 429-430.

<sup>52</sup> Por. Isidorus, *Etymologiae* 3, 18, 6-7; Cassiodorus, *Institutiones* 2, 5, 8.

<sup>53</sup> Por. Cassiodorus, *Institutiones* 2, 5, 7.

<sup>54</sup> Por. Isidorus, *Etymologiae* 3, 19, 3.

<sup>55</sup> T. Krynicka, *Świat roślin w XVII księdze „Etymologii” Izydora z Sewilli*, Lublin 2007, s. 169-170.

dwustronnego bębna (*symphoniarum*). Ponadto to [czarny bez]<sup>56</sup> rodzaj kruchego drewna, z którego są składane flety<sup>57</sup>. Na marginesie zauważmy, że wspomniane tu *symphoniae* to zarówno – jak w przytoczonym przekładzie – nazwa instrumentu perkusyjnego (por. *Etymologiae* III 21, 9), jak też termin, który oddajemy jako „konsonans” (por. *symphonia*, *Etymologiae* III 19, 3). Pozostaje nam zatem przyjąć, że sambuk to rodzaj bębna (*symphoniarum*), którego brzmienie – choćby z tytułu przysługującej mu nazwy (*symphonia*) – jest wyjątkowo pełne, bogate i zrównoważone<sup>58</sup>.

Sewilczyk pisze także o odmiennych znaczeniach nadawanych tymże wyrazom przez osoby posługujące się greką oraz łaciną: „Organy (*organum*) to ogólna nazwa wszystkich muzycznych sprzętów. Ten, do którego dołączone są miechy, Grecy nazywają innym słowem, my zaś zwiemy go organami na mocy zwyczaju rozpowszechnionego wśród mówiących po łacinie<sup>59</sup>”.

Odnawia istnienie znaczeń dosłownych i przenośnych:

Muzyka, która powstaje w człowieku, to głos (*vox*), to jest powietrze uderzane (*verberatum*) oddechem – z tym też wiąże się pojawienie wyrazu „słowa” (*verba*). W sensie ścisłym głos wydają ludzie oraz nierozumne zwierzęta. Co do innych [rzeczy], dźwięk jest zwany głosem przenośnie, jak [wówczas, gdy mówimy, że] głos trąby „ryknął”<sup>60</sup> [i] „głosy odbiły się od brzegów”<sup>61</sup>. Otóż w sensie ścisłym nadbrzeżne skały „zadźwięczały”, a „trąbka dźwięk okropny swym spiżem śpiewnym wydała”<sup>62</sup>.

Jak widzimy, ten ostatni wywód został dodatkowo ozdobiony cytatami z Wergiliuszowej *Eneidy* oraz Księgi Jozuego<sup>63</sup>.

Czytelnika księgi trzeciej zaskakiwać może brak zapowiedzianego w rozdziale 17 wykładu metryki. Z całą pewnością był on ważny zarówno w odczuciu uczonego autora, jak też jego zamierzonych czytelników.

<sup>56</sup> *Sambucus nigra* L., rodzina przewiertniowate. Krzew lub niskie drzewo do 10 m wysokości, roślina ozdobna, spożywcza, lecznicza, z kwiatów przyrządza się herbatę, z owoców – konfitury. Por. J. André, *Lexique des termes de botanique en latin*, Paris 1956, s. 280; Z. Podbielkowski, *Słownik roślin użytkowych*, Warszawa 1985, s. 83.

<sup>57</sup> Por. Isidorus, *Etymologiae* 3, 20, 7.

<sup>58</sup> Por. Isidorus, *Etymologiae* 3, 20, 7; 21, 9; 19, 3.

<sup>59</sup> Isidorus, *Etymologiae* 3, 20, 2; Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 150, 7.

<sup>60</sup> Joz 6,5.

<sup>61</sup> Por. Vergilius, *Aeneis* 3, 556.

<sup>62</sup> Por. Vergilius, *Aeneis* 9, 503.

<sup>63</sup> Por. Isidorus, *Etymologiae* 3, 19, 2.



Wizygocka szkoła darzyła bowiem wersyfikację wyjątkowym zainteresowaniem<sup>64</sup>, hiszpańskie elity zaś, duchowne i świeckie, chętnie oddawały się pisaniu wierszy<sup>65</sup>. Zagadnienia wspomniane w ustępie drugim rozdziału 17 nie zostały jednak pominięte. Izydor naświetlił je bowiem w poświęconych metryce partiach księgi pierwszej swej encyklopedii. Wyjaśnił, czym jest stopa i półstopa, wspomniał o twórcy metryki Dionizjuszu Traku<sup>66</sup>, zaprezentował stopy, najpierw definiując je wszystkie:

Stopy to [elementy], których wielkość wynosi określony czas trwania sylab, nigdy nie odstępują one od ustalonej długości. Są nazwane „stopami” (*pedes*), ponieważ właśnie dzięki nim wiersze biegną do przodu. Albowiem tak jak my stawiamy kolejne kroki dzięki naszym stopom, tak wiersze jak gdyby postępują na przód ze stopy na stopę (*quasi pedibus gradiuntur*)<sup>67</sup>,

a następnie ukazując poszczególne 24 ich rodzaje (1, 17, 2-16), między innymi wspomniane w analizowanym urywku księgi trzeciej jamby (1, 17, 4) oraz heksametry i pentametry (1, 39, 5). Wyjaśniając początki nazw różnych miar metrycznych, opowiedział m.in. o budowie składających się na nie stóp (1, 39, 5-6), o ich wynalazcach oraz stosujących je poetach (1, 39, 7-8), wreszcie o tematyce komponowanych w nich utworów (1, 39, 17-25).

#### 4. *Etymologia sive origo*<sup>68</sup>: wywody etymologiczne w rozdziałach poświęconych muzyce

Zgodnie z przyjętym założeniem, że do istoty omawianych przedmiotów i zjawisk będzie dochodzić przez wyjaśnienie początków oraz znaczenia ich nazw (por. *Etymologiae* 1, 29), Izydor wyjaśnia źródło-

<sup>64</sup> J. Carracedo Fraga, *Poesía y poetas en la escuela visigótica*, w: *Poesía latina medieval (siglos V-XV). Actas del IV Congreso del Internationales Mittellateinerkomitee*, red. M.C. Díaz y Díaz – J.M. Díaz de Bustamante, Florence 2005, s. 93-107.

<sup>65</sup> M.C. Díaz y Díaz, *La cultura literaria en la España Visigoda*, w: M.C. Díaz y Díaz, *De Isidoro al siglo XI*, Barcelona 1976, s. 77-84; S. Iranzo Abellán, *Composiciones poéticas menores de época visigoda*, w: *Roma Magistra mundi. Mélanges L.E. Boyle*, red. J. Hamesse, Louvain-la-Neuve 1998, s. 189-199.

<sup>66</sup> Por. Isidorus, *Etymologiae* 1, 16, 2-3.

<sup>67</sup> Por. Isidorus, *Etymologiae* 1, 17, 1.

<sup>68</sup> Por. Isidorus, *Etymologiae* 1, 29, 1.

słowy wyrazów, którymi posługują się muzycy. Wywodu etymologicznego brakuje w wyjątkowo nielicznych relacjach o instrumentach muzycznych. Autor zastępuje go prezentacją charakterystyk instrumentu, niezwiązanych z powstaniem nazwy:

Trąbę (*tuba*) jako pierwsi wynaleźli Etruskowie, o których Wergiliusz [powiada]: „Trąby brzmienie etruskie wypełniło rykiem przestworza”<sup>69</sup>. Używano jej nie tylko w trakcie bitew, lecz również w czasie wszystkich świąt, by uświetnić wychwalanie czy radowanie się. Dlatego też mówi się w Psalterzu: „Zadmijcie w trąbę na początku miesiąca, w dniu waszej wspaniałej uroczystości”<sup>70</sup>. Nakazano bowiem Żydom, aby z nastaniem nowiu grali na trąbie, co też czynią aż dotąd<sup>71</sup>.

Dwustronnym bębnem (*symphonia*) powszechnie zwany jest instrument składający się z wydrążonego drewna, z dwu stron obciągniętego skórą, którą muzycy uderzają raz tu, raz tam pałeczkami, tak że dzięki współbrzmieniu niskiego i wysokiego [dźwięku] powstaje w nim przepiękna melodia<sup>72</sup>.

Dążąc do jak najbardziej różnostronnego zaprezentowania świata muzyki, Izidor rzadko poprzestaje na wyjaśnieniu początków nazw. Ubogaca opisy instrumentów, dodając do wywodów etymologicznych wiadomości niezwiązane z nazwą, przy czym niekiedy te ostatnie przekraczają rozważania o początkach wyrazów zarówno objętością, jak też wagą. Czytając analizowane rozdziały, zauważamy z jednej strony brak jednolitego schematu kompozycyjnego, z drugiej – dopracowanie i barwność poszczególnych relacji. Izidor wprowadza czytelników w świat znanych mu brzmień, gdzie *tintinnabulum* wydaje dźwięk równie natarczywy, choć zdecydowanie bardziej przeciągły oraz przytłumiony, niż dźwięczny polski dzwonek, gdzie skrzypią drzwi, rozlegają się oklaski oraz „szaleje”, wydając najrozmaitsze dźwięki, lira. Słyszymy muzykujących antycznych bogów, sycylijskich pasterzy, zwołujące się do walki Amazonki oraz odpędzającego złe duchy grą na cytrze króla Dawida, który – jak uważa José María Diago Jiménez – jest w odczuciu Sewilczyka najbardziej znaczącym, kluczowym muzykiem w dziejach świata<sup>73</sup>. Wędrujemy

<sup>69</sup> Por. Vergilius, *Aeneis* 8, 526. Por. Servius, *ad loc.*

<sup>70</sup> Ps 81,4.

<sup>71</sup> Por. Isidorus, *Etymologiae* 3, 20, 3.

<sup>72</sup> Por. Isidorus, *Etymologiae* 3, 21, 14.

<sup>73</sup> J.M. Diago Jiménez, *La importancia musical del rey David en la obra de Isidoro de Sevilla: una clave desconocida para la correcta interpretación del pensamiento musical isidoriano*, „Cuadernos de Investigación Musical” 8 (2019) s. 15-16, 26-32.

do Frygii, na brzegi Nilu, do Ziemi Świętej. Płynnie przechodzimy z rzeczywistości języka łacińskiego w gęstwiny greki, a mimo że Izydorowe wyjaśnienia wyrazów greckich nie zawsze są poprawne, to jednak świadczą o tym, że greka była językiem mu bliskim.

Za twórcę piszczałki (*fistulam*) jedni uważają Merkurego, inni Fauna, którego Grecy zwą Panem, niektórzy Idisa, pasterza z sycylijskiego Agrigentum. Została zaś nazwana piszczałką (*fistula*) dlatego, że wydaje głos. Albowiem φῶς to po grecku „głos”, στόλια zaś znaczy „wydany”<sup>74</sup>.

Cymbały (*cymbala*) to takie talerze, które po uderzeniu jeden o drugi wydają dźwięk. Nazywane są zatem cymbałami (*cymbala*), ponieważ wybija się nimi melodie podczas tańca (*cum ballematia*), otóż „z” (*cum*) to po grecku σύν, βαλά zaś to tyle, co „taniec” (*ballematia*)<sup>75</sup>.

Nazwy instrumentów Sewilczyk wyprowadza od brzmienia (1), wynalazcy (2), budowy (3). Przyjrzyjmy się kilku poświęconym im przykładowym wywodom etymologicznym.

Dzwonek (*tintinnabulum*) otrzymał swą nazwę od dźwięku, podobnie jak oklaski (*plausus*) [oraz] skrzypienie drzwi (*stridor*)<sup>76</sup>.

Nazwa lira (*lyra*) pochodzi od słowa „szaleć” (ἀπὸ τοῦ ληρεῖν) z powodu różnorodności brzmienia, gdyż wydaje ona rozmaite dźwięki. Mówią, że lirę jako pierwszy wynalazł Merkury, a stało się to w ten oto sposób. Gdy [rozlany] Nil powrócił do swego koryta, pozostawiając na polach liczne zwierzęta, pozostał tam również żółw. Po tym, gdy rozłożył się, w skorupie pozostały jego naciągnięte ścięgna, Merkury w nie uderzył oraz wydobył dźwięk. Na podobiznę żółwia wykonał Merkury lirę<sup>77</sup> i przekazał [ją] Orfeuszowi, który był wyjątkowo biegły w grze na niej. Dlatego przyjmuje się, że dzięki swemu mistrzostwu z czarował melodyjnością śpiewu nie tylko dzięki zwierzęta, lecz również skały i lasy. Z miłości do swej sztuki, chcąc otoczyć pieśni sławą, muzycy w swoich bajecznych opowieściach zmyślili, że [lira] została ulokowana między gwiazdami<sup>78</sup>.

Grzechotka (*sistrum*) została tak nazwana od imienia swej wynalazczyni. Otóż twierdzą, że ten rodzaj instrumentu wynalazła egipska królowa Izyda.

<sup>74</sup> Por. Isidorus, *Etymologiae* 3, 20, 6; Plinius, *Naturalis historia* 7, 204.

<sup>75</sup> Por. Isidorus, *Etymologiae* 3, 21, 11.

<sup>76</sup> Por. Isidorus, *Etymologiae* 3, 21, 13.

<sup>77</sup> Por. Servius, *Commentarii in Vergilii Georgica* 4, 463.

<sup>78</sup> Por. Isidorus, *Etymologiae* 3, 21, 8-9.

Juvenalis [powiada]: „Pełną gniewu grzechotką zraniła me oczy Izyda”<sup>79</sup>. Dlatego też potrząsały nią kobiety, że instrument ten kobieta wynalazła. Stąd u Amazonek grzechotką zwoływano na wojnę wojsko niewiast<sup>80</sup>.

Fujarka (*panduria*) została [tak] nazwana od [imienia swego] twórcy. O nim Wergiliusz [powiada]: „Pan jako pierwszy zaczął łączyć woskiem liczne trzcinki, / Pan troszczy się o owce oraz o przewodników owiec”<sup>81</sup>. Otóż u pogan Pan był bogiem pasterzy, który jako pierwszy przystosował do gry nierówne trzciny, układając je ze skrzętną zręcznością<sup>82</sup>.

Flety (*tibias*), jak przekazują, wymyślono we Frygii. Przez długi czas używano ich wszakże tylko w czasie uroczystości pogrzebowych, a następnie w ramach pogańskich obrzędów. Sądzi się, że zostały tak nazwane, ponieważ w początkach wykonywano je z kości piszczelowych (*tibiis*) jeleni oraz goleni niewielkich mułów, po czym przenośnie zaczęto tak nazywać również te, które nie powstały z goleni oraz [innych] kości. Stąd też fletnista (*tibicen*), niejako śpiew fletów (*tibiarum cantus*)<sup>83</sup>.

Bęben (*tympanum*) to skóra z jednej strony naciągnięta na drzewo. Stanowi on bowiem połówkę dwustronnego bębna (*symphonia*), podobną do sita. A zwany jest bębnem (*tympanum*), ponieważ jest połówką, dlatego też bębnem (*tympanum*) nazywają połówkę perły. Podobnie jak dwustronny bęben, uderzany jest pałeczką<sup>84</sup>.

## 5. *Asuavitae melle, a fundendo voces*<sup>85</sup>: o wrażliwości muzycznej Sewilczyka

Analizując „muzykologiczne” rozdziały *Etymologii*, możemy wyciągnąć interesujące wnioski o wrażliwości, wyobraźni, sposobie postrzegania świata ich autora. Wydobywający się z piszczałki dźwięk jest w odczuciu Sewilczyka ciepły, bo niejako „wytopiony”: „Dudka (*calamus*)<sup>86</sup>

<sup>79</sup> Por. Iuvenalis, *Satirae* 13, 93.

<sup>80</sup> Por. Isidorus, *Etymologiae* 3, 21, 12.

<sup>81</sup> Por. Vergilius, *Bucolica* 2, 32-33.

<sup>82</sup> Por. Isidorus, *Etymologiae* 3, 20, 8.

<sup>83</sup> Por. Isidorus, *Etymologiae* 3, 20, 4.

<sup>84</sup> Por. Isidorus, *Etymologiae* 3, 21, 9-10.

<sup>85</sup> Por. Isidorus, *Etymologiae* 3, 20, 5; 3, 19, 4.

<sup>86</sup> *Calamus* to nazwa tataraku, *Acorus calamus* L. Izydor opisuje tę roślinę w: *Etymologiae* 17, 8, 3.

to właściwie [trzcinka], nazwa rośliny, pochodząca od rozgrzewania (*a calendo*), czyli od wytapiania dźwięków (*a fundendo voces*)<sup>87</sup>. Jak zauważa Jean-Yves Guillaumin, w omawianym tekście wyraźnie ujawnia się preferencja Izydora wobec ludzkiego głosu. Instrumenty muzyczne w odczuciu autora *Etymologiae* mają pełnić jedynie funkcję akompaniującą<sup>88</sup>. Pięknie brzmiący ludzki głos wiedzie prym wśród pięknych dźwięków<sup>89</sup> i kojarzy się Sewilczykowi ze słodyczą miodu: „Eufonia (*euphonia*) to słodycz głosu. Nazywana jest również melodyjnością (*melos*) – od słodyczy miodu (*a suavitate et melle*)”<sup>90</sup>. Izidor wykazuje się wrażliwością wnikliwego, wyrobionego melomana, zdolnego nie tylko do wychycenia niuansów wykonania utworu muzycznego, lecz także do opisanego tego, co słyszy, za pomocą bogatego, barwnego słownictwa. Charakteryzując różne typy ludzkiego głosu, tworzy konstrukcje synestezyjne, w których uczestniczą zmysły wzroku, dotyku, smaku i słuchu, choć, rzecz jasna, najsilniejsze są doznania słuchowe:

Słodkie (*suaves*) są głosy delikatne (*subtiles*), głębokie (*spissae*), wyraźne (*clarae*) i dźwięczne (*acutae*). Donośne (*perspicuae*) głosy to te, które brzmią dłużej, tak że wypełniają całą przestrzeń, jak brzmienie trąb. Delikatne (*subtiles*) głosy to te, którym braknie tchnienia, jak [to się zdarza] dzieciom, kobietom czy chorym, [są one] niczym [głos] strun. Otóż struny, które są wyjątkowo delikatne, wydają delikatne i subtelne dźwięki. Mocne (*pingues*) głosy [słyszemy] wówczas, gdy równocześnie [z głosem] wydobywa się obfity strumień powietrza, tak jak [to się zdarza] mężczyznom. Dźwięczny (*acuta*) głos jest delikatny, wysoki, jak głos strun. Gromki (*dura*) głos brzmi z gwałtowną mocą, tak jak [odgłosy] grzmotów, jak huk kowadła, rozlegający się ilekroć młot uderza w twarde żelazo. Ochryply (*aspera*) głos jest chrapliwy (*rauca*) i rozsypany się na niewielkie, równej długości drgania (*quae dispergitur per minutos et indissimiles pulsus*). Głuchy (*caeca*) głos to taki, który milknie, zaledwie zostanie wydany, a przytłumiony (*suffocata*) w żaden sposób nie rozprzestrzenia się, jak to się dzieje [z dźwiękiem] w naczyniach

<sup>87</sup> Por. Isidorus, *Etymologiae* 3, 20, 5.

<sup>88</sup> J.-Y. Guillaumin, *Introduction*, w: J.-Y. Guillaumin, *Introduction*, w: Isidore, *Etymologies. Livre III: De mathematica*, ed. G. Gasparotto – J.-Y. Guillaumin, Paris 2009, s. XXIV.

<sup>89</sup> Fontaine, *Isidore*, s. 427-429.

<sup>90</sup> Por. Isidorus, *Etymologiae* 3, 19, 4. Związek między melodią (μέλος), miodem (μέλι) i pszczołą (μέλισσα) zauważył komentujący Homera (por. *Ilias* 1, 249) Mariusz Wiktoryn. Por. Marius Victorinus, *Artis grammaticae libri IV* 184, 1-6.

glinianych. Powabny [głos] jest miękki i giętki. Został nazwany powabnym (*vinnola*)<sup>91</sup> od pukla włosów (*a vinno*), to jest od wijącego się, delikatnego kędziora. Głos doskonały (*perfecta*) natomiast jest wysoki, słodki i wyraźny (*alta, suavis et clara*). Wysoki, tak że wzbija się ku wysokościami, wyraźny, tak że wypełnia ucho, słodki, tak że pieści duszę słuchających. Jeśli czegoś z tych rzeczy zabraknie, głos nie jest doskonały<sup>92</sup>.

Zauważmy, że wydawcy nie ustalili źródeł do powyższego passusu. Jedyne Witruwiusz pisze o tym, że piękny jest głos słodki i wyraźny<sup>93</sup>, jednak brak podobieństw na płaszczyźnie słownej nie pozwala nam stwierdzić istnienia bezpośredniej zależności między tekstami.

Rozdziały „muzykologiczne” *Etymologii* po raz kolejny dowodzą Izydorowych erudycji oraz doskonałego opanowania warsztatu pisarskiego. Ponadto ukazują odbiorcy nowe oblicze uczonego biskupa, a mianowicie oblicze człowieka wrażliwego na piękno muzyki. Widzimy, że nie tylko tworzył pieśni oraz przywiązywał wielką wagę do poziomu wykonania utworów muzycznych w trakcie liturgii, lecz również dołożył wszelkich starań do opracowania spójnej, przystępnej, bogatej w wiadomości prezentacji właściwego rozumienia zjawisk muzycznych oraz historii, budowy, brzmienia poszczególnych instrumentów. Podziały, które wprowadza, zdradzają znajomość licznych źródeł. Definicje, które podaje, dostarczają informacji wartościowych dla badacza zarówno historii muzyki, jak też języka łacińskiego, choć stają się niezrozumiałe, gdy dąży do zwięzłości. Wywody etymologiczne, jakie tworzy, pozwalają spojrzeć na ujętą w wyjaśnianych nazwach rzeczywistość z różnych perspektyw. Uzupełnia je w wiadomości niezwiązanej z tymi ostatnimi, ubogacając swoją prezentację. Upiększa ją, cytując antycznych mistrzów słowa oraz księgi biblijne. Spośród wszystkich dźwięków, którymi muzyka porusza i oczarowuje, uwalnia od złych duchów i uszlachetnia słuchaczy, przyznaje pierwszeństwo ludzkiemu głosowi, który opisuje w sposób wyjątkowo wnikliwy, szczegółowy oraz oryginalny.

<sup>91</sup> Przed Izydorem przymiotnik ten spotykamy jedynie raz u Plauta. Por. *Asinaria* 223: „oratione vinnula”.

<sup>92</sup> Por. Isidorus, *Etymologiae* 3, 19, 10-14

<sup>93</sup> Vitruvius, *De architectura libri decem* 1, 9.

## Bibliography

### Sources

- Biblia Sacra Vulgata*, ed. R. Weber – R. Gryson – B. Fischer – H.I. Frede, Deutsche Bibelgesellschaft, editio quinta, Hardcover 1983.
- Augustinus, *De doctrina Christiana*, red. J. Martin, CCL 32, Turnhout 1962, s. 1-167.
- Augustinus, *De ordine libri II*, red. P. Knöll, CSEL 63, Vindobonae 1922.
- Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, red. E. Dekkers – I. Fraipont, CCL 38-40, Turnholti 1956.
- Ausonius, *Griphus ternarii numeri*, w: *D.M. Ausonii Burdigalensis Opuscula omnia. Ausone de Bordeaux, Oeuvres complètes*, t. 1, red. B. Combeaud, Bordeaux 2010, s. 242-249.
- Cassiodorus, *Expositio Psalmorum*, red. M. Adriaen, CCL 97-98, Turnhout 1958.
- Cassiodorus, *Institutiones*, red. R.A.B. Mynors, Oxford 1937. tł. Ł. Dyka, Kasjodor, *Zasady muzyki*, Rzeszów 2015.
- Cicero, *Pro Sexto Roscio Amerino*, w: Cicero, *The speech in defence of Sextus Roscius of Ameria*, tł. J.H. Freese, LCL 240, Cambridge 1930, s. 122-264.
- Hieronymus, *Chronicon*, red. R. Helm, Berlin 1956.
- Homerus, *Ilias*, red. G. Dindorf – C. Hentze, Lipsiae 1927.
- Isidorus Hispalensis, *Chronica*, red. J.C. Martín, CCL 112, Turnhout 2003.
- Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis*, red. C.M. Lawson, CCL 113, Turnhout 1989.
- Isidorus Hispalensis, *De viris illustribus*, red. C. Codoñer Merino, Salamanca 1964.
- Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, red. W.M. Lindsay, Oxford 1911, 1990, tł. Isidore de Séville, *Étymologies. Livre I: La grammaire*, red. O. Spevak, Paris 2020; *Book II: Rhetoric*, red. P.K. Marshall, Paris 1983; *Livre III: De mathematica*, red. G. Gasparotto – J.-Y. Guillaumin, Paris 2009; *Liber IV: De medicina*, t. 1, red. J. Oroz Reta – M.-A. Marcos Casquero, Madrid 1982, s. 482-507; *Liber VII: De ecclesia et sectis*, t. 1, red. J. Oroz Reta – M.-A. Marcos Casquero, Madrid 1982, s. 686-737; *Livre XVII. De l'agriculture*, red. J. André, Paris 1981; *The Etymologies of Isidore of Seville*, tł. S.A. Barney – W.J. Lewis – J.A. Beach – O. Berghof – M. Hall, Cambridge 2006.
- Isidorus, *Regula monachorum*, w: San Isidoro, *Regula*, red. J. Campos Ruiz – I. Roca Melia, Madrid 1971, s. 90-125.
- Iuvenalis, *Satirae*, w: Juvénal, *Satires*, tł. P. de Labriolle – F. Villeneuve – J. Gérard, Paris 1983.
- Titus Maccius Plautus, *Comoediae*, t. 1-2, red. W. Lindsay, Oxonii 1946-1950.
- Plinius, *Naturalis historia*, w: Pliny, *Natural History*, t. 1-10, tł. H. Rackham – W.H.S. Jones, London – Cambridge 1947-1962.

- Servius, *In Vergilii carmina commentarii*, t. 1-3, G. Thilo – H. Hagen, Lipsiae 1881-1887.
- Vergilius, *Bucolica*, w: Vergilius, *Bucoliques*, tł. E. de Saint-Denis, Paris 1970.
- Vergilius, *Aeneis*, w: Vergilius, *Énéide*, t. 1-2, tł. H. Goelzer – A. Bellesort, Paris 1970-1974.
- Marius Victorinus, *Artis grammaticae libri IV*, w: *Grammatici Latini*, t. 1-7, red. H. Keil, Lipsiae 1857-1880.
- Vitruvius, *De architectura libri X*, w: Vitruvius *On Architecture*, t. 1-2, tł. F. Granger, London – Cambridge 1956-1962.

### Studies

- André J., *Lexique des termes de botanique en latin*, Paris 1956.
- Andrés Sanz M.A., *Prólogo, manual y enciclopedia: los „Prooemia” y las „Etymologiae” de Isidoro de Sevilla*, „Voces” 21 (2010) s. 25-35.
- Bosak P.C., *Encyklopedia wszystkich postaci biblijnych*, t. 1-2, Kraków 2000.
- Brou L., *Problèmes liturgiques chez Saint Isidore*, w: *Isidoriana*, red. M.C. Díaz y Díaz, León 1961, s. 193-209.
- Carracedo Fraga J., *Poesía y poetas en la escuela visigótica*, w: *Poesía latina medieval (siglos V-XV). Actas del IV Congreso del Internationales Mittellateinerkomitee*, red. M.C. Díaz y Díaz – J.M. Díaz de Bustamante, Florence 2005, s. 93-107.
- Collins R., *Hiszpania w czasach Wizygotów 409-711*, tł. J. Lang, Warszawa 2007.
- Curtius E.R., *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tł. A. Borowski, Kraków 2009.
- Dalmais I.-H., (rec.) L. Brou – J. Vives, *Antifonario Visigótico de la Catedral de León, Barcelona-Madrid 1959*, „Revue de l’histoire des religions” 159 (1961) s. 113-114.
- Diago Jiménez J.M., *El pensamiento teológico-musical de Isidoro de Sevilla. Estado de la cuestión y notas para su análisis*, „Isidorianum” 33/1 (2024) s. 193-238.
- Diago Jiménez J.M., *La importancia musical del rey David en la obra de Isidoro de Sevilla: una clave desconocida para la correcta interpretación del pensamiento musical isidoriano*, „Cuadernos de Investigación Musical” 8 (2019) s. 5-40.
- Díaz y Díaz M.C., *Introducción general a San Isidoro de Sevilla*, w: San Isidoro de Sevilla, *Etimologías. Edición bilingüe, texto latino, versión española y notas*, t. 1, red. J. Oroz Reta – M.-A. Marcos Casquero, Madrid 1982, s. 1-257.
- Díaz y Díaz M.C., *La cultura literaria en la España Visigoda*, w: M.C. Díaz y Díaz, *De Isidoro al siglo XI*, Barcelona 1976, s. 77-84.
- Elfassi J., *Isidore of Seville and the „Etymologies”*, w: *A Companion to Isidore of Seville*, red. A. Fear – J. Wood, Leiden 2020, s. 245-255.
- Fear A. – Wood J., *Introduction*, w: *A Companion to Isidore of Seville*, red. A. Fear – J. Wood, Leiden 2020, s. 3-20.
- Isidorus medicus. Isidoro de Sevilla y los textos de medicina*, red. A. Ferraces Rodríguez, A Coruña 2005.



- Ferrer y Grenesche J.M., *Przedmowa*, w: P. Roszak *Mozarabowie i ich liturgia: chrystologia rytu hiszpańsko-mozarabskiego*, Toruń 2015, s. 9-15.
- Fontaine J., *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, t. 1-3, Paris 1983.
- Fontaine J., *Isidore de Séville: genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*, Turnhout 2000.
- Fontaine J., *Isidore philosophe?*, w: *Pensamiento medieval hispano, Homenaje a H. Santiago Otero*, red. J.M. Soto Rábanos, Madrid 1998, s. 915-929.
- Gaiffier B. de, *Le culte de Saint Isidore de Séville. Esquisse d'un travail*, w: *Isidoriana*, red. M.C. Díaz y Díaz, León 1961, s. 271-283.
- García Gallo A., *San Isidoro jurista*, w: *Isidoriana*, red. M.C. Díaz y Díaz, León 1961, s. 133-141.
- Grimal P., *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, tł. M. Bronarska et al., red. J. Łanowski, Wrocław 2008.
- Inranzo Abellán S., *Composiciones poéticas menores de época visigoda*, w: *Roma Magistra mundi. Mélanges L.E. Boyle*, red. J. Hamesse, Louvain-la-Neuve 1998, s. 189-199.
- Kordel M., *Liturgia mozarabska w dziele „De ecclesiasticis officiis” św. Izydora z Sewilli. Studium historyczno-liturgiczne*, Kraków 1935.
- Krynicka T., *Izydora z Sewilli „De ortu et obitu patrum”*: studium źródeł traktatu, „Vox Patrum” 83 (2022) s. 285-316.
- Krynicka T., *Świat roślin w XVII księdze „Etymologii” Izydora z Sewilli*, Lublin 2007.
- Krynicka T., *Zapomniane arcydzieło Izydora z Sewilli: „Pochwała lampy przed ołtarzem”* „Christianitas Antiqua” 8 (2016) s. 144-166.
- Martín Iglesias J.C., *En torno a la autoría de la Benedictio lucernae (CPL 1217a) atribuida a Isidoro de Sevilla, con una nueva edición y traducción de la obra*, „Ecclesia orans” 40 (2023) s. 61-100.
- Most G.W., *Quellensforschung*, w: *The Making of Humanities*, red. R. Bod – J. Maat, Amsterdam 2014, s. 209-217.
- Mommsen T., *Auctor et auctoritates*, w: C. Iulii Solini, *Collectanea rerum memorabilium*, Berlin 1895, s. V-XXIV.
- Nadolski B., *Leksykon liturgiczny*, Poznań 2006.
- Nadolski B., *Mozarabski ryt*, EK XIII 390-394.
- Oroz Reta J., *Laudatio del Prof. Jacques Fontaine en la Investidura como Doctor honoris causa*, „Helmantica” 35 (1984) s. 93-98.
- Podbielkowski Z., *Słownik roślin użytkowych*, Warszawa 1985.
- Roszak P., *Mozarabowie i ich liturgia: chrystologia rytu hiszpańsko-mozarabskiego*, Toruń 2015.
- Semkowicz W., *Paleografia łacińska*, Kraków 2011.
- Strzelczyk J., *Goci – rzeczywistość i legenda*, Warszawa 1984.





## Bizantyńska obecność na Krymie i pamięć o niej w literaturze Słowian Południowych i Wschodnich z X-XVI wieku (*casus* biskupów męczenników z Chersonezu Taurydzkiego)

Byzantine Presence in Crimea and its Reminiscences  
in 10th-16th Century South and East Slavic Literature  
(the Case of the Martyr Bishops of Tauric Chersonesus)

Mirosław J. Leszka<sup>1</sup>, Zofia A. Brzozowska<sup>2</sup>

**Abstract:** The aim of this article is to present the beginnings and the development of the Eastern Christian cult – both in its Byzantine and medieval Orthodox Slavic variants – of seven Holy Martyrs: Basil, Ephrem, Eugenius, Elpidius, Agathodorus, Aetherius and Capiton, who at least from the 9th-10th century were worshipped as Bishops of Chersonesus, contributing to spreading the Eastern (Orthodox) Christianity in the region of the Crimean Peninsula. In the first part of our article we are making an attempt to reconstruct the beginnings of this cult in Byzantium and to show, to what extent the early hagiographical tradition of the Bishop-Martyrs from Chersonesus was shaped by a changing political situation in the Byzantine Empire. The second part is devoted to the Orthodox Slavic version of their cult: we are discussing here the earliest remarks about these Saints, that can be found in the Church Slavic sources, analyzing all hagiographic texts devoted to them, that have been preserved in the Eastern and South (Bulgarian and Serbian) manuscript material from the 10th-16th centuries. Some attention has been given also to images of the Seven Bishop-Martyrs from Chersonesus in the Orthodox Slavic medieval art.

**Keywords:** Byzantine literature; Church Slavic literature; Basil; Ephrem; Eugenius; Elpidius; Agathodorus; Aetherius; Capiton; Crimean Peninsula; Chersonesus

Przedmiotem rozważań w niniejszym artykule jest jedna z kilku tradycji dotyczących chrystianizacji Chersonezu Taurydzkiego na

<sup>1</sup> Prof. dr hab. Mirosław J. Leszka, Katedra Historii Bizancjum, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Uniwersytet Łódzki; e-mail: miroslaw.leszka@uni.lodz.pl; ORCID: 0000-0003-2643-4520.

<sup>2</sup> Dr hab. Zofia A. Brzozowska, prof. UŁ, Katedra Filologii Słowiańskiej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Łódzki; e-mail: zofia.brzozowska@uni.lodz.pl; ORCID: 0000-0001-5951-3781.

Krymie, miasta o długiej historii i silnych związkach z cesarstwem bizantyńskim<sup>3</sup>, a mianowicie ta, która ukazana została w *Żywotach biskupów i męczenników z Chersonezu Taurydzkiego*. Szczególny nacisk położymy tu na jej obecność i upowszechnienie się w świecie słowiańskim w średniowieczu. Poza sferą naszych dociekań pozostawimy pozostałe dwie grupy przekazów na temat chrystianizacji tego miasta: tę łączącą upowszechnianie się chrześcijaństwa na wskazanym terenie z działalnością Apostoła Andrzeja (przedstawioną m.in. przez przebywającego na Krymie między 815 a 820 r. mnicha Epifaniasza z Konstantynopola w dziele *O życiu, czynach i śmierci apostoła Andrzeja*, a następnie rozpowszechnioną na Rusi m.in. w obrębie najstarszego latopisu kijowskiego, *Powieści minionych lat*)<sup>4</sup> oraz tę związaną z biskupem Rzymu, Klemensem I, który za swoją misyjną aktywność na Krymie miał ponieść męczeńską śmierć za panowania cesarza Trajana. Legenda ta prawdopodobnie pojawiła się między 843 a 861 rokiem. Musiała już być znana późniejszemu „Apostołowi Słowian”, Konstantynowi Cyrylowi, który w czasie swego pobytu w Chersonezie (861 rok) miał znaleźć szczątki św. Klemensa, a następnie wspólnie z bratem Methodym zawieść je do Rzymu i przekazać papieżowi Hadrianowi II<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> W źródłach bizantyńskich miasto nazywane jest Cherson (Χερσών), w staro-cerkiewno-słowiańskich – Korsuń. Dla jasności wywodu używamy w niniejszym tekście zasadniczo nazw Chersonesz Taurydzki/Chersonesz. O historii związków Chersonesu z Bizancjum do X wieku, zob. C. Zuckerman, *Two notes on the early history of the thema of Cherson*, „Byzantine and Modern Greek Studies” 21 (1997) s. 210-222; M. Nystazopoulou-Pélékidou, *L'administration locale de Cherson à l'époque byzantine (IVe-XIIIe s.)*, w: *ΕΥΨΥΧΙΑ. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, red. M. Ballard et al., Byzantina Sorbonensia 16, Paris 1998, s. 567-579; S.B. Soročan, *Vizantijskij Cherson (vtoraja polovina VI-pervaja polovina X vv.). Očerki istorii i kul'tury*, t. 1-2, Char'kov 2005; A.I. Ajbabin, *Na granice Vizantijskoj imperii i Chazarskogo kaganata. Koniec VII-IX v.*, w: *Istorija Kryma*, t. 1. ed. A.V. Jurasov, Moskva 2019, s. 236-265.

<sup>4</sup> *Powieść minionych lat. Najstarsza kronika kijowska*, tł. F. Sielicki, Wrocław 2005, s. 6-8. Na jej temat: F. Dvornik, *The idea of apostolicity in Byzantium and the legend of the Apostle Andrew*, Cambridge 1958, s. 136-137; J.M. Mogaričev – A.V. Sazanov – T.È. Sargsjan – S.B. Soročan – A.K. Šapošnikov, *Žitija episkopov Chersonskih v kontekste istorii Chersonesa Tavričeskogo*, Char'kov 2012, s. 355-356.

<sup>5</sup> *Żywot św. Konstantyna-Cyryla*, VIII, XVII, w: *Żywoty Konstantyna i Metodego (obszerne)*, tł. T. Lehr-Splawiński, Warszawa 2000, s. 31, 85. O niej: E.V. Uchanova, *Obretenije moščej sv. Klimenta, papy rymского, v kontekste vnešniej i vnutrennej polityki Vizantii seređiny IX v.*, „Vizantijskij Vremennik” 59 (2000) s. 119-120; Mogaričev – Sazanov – Sargsjan – Soročan – Šapošnikov, *Žitija*, s. 355-356.

Tradycję tę można określić jako rzymską, a wersję związaną z Apostołem Andrzejem – konstantynopolitańską. Wartym odnotowania jest fakt, że przekazy z żadnej z grup nie uwzględniają pozostałych wariantów.

### 1. Protograf *Żywotów biskupów i męczenników z Chersonezu Taurydzkiego*

W *Żywotach* pojawiają się postacie siedmiu biskupów, a mianowicie Efrema, Bazylego, Eugeniusza, Agatodora, Elpidiusza, Eteriusza i Kapitona. Ten pierwszy nie odegrał jednak jakiegokolwiek roli w wydarzeniach związanych z Chersonezem. Grecki oryginał *Żywotów biskupów i męczenników z Chersonezu Taurydzkiego* do naszych czasów się nie zachował. Znane są natomiast jego redakcje z X-XVI wieku w języku greckim, cerkiewnosłowiańskim, łacińskim, gruzińskim i armeńskim<sup>6</sup>. Na ich podstawie starano się ustalić kształt protografu greckiego, który był podstawą znanych nam wersji *Żywotów*. Jak się wydaje, udaną próbę tego rodzaju podjął Jurij Mogariczew<sup>7</sup>. Według niego tekst protografu zawierał następujące elementy:

- informacja o dniu upamiętnienia biskupów: 7 marca (Eugeniusz, Agatodor i Elpidiusz ponieśli śmierć 6 grudnia); Kapiton – 22 listopada lub 22 grudnia; Eteriusz i Kapiton – 20 kwietnia;
- wskazanie, że Efrema i Bazyli zostali wysłani na Krym przez biskupa jerozolimskiego Hermona;
- czas przybycia pierwszych biskupów do Chersonezu;
- miejsce, w które posłany został Efrema (Turcja) i Bazyli (Chersonesz, ze wskazaniem, że chodzi o Chersonesz Taurydzki);
- pierwszy etap działalności Bazylego w Chersonezie (do wskrzeszenia młodzieńca);
- wskrzeszenie młodzieńca;
- śmierć Bazylego;
- opowieść o Eugeniuszu, Agatodorze i Elpidiuszu;
- opowieść o Eteriuszu (dwie wersje na temat jego działalności: pierwsza – wysłany z Jerozolimy do Chersonezu nie dotarł do niego, zmarł

<sup>6</sup> Na temat tradycji rękopiśmiennej *Żywotów*, patrz: Mogaričev – Sazanov – Sargsjan – Soročan – Šapošnikov, *Žitija*, s. 9-124.

<sup>7</sup> J.M. Mogaričev, *Žitija sv. Chersonskich episkopov. Versija protografa*, „Problemy istorii, filologii, kul'tury” 1 (2012) s. 102-127.

na wyspie Alsos na rzece Dniepr<sup>8</sup>; druga – przybył do Chersonezu, gdzie napotkał trudności w działalności misyjnej i zwrócił się do Konstantyna Wielkiego z prośbą o pomoc, którą otrzymał – cesarz wysłał żołnierzy, którzy usunęli pogan z miasta i na ich miejscu osiedlili chrześcijan, Eteriusz zaś zmarł na wyspie Alsos w drodze powrotnej ze swojej kolejnej podróży do Konstantynopola);

- przybycie Kapitona do Chersonezu;
- działalność Kapitona w Chersonesie;
- końcowy etap jego działalności.

Według Jurija Mogariczewa tekst *Żywotów*, który stał się podstawą znanych obecnie wersji, mógł brzmieć następująco<sup>9</sup>: za panowania cesarza Dioklecjana (możliwe, że w 16. roku jego rządów) Hermon, biskup Jerozolimy, który był w jakiś sposób powiązany z bliżej nieznanym Esnalotem, wysłał dwóch biskupów poza tereny cesarstwa, w celu krzewienia chrześcijaństwa: Efrema do Turcji, a Bazylego do Chersonezu. Kiedy Bazyli zaczął głosić słowo Boże w Chersonesie, napotkał sprzeciw ze strony pogan (prawdopodobnie został nawet pobity). Ukrył się wówczas w pieczarze zwanej Partenon na terenie miasta. Na prośbę jednego z „pierwszych” ludzi miasta i jego żony, których zmarły syn we śnie skierował do świętego, biskup wskrzesił tego młodzieńca za pomocą obrzędu chrztu. Obecni byli przy tym jacyś pomocnicy Bazylego. Po tym cudzie rodzice wskrzeszonego, a możliwe, że i inni jego krewni, przyjęli chrzest. Przeciwno Bazylemu wystąpili jednak poganie, którzy przyszedli do pieczary, wyciągnęli z niej biskupa, związali za nogi i włożyli po ulicach miasta, a wreszcie wyrzucili jego ciało przez Świętą Bramę, znajdującą się w zachodniej części zabudowań. Na miejscu śmierci biskupa postawiono słupek z krzyżem.

Jeden z uczniów Bazylego udał się do Hellespontu i tam spotkał trzech misjonarzy: Elpidiusza, Eugeniusza i Agatodora, którzy również

---

<sup>8</sup> Wydaje się, że Alsos można utożsamiać ze wzmiankowaną przez Konstantyna Porfirogenetę w dziele *O zarządzaniu państwem* wyspą św. Eteriusza (ἡ νῆσος τοῦ Ἁγίου Αἰθερίου) – Constantinus Porphyrogenetus, *De administrando imperio* IX 88 (Ed. Konstantin Bagrjanorodnyj, *Ob upravlennii imperiej, tekst, perevod, kommentarij*, red. G.G. Litavrin – A.P. Novosel’cev, Moskva 1991, s. 50), w której często widzi się wyspę Berezań, położoną w limanie Dniepru i Bohu (Constantinus Porphyrogenetus, *De administrando imperio* IX 88, s. 328). Pojawienie się nazwy „wyspa św. Eteriusza” w dziele powstałym w połowie X wieku można traktować jako poświadczenie wcześniejszego już funkcjonowania kultu tego świętego.

<sup>9</sup> Mogaričev, *Žitija*, s. 124-125.

zostali wysłani przez Jerozolimę. Kiedy dowiedzieli się o losie Bazylego, wyruszyli oni do Chersonozu. Tu spotkała ich męczeńska śmierć z rąk pogan. Nieszczęśników włóczono po ulicach, bito pałkami i kamieniami. Ciała ich wyrzucono poza obszar miasta, ze wschodniej strony, być może, przez Bramę Umarłych.

W niedługi czas po śmierci Elpidiusza, Eugeniusza i Agatodora z Jerozolimy został wysłany do Chersończyków biskup Eteriusz. Przybył on do miasta i zobaczył, że jego mieszkańcy są okrutni i trudno ich nakłonić do przyjęcia chrześcijaństwa. Kiedy Eteriusz dowiedział się, że cesarzem został Konstantyn, udał się do Konstantynopola i przedstawił mu sytuację w Chersonozie. Cesarz wysłał do miasta oddział żołnierzy, którzy wysiedlili z niego wszystkich pogan i wprowadzili chrześcijan. Biskup po tym, jak wybudował kościół, udał się ponownie do Konstantynopola i podziękował cesarzowi. W drodze powrotnej wiatr skierował go na wyspę Alsos, na rzece Dniepr, gdzie umarł.

Dowiedziawszy się o śmierci swojego biskupa, Chersończycy zwrócili się do cesarza Teodozjusza I, aby przysłał im nowego pasterza. Cesarz skierował do nich biskupa Kapitona z eskortą 500 żołnierzy. Biskup po przybyciu na miejsce głosił słowo Boże zarówno wśród chrześcijan mieszkających w mieście, jak i wśród żyjących poza nim pogan wygnańców. Zaprowadził między nimi pokój, a poganie weszli do miasta. Kapiton próbował nawrócić ich na chrześcijaństwo. Oni zażądali od niego, żeby wykazał wyższość nowej religii poprzez wejście do rozpalonego pieca, który wykorzystywany był przy budowie kościoła. Kapiton się zgodził, ale zażądał od pogan zakładników w osobach ich dzieci, które zostały przekazane w ręce żołnierzy. Kapiton wówczas wszedł do pieca i przebywał w nim godzinę, po czym wyszedł z niego bez żadnego uszczerbku. Następnie biskup ochrzcił wszystkich mieszkańców miasta. Na jego prośbę cesarz pozostawił w Chersonozie oddział żołnierzy z Teonem na czele, wyznaczony na ich siedzibę wschodnią część miasta. Kapiton żył długo i uczynił wiele dobra.

## 2. Kiedy powstały *Żywoty*?

Najogólniej należy przyjąć, że *Żywoty* mogły powstać jakiś czas po przedstawianych w nich wydarzeniach, które odnoszą się do IV wieku. Choć są uczeni, którzy uważają, że można je datować już na koniec V

lub początek VI wieku (A.J. Winogradow)<sup>10</sup>, to dość powszechnie wskazuje się, że powstały między przełomem VI i VII a końcem lat sześćdziesiątych IX wieku. Podstawą wskazania pierwszej daty było użycie w tekście nazwy „Turcja” (Łatyszew), która pojawia się w bizantyńskich źródłach dopiero w II połowie VI wieku. Z pewnością jednak terminu tego nie można wykorzystać do bardziej precyzyjnego wskazania czasu powstania *Żywotów*, ponieważ był on stosowany także w późniejszych wiekach na określenie różnych ludów, poczynając od Chazarów, a na Węgrach kończąc<sup>11</sup>. Jeśli chodzi o datę *ante quem* powstania tekstu, to wiązano ją z faktem skomponowania przez Józefa Hymnografa (ok. 816-886), podczas jego zesłania do Chersonezu, kano- nu, który znalazł się w liturgii poświęconej miejscowym biskupom. Datowanie pobytu Józefa w Chersonezie nie jest precyzyjne. Według najnowszych badań mógł on przebywać na zesłaniu w okresie 856-858 do końca lat sześćdziesiątych/początku siedemdziesiątych IX wieku<sup>12</sup>. Tak czy inaczej *Żywoty* musiały być mu już znane, a więc powstały przynajmniej w pierwszej połowie IX wieku.

Badacze podejmują starania na rzecz zawężenia okresu, w którym mogły zostać spisane *Żywoty*. I tak np. na trzecią ćwierć VI wieku wskazywał S.B. Soroczan<sup>13</sup>, a na wiek VII – W.W. Łatyszew<sup>14</sup>. Nie tak dawno pojawiła się propozycja, kompleksowo, jak się wydaje, uzasadniona, według której wariant *Żywotów*, na podstawie którego powstały wszystkie znane nam obecnie wersje, został spisany między ostatnią ćwiercią VIII a połową IX wieku<sup>15</sup>. Być może stworzenie *Żywotów* było związane z wprowadzeniem nowego systemu eparchii na Krymie. W początkach IX wieku doszło, m.in. w związku z rozszerzeniem

---

<sup>10</sup> A.J. Vinogradov, „*Minovala uže zima jazyčeskogo bezumija...*” *Cerkov’ i cerkvi Hersona v IV veke po danym literaturnyh istočnikov i epigrafiki*, Moskva 2010, s. 86, 155.

<sup>11</sup> Pod nazwa „Turcja” nie należy rozumieć dzisiejszej Turcji, a obszary stepów czarnomorskich i kaspijskich, zamieszkiwanych i politycznie kontrolowanych sukcesywnie przez Turków Błękitnych (VI wiek), Chazarów i Węgrów.

<sup>12</sup> Mogaričev – Sazanov – Sargsjan – Soročan – Šapošnikov, *Žitija*, s. 346-347.

<sup>13</sup> S.B. Soročan, *O datirovkie žitij sv. episkopov Chersonskich*, w: *VI Bosporskiye čtenija. Bospor Kimerijskij i varvarskij mir v period antičnoti i srednievekov’ja. Periody destabilizacji i katastrof*, Kerč’ 2005, s. 270-275.

<sup>14</sup> V.V. Latyšev, *Žitija Sv. episkopov Chersonskich. Issledovanija i teksty*, St.-Peterburg 1906, s. 15-16.

<sup>15</sup> Mogaričev – Sazanov – Sargsjan – Soročan – Šapošnikov, *Žitija*, s. 344-355, 372.



się wpływów chazarskich, do wydzielenia z eparchii chersoneskiej eparchii gockiej, w obrębie której znaleźli się chrześcijanie pod panowaniem Chazarów. Wydarzenie to mogło stać się impulsem do spisania dzieła, w którym wykazano długą tradycję związków Chersonezu z ważnymi centrami chrześcijaństwa, Jerozolimą i Konstantynopolem, od czasów panowania Konstantyna Wielkiego. W tym kontekście szczególne zainteresowanie i wątpliwości budzi wątek Jerozolimy jako miejsca, z którego wysyłani byli pierwsi biskupi do Chersonezu. Dość zgodnie twierdzi się, że Jerozolima w początkach IV wieku jako ośrodek kościelny nie dysponowała wystarczającym autorytetem, by móc odegrać taką rolę. Tę wątpliwość zwolennicy poglądu o powstaniu *Żywotów* w dobie ikonoklazmu wyjaśniają w sposób następujący. Ich zdaniem hagiograf, który zapewne wywodził się ze środowiska mnichów ikonofilskich, nie chcąc odwoływać się do tradycyjnych związków Chersonezu Taurydzkiego z Konstantynopolem, znajdującym się wówczas pod wpływem ikonoklastów, wskazał na Jerozolimę jako ostoję ortodoksji. Możliwe, że początkowo narracja *Żywotów* kończyła się na przedstawieniu sukcesu Eteriusza w zwalczaniu pogan. Wątek związków Chersonezu z bizantyńską stolicą wzmocniono jakiś czas później, kiedy w początkach lat czterdziestych IX wieku na obszarze Krymu Bizantyńczycy zorganizowali tem Klimatów (który w latach pięćdziesiątych przemianowano na tem Chersonez), a w 843 roku doszło do odrzucenia ikonoklazmu – Konstantynopol wrócił do ortodoksji. Do *Żywotów* wprowadzono wówczas postać wywodzącego się z Konstantynopola biskupa Kapitona, któremu przypisano zakończenie procesu chrystianizacji miasta, przy pomocy oddziału wojskowego przysłanego z bizantyńskiej stolicy. Nie jest wykluczone, że do tego czasu w Chersonesie funkcjonował samodzielny kult Kapitona. Konsekwencją tego zabiegu była konieczność zmodyfikowania roli Eteriusza. Wedle nowej redakcji *Żywotów* Eteriusz nawet nie dotarł do Chersonezu, znalazłszy śmierć na wyspie Alsos. Co ciekawe, wersja z dominującą rolą Kapitona utrwaliła się w Chersonesie, dająca pierwszeństwo Eteriuszowi zaś – w Konstantynopolu.

### 3. Historyczność przekazu *Żywotów*

Co do historyczności zawartych w *Żywotach* informacji, zwraca się uwagę na fakt, że w hiszpańskiej tradycji kościelnej istnieje pamięć

o wczesnochrześcijańskich misjonarzach, noszących takie same imiona jak biskupi Chersonezu. Mieli oni działać także w Chersonezie, ale innym – leżącym na Półwyspie Iberyjskim, co prowadzi do wniosku, że autorzy hiszpańscy i krymscy dysponowali jakimś wspólnym źródłem. Jako takie wskazuje się pewien kościelny kalendarz (grecki lub łaciński), sięgający czasów Teodozjusza I, w którym znajdowały się imiona misjonarzy działających w bliżej nieznanym, „trackim” Chersonezie. Na ten przekaz musiano zwrócić uwagę w Bizancjum, gdy zrodziła się potrzeba ukazania początków chrześcijaństwa w Chersonezie Taurydzkim. Pozyśkaną z kalendarza osnowę autor żywotu wzbogacił własnymi informacjami, a miejscem aktywności misjonarzy uczynił nie tracki, ale krymski Chersonesz<sup>16</sup>.

Pytaniem otwartym, mimo wysiłku pokoleń badaczy, pozostaje kwestia, czy w opowieść o biskupach z Chersonezu zostały wplecione jakieś prawdziwe informacje, czy też wszystkie wydarzenia zostały zmyślane przez hagiografa. Na pewno pojawiają się w niej postaci historyczne. Jako takie odnotować należy cesarzy Dioklecjana, za rządów którego dojsć miało do prześladowania Bazylego, Konstantyna Wielkiego, o którego pomoc ubiegać się miał Eteriusz, a także Teodozjusza I, za którego czasów miał działać Kapiton. Postacią historyczną jest też Hermon, biskup Jerozolimy, wspominany przez Euzebiusza z Cezarei jako „ostatni biskup przed prześladowaniem naszych czasów”<sup>17</sup>. Z IV wieku znane są dwie osoby związane z Chersonezem, noszące imię Eteriusz, a mianowicie biskup biorący udział w obradach soboru w Konstantynopolu<sup>18</sup> (którego niektórzy badacze utożsamiają z Eteriuszem z *Żywotów*) oraz postać upamiętniona wraz z niejakim Flawiuszem Witem inskrypcją powstałą między 392 a 393 rokiem, a nawiązującą do odbudowy murów miejskich<sup>19</sup>. Pamięć o nich mogła

<sup>16</sup> Mogaričev – Sazanov – Sargsjan – Soročan – Šapošnikov, *Žitija*, s. 364-365.

<sup>17</sup> Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica* VII 32, 29, Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, red. H. Pietras, tł. A. Caba, Kraków 2013, s. 553.

<sup>18</sup> Np. N.Q. King, *The 150 Holy Fathers of the Council of Constantinople 381. Some Notes on the Bishop-lists*, w: *Studia Patristica. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955*, ed. K. Aland – F.L. Cross, Berlin 1957, s. 639; K. Cukerman, *Episkopy i garnizon Chersona w IV veke*, „Materiały po archeologii, istorii i etnografii Tavrii” 4 (1994) s. 547-548.

<sup>19</sup> A.H.M. Jones – J.R. Martindale – J. Morris, *Prosopography of the Later Roman Empire*, t. 1: *A.D. 260-395*, Cambridge 1971, s. 315, s.v. *Eutherius* 3;

w jakimś stopniu ułatwić przyswojenie mieszkańcom Chersonezu postaci biskupa Eteriusza z *Żywotów*.

Rzadko *Żywoty* odnotowują wydarzenia, których autentyczność jesteśmy w stanie zweryfikować. Jednym z nich jest z pewnością pierwszy sobór powszechny w Nicei, zwołany przeciw Ariuszowi, w którym – co odnotowują *Żywoty* – uczestniczyć miało 318 Ojców.

Uczeni, dysponując pewną wiedzą o architektonicznym kształcie średniowiecznego Chersonezu i miejscowym nazewnictwie, podejmują wysiłki, by powiązać ją z informacjami na ten temat, znajdującymi się w *Żywotach*. Dyskusja, jednak bez ostatecznych konkluzji, toczy się m.in. w kwestii położenia pieczary Partenonu<sup>20</sup>, Małej Agory, Świętej Bramy i Bramy Umarłych, dzielnicy Teona czy miejsca pochówku Bazylego<sup>21</sup>.

#### 4. Rozprzestrzenienie się kultu biskupów-męczenników z Chersonezu

Jeśli chodzi o zasięg kultu chersoneskich biskupów, to z pewnością początkowo miał on charakter lokalny. Jego rozpowszechnienie się na terytorium Bizancjum niektórzy uczeni datują – zresztą niesłusznie, co wykażemy niżej – na schyłek X wieku, kiedy to miasto wpadło w ręce księcia kijowskiego Włodzimierza I. To wówczas miała zrodzić się potrzeba wskazania historycznych praw Bizantyńczyków do Chersonezu Taurydzkiego. Co więcej, z perspektywy rodzącego się Kościoła na Rusi ważnym mogło być wykazanie, że chrześcijaństwo w Chersonesie, tj. w miejscu, w którym (według niektórych przekazów źródłowych) miał ochrzcić się Włodzimierz, posiadało już długą historię. Opowieść o biskupach z Chersonezu, pozostających w bliskim związku z tak istotnymi centrami chrześcijaństwa, jak Jerozolima i Konstantynopol, stała się użyteczna. Tym, jak się uważa, można tłumaczyć fakt rozpowszechnienia się poświęconych im *Żywotów* zarówno w Bizancjum, jak i na Rusi.

s. 972 s.v. *Flavius Vitus*. Na temat inskrypcji i wątpliwości związanych z jej odczytaniem, zob. Cukerman, *Episkopy*, s. 548, przyp. 12 i s. 550, przyp. 16.

<sup>20</sup> S.B. Soročan, *O „peščere Parfenon” v Chersonese*, „Materialy po archeologii i istorii antičnogo i srednevekovogo Pričernomor’ja” 9 (2017) s. 297-310.

<sup>21</sup> E. Klenina, *The Saint Martyrs of Chersonesos According to Written and Archaeological Sources*, „Chersonesskij sbornik” 15 (2006) s. 117-127.

## 5. Biskupi męczennicy z Chersonezu w piśmiennictwie Słowian prawosławnych

Nie ulega wątpliwości, iż teksty hagiograficzne poświęcone biskupom Chersonezu Taurydzkiego nie zostały zaadaptowane w przestrzeni kulturowej Słowian prawosławnych dopiero po przyjęciu chrztu przez księcia kijowskiego Włodzimierza I, wraz z początkiem kształtowania się organizacji kościelnej na Rusi u schyłku X wieku. Omawiane wyżej *Żywoty* zostały bowiem przetłumaczone z greki bizantyńskiej na język staro-cerkiewno-słowiański już w pierwszych dekadach jego istnienia. Odnajdujemy je w *Kodeksie supraskim* – jednym z najstarszych rękopisów cyrylickich, zaliczanym do tzw. kanonu scs. Manuskrypt ten, jak się obecnie przyjmuje w kręgach paleoslawistów, powstał najprawdopodobniej w Bułgarii, za panowania cara Piotra I (927-969)<sup>22</sup> i stanowi wczesny wariant tzw. minei lekcyjnej (zbioru dłuższych tekstów hagiograficznych, cs. чѣтъи-минеи, gr. μνηαῖα). Zawiera utwory dedykowane świętym, których dzień wspomnienia liturgicznego przypadał w marcu – takich jak chersońscy biskupi męczennicy czczeni siódmego dnia tego miesiąca.

W XVI w. *Kodeks supraski* trafił na teren Rzeczypospolitej Obojga Narodów<sup>23</sup>, a w 1823 roku został odkryty przez profesora Uniwersytetu Wileńskiego, Michała Bobrowskiego (1784-1848) w bibliotece Monasteru Zwiastowania Bogurodzicy w Supraślu (z którym wiąże się jego przyjęta w literaturze przedmiotu nazwa). Aktualnie rozdzielony jest na trzy części: 151 kart znajduje się w Bibliotece Narodowej w Warszawie (w kolekcji Biblioteki Ordynacji Zamojskiej, BOZ), 118 – w Lublinie, a 16 – w St. Petersburgu<sup>24</sup>. Interesujący nas tu utwór poświęcony biskupom z Chersonezu Taurydzkiego odnajdziemy w „warszawskiej” części zabytku: BN BOZ 201, fol. 132’-138 (według paginacji

<sup>22</sup> G. Krustev – A. Boyadjiev, *On the Dating of Codex Suprasliensis*, w: *Rediscovery: Bulgarian Codex Suprasliensis of 10th Century*, red. A. Miltenova, Sofia 2012, s. 17-23; B. Velčeva, *Supraslskijat sbornik i vremeto na car Petăr*, w: *Rediscovery: Bulgarian Codex Suprasliensis of 10th Century*, red. A. Miltenova, Sofia 2012, s. 13-16.

<sup>23</sup> E. Kierejczuk, *Kodeks supraski wśród zbiorów biblioteki monasteru supraskiego. Kilka hipotez w sprawie czasu przybycia Minieji Czetnej z XI w. do Supraśla*, „Lato-pisy Akademii Supraskiej” 2 (2011) s. 141-152; A. Mironowicz, *Bulgarian Manuscripts in the Collections of the Supraśl Monastery in the mid-16th century*, „Acta Patristica” 23 (2020) s. 148-149.

<sup>24</sup> A. Kaszlej, *Dzieje Kodeksu supraskiego*, Supraśl 1997, s. 9-13, 28-55; A. Borowski, *Wpływy bizantyjsko-balkańskie na ziemiach polskich na przykładzie Kodeksu Supraskiego*, „Elpis” 40 (2013) s. 66-67.

całego rękopisu – fol. 266<sup>v</sup>-272)<sup>25</sup>. Jest to żywot obszerny o incipicie: Христось ми да начнеть слово єдиныи прѣмѣдрыйи и прѣмѣдрыйимъ исправитель... [‘Chrystus niech za mnie rozpocznie tę mowę, jedyny mędrzec i mędrców nauczyciel...’]. Najprawdopodobniej został przetłumaczony z greki na język staro-cerkiewno-słowiański w ówczesnej stolicy państwa bułgarskiego, Presławiu. Niestety, do naszych dni nie zachował się ani jeden rękopis grecki reprezentujący ten sam wariant tekstu, którym dysponował starobułgarski tłumacz, ani też inny odpis słowiański jego przekładu<sup>26</sup>. Najbardziej (ale nie całkowicie) zbieżne z wersją obecną w *Kodeksie supraskim* są zdaniem J. Mogariczewa tekst z XI-wiecznego odpisu menologionu cesarza Michała IV (1034-1041), ГИМ, Син. греч. 183 (stara sygnatura: 376) i żywot obszerny ze staroruskich minei lekcyjnych z XV-XVI wieku<sup>27</sup>.

W tekście omawianego wariantu żywotu biskupów męczenników z Chersonezu zwraca uwagę, odmienna od sekwencji zawartej w zrekonstruowanym wyżej protografie utworu, opowieść o losach Eteriusza:

[BN BOZ 201, fol. 269<sup>v</sup>] По мнозѣ же врѣмени|[fol. 270] посыланъ бысть отъ Иероусалима егѣпъ тамо Е|ѡерии именемъ иже въ корабѣ сы приходъ эго| въ нареченыи градъ сѣпротивномъ вѣтромъ| ать приврѣжень бысть въ островъ нарицае|мый Алсось въ странахъ рѣкы Дѣнапра и разбо|лѣвъ сѣ азѣжъ лютожъ| хотя житыє оставити по|моли сѣ Господевѣ глагола Г|ѣ Бжѣ мои недосто|ина ма сѣшта съподоби поставити егѣпа не мо|зи мене оставити бес памяти въ Херсоньстѣ| градъ и томоу оумьршоу оу| гроба єго вѣрнии| стлѣпъ поставиша великъ нъ и дрѣвеса въздрѣ|стоша възвѣштаж|шта издалече гробъ єго<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Żywot obszerny biskupów-męczenników z Chersonezu Taurydzkiego, zawarty w *Kodeksie supraskim*, został wydany w ramach całościowej edycji tego zabytku: J. Zaimov – M. Kapaldo, *Suprasaľski ili Retkov sbornik*, t. 2, Sofija 1983, s. 532-543. Tekst źródła został również zamieszczony (w postaci uwzględniającej wszystkie jego wcześniejsze wydania od początku XX wieku) wraz z tłumaczeniem na język rosyjski w pracy: Mogaričev – Sazanov – Sargsjan – Soročan – Šapošnikov, *Žitija*, s. 53-63.

<sup>26</sup> M. Petrova – M. Jovčeva, *Svetcite ot Suprasaľskija sbornik: imena, dati, iztočnici*, w: *Rediscovery: Bulgarian Codex Suprasliensis of 10th Century*, red. A. Miltenova, Sofia 2012, s. 386-387.

<sup>27</sup> Mogaričev – Sazanov – Sargsjan – Soročan – Šapošnikov, *Žitija*, s. 53; Mogaričev, *Žitija*, s. 104.

<sup>28</sup> Zaimov – Kapaldo, *Suprasaľski ili Retkov sbornik*, s. 538-539.

Po upływie dłuższego czasu został tam wysłany z Jerozolimy biskup o imieniu Eteriusz, który podczas podróży okrętem do wspomnianego miasta został porwany przeciwnym wiatrem i wyrzucony na wyspę nazywaną Alsos w krainie rzeki Dniepr. I zapadłszy na ciężką chorobę, chcąc porzucić życie, pomodlił się do Pana, mówiąc: „Panie, Boże mój, mnie lichego uczyniłeś godnym święceń biskupich, nie możesz zostawić mnie bez upamiętnienia w mieście Chersoniezie”. I kiedy on zmarł, u jego grobu wierni ustawili wielki słupek, a i drzewa wyrosły, wskazujące już z daleka jego grób<sup>29</sup>.

Powyższy passus, mówiący o tym, iż Eteriuszowi nie udało się dotrzeć do Chersonesu, jednoznacznie wskazuje na fakt, iż tłumacz bułgarski z X wieku dysponował już nowszą, zmienioną wersją tekstu greckiego, w której rolę tego duchownego w dziele chrystianizacji obszaru Krymu zminimalizowano, na plan pierwszy wysuwając osobę jego następcy, biskupa Kapitona.

### 5.1. Biskupi męczennicy z Chersonesu w tradycji wschodniosłowiańskiej

Należy przyjąć, iż kult interesujących nas tu świętych upowszechnił się i uformował na Rusi dość wcześnie. Jak stwierdza Olga Łosiewa, aż 52 staroruskie kalendarze liturgiczne (cs. мѣсѧцесловъ, gr. μηνολόγιον) odnotowują wspólne święto tych męczenników w dniu 7 marca. Najstarszym spośród wyszczególnionych przez badaczkę rękopisów jest miesiacesłow, dołączony do *Ewangeliarza Mścislawa*, spisane w Nowogrodzie Wielkim na zamówienie księcia Mścislawa II Harald, w latach 1103-1117 (ГИМ, СИН. 1203)<sup>30</sup>. Biskupi męczennicy z Chersonesu zaczęli być zatem czczeni na obszarze Słowiańszczyzny Wschodniej najpóźniej na początku XII wieku. W staroruskim materiale rękopiśmieniowym z XII-XVI wieku odnajdziemy cztery poświęcone im teksty hagiograficzne.

---

<sup>29</sup> Tł. Z.A. Brzozowska – *Codex suprasliensis. Kodeks supraski czyli Cyrylicka księga supaska w przekładzie na język polski*, red. H. Paprocki, Białystok 2023, s. 413.

<sup>30</sup> O.V. Loseva, *Russkie mesjaceslovy XI–XIV vv.*, Moskwa 2001, s. 286.

### 5.1.1 I żywot prologowy biskupów męczenników z Chersonezu

W toku naszych badań udało się ustalić, iż we wschodniosłowiańskich prologach (cs. прологъ, gr. συναξάριον) tzw. I redakcji (krótkiej), która została skompilowana u schyłku XII lub też na początku XIII stulecia, pod datą 7 marca zamieszczono wariant żywotu prologowego poświęconego biskupom męczennikom z Chersonezu, który dotąd nie posiadał wydania naukowego. Odnaleźliśmy go w następujących rękopisach: РГАДА, 381.I.177, fol. 1a-b (początek XIV wieku); РГАДА, 381.I.173, fol. 8c-d (pierwsza połowa XIV wieku); РГАДА, 381.I.172, fol. 8a-c (1383 r.); РГАДА, 381.I.168, fol. 7b-c (przełom XIV i XV wieku); ГИМ, Син. 240, fol. 7b-d (1400 rok); РГАДА, 381.I.169, fol. 8c-9a (pierwsza ćwierć XV wieku); РГАДА, 381.I.170, fol. 7a-b (pierwsza połowa XV wieku); РНБ, 588.621, fol. 10c-11a (późniejsza redakcja prologu, 1488 rok). Poniżej zamieszczamy jego pełen tekst w języku oryginału wraz z polskim przekładem:

[РГАДА, 381.I.177, fol. 1a] Въ црѣтво Диоклитиѧне Юрмонъ  
 Иѳрѣмлимьскыи ѧпѣпъ посла ѧпѣпы въ Оугры оубо Юфрема  
 а Кърсоуню Вaсилия идеже Ха прѣповѣдая быенъ бывъ ѡгнанъ бы  
 въскрѣсивъ же сѧа княжа ѡ мъртвыхъ. паки призванъ бы крѣтивъ  
 князанины многы. невѣрнии же разгнѣвавъшеса. влачахоу тию оужи  
 за нозѣ повързъше. и влачн оумре. по оумъртви иже ѧго пришьдъше  
 Югелнии, Агафодоръ Капитонъ и Юлпидии. и проповѣда[fol. 1b]хоу  
 Ха и съставшеса Юлини оубиша я. по си хъ же посланъ бы изъ Юрѣлма  
 Юферии и видѣвъ дивною и людьскою пристоупи къ великомуу  
 Костантиноу въ Воузанти и тѣгда црѣтвуюющю. и по моливъса ѧмоу.  
 и прогнани быша ис Кърсуна идолослужители създавъше стѣи  
 црѣвь. паки приде къ црѣви на блѣгодарение. и прѣять бывъ црѣмь.  
 и сѧѣныя съсоуды прѣимъ. и възвращашеса къ Коурсоуню. и вънегда  
 възврати тиса ѡ противнаго вѣтра извѣрженъ бы на Днѣпрьскоую  
 рѣкоу и тоу скончаса.

Za panowania cesarza Dioklecjana biskup jerozolimski Hermon posłał biskupów: do Węgrów Efrema, a Bazylego – do Korsunia [Chersonezu], gdzie nauczając o Chrystusie, został on pobity i wygnany. Wskrzesiwszy syna książęcego z martwych, został na powrót przywołany i ochrzcił wielu ludzi książęcych. Niewierni, rozgniewawszy się, włóczyli go związanego sznurami

za nogi. I wleczony zmarł. Po jego śmierci przybyli Eugeniusz, Agatodor, Kapiton i Elpidiusz. I nauczali o Chrystusie. I Hellenowie [poganie], zebrawszy się, zabili ich. Po tych [wydarzeniach] został przysłany z Jerozolimy Eteriusz. On zaś, ujrawszy [rzeczy] zadziwiające i ludzkie, zwrócił się do wielkiego Konstantyna, który wówczas panował w Bizancjum. I ubłagał go. I zostali wygnani z Korsunia bałwochwalczy. Święty, wybudowawszy kościół, znów przybył do cesarza dla podziękowań. I został przyjęty przez cesarza, i otrzymał święte naczynia, i powracał do Korsunia. I wnet zawrócony przeciwnym wiatrem został wyrzucony nad rzekę Dniepr. I tam skonał<sup>31</sup>.

Najprawdopodobniej podstawą tłumaczenia cerkiewnosłowiańskiego był ten wariant bizantyńskiego żywotu prologowego, który został również włączony w obręb menologionu cesarza Bazylego II (976-1025). Porównanie obu wersji, słowiańskiej i greckiej, pozwala stwierdzić, iż są one treściowo tożsame<sup>32</sup>. Co ciekawe, zawierają oryginalny przekaz na temat chrystianizacji Chersonezu Taurydzkiego: duchownym, któremu udało się ostatecznie wygnać z miasta – z pomocą cesarza Konstantyna Wielkiego – wyznawców religii tradycyjnych, jest tu Eteriusz (podobnie jak w protografie). Rola Kapitona została natomiast zmarginalizowana: według obu tych wersji był on zaledwie jednym z kilku misjonarzy (obok Eugeniusza, Agatodora i Elpidiusza), którzy ponieśli męczeńską śmierć na Krymie jeszcze przed przybyciem Eteriusza.

### 5.1.2 II żywot prologowy biskupów męczenników z Chersonezu

Inną wersję żywotu prologowego odnajdziemy pod datą 7 marca w zbiorach tekstów hagiograficznych, skompilowanych na Rusi w XIV-XVI wieku. Natrafimy na nią w prologach II redakcji (tzw. obszernej), powstałej w pierwszej połowie XIV wieku, m.in. РНБ, 588.60, fol. 3d (połowa XIV wieku, fragment), ГИМ, Син. 246, fol. 13d-14b (druga połowa XIV wieku), РНБ, 588.615, fol. 18-18' (późna redakcja, do 1455 roku). Pojawia się również w tomie marcowym *Wielkich minei lekcyjnych* metropolity Makarego z połowy XVI stulecia: ГИМ, Син. 992, fol. 66c-d. Utwór ten, o incipicie Въ цр҃тво Дивклитьяне Ермонь Иер҃лмкѣи ѣп҃ъ. поставивъ ѣп҃ъ по странамъ посла я. да оучать

<sup>31</sup> Tł. Z.A. Brzozowska.

<sup>32</sup> Tekst grecki według wydania: *Menologium Basilianum, ex editione cardinalis Albani*, PG 117, 344.



вѣрѣ Х҃вѣ. Ефрѣма въ Оугры в Корѣсоунѣ Васильѣ... [‘Za panowania cesarza Dioklecjana biskup jerozolimski Hermon, ustanowiwszy biskupów, rozesłał ich do różnych krain, aby nauczali o wierze Chrystusowej: Efrema do Węgrów, a do Korsunia – Bazylego...’], stanowi niezależny względem omówionego w poprzednim paragrafie zabytku przekład cerkiewnosłowiański tekstu bizantyńskiego zawartego w menologionie cesarza Bazylego II. Być może, jego podstawę stanowiła inna redakcja tekstu greckiego. Zawiera jednak ten sam przekaz na temat chrystianizacji Chersonezu Taurydzkiego, co wyżej przywołany I żywot prologowy. W niektórych odpisach (m.in. ГИМ, Син. 246, fol. 13d-14b; ГИМ, Син. 992, fol. 66c) ulega jedynie zmianie kolejność, w jakiej wymienieni zostali biskupi, których męczeńska śmierć poprzedzała nadejście Eteriusza: Eugeniusz, Elpidiusz, Agatodor, Kapiton. Innowacja ta nie wpływa jednak w znaczący sposób na przekaz utworu<sup>33</sup>.

### 5.1.3 Żywot obszerny biskupów męczenników z Chersonezu

Co najmniej od XV wieku w piśmiennictwie wschodniosłowiańskim znany był również żywot obszerny biskupów męczenników z Chersonezu Taurydzkiego. Utwór ten, o incipicie: Х҃ъ ми да начинает слово единомудръ и мудрый исправитель... [‘Chrystus niech za mnie rozpocznie tę mowę, jedyny mędrzec i mądry nauczyciel...’], zachował się w tomach marcowych (7 III) staroruskich minei lekcyjnych: РГБ, 113.595, fol. 81-87’ (ostatnia ćwierć XV wieku); РГБ, 173.I.92.2, fol. 94-102 (XVI wiek). Odnajdziemy go również (pod tą samą datą) w *Wielkich minejach lekcyjnych* metropolity Makarego: ГИМ, Син. 992, fol. 63c-66c<sup>34</sup>. Jest to żywot niezwykle podobny treściowo do zabytku znanego nam z kart *Kodeksu supraskiego*. Znaczący zagadnienia, J. Mogariczew, twierdzi,

<sup>33</sup> II żywot prologowy był już wydawany kilkakrotnie: Latyšev, *Žitija*, s. 74; E. Weiher – S.O. Šmidt – A.I. Škurko, *Die Grossen Lesemenäen des Metropoliten Makarij. Uspenskij Spisok. 1.-II. März*, Freiburg 1997, s. 132; Mogaričev – Sazanov – Sargsjan – Soročan – Šapošnikov, *Žitija*, s. 87-88 (z przekładem na język rosyjski).

<sup>34</sup> Wschodniosłowiański żywot obszerny był wydawany wielokrotnie według różnych odpisów: Latyšev, *Žitija*, s. 66-74; P. Lavrov, *Žitija chersonskich svjatykh v greko-slavjanskoj pis'mennosti*, Moskva 1911, s. 164-168; Weiher – Šmidt – Škurko, *Die Grossen Lesemenäen*, s. 126-132; Mogaričev – Sazanov – Sargsjan – Soročan – Šapošnikov, *Žitija*, s. 63-86 (z przekładem na język rosyjski). Tekst ten został również wspomniany w katalogu staroruskich tekstów hagiograficznych: O.V. Tvorogov, *Perevodnye žitija v ruskoj knižnosti XI-XV vv.*, Moskva – St.-Peterburg 2008, s. 33.

że mógł on zostać przetłumaczony z greki na język staro-cerkiewno-słowiański w stolicy bułgarskiego państwa, Presławiu, wcześniej niż utwór z *Kodeksu supraskiego*, stanowiąc tym samym pierwszy tekst hagiograficzny poświęcony krymskim męczennikom przyswojony na obszarze *Slavia Orthodoxa*. Zdaniem tego badacza w Bułgarii powstały niezależnie od siebie dwa przekłady bizantyńskiego żywotu obszernego biskupów z Chersonezu, przy czym podstawą obu translacji były dwa różne odpisy/warianty tekstu greckiego<sup>35</sup>.

#### 5.1.4 III żywot prologowy biskupów męczenników z Chersonezu

Pod datą 7 marca w *Wielkich minejach lekcyjnych* metropolity Makarego (ГИМ, Син. 992, fol. 68a-c) odnajdziemy jeszcze jeden żywot prologowy dedykowany interesującym nas tu męczennikom (incipit: Въ времена Диоклитїана царж. в шестое на десат лѣто царства его. Гермону стѣишему епспу Іерслимскомоу в различныхъ азыцѣхъ епспы поставльшю... – ‘Za czasów cesarza Dioklecjana, w szesnastym roku jego panowania, kiedy Hermon, najświętszy biskup jerozolimski ustanowił biskupów dla różnych narodów...’). Utwór ten poprzedza w rękopisie poświęcona biskupom z Chersonezu stichera (cs. стїхира, gr. στιχηρά), sam jego tekst zaś urywa się na opisie męczeńskiej śmierci Eugeniusza, Agatodora i Elpidiusza. Zdaniem J. Mogariczewa podstawą cerkiewnosłowiańskiego przekładu tego zabytku był pewien grecki starodruk<sup>36</sup>.

#### 5.1.5 Czy na Rusi istniał osobny kult św. Kapitona?

Przekazy źródłowe na temat indywidualnego kultu Kapitona, biskupa Chersonezu na obszarze Słowiańszczyzny Wschodniej, są dość skąpe. Zdaniem Olgi Łosiewej odrębny dzień wspomnienia

<sup>35</sup> Mogaričev – Sazanov – Sargsjan – Soročan – Šapošnikov, *Žitija*, s. 63; Mogaričev, *Žitija*, s. 104. Por. Petrova – Jovčeva, *Svecite*, s. 387.

<sup>36</sup> Wydania III żywotu prologowego: Latyšev, *Žitija*, s. 75-76; Lavrov, *Žitija*, s. 170-171; Weiher – Šmidt – Škurko, *Die Grossen Lesemenäen*, s. 135-136; Mogaričev – Sazanov – Sargsjan – Soročan – Šapošnikov, *Žitija*, s. 88-89 (z przekładem na język rosyjski). Tekst został też uwzględniony w katalogu zabytków staroruskiej hagiografii: Tvorogov, *Perevodnye žitija*, s. 131.

liturgicznego tego świętego (22 grudnia) został odnotowany zaledwie w jednym staroruskim kalendarzu liturgicznym – zamieszczonym w rękopisie РГБ, 256.284 z pierwszej połowy XIV stulecia<sup>37</sup>. Poświęcony mu żywot prologowy, rozpoczynający się od słów: Въ цѣртво Феодосѣя великаго посланъ быꙋ ѿпꙋꙋ въ Кърсоунь. оумьръшю же Юѡерию ѿпꙋꙋ (‘Za panowania wielkiego Teodozjusza został wysłany biskup do Korsunia, gdy umarł biskup Eteriusz...’), możemy natomiast odnaleźć w wielu wschodniosłowiańskich zbiorach utworów hagiograficznych. Co godne odnotowania, pojawia się on już – pod datą 22 grudnia – w najstarszym, zachowanym do naszych dni odpisie I redakcji staroruskiego prologu: РНБ, 728.1324, fol. 99c-100a (z przełomu XII i XIII wieku).

Przeprowadzona przez nas analiza wybranych prologów II redakcji pozwala natomiast stwierdzić, iż kult św. Kapitona w XIV-XV wieku nie został na Rusi do końca uporządkowany. W kilku odpisach jego żywot zamieszczono pod inną datą dzienną niż ta, która funkcjonowała w tradycji bizantyńskiej, tj. 18 grudnia: РГАДА, 381.I.161, fol. 198a-b (druga połowa XIV wieku); ГИМ, Син. 247, fol. 179c-d (druga połowa XIV wieku); РГАДА, 381.I.153, fol. 190a-b (przełom XIV i XV wieku). W niektórych rękopisach św. Kapiton przywoływany jest dwukrotnie: pod datą 18 XII odnajdujemy jego żywot prologowy, a pod 22 XII – wzmiankę, iż tego dnia przypada jego wspomnienie liturgiczne, np. РНБ, 588.59, fol. 192d-193a, 203b (koniec XIV wieku). Istnieją też i takie prologi, w których pojawia się jedynie adnotacja o jego święcie 22 XII, np. ГИМ, Син. 248, fol. 140a (1406 rok). W tradycję tę wpisują się także *Wielkie mineje lekcyjne* metropolity Makarego: pod 18 XII zamieszczono w nich żywot prologowy św. Kapitona, a pod 22 XII – wzmiankę, iż tego dnia przypada jego wspomnienie liturgiczne (ГИМ, Син. 177, fol. 468b; ГИМ, Син. 989, fol. 340a-b)<sup>38</sup>.

Zachowany w materiale staroruskim żywot biskupa Kapitona jest najprawdopodobniej cerkiewnosłowiańskim tłumaczeniem utworu hagiograficznego z menologionu Bazylego II. Oba teksty kontynuują późniejszą, ukształtowaną w połowie IX wieku tradycję bizantyńską dotyczącą chrystianizacji Chersonezu Taurydzkiego: Kapiton miał zostać wysłany

<sup>37</sup> Loseva, *Russkie mesjaceslovy*, s. 229.

<sup>38</sup> Wschodniosłowiański żywot prologowy św. Kapitona został wydany w obrębie *Wielkich minei lekcyjnych: Velikija Minei Četii. Dekabr’. Dni 18-23*, Moskwa 1907, k. 1190.

na Krym już po śmierci Eteriusza i doprowadzić do ostatecznego nawrócenia jego mieszkańców<sup>39</sup>.

### 5.1.6 Przedstawienia biskupów męczenników z Chersonezu w sztuce staroruskiej

Kult chersońskich męczenników nie upowszechnił się jednak na Rusi i nie ugruntował w wystarczającym stopniu, by mogło tam dojść do wykształcenia związanej z nimi tradycji ikonograficznej. Nie są znane z obszaru Słowiańszczyzny Wschodniej grupowe wyobrażenia Bazylego, Efrema, Eugeniusza, Elpidiusza, Agatodora, Eteriusza i Kapitona, powstałe w średniowieczu. Indywidualne wizerunki niektórych spośród tych świętych możemy natomiast odnaleźć na malowidłach naściennych, zdobiących wnętrza staroruskich świątyń – tych, które posiadały bardzo rozwinięty program polichromii. Co godne odnotowania, ukraińska historyk sztuki, Nadija M. Nikitenko, jedna z najwybitniejszych znawczyń historii soboru katedralnego Sofii – Mądrości Bożej w Kijowie, zidentyfikowała w interiorze tego zabytku, na podstawie towarzyszącego mu napisu, przedstawienie św. Kapitona, które skłonna jest datować na XI wiek, a zatem na pierwsze dekady istnienia tej świątyni, jednej z najstarszych na Rusi. Usytuowane w południowej galerii wewnętrznej budowli malowidło naścienne<sup>40</sup> wyobraża świętego – zgodnie z rozpowszechnionym w sztuce bizantyńskiej kanonem przedstawiania hierarchów kościelnych – jako mężczyznę w podeszłym wieku, z ciemnymi włosami oraz średniej długości brodą, odzianego w szaty biskupie (omoforion) i trzymającego w dłoniach zamkniętą księgę.

<sup>39</sup> Por. *Menologium Basilianum*, k. 221.

<sup>40</sup> N.N. Nikitenko, *Svjataja Sofija Kievskaja*, Kiev 2008, s. 236-237.



Św. Kapiton. Malowidło naścienne z wnętrza soboru katedralnego Sofii – Mądrości Bożej w Kijowie, XI wiek; Rys. E. Myślińska-Brzozowska

Średniowieczną świątynią wschodniosłowiańską, w której wnętrzu można spróbować poszukać przestawień biskupów męczenników z Chersonozu Taurydzkiego, jest niewątpliwie cerkiew św. Symeona Starca, wzniesiona w Monasterze Zwierzynieckim w Nowogrodzie Wielkim w latach 1467-1468. Przybytek ten wyróżnia bowiem unikalny typ

polichromii (praktycznie nieznany na Rusi do XVII wieku), dla którego inspirację mogły stanowić mineje lekcyjne: większość wewnętrznej powierzchni murów budowli (ścian, kolumn i nisz) pokrywają pełno lub półpostaciowe wizerunki świętych, ułożone zgodnie z porządkiem roku liturgicznego w Kościele wschodnim (od 1 IX do 31 VIII). W części świątyni, w której rozmieszczono przedstawienia osób wspomnianych na początku marca, tj. na południowej ścianie jej północno-zachodniego filaru, odnajdujemy częściowo utracone wyobrażenie sędziwego, długobrodego mężczyzny w felonie i biskupim omoforonie, interpretowane przez badaczy jako wizerunek jednego z męczenników z Chersonozu Taurydzkiego, czczonych w dniu 7 III: św. Efrema lub św. Bazylego<sup>41</sup>.

## 5.2. Biskupi męczennicy z Chersonozu w tradycji południowosłowiańskiej

Zagadnieniem wymagającym odrębnych studiów jest natomiast kwestia, czy chersońscy biskupi byli w średniowieczu czczeni jako święci na Bałkanach i czy w literaturze Bułgarów i Serbów z tamtego czasu odnajdziemy jakiegokolwiek dedykowane im utwory. W kompendium południowosłowiańskiej tradycji hagiograficznej, zestawionym przez Klimentinę Iwanową, odnotowane zostały (pod datą 7 marca) jedynie redakcje żywotu obszernego z *Kodeksu supraskiego* oraz *Wielkich minei lekcyjnych* metropolity Makarego<sup>42</sup>. Bułgarskie badaczki, Maja Petrova i Maria Jowczewa, gruntownie przebadawszy kalendarze liturgiczne zamieszczone w rękopisach południowosłowiańskich, odkryły natomiast, że w wielu spośród nich odnotowywane jest wspólne święto chersońskich biskupów męczenników, przypadające w dniu 7 marca<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> N.N. Gerasimov, *Freski cerkvi Simeona Bogopriimca v novgorodskom Zvezdine monastyre*, w: *Pamjatniki kul'tury. Novye otkrytija. Eżegodnik. 1978*, Leningrad 1979, s. 259; N.M. Vvedenskaja, *O freskovom ansamble cerkvi Simeona Bogopriimca v Novgorode*, w: *Russkaja agiografija. Issledovanija. Materialy. Publikacii*, t. 4, St.-Peterburg 2022, s. 33-73.

<sup>42</sup> K. Ivanova, *Bibliotheca hagiographica balcano-slavica*, Sofija 2008, s. 481. W bazie elektronicznej *Versiones Slavicae Database* ([www.versiones-slavicae.com/db/](http://www.versiones-slavicae.com/db/)) oprócz nich uwzględnione zostały tylko teksty staroruskie, wyszczególnione w katalogu: Tvorogov, *Perevodnye žitija*, s. 33-34, 131.

<sup>43</sup> Badaczki przywołują również przykłady rękopisów południowosłowiańskich, w których zamieszczono inne dni wspomnienia liturgicznego interesujących nas tu świętych, np. pod datą 6 III w tzw. *Apostole Ochrydzkim* wzmiankowany jest tylko

Co więcej, kwerenda w starobułgarskim i staroserbskim materiale rękopiśmiennym, uwzględniająca tylko wybrane manuskrypty, pozwala również stwierdzić, że na południu Słowiańszczyzny znane były w XIII-XIV wieku dwa krótkie utwory cerkiewnosłowiańskie, które omawialiśmy wyżej w kontekście literatury staroruskiej<sup>44</sup>: tzw. I żywot prologowy biskupów męczenników z Chersonezu Taurydzkiego (pod 7 marca) oraz żywot prologowy św. Kapitona (22 grudnia lub 22 listopada)<sup>45</sup>. Teksty te zachowały się m.in. w następujących odpisach:

- *Prolog lesnowski* – rękopis bułgarski, przez wielu badaczy uznawany za najbardziej reprezentatywny dla południowosłowiańskiej tradycji hagiograficznej, 1330 rok – САHY 53, fol. 159-159' (7 III: biskupi męczennicy); 93'-94 (22 XII: Kapiton)<sup>46</sup>;
- prolog serbski ze schyłku XIII wieku – SBB, Slav. Wuk. 37, fol. 224'-225' (7 III: biskupi męczennicy); 144-145 (22 XII: Kapiton);
- prolog serbski z przełomu XIII i XIV wieku – ГИМ, Увар. 70, fol. 185' (7 III: biskupi męczennicy); 80 (22 XI: Kapiton)<sup>47</sup>;
- prolog serbski, skopiowany z rękopisu bułgarskiego na początku XIV wieku – РГБ, 256.319, fol. 81'-82 (7 III: biskupi męczennicy); 45'-46 (22 XII: Kapiton);
- prolog bułgarski z 1339 roku – РНБ, 588.58, fol. 100 (7 III: biskupi męczennicy, brak żywotu św. Kapitona);
- prolog serbski ze schyłku XIV wieku – SBB, Slav. Wuk. 38, fol. 136'-137 (7 III: biskupi męczennicy); 78'-79 (22 XII: Kapiton).

Co więcej, jak zauważyły Maja Petrova i Maria Jowczewa, w niektórych prologach bułgarskich pod datą 7 III pojawia się również

---

św. Bazyli, w manuskrypcie НБКМ 508 (XIII-XIV w.). Pod 6 III pojawia się św. Bazyli, a pod 7 III – Efrem, Eugeniusz, Elpidiusz i Agatodor (przy czym dwa ostatnie imiona, prawdopodobnie za sprawą błędu kopisty, zostały ze sobą skontaminowane: Елипиидифор), a w apostołe НБКМ 882 (XIV wiek) odnajdziemy jedynie wzmiankę o św. Kapitonie pod 23 XII. Zob. Petrova – Jovčeva, *Svetcite*, s. 386.

<sup>44</sup> Warto natomiast odnotować, że w tzw. *Mineji Stanisławowskiej*, spisanej ok. 1353-1361 roku na Bałkanach, zawierającej teksty hagiograficzne dedykowane świętym, których wspomnienie liturgiczne wypadało we wrześniu, październiku i listopadzie, nie odnajdziemy żywotu św. Kapitona. Por. A.M. Totomanova – D. Atanasova, *Stanislavov Četi-Minej*, t. 1, *Izdanie na teksta*, Sofija 2018.

<sup>45</sup> Petrova – Jovčeva, *Svetcite*, s. 387.

<sup>46</sup> R. Pavlova – V. Željazkova, *Stanislavov (Lesnovski) prolog ot 1330 g.*, Veliko Tárnovo 1999, s. 111-112, 177. Por. Petrova – Jovčeva, *Svetcite*, s. 387.

<sup>47</sup> Lavrov, *Žitija*, s. 169; Mogaričev – Sazanov – Sargsjan – Soročan – Šapošnikov, *Žitija*, s. 89-91 (z przekładem na język rosyjski).

stichera dedykowana biskupom męczennikom z Chersonezu Taurydzkiego – zbieżna z tą, którą odnajdujemy w marcowym tomie *Wielkich minei lekcyjnych* metropolity Makarego<sup>48</sup>. Z powyższego przeglądu materiału źródłowego wynika zatem, że na Bałkanach w zakresie kultu omawianych świętych kontynuowano tradycję bizantyńską: główne święto na ich cześć obchodzono w dniu 7 marca, św. Kapitona natomiast wspominano indywidualnie 22 grudnia<sup>49</sup>. Bułgarskim badaczkom udało się także zidentyfikować dwa przedstawienia ikonograficzne chersońskich biskupów na terytorium Bałkanów. Bazyli, Efrem, Eugeniusz, Elpidiusz, Agatodor, Eteriusz i Kapiton zostali ukazani razem na malowidle naściennej zdobiącym wnętrze katolikonu serbskiego monasteru Visoki Dečani z 1348-1350 roku. Indywidualny wizerunek św. Bazylego zachował się natomiast w cerkwi św. Mikołaja w czarnogórskiej miejscowości Pelinovo pod Kotorem (1717-1718)<sup>50</sup>.

\*\*\*

Reasumując, biskupi męczennicy z Chersonezu Taurydzkiego byli czczeni zarówno w Bułgarii (od X wieku), jak i w Serbii (od XIII wieku) oraz na obszarze Słowiańszczyzny Wschodniej (od XII wieku). Ich kult miał jednak dość ograniczony zasięg, a pamięć o tych dostojnikach oraz ich zasługach w upowszechnianiu chrześcijaństwa na północnym wybrzeżu Morza Czarnego najprawdopodobniej nie wykroczyła poza ścisły krąg kultury cerkiewnej. Postacie te obecne są jedynie w sferze piśmiennictwa religijnego (hagiografii i hymnografii) oraz sztuki sakralnej.

Zjawisko to można zaobserwować przede wszystkim w literaturze staroruskiej. Bizantyńskie posiadłości na Krymie, tj. Chersonesz Taurydzki (Korsuń), pojawiają się we wschodniosłowiańskich przekazach historycznych (w *Powieści minionych lat* z początku XII wieku oraz w późniejszych latopisach) w trzech kontekstach:

1. opowieści o pobycie Apostoła Andrzeja u ujścia Dniepru;

---

<sup>48</sup> Petrova – Jovčeva, *Svetcite*, s. 387. Por. Latyšev, *Žitija*, s. 75-76. Bułgarskie badaczki wspominają też jeden dłuższy utwór hymnograficzny, tj. kanon na cześć chersońskich męczenników autorstwa Józefa Hymnografa, który został przetłumaczony na język cerkiewnosłowiański. Petrova – Jovčeva, *Svetcite*, s. 387-388.

<sup>49</sup> Zdaniem J. Mogariczewa pojawiająca się w prologu serbskim ГИМ, Увар. 70 data 11 listopada może być konsekwencją zwykłego błędu kopisty. Zob. Mogaričev, *Žitija*, s. 104.

<sup>50</sup> Petrova – Jovčeva, *Svetcite*, s. 387.



2. wzmianek o relikwiach papieża Klemensa I (które – wbrew wcześniejszym tekstom staro-cerkiewno-słowiańskim – miały zostać przewiezione z Korsunia do Kijowa pod koniec X wieku);
3. relacji na temat chrztu księcia kijowskiego Włodzimierza I w 988 roku.

O chersońskich biskupach z IV wieku nie wspomina się jednak zazwyczaj w tych tekstach. W *Powieści minionych lat* wzmiankowana jest jedynie cerkiew św. Bazylego, znajdująca się „w Korsuniu w środku grodu, gdzie targ odbywają Korsunianie”<sup>51</sup>, identyfikowana przez współczesnych badaczy ze świątynią św. biskupa Bazylego na Wielkiej Agorze Chersonezu Taurydzkiego<sup>52</sup>.

### Wykaz skrótów

BN BOZ	Biblioteka Narodowa, Biblioteka Ordynacji Zamojskiej (Warszawa)
SBB	Staatsbibliothek (Berlin)
ГИМ	Государственный исторический музей (Moskwa)
НБКМ	Национална библиотека „Св. Св. Кирил и Методий” (Sofia)
РГАДА	Российский государственный архив древних актов (Moskwa)
РГБ	Российская государственная библиотека (Moskwa)
РНБ	Российская национальная библиотека (St. Petersburg)
САНУ	Српска академија наука и уметности (Belgrad)

### Wykaz rękopisów

BN BOZ 201	<i>Kodeks supraski</i> , mineja lekcyjna (marzec), Bułgaria, X wiek (fragment)
SBB, Slav. Wuk. 37	prolog, Serbia, schyłek XIII wieku
SBB, Slav. Wuk. 38	prolog, Serbia, schyłek XIV wieku
ГИМ, Син. 177	<i>Wielkie mineje lekcyjne</i> (grudzień), Ruś, połowa XVI wieku
ГИМ, Син. 240	prolog (I redakcja), Ruś, 1400 rok
ГИМ, Син. 246	prolog (II redakcja), Ruś, druga połowa XIV wieku
ГИМ, Син. 247	prolog (II redakcja), Ruś, druga połowa XIV wieku

<sup>51</sup> *Powieść minionych lat*, s. 100.

<sup>52</sup> Mogaričev – Sazanov – Sargsjan – Soročan – Šapošnikov, *Žitija*, s. 150-155.

ГИМ, Син. 248	prolog (II redakcja), 1406 rok
ГИМ, Син. 989	<i>Wielkie mineje lekcyjne</i> (grudzień), Ruś, połowa XVI wieku
ГИМ, Син. 992	<i>Wielkie mineje lekcyjne</i> (marzec), Ruś, połowa XVI wieku
РГАДА, 381.I.153	prolog (II redakcja), Ruś, przełom XIV i XV wieku
РГАДА, 381.I.161	prolog (II redakcja), Ruś, druga połowa XIV wieku
РГАДА, 381.I.168	prolog (I redakcja), Ruś, przełom XIV i XV wieku
РГАДА, 381.I.169	prolog (I redakcja), Ruś, pierwsza ćwierć XV wieku
РГАДА, 381.I.170	prolog (I redakcja), Ruś, pierwsza połowa XV wieku
РГАДА, 381.I.172	prolog (I redakcja), Ruś, 1383 rok
РГАДА, 381.I.173	prolog (I redakcja), Ruś, pierwsza połowa XIV wieku
РГАДА, 381.I.177	prolog (I redakcja), Ruś, początek XIV wieku
РГБ, 113.595	mineja lekcyjna (marzec), Ruś, ostatnia ćwierć XV wieku
РГБ, 173.I.92.2	mineja lekcyjna (marzec), Ruś, XVI wiek
РГБ, 256.319	prolog, Serbia, początek XIV wieku
РНБ, 588.58	prolog, Bułgaria, 1339 rok
РНБ, 588.59	prolog (II redakcja), Ruś, koniec XIV wieku
РНБ, 588.60	prolog (II redakcja), Ruś, połowa XIV wieku
РНБ, 588.615	prolog (późniejsza redakcja), Ruś, do 1455 roku
РНБ, 588.621	prolog (późniejsza redakcja), Ruś, 1488 rok
РНБ, 728.1324	prolog (I redakcja), Ruś, przełom XII i XIII wieku

## Bibliography

### Sources

- Codex suprasliensis. Kodeks supraski czyli Cyryliccka księga supraska w przekładzie na język polski*, red. H. Paprocki, Białystok 2023.
- Constantinus Porphyrogenetus, *De administrando imperio*, tł. K. Bagrjanorodnyj, *Ob upravlennii imperiej, tekst, perevod, kommentarij*, red. G.G. Litavrin – A.P. Novosel'cev, Moskva 1991.
- Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, tł. Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościoła*, red. H. Pietras – tł. A. Caba, Kraków 2013.
- Latyšev V.V., *Žitija sv. episkopov chersonskich. Issledovanija i teksty*, St-Peterburg 1906.
- Lavrov P., *Žitija chersonskich svjatyh v greko-slavjanskoj pis'mennosti*, Moskva 1911.
- Menologium Basilianum, ex edilione cardinalis Albani*, ed. J.-P. Migne, PG 117, Parisiis 1894.
- Pavlova R. – Željazkova V., *Stanislavov (Lesnovski) prolog ot 1330 g.*, Veliko Tărnovo 1999.
- Powieść minionych lat. Najstarsza kronika kijowska*, tł. F. Sielicki, Wrocław 2005.

- Totomanova A.M. – Atanasova D., *Stanislavov Četi-Minej*, t. 1, *Izdanie na teksta*, Sofija 2018.
- Velikija Minei Četii. Dekabr'. Dni 18-23*, Moskva 1907.
- Weiherr E. – Šmidt S.O – Škurko A.I., *Die Grossen Lesemenäen des Metropoliten Makarij. Uspenskij Spisok. 1.-11. März*, Freiburg 1997.
- Zaimov J. – Kapaldo M., *Suprasalski ili Retkov sbornik*, t. 2, Sofija 1983.
- Żywot św. Konstancya-Cyryla*, w: *Żywoty Konstancya i Metodego (obszerne)*, tł. T. Lehr-Spławiński, Warszawa 2000, s. 1-93.

### Studies

- Ajbabin A.I., *Na granice Vizantijskoj imperii i Chazarskogo kaganata. Koniec VII-IX v.*, w: *Istorija Kryma*, t. 1. red. A.V. Jurasov, Moskva 2019, s. 236-265.
- Borkowski A., *Wpływy bizantyjsko-balkańskie na ziemiach polskich na przykładzie Kodeksu Supraskiego*, „Elpis” 40 (2013) s. 63-68.
- Cukerman K., *Episkopy i garnizon Chersona w IV veke*, „Materialy po archeologii, istorii i etnografii Tavrii” 4 (1994) s. 545-561.
- Dvornik F., *The idea of apostolicity in Byzantium and the legend of the Apostle Andrew*, Cambridge 1958.
- Gerasimov N.N., *Freski cerkvi Simeona Bogopriimca v novgorodskom Zverine monastyre*, w: *Pamjatniki kul'tury. Novye otkrytija. Eżegodnik. 1978*, Leningrad 1979, s. 242-266.
- Ivanova K., *Bibliotheca hagiographica balcano-slavica*, Sofija 2008.
- Jones A.H.M. – Martindale J.R. – Morris J., *Prosopography of the Later Roman Empire*, t. 1: *A.D. 260-395*, Cambridge 1971.
- Kaszlej A., *Dzieje Kodeksu supraskiego*, Supraśl 1997.
- Kierejczuk E., *Kodeks supraski wśród zbiorów biblioteki monasteru supraskiego. Kilka hipotez w sprawie czasu przybycia Minieji Czetnej z XI w. do Supraśla*, „Latopisy Akademii Supraskiej” 2 (2011) s. 141-152.
- King N.Q., *The 150 Holy Fathers of the Council of Constantinople 381. Some Notes on the Bishop-lists*, w: *Studia Patristica. Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955*, ed. K. Aland – F.L. Cross, Berlin 1957, s. 635-641.
- Klenina E., *The Saint Martyrs of Chersonesos According to Written and Archaeological Sources*, „Chersonesskij sbornik” 15 (2006) s. 117-127.
- Krustev G. – Boyadjiev A., *On the Dating of Codex Suprasliensis*, w: *Rediscovery: Bulgarian Codex Suprasliensis of 10th Century*, red. A. Miltenova, Sofia 2012, s. 17-23.
- Loseva O.V., *Russkie mesjaceslovy XI-XIV vv.*, Moskva 2001.
- Mironowicz A., *Bulgarian Manuscripts in the Collections of the Supraśl Monastery in the mid-16th century*, „Acta Patristica” 11/23 (2020) s. 143-163.

- Mogaričev J.M., *Žitija sv. Chersonskich episkopov. Versija protografa*, „Problemy istorii, filologii, kul'tury” 1 (2012) s. 102-127.
- Mogaričev J.M. – Sazanom AV. – Sargsjan T.Ė. – Soročan S.B. – Šapošnikov A.K., *Žitija episkopov Chersonskich v kontekste istorii Chersonesa Tavričeskogo*, Char'kov 2012.
- Nikitenko N.N., *Svjataja Sofija Kievskaja*, Kiev 2008.
- Nystazopoulou-Pélékidou M., *L'administration locale de Cherson à l'époque byzantine (IVe-XIIe s.)*, w: *ΕΥΡΥΧΙΑ. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, red. M. Ballard et al., Byzantina Sorbonensia 16, Paris 1998, s. 567-579.
- Petrova M. – Jovčeva M., *Svetcite ot Suprasalskija sbornik: imena, dati, iztočnici*, w: *Rediscovery: Bulgarian Codex Suprasliensis of 10th Century*, red. A. Miltenova, Sofia 2012, s. 377-434.
- Soročan S.B., *O datirovkie žitij svv. episkopov Chersonskich*, w: *VI Bosporskije čtenija. Bospor Kimerijskij i varvarskij mir v period antičnoti i srednieviekov'ja. Periody destabilizacii i katastrof*, Kerč' 20005, s. 270-275.
- Soročan S.B., *O „peščere Parfenon” v Chersonese*, „Materialy po archeologii i istorii antičnogo i srednevekovogo Pričernomor'ja” 9 (2017) s. 297-310.
- Soročan S.B., *Vizantijskij Cherson (vtoraja polovina VI-pervaja polovina X vv.)*. *Očerki istorii i kul'tury*, t. 1-2, Char'kov 2005.
- Tvorogov O.V., *Perevodnye žitija v russkoj knižnosti XI–XV vv.*, Moskva – St.-Peterburg 2008.
- Uchanova E.V., *Obretenije moščej sv. Klimenta, papy rimskogo, v kontekste vnešnej i vnutrennej polityki Vizantii serediny IX v.*, „Vizantijskij Vremennik” 59 (2000) s. 116-128.
- Velčeva B., *Suprasalskijat sbornik i vremeto na car Petār*, w: *Rediscovery: Bulgarian Codex Suprasliensis of 10th Century*, ed. A. Miltenova, Sofia 2012, s. 13-16.
- Vinogradov A.J., *„Minovala uže zima jazyčeskogo bezumija...” Cerkov' i cerkvi Chersona v IV veke po danym literaturnych istočnikov i epigrafiki*, Moskva 2010.
- Vvedenskaja N.M., *O freskovom ansamble cerkvi Simeona Bogoprimca v Novgorode*, w: *Russkaja agiografija. Issledovanija. Materialy. Publikacii*, t. 4, St.-Peterburg 2022, s. 33-73.
- Zuckerman C., *Two notes on the early history of the thema of Cherson*, „Byzantine and Modern Greek Studies” 21 (1997) s. 210-222.



## Identification of John and Matthew in Some Nubian Paintings of Twelve Apostles<sup>1</sup>

Magdalena Łaptaś<sup>2</sup>

---

**Abstract:** This paper aims to show how, in certain Nubian paintings depicting apostolic colleges, the evangelists John and Matthew can be identified by the attributes they hold, namely books. Theoretically, a book is an attribute that can define many figures involved in writing or preaching, such as saints (especially bishops in Nubian paintings), apostles, evangelists and Christ. However, in these particular paintings I am describing, only two of the apostles are holding books and these are the evangelists John and Matthew. The other apostles hold *rotuli*, while Peter is singled out through the key. My argument is based not only on the attributes, but also on an analysis of other elements such as the position of the apostles in the whole college, their physiognomic types, and finally the surviving inscriptions. However, we should remember that not all Nubian paintings are preserved intact. In many cases, large fragments of figures, including their faces, are missing. Therefore, several elements must be taken into consideration during the interpretation of the content of the paintings. The research I have carried out can be helpful in identifying the individual figures that make up the apostolic college. It also shows how Nubian iconographers consciously used the language of symbols by differentiating between the earthly and heavenly hierarchies.

**Keywords:** Apostles; Evangelists; Nubia; Kings; Wall paintings

---

The apostolic college was a constant element of apsidal painting in Christian Nubia<sup>3</sup>. Unfortunately, the state of preservation of these compositions is not always complete. In most cases, the *tituli* specifying the names of the apostles have not been preserved. The identification of Christ's individual disciples can therefore be made on the basis of the collation of several elements.

---

<sup>1</sup> English Translation by Maciej Turski.

<sup>2</sup> Dr Magdalena Łaptaś, Adjunct, Institute of History of Art, Faculty of History, Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland; e-mail: magda.laptas@gmail.com; ORCID 0000-0001-6548-8236.

<sup>3</sup> My research was supported by the Miniature 1 Project, number 2017/01/X/HS2/01142, founded by the National Science Center of Poland, conducted in 2017-2018. The title of the Project was "The Apostolic College in the Monumental Painting of Medieval Egypt".

Firstly, the position of the apostles in relation to the main axis of the apse, whose centre featured the Virgin Mary, a Nubian king, or an archangel. Secondly, the attributes, which, however, are not always individualised. Next, by distinguishing the physiognomic types of the individual apostles, i.e. their age, hair length, beard shape, etc. However, the features of the apostles are not always personalised. What remains, therefore, are the inscriptions which, although incomplete, nevertheless provide a basis for comparative analysis between the various scenes depicting the apostolic colleges<sup>4</sup>.

The aim of this paper is to demonstrate how, in some Nubian compositions, the two evangelists John and Matthew can be identified in the apostolic college on the basis of the attributes they hold and their position within the apostolic college. Still, to address this aspect, one needs to consider all the above factors, first and foremost which of the apostles were included in the apostolic college in Nubia.

### 1. The apostles included in the group of the “Twelve” in Nubia

The three, canonical Gospels list the twelve disciples of Christ as chosen by Him (Mt 10:24; Mk 3:16-19; Lk 6:14-16). The arrangement of these lists and the position of the apostles are similar. A fixed position is held by Peter (first), Philip (fifth) and Judas (twelfth). Two of the evangelists John and Matthew are mentioned among the apostles. After Judas' suicide, the rest eleven Disciples are mentioned in the Acts (1:13).

Peter encouraged them to select one more apostle to complete the group of twelfth Disciples. There were two candidates: Matthias and Barsabbas. The apostles threw the dice and chose Matthias (Acts 1:23-26).

Theoretically, Matthias should be included as the twelfth apostle. However, his place was taken by Paul, according to Roman tradition. Therefore, Paul not only replaced Matthias in the apostolic college, but also found himself on the second position (not the twelve one). It resulted from his cult developing in Rome, the city where along with the Church tradition he was martyred<sup>5</sup>. The written testimony linking Peter and Paul's activities in

---

<sup>4</sup> More about this method of identification in: M. Łaptaś, *Attributes, Vestments, Context and Inscription in the Identification of Nubian Paintings: Proposing the 'Multi-Layer' Image Recognition Method*, “Études et Travaux” 32 (2019) p. 161-179.

<sup>5</sup> B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, *Najstarsze świadectwa kultu męczenników w Rzymie*, in: *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego*

Rome, and their martyrdoms appeared as early as in the end of the first century in the *First Letter to the Corinthians* attributed to Clement I the bishop of Rome. In this text, Apostles were described as “the most upright pillars who were persecuted because of jealousy and envy”<sup>6</sup>.

Eusebius of Caesarea referred to the opinion of Presbyter Gaius, who mentioned that the trophies of Peter and Paul were located (by the end of the second century) on Vatican and by the Via Ostiensis (HE II 25, 7). The further tradition linked the cult of Paul with that of Peter, the leader of the apostles. Therefore Paul was mentioned on the second position and this tradition also reached Byzantium. In the *Synaxarion* of the Constantinopolitan Church, which was compiled most probably in the tenth century<sup>7</sup>, the apostles were listed under the date of the 30th of June. That day the common feast of the apostles was celebrated named “Synaxis of the apostles”. The apostles listed under this date were: “Peter and Paul, Andrew, James son of Zebedee, John, Philip, Thomas, Bartholomew, Matthew, James son of Alphaeus, Simon and Jude (Thaddeus)”<sup>8</sup>. As one can see, Paul was mentioned here on the second place after Peter, whereas Matthias was not added to the group of the apostles.

On the other hand, in a homily attributed to Pseudo-Chrysostom there was an additional modification of the apostolic group. Two apostles are missing Evangelists, Luke and Mark were added to the group of the “Twelve”<sup>9</sup>. This way not only Matthias but also James, son of Alphaeus and Jude (Thaddeus) were removed out of the apostolic college<sup>10</sup>. The names of the apostles written on the elements protruding from the dome of the Mausoleum of Theodoric (ar. 520-526) were as follows: (1.) Peter, (2.) Paul, (3.) Andrew, (4.) Jacob, (5.) John, (6.) Philip, (7.) Matthew, (8.) Matthias (?), (9.) Mark, (10.) Luke, (11.) Thomas and (12.) Simon<sup>11</sup>. As

---

*chrześcijaństwa* [= *Sympozja Kazimierskie*], v. 4: *Męczennicy w świecie późnego antyku*, ed. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska – D. Próchniak, Lublin 2004, p. 150.

<sup>6</sup> Clemens Romanus, *Epistula prima ad Corinthians* 5,1-7.

<sup>7</sup> Cf. SJ R.F. Taft – N.P. Ševčenco, *Synaxarion*, in: *Oxford Dictionary of Byzantium*, v. 3, ed. A.P. Kazhdan *et al.*, Oxford 1991, p. 1991.

<sup>8</sup> *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano*, ed. H. Delehay, Propylaeum ad Acta sanctorum Novembris, Bruxellis 1902, Iun. 30, c. 779-782.

<sup>9</sup> Pseudo-Chrysostomus, *In duodecim Apostolos sermo*, PG 59, 495-498.

<sup>10</sup> R. Knapiński, *Kolegium Apostolskie w sztuce pierwszego tysiąclecia*, in: *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, ed. R. Knapiński, Lublin 1997, p. 116.

<sup>11</sup> Cf. G. de Jerphanion, *Quels sont les douze apôtres dans l'iconographie chrétienne?*, in: *La Voix des monuments: Notes et études d'archéologie chrétienne*,

one can see two evangelists and Paul were added to the list of the apostles, however, this time Matthias was included into the group of the “Twelve” as well. To add him to the apostolic college, Bartholomew was removed this time. The set of the “Twelve” with four evangelists spread throughout Byzantium what was confirmed by the sixth century mosaics of the Church of the Panagia Kanakaria at Lythrankomi in Cyprus. Busts of the apostles were placed on the border surrounding the apse, in which the Virgin Mary seated on the throne with Christ encircled by a mandorla, flanked by two archangels, was depicted. Apostles located on the northern side were: Paul, Andrew, Matthew, Jude, Mark and Thomas; whereas on the southern one: Peter, John, Philip, Luke, James, Bartholomew<sup>12</sup>.

However, the studies conducted on the Nubian texts and images e.g. by Thomas Hägg<sup>13</sup>, myself<sup>14</sup>, and Adam Łajtar<sup>15</sup> have demonstrated that the lists of the apostles known from Nubia came closest to the one from the Gospel of St. Matthew. Thus Paul was not mentioned there, while second place after Peter was held by his brother Andrew. It looks like Nubia created a uniform apostolic tradition, whereas the lists of the apostles recurring in written sources, were also reflected in wall painting<sup>16</sup>.

---

Paris 1930, p. 194; A.M. Shneider, *Die Symbolik des Theodorichgrabes*, “Byzantinische Zeitschrift” 41/2 (1941) p. 405.

<sup>12</sup> On the mosaics of the apostles in this church: M. Sacopoulo, *La Théotokos à la mandorle de Lythrankomi*, Paris 1975, p. 41-52; A.H.S. Megaw – E.J.W. Hawkins, *The Church of the Panagia Kanakaria at Lythrankomi in Cyprus: Its Mosaics and Frescoes*, Harvard 1977, p. 106-113.

<sup>13</sup> T. Hägg, *Magic Bowls Inscribed with an Apostles-and-Disciples Catalogue from the Christian Settlement of Hambukol (Upper Nubia)*, “Orientalia” 62/4 (1993) p. 376-399.

<sup>14</sup> M. Łaptaś, *St Andrew the Apostle in the Murals of the Upper Church in Banganarti*, “Études et Travaux” 22 (2008) p. 101-114; M. Łaptaś, *The Apostolic College in Egyptian Art Compared with Nubian Wall Painting*, “Kush” 20/2 (*Proceedings of the 14th International Conference of Nubian Studies, Musée du Louvre – Sorbonne Université*, Paris 2018), ed. M. Millet – V. Rondot – F. Payraudeau – P. Tallet, Cairo 2023, p. 615-635.

<sup>15</sup> A. Łajtar – J. van der Vliet, *Empowering the Dead in Christian Nubia. The Texts from a Medieval Funerary Complex in Dongola*, JJP Supplement 32, Warsaw 2017, p. 220-227; A. Łajtar, *Nubica. Bricks from Faras Inscribed with the Names of Saints*, in: A. Łajtar, *Studies in the History and Epigraphy of the Middle Nile Region in Christian Times*, Leuven – Paris – Bristol (in print).

<sup>16</sup> It is also worth to mention pseudepigraphal texts by Pseudo-Dorotheus and Pseudo-Epiphanius which were popular in Byzantium as a source of the catalogues,



While in written sources the apostles were listed one by one, in paintings, the order of the apostles did not start from right to left (or vice versa), but from the centre of the apse. As already mentioned, the apostles were not depicted as an independent group, but rather flank the central figure in the apse. They were therefore placed alternately according to their importance, relative to this central figure. A division into three tetrads could also be seen, with the first, most important one placed right in the centre.

A good example is the composition from Chapel no. III of the Upper Church in Baganarti, dated back by Bogdan Żurawski to the 12th century<sup>17</sup>, for in this scene both the facial types are individualised and some attributes specified (fig. 1). In the middle of the composition, a king is shown as protected by an archangel. Four apostles stand at his sides in the apse. Closest to the archangel and the king there are two brothers, Peter and Andrew (fig. 2). In keeping with the principle of ideological hierarchy, Peter is shown to the right of the monarch, while Andrew is shown on his left. Both apostles support the king at his elbows.

Peter is mentioned as first in all the lists in the Gospels, and in the Acts. His special position is a result of his being chosen as the head of the Church by Christ himself. By comparison, in a painting from the Faras Cathedral, showing the Apostles Peter and John, the former is defined as the *coryphaeus* of the apostles, a leader (fig. 3)<sup>18</sup>. In turn, in Baganarti, Andrew is depicted on the other side of the king. The Gospel according to John describes Andrew as the first to meet Christ and to bring to Him his brother, Simon Peter: “One of the two who heard John speak and followed him was Andrew, Simon Peter’s brother. He first found his brother Simon and said to him we have found the Messiah (which is translated anointed). He brought Simon to Jesus” (Jn 1:40-42).

Andrew was the first vocated, therefore named *protokletos*. While Peter, on account of his martyr’s death in Rome, became the patron of that

---

not only of the apostles, but also of 70 (or 72) Disciples of Christ. Cf. T. Schermann, *Prophetarum vitae fabulosae. Indices apostolorum discipulorumque Domini, Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto allisque vindicata*, Leipzig 1907.

<sup>17</sup> B. Żurawski, *Kings and Pilgrims: St Raphael Church II at Baganarti, Mid-Eleventh to Mid-Eighteenth Century*, Nubia 5, Baganarti 2, Warsaw 2014, p. 146.

<sup>18</sup> The Greek inscription says: “+ ὁ ἅγιος Πέτρος | κορυφαῖο {υ}ς τῶν ἀποσ|τόλων | κ(αι) κλ(ε)ιδῶν ἡ(ο)ς [τ]ῆς βα[(σιλ)είας] τ(ῶν) οὐ(ρα)νῶν” (+ *Saint Peter, coryphaeus of the apostles and holder of the keys of the Heavenly Kingdom*), quoted after S. Jakobielski – M. Martens-Czarnecka – M. Łaptaś – B. Mierzejewska – B. Rostkowska, *Pachoras (Faras). The Wall Paintings from Cathedrals of Aetios, Paulos and Petros*, PAM Monograph Series 4, Warsaw 2017, Cat. no. 15, p. 140.

city, Andrew, whose relics were brought to Constantinople in the fourth century, became, according to the later tradition, the patron of the capital city and, more generally, of the whole East<sup>19</sup>.

In Chapel no. III of the Upper Church in Baganarti, both apostles support the king at his elbows. Indeed, the iconographers who created the design for this composition knew how to highlight the king's stature and emphasise his position. Shown in the centre of the apse, the king is supported on the right by the *coryphaeus* of the apostles, and on the left by St. Andrew, the first vocated. He is therefore anointed by the *coryphaeuses* of the East and West, whose relics were carried by two sisters, i.e. Roma and Constantinopolis.

This idea corresponds to what Eusebius of Caesarea wrote about Constantine the Great (306-337). The emperor had a great veneration for the Twelve Apostles, which was to be demonstrated by the construction of a church dedicated to them in Constantinople. According to the above historian, Constantine wished to be equal to the apostles, Greek *Ἰσαπόστολος*, "foreseeing with extraordinary fervour of faith that his body, after death, would share the title with the apostles themselves, so that even as a dead man he would receive a share in the prayers offered in this place in his honour. He therefore erected in this church twelve tombs, like holy pillars, for the praise and remembrance of the company of the apostles, and placed his sarcophagus in the middle, having six of them on either side"<sup>20</sup>.

In the same apse of the Upper Church of Baganarti, John stands next to Peter, to the right of the archangel and the king. His identification is possible thanks to his position, attribute, and iconographic type, as well as a comparison with a painting from Faras Cathedral, which shows Peter and only John, to his right (fig. 3). Since in the Faras painting both apostles were described with inscriptions, fortunately preserved, this is good comparative material. The inscription around Peter's head and arms defines him as the *coryphaeus* of the Apostles. Around the head of John, depicted in the same painting from Faras, runs an inscription describing him as a Theologian. This designation refers to John as the author of the gospel, which is emphasised by his attribute, a codex he holds in his hand.

Like his brother James, the son of Zebedee of Capernaum, John was called after Andrew and Peter (Mt 4:21; Lk 5:10). In the scene of

<sup>19</sup> F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge 1958.

<sup>20</sup> Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini* IV 60.

the vocation, his elder brother James is mentioned first. Therefore he takes a higher position, prior to John, in the canonical lists of Christ's disciples.

In Nubia, to the contrary, John is listed prior to Jacob. This change from the canonical lists has already been noted by Thomas Hägg, who compiled the lists of Christ's disciples on the magic bowls of Hambukol<sup>21</sup>. It was undoubtedly deliberate and intended to emphasise John's position as the author of the gospel.

In Byzantine art, John was depicted in two ways, either as a young man with dark hair, i.e. as a young disciple of Christ, or as a mature man with grey hair and a beard, the author of the gospel<sup>22</sup>. This is how John was portrayed in both Faras and Banganarti, so undoubtedly the intention was to highlight his wisdom, bestowed upon him by God<sup>23</sup>. In the Gospel according to Mark, the apostle is listed second, while in the other New Testament inventories he comes third (Mt 10:2-4; Lk 6:13; Acts 1:13). John's brother James was named "the Elder" (as opposed to James "the Younger", son of Alphaeus (Mk 15:40). He accompanied Christ in major events, such as the Transfiguration, during which the Saviour revealed his divine nature to only three disciples (Peter, James, and John, Mt 17:1-9; Mk 9:2-10; Lk 9:28-36). Because of their impulsiveness, the brothers James and John earned the nickname Sons of Thunder – "Boanerges", as evidenced by the Gospel according to Mark (Mk 3:17)<sup>24</sup>. Despite this slight imperfection, they were distinguished by Christ. When the Saviour asked them what was their will, they answered – to sit on his right and left, "in His glory" (Mk 10:36-37). Christ, however, replied that it is not his to give the seats on His left and right (Mk 10:40)<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Hägg, *Magic Bowls*, p. 381: "The present list follows most closely that of Matthew, but lets the brothers John and James change place".

<sup>22</sup> J. Irmsher – A.P. Kazhdan – A. Weyl Carr, *John*, in: *Oxford Dictionary of Byzantium*, v. 3, ed. A.P. Kazhdan *et al.*, Oxford 1991, p. 1045.

<sup>23</sup> Augustine in his homily compares John to the mountain: "This John, you see, my dearest brothers and sisters, was one of those mountains of which it is written: 'May the mountains receive peace for your people and the hills justice' (Ps 71:3). Mountains are lofty souls; hills are ordinary souls" (Augustinus, *Ioannis evangelium tractatus* I 2).

<sup>24</sup> These two apostles were often impatient, as evidenced by their reaction to the refusal of a Samaritan town to receive Christ. John and James asked Jesus: "Lord, do you want us to bid fire come down from heaven and consume them". However, the Saviour stopped them (Lk 9:54).

<sup>25</sup> According to the Gospel of Matthew, it is James' and John's mother who asks Christ to allow her sons to sit next to Him in the Kingdom of Heaven (Mt 20:20-24).

This is, however, how these two are depicted in the Nubian chapels, and take the central position in the apses, along with Peter and John.

Chapel no. IV of the Upper Church in Banganarti features an inscription, carved on the capital of the north column: υ(ιῶ)ν βροντ(ῆς) – Sons of Thunder<sup>26</sup>, which, however, was not in the immediate vicinity of the images of John and James, but by the entry of the chapel. According to Adam Łajtar, it referred to the entire apostolic college in this chapel<sup>27</sup>. To my mind, the position of the inscription at the entrance might also have had an apotropaic meaning. Christ granted the Apostles “power over unclean spirits, to cast them out, and to heal all kinds of sickness and all kinds of disease” (Mt 10:1). The Acts of the Apostles often refer to these actions on the part of the Twelve<sup>28</sup>.

To sum up this part, the identification of the first four “Disciples” in the apostolic college in Nubia is rather clear and confirmed by the inscriptions extant at some of the images as well as by the physiognomic types. The identification of the other eight figures is slightly more problematic. Here we may rely on the attributes they hold in some images from Nubia.

## 2. Identification of the apostles in Nubia by the attributes they hold

Not all apostles in Nubia hold attributes distinctive enough to be identified by them. An exception here is Peter, invariably depicted with a key. This attribute was assigned to him by Christ, who said: “I will give you the keys of the kingdom of heaven; whatever you bind on earth will be bound in heaven, and whatever you loose on earth will be loosed in heaven” (Mt 16:19). The representation of these scene is a composition *traditio clavium* – Christ’s handing over the keys to Peter, known in art since late fourth century<sup>29</sup>. The sixth century, famous icon of Peter, housed at St. Catherine’s Monastery at Sinai shows him holding in his right hand keys and in the left one a sceptre topped with

<sup>26</sup> A. Łajtar, *Late Christian Pilgrimage Centre in Nubia: The Evidence of Wall Inscriptions in the Upper Church at Banganarti*, JJP Supplement 39, Leuven – Paris – Bristol 2020, p. 296, Cat. no. 374.

<sup>27</sup> Łajtar, *Late Christian Pilgrimage Centre in Nubia*, p. 374.

<sup>28</sup> Acts 5:6; 8:7; 16:16; 19:12; 19:16.

<sup>29</sup> B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, *Najstarsze przedstawienia Piotra Apostoła a problem prymatu papieskiego*, VoxP 46-47 (2004) p. 397, n. 48-49.

the cross<sup>30</sup>. On his own, Peter is depicted with keys as early as the sixth century, for example in a famous icon now kept at St. Catherine's Monastery in Sinai.

A spectacular, free-standing representation of Saint Peter was painted in the Temple Wadi es-Sebua (Egypt). The Temple of Amun in Wadi es-Sebua (Egypt), built by Amenhotep III (18th Dynasty) and rebuilt by Ramesses II (19th Dynasty) was converted into a church after introduction of Christianity in Nubia in the sixth century. Christians adopted the hypostyle hall and the temple's sanctuary for their church<sup>31</sup>. They plastered over the pharaonic reliefs of the temple and painted their own saints there. The apse was built up into the hypostyle hall and adorned with a painting of the Virgin with Christ Emmanuel flanked by the "Twelve". An image of Peter was painted opposite this scene, in the rear niche of the sanctuary. This place was important and primarily the Egyptian gods were carved there to whom two figures of Ramesses II offered lotus flower from both sides. Christians therefore chose a central location for the depiction of Saint Peter, right in front of the apse. In the painting in the sanctuary of the temple at Wadi es-Sebua Peter stands on his feet apart, frontally (fig. 4). In his right hand he holds a key with its shaft pointing upwards. This key is so large that the end of the shank and the wards rest against the saint's right shoulder. The apostle is portrayed with his characteristic physiognomic type, developed in Christian art in the fourth century. He is an elderly, yet robust man with white hair, forming curves over his forehead, while his beard is semi-circular and trimmed. The saint's eyes are large and almond-shaped, his nose is straight, and mouth – narrow. His serious face expresses concentration. A halo surrounds the apostle's head. Peter wears plain white chiton and himation, with no decorations. His yellow (goldish) key is emblazoned in rich decorative patterns. The titulus is inscribed at the top, on the sides of the saint's silhouette. To the right of the apostle ΠΙΕΤΡΟΥ is written, and on his left, in two horizontal rows at the top: ΑΠΙΟC, and below ΤΟΛΟΥ. The apostle's figure is linear, which is characteristic of early Nubian painting. The work may have originated

<sup>30</sup> *Holy Image, Hallowed Ground: Icons from Sinai*, ed. R.S. Nelson – K.M. Collins, Los Angeles 2006, p. 121-123, Cat. no. 1.

<sup>31</sup> H. Gauthier, *L'église nubienne d'es-Seboua*, in: *Rapports relatifs à la consolidation des temples*, v. 2, ed. G. Maspero, Le Caire 1911, p. 111-121, pls. CXXVII-CXXXI; U. Monneret de Villard, *La Nubia medioevale*, v. 1, 4, Cairo 1935-1957, p. 84-89, pls. CXXXIX-CXLI; M. Medić, *Vadi es Sebua*, "Zbornik Zaštite Spomenika Kulture" 16 (1965) p. 41-50.

even in the seventh 7th-8th century, as Włodzimierz Godlewski suggested or earlier<sup>32</sup>.

Both the location of Peter in the centre of the sanctuary niche and the size of the key were deliberately enhanced to emphasise his role for the propagation of Christianity. Peter was painted in the place previously occupied by Egyptian pagan gods. He took their place as a pillar of faith, the cornerstone of the Catholic Church. The apostle lifts the key as a symbol of victory over death, of the Resurrection and, of the triumph of Christianity. Undoubtedly, the authors of the painting enlarged the key to emphasise Peter's mission, which is additionally highlighted by his severe face<sup>33</sup>.

In Chapel no. III of the Upper Church in Banganarti, Peter is depicted in a similar manner, as an elderly man with a semi-circular beard, white hair, and a high forehead (Figs 1-2). His head, within a halo, is topped with an open Byzantine crown (*stemma*) with three pinnacles. In his right hand, St. Peter holds the keys, suspended from a wide hoop, as, with his left, he supports the king below the elbow. The apostle leans slightly towards the king, showing his support towards the ruler. He wears white robes: a chiton and a himation. Standing to his right, John blesses with his right hand, while in his left hand he holds up a closed codex, the cover of which is studded with precious stones (Figs 1-2). His face is more drawn than Peter's one, elongated by a grey pointed beard. White hair surround the sides of his face. As with Peter and the other apostles in this chapel, a halo surrounds his head, on which he wears a crown. The apostle blesses in such a way that his index and little fingers are straight, while the others – bent.

Andrew, standing on the left side of the king in the apse of Chapel no. III of the Upper Church in Banganarti holds a scroll in the left hand and supports the king with his right hand. He is shown as a man with medium-length, dishevelled grey hair and a frayed beard, which is typical of the iconography of this saint since the sixth century. Standing next to him, James has a short brown goatee, a high forehead and short hair ending above his ears. He stands on his feet apart, with the left hand lowered down, while the right one is hidden behind Andrew. The other

<sup>32</sup> W. Godlewski, *Wczesne malowidła ścienne z terenów Nobadii*, "Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie" 36 (1992) p. 31, fig. 8; G.J.M. van Loon – D. Zielińska, *Le temple du Ouadi es-Seboua: Les implantations chrétiennes*, in: *Études Coptes XVII. Dix-neuvième journée d'études Ottawa, 19-22 juin 2019*, ed. A. Boud'hors – J.H.F. Dijkstra – E. Garel, Cahiers de la bibliothèque copte 24, Paris 2022, p. 113.

<sup>33</sup> The other image of St. Peter was painted in the same building by the entrance to the "sanctuary". Cf. Monneret de Villard, *La Nubia medioevale*, 1, s. 88, Pl. XLI.

eight apostles, painted antithetically on the northern and southern walls of this chapel, either hold *rotuli* or have empty hands. Only one of them, shown on the southern wall of the chapel, holds a book. He is placed fifth to the left of the king, i.e. tenth, counting according to the lists in the Gospels. Given that the attribute of John the Evangelist is a book and that there are only two evangelists among twelve apostles in Nubia, he can be identified as Matthew. While in the Gospels and in the Acts, Matthew is placed on the seventh or the eighth place, this is still a position which is close to that he takes in this chapel in Banganarti.

Similarly, in Chapel V of the Upper Church in Banganarti, the apostle with the book is shown on the southern wall, but this time he occupies the seventh rather than the tenth position (fig. 5)<sup>34</sup>. On the opposite (northern wall), Peter and John stand next to the king as before. Their faces have been worn away and only their beards have remained (Peter's semi-circular and John's pointed ones)<sup>35</sup>. Still, the apostles can be identified thanks to their attributes. Peter holds the keys while John a codex (fig. 6). Matthew's seventh position is in line with the lists in the Gospels according to Mark (3:16-19) and Luke (6:14-16)<sup>36</sup>.

An analogy to this position of Matthew can be found in a painting from the "J1 Church" on Kulubnarti Island in Sudan<sup>37</sup>. The composition was located on the northern, eastern, and southern walls of the sanctuary<sup>38</sup>. It belonged to the second layer of paintings and is dated back to the thirteenth century or later<sup>39</sup>.

<sup>34</sup> Żurawski, *Kings and Pilgrims*, p. 160-161, fig. V 6.

<sup>35</sup> Żurawski, *Kings and Pilgrims*, p. 160-161, fig. V 7-8.

<sup>36</sup> Also in the Chapel III of the Upper Church in Banganarti there is a partly destroyed silhouette of the apostle in the northern intercolumnium holding a book. Possibly Matthew, Cf. Żurawski, *Kings and Pilgrims*, Fig. 9, p.154.

<sup>37</sup> Work in the Church was carried out by a mission of Kentucky University led by William Adams in 1969. Cf. W.Y. Adams, *The University of Kentucky Excavations at Kulubnarti*, in: *Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit: Ergebnisse und Probleme auf Grund der Jungsten Ausgrabungen*, ed. E. Dinkler, Recklinghausen 1970, p. 141-154.

<sup>38</sup> After removing the paintings off the walls, by Silvestro Castellani in 1970, they were transported to Urbino for restoration. In October 1971, the restored murals were moved to the National Museum of Sudan in Khartoum. Cf. W.Y. Adams – N. Adams, *Kulubnarti*, v. 1: *The Artifactual Remains*, Sudan Archaeological Research Society Publication 2, London 2011, p. 5.

<sup>39</sup> W. Godlewski, *The Late Period in Nubian Art from the Middle of the 13th to the end of the 14th Century*, in: *Sudan Past and Present/Der Sudan in Vergangenheit und*

The composition is divided into two parts now. One of them represents a central figure a king (?) under the protection of an archangel and the group of the apostles standing on their right side, as well as Andrew on the left side. This part is severely damaged (fig. 7). All the upper parts of the figures and two apostles are missing. The left hand of Peter is visible, holding a bunch of keys. The silhouette of the king is damaged at the top and bottom. The figures of the apostles on the left side are preserved in better condition, however, the lower part of their silhouettes is missing (fig. 8).

The figure of the king is damaged at the top and bottom (fig. 7). We see his right hand, lowered in front of him. The hand is white, the index finger and the thumb are spread apart and a maniple flows down between them. The king wears a long light-coloured robe, over which he has a blue, shorter kaftan decorated with rosettes. This type of robe helps to identify him as a king, by analogy with other Nubian compositions, e.g. from the Upper Church in Banganarti. In contrast, the two purple, somewhat unshaped elements running down the side of the figure are covered with eyes. Probably they are the wings of the archangel standing behind the king. The whole scene, therefore, depicts a scene of the protection over a Nubian king, similar to the Banganarti compositions.

Andrew begins the procession of apostles on the left side of the king. The upper section of his head, above the eyes, is damaged. Extant are the lower part of his face and the grey, medium-length beard, which is frayed at the bottom, as is typical of images of this apostle. Andrew holds a scroll in his left hand. Just beside him stands James, who in turn holds the scroll in his right hand. James' hair is short, hidden under a golden crown, while his beard is rhomboidal in shape. The apostle wears a long blue-sleeved tunic and an ochre (golden) chiton. A titulus bearing the apostle's name is displayed above his head. The following apostle holds a book in his right hand (figs. 8, 9). Due to the extensive damage to this painting, especially the pest marks (*arda*), the titulus has not survived, but this is the only apostle who holds the book on the southern wall of the sanctuary, pressing it to his chest. This apostle has curly hair and a pointed white beard. Looking upwards, he is clad in red and white robes. The face of the apostle standing to his left is entirely damaged, but the crown and halo can be made out. It can also be seen that

---

*Gegenwart*, ed. R. Gundlach – M. Kropp – A. Leibundgut, Nordostafrikanisch-Westasiatische Studien 1, Frankfurt a/Main 1996, p. 50-60.



he is holding a scroll in his left hand. The fifth apostle is Thomas, signed with a titulus, visible above his head (figs. 8, 9). He is shown as a mature apostle with smooth grey hair and a pointed beard, holding a scroll in his left hand. This group is closed by the sixth apostle signed as Matthias. His face is drawn, and his pointed beard is slightly longer than that of Thomas. This apostle appears smaller than the other disciples. This is probably a deliberate effort to show that he was not Christ's chosen disciple and was added to the group of "Twelve" only after the death of Judas.

Based on the few surviving inscriptions of the types of physiognomy and the order and attributes of the apostles on this wall, they can be identified as following: James, Matthew, Simon, Thomas, and Matthias.

The figures are painted freely, at times even carelessly. They are quite stocky, although the fingers of the hands are elongated in a mannerist way, highlighted by the angular forms of the figures. The eyes of the apostles are raised and gaze upwards into space. All these features confirm this painting should be dated to the late period of Nubian art (thirteenth century or later). The iconographic model, on the other hand, is similar to that of the chapels at Banganarti dated back to the twelfth centuries.

To summarise the above observations, it should be noted that in both Chapels no. III and no. V of the Upper Church in Banganarti as well as in the Church at Kulubnarti, only two apostles hold books. This provides a clue, that the two may be evangelists. However, a book was not an attribute reserved exclusively for evangelists, in the context of the entire apostolic college it could fulfil such a function. Let us therefore briefly look at the identification of characters holding books in art during the period preceding the creation of Nubian paintings.

### **3. The scrolls and the codices as attributes in the pre-Christian, early-Christian, and Byzantine art**

Images of people reading texts from scrolls were known in the Ancient Greece during the classical period. This was demonstrated, for example, by the scenes on Greek vases of that period, showing figures holding unrolled scrolls in their hands and reading the text from top to bottom<sup>40</sup>. In the Hellenistic period and in ancient Rome, scrolls

---

<sup>40</sup> H.R. Immerwahr, *More Book Rolls on Attic Vases*, "Antike Kunst" 16 (1973) p. 143-147.

became an attribute of philosophers, playwrights, and poets<sup>41</sup>, i.e. all those who pursued some intellectual activities or preached the word<sup>42</sup>. In late Antiquity, figures engrossed in reading appeared on sarcophagi. A scroll could also be metaphorical of an entire human life<sup>43</sup>. Christians adopted the scroll or codex motif that appeared on their sarcophagi, but it was given a new meaning, referring to the Resurrection. A case in point is the painting from the catacombs of Domitilla, dated to the mid-late fourth century, showing the deceased Veneranda led to Paradise by Saint Petronilla<sup>44</sup>. The saint points to the *capsa* full of scrolls standing on her left, above which an open book hovers. Regarding sepulchral art a scroll, or a codex, might have an eschatological meaning. In case of Christ holding them it may symbolise teaching. On the late fourth century so-called sarcophagus of Stilicho in the church of Sant' Ambrogio at Milan, Christ is represented twice among the apostles. On the front, he is shown as a bearded man holding a scroll, whereas on the back as a youthful one with an open codex<sup>45</sup>.

Regarding the evangelists, a scroll or a codex, combined with writing implements, might symbolise the creation of Gospels. In the sixth century, in the presbytery of San Vitale Church in Ravenna, the four evangelists were depicted on the southern and northern walls (“flanking the windows that open into the gallery”)<sup>46</sup>. They were captured in a seated position, against a rocky landscape. Each seated on a rock and holding an open codex which would read: “according to” and the name of the evangelist, e.g. SECUNDUM MATTHAEUM – “according to Matthew”. Additionally, the evangelists are defined through the four apocalyptic creatures standing above them (fig. 10). In the case of Matthew, represented on the southern wall, an angel emerging from heavens extends his right hand towards the evangelist, as if conveying to him what he is to write. The evangelist, holding a stylus in his right hand, writes the text in the codex. A table with an inkwell and writing implements is shown in front of the apostle. In the lower right-hand corner of the composition stands

<sup>41</sup> B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, *Głoszenie słowa. Kilka uwag na temat motywu książki w ikonografii wczesnochrześcijańskiej*, VoxP 44-45 (2003) p. 131.

<sup>42</sup> P. Zanker, *The Mask of Socrates: The Image of the Intellectual in Antiquity*, Berkeley 1995, p. 158-194.

<sup>43</sup> Iwaszkiewicz-Wronikowska, *Głoszenie słowa*, p. 132.

<sup>44</sup> G. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, Roma 1903, pl. 213.

<sup>45</sup> Iwaszkiewicz-Wronikowska, *Głoszenie słowa*, p. 139.

<sup>46</sup> D.M. Deliyannis, *Ravenna in Late Antiquity*, Cambridge 2010, p. 246.

a *capsa* with scrolls. Matthew is shown as an old man with long grey hair and slightly curly beard.

John located on the northern wall, holds a codex that is turned towards him. The evangelist does not look at the eagle depicted above him, but forward. An open inkwell and a stylus are shown on the table in front of him. John is shown as an elderly man with a pointed beard and long grey shoulder-length hair.

From the sixth century, evangelists could be distinguished in the apostolic college through codices, like in the The Church of the Panagia Kanakariá at Lythrankomi in Cyprus<sup>47</sup>. However, in the scene of Ascension of the Syriac Rabbula Gospels only Paul holds a codex in his hand (fol. 13v)<sup>48</sup>.

While in the case of the evangelists, the book or the *rotulus* symbolises their work, in the case of the apostles it can signify their preaching the word: “Go therefore and make disciples of all the nations, baptizing them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, teaching them to observe all things that I have commanded you” (Mt 28:19-20).

In keeping with the above words, a *rotulus* or a codex may be an attribute not only of the evangelists, but also of every apostle or a holy bishop<sup>49</sup>. This way of showing all the apostles with codices was applied in the two-zone composition from the praying niche of Bawit (Room VI) in Egypt, dated back also to the sixth-seventh centuries<sup>50</sup>. In this composition, each apostle holds the same attribute – a codex. The name of each of the apostles was written above his head, but had these inscriptions not survived, it would have been difficult to identify the individual disciples unambiguously as their attributes were the same. On the contrary, the newly discovered painting of the Ascension located on the eastern panel of the dome over the sanctuary in Deir al-Surian (tenth century) shows most probably four evangelists holding codices (yet the silhouette of the fourth

<sup>47</sup> Megaw – Hawkins, *The Church of the Panagia Kanakariá*, 106.

<sup>48</sup> Cf. K. Weitzmann, *Late antique and early Christian book illumination*, London 1977, p. 101, Pl. 36. The manuscript from the Monastery of St. John of Zagba, written by monk Rabula (completed in 586 A.D.) is housed in Biblioteca Medicea Laurenziana at Florence (cod. Plut. I, 56).

<sup>49</sup> M. Martens, *Księga jako motyw ikonograficzny w malarstwie ściennym w katedrze w Faras*, “Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie” 18 (1974) p. 309.

<sup>50</sup> C. Ihm, *Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts*, Wiesbaden 1960, p. 200, pl. 25, 1.

one is partly destroyed)<sup>51</sup>. In turn, the icon of Ascension, housed in the Sinai Monastery (ninth/tenth century) shows three apostles holding codices<sup>52</sup>. Perhaps one of them is Paul, standing on the left side of the Virgin (like in the Rabbula Gospels) and two others – the evangelists (John and Matthew?).

In comparison, Nubian examples, described in this paper, stand out as they show a certain deliberate system of distinguishing the evangelists from the apostolic college. John in the painting from Faras Cathedral is described as a Theologian, which is an additional epithet emphasising his rank as the evangelist. The system used by the Nubians indicates a conscious emphasis on the role of evangelists in the apostolic college and definitely helps scholars identify them in those cases when their *tituli* or parts of their figures (sometimes including the faces) have not survived.

#### 4. Conclusions

The paintings from Baganarti Upper Church and from the Church in Kulubnarti, described above, show that the iconographers who created them deliberately introduced pluralism in the depiction of the attributes of the apostles. Apart from Peter, who is always shown with a key in his hand, the other apostles hold *rotuli*, i.e. symbols of their teaching. Still, the evangelists are singled out by the codices they hold. Since, as mentioned at the beginning of this paper, a fixed set of twelve apostles was repeated in Nubia, which according to Scripture contained only two evangelists – John and Matthew, further identification (in conjunction with their attributes) can be made on the basis of their position relative to the centre of the apse.

The selected examples allow us to estimate that the Nubian iconographers wanted to show a certain gradation in the apostolic college by distinguishing two evangelists from the other “Disciples”. This system

<sup>51</sup> K.C. Inemée, *The newly discovered paintings in the dome over the sanctuary in Deir al-Surian*, “Byzantinische Zeitschrift” 116/1 (2023) p. 60.

<sup>52</sup> This icon is attributed to the Palestinian school, Sinai (?). Cf. *Holy Image, Hallowed Ground: Icons from Sinai*, ed. R.S. Nelson – K.M. Collins, Los Angeles 2006, Cat. No. 5, p. 131. Paul is also depicted by the left side of the Virgin in the conch of the prayer niche in Cell 42 of the Monastery of Apa Apollo in Bāwīt. Cf. Łaptaś, *The Apostolic College in Egyptian Art*, fig. 8.

indicates a certain consistency in presenting the apostolic colleges, while there was no such steadiness in the art of mediaeval Egypt<sup>53</sup>. In case of Nubia it might be the result of its own tradition and the order caused by the kings' patronage. The examples discussed in this paper show the apostles surrounding royal figures, therefore, the hierarchy applied might be reflection of court's ceremonial assuming gradation of the figures surrounding the kings.

### Figures

1. A Nubian king under protection of the archangel and twelve apostles. Chapel no III. The Upper Church in Banganarti. Drawing by W. Chmiel (Courtesy of PCMA).
2. Part of the fig. 1. A Nubian king under protection of four apostles. Apse of Chapel no III. The Upper Church in Banganarti. Drawing by W. Chmiel (Courtesy of PCMA).
3. SS. Peter and John the apostles. Faras Cathedral (Courtesy of the National Museum in Warsaw, Cyfrowe MNW).
4. St. Peter. Church in Wadi es-Sebua. Niche of the sanctuary. After: Medić M., *Vadi es Sebua*, 1965, fig. 15.
5. The apostles, on the southern wall of Chapel V in the Upper Church in Banganarti. Photo by B. Żurawski.
6. The colour drawing of Chapel V in the Upper Church in Banganarti. Drawing by M. Łaptaś.
7. Scene of protection and the apostles from the sanctuary of the Church at Kulubnarti. Photo by M. Łaptaś (Courtesy of the National Museum in Khartoum).
8. The apostles the second part of the composition from the Church at Kulubnarti. Photo by M. Łaptaś (Courtesy of the National Museum in Khartoum).
9. Drawing of the apostles: Matthew, Simon, Thomas, Matthias, from the Church at Kulubnarti (cf. fig 8) by Marta Momot.
10. SS. Matthew the evangelist, church of S. Vitale in Ravenna. Part of photo [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Detail\\_of\\_mosaics\\_%28526-47%29\\_in\\_the\\_Basilica\\_of\\_San\\_Vitale,\\_Ravenna\\_%281%29.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Detail_of_mosaics_%28526-47%29_in_the_Basilica_of_San_Vitale,_Ravenna_%281%29.jpg), wikimedia, public domain.

<sup>53</sup> Łaptaś, *The Apostolic College in Egyptian Art*, p. 635.

## Bibliography

### Sources

- Augustinus Hipponensis, *Ioannis evangelium tractatus*, tr. E. Hill, Augustine, bishop of Hippo, *Homilies on the Gospel of John 1-40*, New York 2009.
- Clementis Romani, *Epistula prima ad Corinthians*, tr. B.D. Ehrman, Clement I, the bishop of Rome, *The First Letter of Clement*, in: *The Apostolic Fathers*, v. 1, Loeb Classical Library 24, Cambridge 2023, p. 34-132.
- Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica*, tr. H.J. Lawlor – J.E.L. Oulton, Eusebius of Caesarea, *The Ecclesiastical History*, Loeb Classical Library 153, Cambridge 1926.
- Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini*, tr. A. Cameron – S. Hall, Eusebius of Caesarea, *Life of Constantine*, Oxford – New York 1999.
- Prophetarum vitae fabulosae. Indices apostolorum discipulorumque Domini, Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto allisque vindicata*, ed. T. Schermann, Leipzig 1907.
- Pseudo-Chrysostomus, *In duodecim Apostolos sermo*, PG 59, 495-498.
- Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano*, ed. H. Delehaye, Propylaeum ad Acta sanctorum Novembris, Bruxellis 1902.

### Studies

- Adams W.Y., *The University of Kentucky Excavations at Kulubnarti*, in: *Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit: Ergebnisse und Probleme auf Grund der Jungsten Ausgrabungen*, ed. E. Dinkler, Recklinghausen 1970, p. 141-154.
- Adams W.Y. – Adams N., *Kulubnarti*, v. 1: *The Artifactual Remains*, Sudan Archaeological Research Society Publication 2, London 2011.
- Deliyannis D.M., *Ravenna in Late Antiquity*, Cambridge 2010.
- Dvornik F., *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge 1958.
- Gauthier H., *L'église nubienne d'es-Seboua*, in: *Rapports relatifs à la consolidation des temples*, v. 2, ed. G. Maspero, Le Caire 1911, p. 111-121, pls. CXXVII-CXXXI.
- Godlewski W., *The Late Period in Nubian Art from the Middle of the 13th to the end of the 14th Century*, in: *Sudan Past and Present/Der Sudan in Vergangenheit und Gegenwart*, ed. R. Gundlach – M. Kropp – A. Leibundgut, Nordostafrikanisch-Westasiatische Studien 1, Frankfurt a/Main 1996, p. 37-63.
- Godlewski W., *Wczesne malowidła ścienne z terenów Nobadii*, "Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie" 36 (1992) p. 23-38.
- Hägg T., *Magic Bowls Inscribed with an Apostles-and-Disciples Catalogue from the Christian Settlement of Hambukol (Upper Nubia)*, "Orientalia" 62/4 (1993) p. 376-399.

- Holy Image, Hallowed Ground: Icons from Sinai*, ed. R.S. Nelson – K.M. Collins, Los Angeles 2006.
- Ihm C., *Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts*, Wiesbaden 1960.
- Innemée K.C. *The newly discovered paintings in the dome over the sanctuary in Deir al-Surian*, “Byzantinische Zeitschrift” 116/1 (2023) p. 53-76.
- Immerwahr H.R., *More Book Rolls on Attic Vases*, “Antike Kunst” 16 (1973) p. 143-147.
- Irmsher J. – Kazhdan A.P. – Weyl Carr A., *John*, in: *Oxford Dictionary of Byzantium*, v. 3, ed. A.P. Kazhdan et al., Oxford 1991, p. 1045.
- Iwaszkiewicz-Wronikowska B., *Głoszenie słowa. Kilka uwag na temat motywu księgi w ikonografii wczesnochrześcijańskiej*, “Vox Patrum” 44-45 (2003) p. 131-142.
- Iwaszkiewicz-Wronikowska B., *Najstarsze przedstawienia Piotra Apostoła a problem prymatu papieskiego*, “Vox Patrum” 46-47 (2004) p. 391-404.
- Iwaszkiewicz-Wronikowska B., *Najstarsze świadectwa kultu męczenników w Rzymie*, in: *Symposium Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, v. 4: *Męczennicy w świecie późnego antyku*, ed. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska – D. Próchniak, Lublin 2004, p. 49-174.
- Jakobielski S. – Martens-Czarnecka M. – Łaptaś M. – Mierzejewska B. – Rostkowska B., *Pachoras (Faras). The Wall Paintings from Cathedrals of Aetios, Paulos and Petros*, PAM Monograph Series 4, Warsaw 2017.
- Jerphanion G. de, *Quels sont les douze apôtres dans l'iconographie chrétienne?*, in: *La Voix des monuments: Notes et études d'archéologie chrétienne, Paris 1930*, p. 189-200.
- Knapiński R., *Kolegium Apostolskie w sztuce pierwszego tysiąclecia*, in: *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, ed. R. Knapiński, Lublin 1997, p. 115-151.
- Loon G.J.M. van – Zielińska D., *Le temple du Ouadi es-Seboua: Les implantations chrétiennes*, in: *Études Coptes XVII. Dix-neuvième journée d'études Ottawa, 19-22 juin 2019*, ed. A. Boud'hors – J.H.F. Dijkstra – E. Garel, Cahiers de la bibliothèque copte 24, Paris 2022, p. 97-121.
- Łajtar A., *Nubica. Bricks from Faras Inscribed with the Names of Saints*, in: A. Łajtar, *Studies in the History and Epigraphy of the Middle Nile Region in Christian Times*, Leuven – Paris – Bristol (forthcoming).
- Łajtar A., *Late Christian Pilgrimage Centre in Nubia: The Evidence of Wall Inscriptions in the Upper Church at Banganarti*, JJP Supplement 39, Leuven – Paris – Bristol 2020.
- Łajtar A. – van der Vliet J., *Empowering the Dead in Christian Nubia. The Texts from a Medieval Funerary Complex in Dongola*, JJP Supplement 32, Warsaw 2017.
- Łaptaś M., *Attributes, Vestments, Context and Inscription in the Identification of Nubian Paintings: Proposing the 'Multi-Layer' Image Recognition Method*, “Études et Travaux” 32 (2019) p. 161-179.

- Łaptaś M., *St Andrew the Apostle in the Murals of the Upper Church in Banganarti*, "Études et Travaux" 22 (2008) p. 101-114.
- Łaptaś M., *The Apostolic College in Egyptian Art Compared with Nubian Wall Painting*, "Kush" 20/2 (Proceedings of the 14<sup>th</sup> International Conference of Nubian Studies, Musée du Louvre – Sorbonne Université, Paris 2018), ed. M. Millet – V. Rondot, Cairo 2023, p. 615-635.
- Martens M., *Księga jako motyw ikonograficzny w malarstwie ściennym w katedrze w Faras*, "Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie" 18 (1974) p. 309-335.
- Medić M., *Vadi es Sebua*, "Zbornik Zaštite Spomenika Kulture" 16 (1965) p. 41-50.
- Megaw A.H.S. – Hawkins E.J.W., *The Church of the Panagia Kanakariá at Lythrankomi in Cyprus: Its Mosaics and Frescoes*, Harvard 1977.
- Monneret de Villard U., *La Nubia medioevale*, v. 1-4, Cairo 1935-1957.
- Sacopoulo M., *La Théotokos à la mandorle de Lythrankomi*, Paris 1975.
- Shneider A.M., *Die Symbolik des Theodorichgrabes*, "Byzantinische Zeitschrift" 41/2 (1941) p. 404-405.
- Taft R.F. – Ševčenco N.P., *Synaxarion*, in: *Oxford Dictionary of Byzantium*, v. 3, ed. A.P. Kazhdan et al., Oxford 1991, p. 1991.
- Weitzmann K., *Late antique and early Christian book illumination*, London 1977.
- Wilpert G., *Le pitture delle catacombe romane*, Roma 1903.
- Zanker P., *The Mask of Socrates: The Image of the Intellectual in Antiquity*, Berkeley 1995.
- Żurawski B., *Kings and Pilgrims: St Raphael Church II at Banganarti, Mid-Eleventh to Mid-Eighteenth Century*, Nubia 5, Banganarti 2, Warsaw 2014.

## Anexes



Figure 1.





Figure 2.



Figure 3.



Figure 4.



Figure 5.

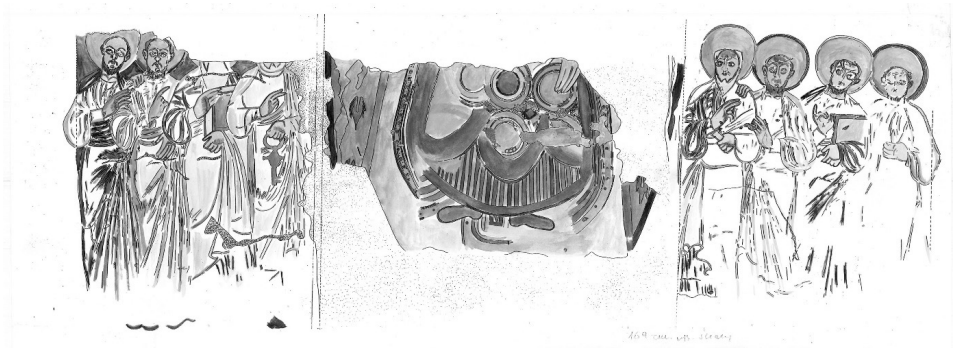


Figure 6.



Figure 7.



Figure 8.



Figure 9.



Figure 10.



## Temi cristologici rilevati nelle *Lettere* di san Girolamo – pars prima

### Christological Themes Found in the Letters of Jerome – Part One

Rev. Michał Łukaszczyk<sup>1</sup>

---

**Abstract:** This article describes the Christological themes that Jerome of Stridon took up in his teaching and which are found in the *Letters*. The article consists of three parts: the relationship between the Father and the Son, the Deity of Jesus Christ and the Humanity of Jesus Christ. They are related to the defence of the truths of faith about the Trinity and to the formulation of Christological doctrine. At the same time, they show the Monk of Bethlehem as a concerned defender of a right theology. The research carried out reveals the *Vulgate* Author's firm grounding in the era in which he lived, while at the same time showing the originality of some of his thoughts.

**Keywords:** Letters of Jerome of Stridon; Christology of Jerome of Stridon; relationship of the Father to the Son; deity of Jesus Christ; humanity of Jesus Christ

---

Nel seguente articolo vorrei presentare l'influenza di Girolamo da Stridone, noto soprattutto come traduttore delle Scritture, eminente esegeta e campione della vita spirituale, sulla cristologia<sup>2</sup>. Baso la mia ricerca sulle *Lettere* dell'Autore della *Vulgata* che, essendo state scritte durante quasi tutta la vita del Monaco di Betlemme<sup>3</sup>, forniscono una conoscenza completa dei temi cristologici che Stridone utilizzava per giustificare le sue opinioni, per difendere le sue ragioni in polemica con altri autori. La

---

<sup>1</sup> Rev. dr. Michał Łukaszczyk, ricercatore indipendente; e-mail: x.michal.lukaszczyk@gmail.com; ORCID: 0000-0003-3321-039X.

<sup>2</sup> Cf. J.T. Cummings, *St. Jerome as Translator and as Exegete*, in: *Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1971. P. 1, Inaugural lecture, editiones, critica, philologica, biblica, historica*, ed. E.A. Livingstone, *Studia Patristica* 12, Berlin 1975, p. 279-282.

<sup>3</sup> Cf. G. Grützmacher, *Hieronymus: Eine Biographische Studie Zur Alten Kirchengeschichte*, v. 1-3, Berlin 1901-1908; F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre: première partie*, v. 1-2, Louvain – Paris 1922; J. Czuj, *Św. Hieronim. Żywot – dzieła. Charakterystyka*, v. 1-3, Warszawa 1954; H. Hagendahl, *Latin Fathers and the classics: a study on the apologists, Jerome and other Christian writers*, Göteborg 1958.

ricerca effettuata permetterà di rilevare l'originalità dei temi ripresi da Girolamo e il suo inserimento nell'epoca in cui visse e operò<sup>4</sup>. L'articolo non si concentra sui tipi di esegesi che il monaco di Betlemme svolse e in cui i temi cristocentrici erano indubbiamente presenti, ma sulla cristologia in senso lato<sup>5</sup>. Considerando le *Lettere* dell'Autore della *Vulgata*, possiamo distinguere i seguenti temi cristologici.

## 1. Relazione tra il Padre e il Figlio

Non sorprende di certo trovare la relazione tra il Padre e il Figlio tra i temi cristologici ripresi da Girolamo. Nel tempo in cui visse, la controversia su Ario era già stata significativamente chiarita e tuttavia, questo tema lo si ritrova in diverse *Lettere* e costituisce senza dubbio una fonte preziosa di informazioni per comprendere la cristologia pre-calcedoniana.

In una lettera a Hedibia, Girolamo discute diverse questioni teologiche che un conoscente cristiano gli aveva presentato per avere la sua valutazione. Discutendo il primo versetto del Salmo 110 (Sal 110,1), Girolamo afferma che Gesù, in quanto Padre, è il Signore e lo fa basandosi sull'esegesi della Bibbia<sup>6</sup> per cui Gesù è il figlio di Davide, cioè il Messia promesso, e quindi è Dio. Egli comprende Gesù come il Messia<sup>7</sup>. "Il Secondo Signore" è Qualcuno esaltato da Dio perché invitato a sedere alla destra di Yahweh<sup>8</sup>. In questa esegesi del monaco di Betlemme si può vedere una prosopologia in relazione a Gesù Cristo e quindi anche, *in nuce*, la formazione di una dottrina cristologica sulla Persona del Figlio di Dio. Girolamo interpreta il versetto in questione proprio prosopologicamente

<sup>4</sup> Cf. T. Trzciński, *Die dogmatischen Schriften des hl. Jeronymus*, Posen 1912; L. Hughes, *The Christian Church in the Epistles of St Jerome*, London 1923; J.P. O'Connell, *The eschatology of Saint Jerome*, Mundelein 1948; W. Hagemann, *Sacramentum Scripture. Die christozentrische Schriftauslegung des Kirchenvaters Hieronymus*, Romae 1967; A. Grillmeier, *Christ in Christian tradition. From the Apostolic age to Chalcedon (451)*, v. 1, London – Oxford 1975.

<sup>5</sup> Cf. T. Trzciński, *Die dogmatischen Schriften des hl. Jeronymus*, Posen 1912.

<sup>6</sup> Cf. *The Jerome biblical commentary*, ed. E.R. Brown – A.J. Fitzmyer – E.R. Murphy, London 1970; M.J. Rondeau, *Les commentaires patristiques du Psautier: (IIIe-Ve siècles)*, v. 2: *Exégèse prosopologique et théologie*, Roma 1985.

<sup>7</sup> Cf. D. Brown, *Vir trilinguis: a study in the biblical exegesis of Saint Jerome*, Kampen 1992.

<sup>8</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 120, 9, CSEL 55, 492-500.

(Sal 110,1), identificando correttamente i due Signori che appaiono nel versetto. Lo Stridonense, discutendo in questo passo le qualità e il significato dello Spirito Santo, sottolinea l'uguaglianza del Padre e del Figlio: "Qualunque sia la qualità del Padre e del Figlio, la stessa è la qualità anche dello Spirito Santo"<sup>9</sup>. Cristo è menzionato anche nel secondo verso del salmo in questione (Cf. Sal 110,2), che Girolamo interpreta piuttosto vagamente, menzionando gli errori presenti nella traduzione greca, ma riferendosi chiaramente al passo citato al Salvatore<sup>10</sup>. Il versetto successivo (Cf. Sal 110,3) è estremamente interessante: Girolamo lo considera in due punti: nella *Lettera 65* afferma che il versetto in questione dev'essere riferito non al Padre, ma al Figlio, che è il Verbo; e sottolinea inoltre che il Verbo è sempre stato nel Padre, ma non può essere interpretato come una parte del corpo, perché Dio non è diviso in membra. Il Figlio ha la stessa sostanza del cuore e della Parola: come la parola esce dal cuore, così il versetto in questione indica il Figlio, e il versetto in questione immagina il Padre e il Figlio<sup>11</sup>. Nella seconda epistola ad Hedibia, egli afferma poi la generazione del Figlio e il suo compimento al di fuori del tempo<sup>12</sup>. C'è una chiara enfasi sulla generazione del Figlio, non sulla sua creazione. Nel versetto quattro l'Esimio Asceta descrive il momento in cui il Cristo preesistente riceve, prima dell'alba, il suo sacerdozio eterno nell'ordine di Melchisedec in virtù di un giuramento fatto da Dio stesso. Lo Stridonense mette in relazione questo passo biblico con Cristo<sup>13</sup> e fa anche un'esegesi del versetto summenzionato, mostrando perché Melchisedec era una figura del Salvatore, che egli identifica con il sacerdozio del Figlio di Dio<sup>14</sup>. In questo passo, Girolamo mostra che il re Shalem non è da identificare con lo Spirito Santo, ma è un tipo del sacerdozio del

<sup>9</sup> Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 120, 9, CSEL 55, 499: "Et quidquid Patris, et Filii est, hoc id et Spiritus Sancti est".

<sup>10</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 106, 70, CSEL 55, 284.

<sup>11</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 65, 5, CSEL 54, 622: "Quidam ex persona Patris dictum intelligi volunt, quod ex imis vitalibus et cordis arcanis, Verbum suum quod in se erat semper, protulerit, iuxta alterius Psalmi vaticinium: «Ex utero ante luciferum genui te» (Sal 110,3). Ut quomodo uterus non significat uterum, neque enim Deus dividitur in membra, sed camde in substantiam Patris Filiique demonstrat; sic cor et verbum quod profertur ex corde, Patrem ostendat et Filium".

<sup>12</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 108, 10, CSEL 55, 317: "In te enim natus princeps, qui ante Luciferum genitus est (Cf. Sal 110,3): cuius de Patre nativitas, omnem excedit aetatem".

<sup>13</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 64, 6, CSEL 54, 593-594.

<sup>14</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 73, 3, CSEL 54, 15-16.

Figlio di Dio<sup>15</sup>. Questa interpretazione del salmo può essere considerata cruciale nelle riflessioni dell'Esimo Asceta, il quale accetta il dialogo tra il Padre e il Figlio e, su questa base, suppone la preesistenza di Gesù in un tempo in cui Egli non si era ancora rivelato. Il salmo in questione suggerisce perciò che Davide ha parlato in essi prosopopologicamente, come un profeta che proclama l'uguaglianza del Figlio di Dio con il Padre<sup>16</sup>. L'interpretazione di Girolamo di questo salmo rimanda alla figura di Melchisedec. Lo Stridonense tocca questo tema in un'altra delle sue *Lettere*, nella *Lettera 73*, in cui chiama Melchisedec una figura di Cristo<sup>17</sup>. L'atteggiamento del re Shalem è un tipo della Chiesa di Cristo. Girolamo afferma inoltre che Melchisedec non aveva una discendenza, non è menzionato infatti da nessuna parte nella Bibbia se non nel suo incontro con Abramo, né tantomeno c'è menzione della sua morte. Egli spiega questo fatto con l'eternità di Cristo e della sua Chiesa. In questo modo, il sacerdozio di Cristo non ha mai fine. Come Melchisedec, Egli è re e sacerdote per sempre<sup>18</sup>. Allo stesso modo, egli identifica Melchisedec con Cristo nella sua esegesi della Lettera agli Ebrei (Cf. Eb 5,6). Melchisedec rappresenta un tipo di Cristo perché anch'egli è sacerdote e re; il pane e il vino per il sacrificio di Melchisedec sono visti come una prefigurazione del sacrificio di Cristo. Proprio su questa prefigurazione Girolamo basa la sua interpretazione del Salmo 110 (Sal 110,4). Melchisedec, sebbene unto solo con l'olio della gioia e della purezza della fede, rappresenta il sacerdozio aarónico, poiché non offre un sacrificio di sangue, bensì di pane e di vino, che significa il sacramento stesso di Cristo e va visto perciò come una prefigurazione del suo sacrificio. Ecco perché, per Girolamo, Melchisedec è il rappresentante del sacerdozio di Cristo; non è solo un'immagine, un angelo o lo Spirito Santo, egli è una figura, un tipo di Cristo stesso<sup>19</sup>. Nel passo in discussione, tuttavia, egli tocca la Deità e l'umanità di Cristo<sup>20</sup>. Nella sua esegesi del Salmo 110, Girolamo indica chiaramente Gesù, mettendo in relazione le sue considerazioni con Lui, enfatizzando la Sua preesistenza e generazione e sottolineando il Suo sacerdozio eterno. Ricordiamo infine che il Dalmata sottolinea l'uguaglianza del Padre con il Figlio e colloca Cristo nella Santa Trini-

<sup>15</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 73, 3, CSEL 54, 15-16.

<sup>16</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 120, 9, CSEL 55, 492-500.

<sup>17</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 73, 4, CSEL 55, 16-17.

<sup>18</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 73, 1-10, CSEL 55, 13-23.

<sup>19</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 73, 9, CSEL 55, 21-22.

<sup>20</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 49, 21, CSEL 54, 386-387.



tà. Così si vede chiaramente l'implicazione trinitaria e antisubordinata. Il frammento biblico appena discusso indica come si forma la cristologia ortodossa nel pensiero del Monaco di Betlemme.

Un altro passo biblico che mostra la relazione eterna tra il Padre e il Figlio è il Salmo 2: interpretando il versetto 6 di questo Salmo (Cf. Sal 2,6), Girolamo lo riferisce a Cristo<sup>21</sup> e spiega allo stesso modo anche il versetto 8, in cui il Padre riconosce l'uguaglianza del Figlio e il suo dominio congiunto con lui<sup>22</sup>. Girolamo pone l'accento, ancora una volta, sulla preesistenza del Figlio e ritiene che le parole del Salmo siano le parole dette dal Padre in relazione al Figlio. Osserviamo poi che, in nessuna parte delle *Lettere*, il Monaco di Betlemme fa un riferimento al versetto 7 del Salmo in questione, che invece sembra essere cruciale per definire la cristologia di questo Salmo. Così, sulla base dell'esegesi del Salmo 2, non si può concludere che egli faccia in esso un'esegesi spiegando la nascita del Figlio. Notiamo, tuttavia, che il salmo in questione è inteso da Girolamo in maniera prosopologica.

In modo simile Girolamo interpreta le parole pronunciate al battesimo di Gesù (Cf. Mt 3,17, Mc 1,11, Lc 3,22); egli riferisce anzitutto, la voce dal cielo alla Persona del Padre<sup>23</sup>, così che, nel battesimo di Gesù nel Giordano, il Padre stesso gli parlò<sup>24</sup>. Nell'interpretare questo fatto, Girolamo sottolinea che il Padre nomina Gesù come Figlio unigenito, ponendo così un'enfasi speciale sulla figliolanza di Gesù; e parla anche della natura di Cristo: "E la sua somiglianza con noi non è stata cambiata in una natura divina, né la natura divina si è conformata alla nostra natura, ma rimanendo quello che era in principio, il Dio-Parola, ci ha glorificato in se stesso (...)"<sup>25</sup>.

Ci sono tre premesse cristologiche che confermano il significato di questi passi per Girolamo: in primo luogo, egli enfatizza la divinità di Gesù e quindi combatte contro le eresie cristocentriche che ne negano la divinità. In secondo luogo, sottolinea la relazione eterna di Gesù con il Padre e la loro uguaglianza, difendendo così il dogma accettato al Concilio di Nicea e confermato poi a Costantinopoli. In terzo luogo, egli sotto-

<sup>21</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 65, 11, CSEL 54, 628-629.

<sup>22</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 129, 6, CSEL 56, 173.

<sup>23</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 98, 4, CSEL 55, 187-189.

<sup>24</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 121, 1, CSEL 54, 4-8.

<sup>25</sup> Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 96, 4, CSEL 55, 162: "Nec similitudo nostra in divinitatis est mutata naturam, nec divinitatis in nostrae naturae versa est similitudinem: sed manens quod a principio errat, Deus verbum, et in se nos glorificat (...)"

linea la figliolanza di Gesù, e quindi la sua generazione, affermando chiaramente che Gesù è il vero Figlio, e rifiutando così l'opinione che il Padre abbia adottato il Figlio. Girolamo chiarisce quindi che non si può parlare di adozione di Gesù, in quanto mostra, nella sua esegesi, che Cristo esisteva già prima come Figlio generato. Questo è evidenziato ulteriormente dalla relazione tra il Padre e il Figlio, che esisteva sin dal principio, da prima che il tempo esistesse. Questa è un'affermazione particolarmente importante accettata dalla Chiesa, ma che Ario non condivideva in quanto negava la generazione del Figlio prima del tempo e riteneva che il Figlio, prima di essere generato o creato, non c'era<sup>26</sup>. Così le considerazioni di Girolamo a questo riguardo sono in linea con le sentenze del Concilio di Nicea, che ha proclamato che il Padre è la causa eterna del Figlio, e non semplicemente una causa precedente alla creazione del cosmo<sup>27</sup>. Ricordiamo che, nella sua lettera a Papa Damaso, lo Stridonense espresse la sua fede in una Trinità co-eterna<sup>28</sup>. La sua fede è quindi in tutto e per tutto conforme alle deliberazioni del Concilio di Nicea e lui va considerato non solo come un assertore zelante della fede legittima, ma anche come un suo ardente difensore<sup>29</sup>.

Nelle *Lettere* Girolamo parla spesso anche della nascita del Figlio. È il risultato di un'aspra polemica anti-ariana del Monaco di Betlemme e allo stesso tempo una difesa della purezza della fede contro le opinioni erronee<sup>30</sup>. Lo Stridonense conduce la polemica sulla base dell'esegesi biblica mediante la quale raggiunge l'argomentazione teologica, dimostrando così gli errori di Ario e dei suoi collaboratori. Occorre anche dire che la polemica contro gli ariani portò anche a enfatizzare ulteriormente il culto dovuto a Cristo. Questa è certamente una chiara traccia della lotta con gli ariani. D'altra parte, il Dalmata sembra essere insensibile ai trattati dogmatici di Origene<sup>31</sup>, che rifiuta, nonostante l'Adamantio fosse

<sup>26</sup> Cf. D. de Bruyne, *Une ancienne version latine inédite d'une lettre d'Arius*, "Revue Bénédictine" 26 (1909) p. 93-95.

<sup>27</sup> Cf. M.W. Bates, *The birth of the Trinity. Jesus, God, and Spirit in New Testament and early Christian interpretations of the Old Testament*, Oxford 2015, p. 76-79.

<sup>28</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 17, 2, CSEL 54, 71: "(...) homousian praedicans Trinitatem. (...) tres subsistentes, veras, integras, perfectasque personas".

<sup>29</sup> Cf. K. Anatolios, *Retrieving Nicaea. The development and meaning of Trinitarian doctrine*, Grand Rapids 2011.

<sup>30</sup> Per le opinioni di Girolamo su Ario, cf. E. Aznar Delcazo, *San Jerónimo ante la crisis Arriana: La "Altercatio Luciferiani et Orthodoxi"*, "Revista Aragonesa de Teología" 51 (2020) p. 29-48.

<sup>31</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 84, 4, CSEL 55, 125.

un chiaro veneratore della Persona del Salvatore. Si può rimproverare a Girolamo la sua (parziale) mancanza di precisione nell'uso dei termini teologici, ma non gli si può negare la sensibilità per le questioni più urgenti che la Chiesa del suo tempo doveva affrontare.

A confermare le conclusioni cristologiche cui siamo finora pervenuti citiamo un versetto del profeta Isaia (Is 42,1), di cui lo Stridonense fa l'esegesi (dall'inizio del capitolo 42) per mostrare la traduzione corretta. Dopo aver chiarito ogni dubbio sulla corretta traduzione, il Monaco di Betlemme fa un'interpretazione prosopologica quando Dio Padre parla del Servo in terza persona e quando menziona l'invio del suo Spirito su di lui. Egli interpreta in modo simile anche un passo della Genesi (cf. Gen 1,26). Secondo il Monaco di Betlemme, il plurale usato nella frase sull'uomo testimonia le tre Persone divine; più avanti, Girolamo afferma che la presentazione della Persona nasconde l'unità della Divinità e l'uguaglianza delle Persone<sup>32</sup>.

Mettiamo inoltre in rilievo che la cristologia dei passi cristologici discussi è prosopologica; il Cristo a cui rimanda il Salmo 110 è presentato come nato prima della comparsa dell'alba. Allo stesso modo, il Salmo 2 afferma, nell'esegesi dello Stridonense, la relazione eterna tra il Padre e il Figlio; sulla base di questi passi, Girolamo sottolinea la nascita eterna del Figlio, in opposizione alle eresie che proclamano questo evento ma lo accettano dopo la venuta di Gesù sulla terra (adozionismo) – anche se va notato che Girolamo, nelle sue *Lettere*, non menziona esplicitamente questa particolare eresia. Questo non vuol dire, però, che egli non abbia portato avanti una polemica contro l'adozionismo. D'altronde, un passo del profeta Isaia e un altro del libro della Genesi permettono di notare il plurale nelle parole di Dio. È quindi necessario mettere in relazione questo passo, in senso binitario o addirittura trinitario, con il dialogo tra le Persone divine. La riflessione cristologica intrapresa fa parte chiaramente della confutazione delle opinioni degli adozionisti e degli ariani. Questa questione teologica descritta non è strettamente assegnata a un tema, cioè non si trova in uno o più punti della lettera; Girolamo l'affronta spesso nel contesto di altri problemi che discute. Indubbiamente,

---

<sup>32</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 18 B, 20, CSEL 54, 101: “Sicut enim in Genesi dicitur: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram» (Gen 1,26); ita et hic puto dictum, et quis ibit nobis? Nobis autem quibus aliis aestimandum est, nisi Patri et Filio et Spiritui Sancto, quibus vadit quicumque eorum obsequitur voluntati? Et in eo quid quod unius loquentis persona proponitur, divinitatis est unitas. In eo vero quod dicitur, nobis, personarum diversitas indicatur”.

però, bisogna notare che, di fronte a questa modalità di presentazione dell'argomento, esso non perde la sua importanza ed è particolarmente importante per l'autore.

Sottolineando la relazione del Padre con il Figlio, lo Stridonense evidenzia la bontà e l'amore che il Padre condivide con il Figlio. Girolamo rimane così fedele alla linea del Concilio di Nicea e dimostra che il Figlio è eternamente distinto dal Padre nella sua personalità ma è tuttavia pienamente e ugualmente partecipe dell'essere del Padre secondo le decisioni del secondo Concilio, quello di Costantinopoli.

Già in questa fase notiamo il concetto di persona, che si sta lentamente formando come risultato dell'esegesi dell'Esimio Asceta e che manca tuttora di una specificazione precisa, ma che avvicina la cristologia del Monaco di Betlemme alle deliberazioni del Concilio di Calcedonia. Ma su questo rifletteremo più a fondo nel corso del capitolo.

## 2. Deità di Gesù Cristo

La difesa della Deità di Cristo che appare nelle *Lettere* di Girolamo, riguarda soprattutto una polemica feroce contro gli ariani, tra i quali egli include anche i seguaci di Origene; all'inizio, dobbiamo richiamare l'attenzione sulla persistente difesa della Trinità contro i seguaci di Ario. A questo fine, Girolamo si riferisce al concetto delle tre ipostasi<sup>33</sup>, che significano le Persone vere, immacolate e perfette in Dio<sup>34</sup>; la difesa della Deità di Gesù che fa lo Stridonense consiste nel dimostrare, sulla base della Scrittura, che Egli è Signore e Dio<sup>35</sup>. La divinità di Cristo è indicata anche, secondo il Monaco di Betlemme, dall'attività del Salvatore:

Perché prendere la forma di uno schiavo non poteva offuscare la Sua Deità, che non è definita dai limiti dello spazio, né la dimensione limitata del corpo umano poteva esaurire l'ineffabile potenza della Sua maestà. La grandezza delle sue azioni prova che è il Figlio di Dio. Infatti, quando calmò gli abissi improvvisamente gonfi e montuosi del mare ruggente, la barca degli apostoli fu salvata dal naufragio, e le profondità delle acque sentirono la potenza del Signore presente. E quando, al comando del Salvatore, i pericoli erano passati, sebbene i venti infuriassero e gli idoli si alzassero da tutte le parti, coloro che

<sup>33</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 15, 3, CSEL 54, 65.

<sup>34</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 17, 2, CSEL 54, 71.

<sup>35</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 96, 2, CSEL 55, 160.

navigavano con Lui dicevano come sotto l'ispirazione dello Spirito di Dio: "In verità tu sei il Figlio di Dio" (cf. Mt 14,33), non dubitando della Deità di Colui di cui si parlava della grandezza nei fatti. Di lui infatti il profeta proclama: "Tu domini la potenza del mare e calmi le tempeste" (cf. Sal 89,10). E il Profeta stesso sottolinea nell'inno che dobbiamo credere che il Dio che è stato visto è il vero Dio, non solo a parole, ma per la sua potenza, perché le sue eccellenti azioni hanno rivelato cose imperscrutabili<sup>36</sup>.

Nel mostrare l'errore di Origene, lo Stridonense si riferisce alla natura divina di Cristo: non è soltanto l'anima di Cristo che aveva la natura di Dio, ed era quindi uguale a Dio stesso, ma è tutta la natura di Cristo che è uguale a Dio. Il Figlio di Dio è pertanto uguale a Dio:

Infatti, se l'anima del Salvatore, secondo la follia di Origene, aveva la natura di Dio ed era uguale a Dio, allora anche il Figlio di Dio è uguale a Dio, e ciò che è uguale a Dio deve avere la stessa sostanza; da questa disputa si conclude che dobbiamo credere che l'anima e Dio hanno una sola natura. Dalla sua affermazione segue che anche le nostre anime hanno una natura non dissimile da quella di Dio, e nessuno dubita che le nostre anime e l'anima del Salvatore abbiano la stessa sostanza. Egli mira così al fatto che il creatore e la creatura hanno una sola natura. In che modo, dunque, tutte le cose sono state create in Cristo (cf. Col 1,16), se le anime degli uomini hanno la stessa sostanza del Creatore?<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 96, 2, CSEL 55, 160-161: "Neque enim divinitatem eius, quae nullis locorum spatiis circumscribitur, assumptio servilis formae poterat obscurare, nec angustia humani corporis ineffabilem maiestatis eius terminare virtutem, quem operum magnitudo Dei filium comprobabat. Nam cum frementis maris elatos gurgites, et instar montium intumescentes, tranquillitati subitae reddidisset, Apostolorum navi cula de naufragio liberata, et imperium praesentis Domini aquarum profunda sensissent, cumque, colluctantibus ventis, et ex omni parte fluctibus excitatis, tanta discrimina Salvatoris iussione cessassent, quasi divino spiritu afflati, qui pariter navigabant: «Vere, inquiunt, filius Dei es» (Mt 14,33): non ambigentes de divinitate, cuius magnitudinem opera loquebantur. De illo enim prophetale vaticinium est: «Tu dominaris fortitudinis maris, et motum fluctuum eius tu comprimis» (Sal 89,10). Et ipse propheta canticum signat, ut non solum in verbo, sed et in virtute Deus verus, qui visus est, crederetur, excellentia operum quod latebat, ostendente".

<sup>37</sup> Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 98, 14, CSEL 55, 198: "Si enim anima Salvatoris est, quae fuit in forma Dei, et aequalis Deo, iuxta Origenis insaniam, aequalis autem Deo Filius Dei est, et quod aequale Deo est, eiusdem vincitur esse substantiae ipse nos disputationis ordo perducit, ut unius naturae animam et Deum esse credamus. Quod cum

Formulazioni di questo tipo si ritrovano anche tra le riflessioni di Girolamo sulla venuta del Salvatore sulla terra. Il Monaco di Betlemme afferma che Cristo, malgrado abbia assunto la carne, non ha mai cessato di essere Dio. Assumendo la natura umana, non ha cessato di essere chi era prima. L'Autore della *Vulgata* giustifica le sue affermazioni ricorrendo a citazioni bibliche<sup>38</sup>.

Il tema della Deità di Cristo appare anche nel contesto dei passi biblici da noi discussi e come risposta dello Stridonense alle domande ricevute. Toccando la questione della resurrezione di Gesù dai morti, Girolamo ci ricorda che Cristo è il Figlio di Dio e quindi è Dio. Egli cita testi delle Sacre Scritture per giustificare la sua affermazione ed affronta anche la questione della divinità del Salvatore prima della risurrezione:

(...) allora davvero non avrete alcun dubbio che già prima della risurrezione Dio-Parola abitava nella carne del Signore come era nel Padre, e racchiudeva il cerchio del cielo, e penetrava in tutte le cose, e abbracciava tutte le cose, cioè penetrava tutte le cose al loro interno e le abbracciava esternamente. È sciocco, quindi, che la piccolezza di un solo corpo limiti la potenza di Colui che il cielo non può contenere. Eppure, se Egli era ovunque, era anche intero nel Figlio dell'Uomo; perché la natura divina e la Parola-Dio non possono essere frammentate in parti o divise dall'essere in luoghi diversi, ma, essendo ovunque, Egli è ovunque intero. Egli fu dunque contemporaneamente con gli apostoli per quaranta giorni (cf. At 1,3), e con gli angeli, e nel Padre, e alle ultime estremità del mare. Ha soggiornato in tutti i luoghi: con Tommaso in India, con Pietro a Roma, con Paolo in Illiria, con Tito a Creta, con Andrea in Acaia, con singoli apostoli e uomini apostolici in tutti i singoli paesi. E con questo detto, che Egli lascia alcuni o non lascia, non si pone un limite alla

---

dicat, sequitur, ut nostras quoque animas non alterius a Deo naturae esse contendat (nulle dubium, nostras animas, et animam Salvatoris unius esse substantiae) ut iam factor atque factura unius naturae sint. Et quomodo in Christo creata sint omnia (cf. Col 1,16), si animae hominum eiusdem cum creatore substantiae sunt?"

<sup>38</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 98, 4, CSEL 55, 188: "Venitque in terras, et de virginali utero, quem sanctificavit, egressus homo, interpretationem nominis sui Emmanuel, id est, «nobiscum Deus» (cf. Is 7,14), dispensatione confirmans, mirum in modum coepit esse quod nos sumus, et non desivit esse quod fuerat: sic assumens naturam nostram, ut quod erat ipse non perderet. Quanquam enim loannes scribat: «Verbum caro factum est» (Gv 1,14), id est aliis verbis, Homo; tamen non est versus in carnem, quia nunquam Deus esse cessavit. Ad quem et sanctus loquitur David: «Tu autem ipse es» (Sal 101,28). Et Pater de caelo contestatur, et dicit: «Tu es Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui» (Lc 3,22)".

Sua natura, ma si descrivono i meriti di coloro con i quali vuole essere o non vuole essere<sup>39</sup>.

Nel passo succitato si può quindi vedere un chiaro riferimento alla Deità di Cristo, collegandolo con la Parola, come anche un riferimento alla Sua uguaglianza con il Padre. Anche Girolamo richiama l'attenzione sull'indivisibilità della natura del Figlio di Dio anche se, allo stesso tempo, occorre osservare che egli intendeva il concetto di natura in modo un po' diverso. Si deve inoltre richiamare l'attenzione sulla connessione tra l'attività della Seconda Persona della Trinità e la Terza. L'affermazione della divinità del Figlio e l'enfasi sulla sua uguaglianza con il Padre chiude senz'altro la questione dell'osservanza di Girolamo delle risoluzioni dei concili.

Parlando della divinità di Cristo, Girolamo scrive anche sulla relazione tra il Figlio e lo Spirito; si oppone all'opinione secondo cui lo Spirito è creato dal Figlio ed assume il terzo posto nella gerarchia ontologica. Queste teorie rimandavano al Salmo 45 (cf. Sal 45,7) suggerendo, sulla base del testo biblico, che la divinità di Cristo era qualcosa di acquisito e non inerente. Rispondendo a questa questione, il Monaco di Betlemme sottolinea l'uguaglianza dello Spirito Santo, che viene dal Padre e dal Figlio ed è chiamato lo Spirito di Dio Padre e lo Spirito di Cristo. Ciò che è un attributo del Padre e del Figlio, è un attributo anche dello Spirito Santo<sup>40</sup>.

Nel difendere la Deità di Cristo, il Dalmata si riferisce raramente al tema dell'Incarnazione. Non tratta questo argomento distintamente, solo

<sup>39</sup> Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 59, 5, CSEL 54, 546-547: "(...) profecto non ambiges, etiam ante resurrectionem sic in Dominico corpore habitasse Deum verbum, ut et in Patre esset, et caeli circulum clauderet, atque in omnibus infusus esset et circumfusus, id est, ut cuncta penetraret interior, et contineret exterior. Stultum est igitur illius potentiam unius corpusculi parvitate finire, quem non capit caelum: et tamen qui ubique erat, etiam in Filio hominis totus erat. Divina quippe natura, et Dei sermo in partes secari non potest, nec locis dividi: sed cum ubique sit, totus ubique est. Erat igitur uno eodemque tempore et cum Apostolis quadraginta diebus (cf. At 1,3), et cum Angelis, et in Patre, et in extremis maris finibus erat; in omnibus locis versabatur: cum Thoma in India, cum Petro Romae, cum Paulo in Illyrico, cum Tito in Creta, cum Andrea in Achaia, cum singulis Apostolis et Apostolicis viris, in singulis cunctisque regionibus. Quod autem dicitur quosdam deserere, vel non deserere, non naturae illius terminus ponitur; sed eorum merita describuntur, apud quos esse, vel non esse dignatur".

<sup>40</sup> Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 120, 9, CSEL 54, 499: "et quidquid Patris, et Filii est, hoc id et Spiritus Sancti est: et ipse Spiritus Sanctus cum mittitur a Patre et pro Filio veniat: in alio atque alio loco, Spiritus Dei Patris, et Christi Spiritus appellatur".

quando si discute di altre questioni. Questo tema compare quando si oppone ad Apollinare, il quale riconosceva che l'incarnazione del Figlio di Dio era incompleta. Girolamo sottolinea l'infondatezza di questa affermazione<sup>41</sup>; in un'altra occasione, intende l'aspetto umano dell'incarnazione solo nel senso che Cristo possiede solo corpo e anima, ma anche nel modo con cui partecipa agli affetti umani, che è identico a quello di tutti gli uomini<sup>42</sup>. Tuttavia, quando affronta questo argomento, lo Stridonense si limita ad affermare che Cristo, dopo l'incarnazione, è rimasto quello che era prima di diventare uomo; non si addentra in una spiegazione teologica esaustiva di questo mistero<sup>43</sup>.

### 3. L'umanità di Gesù Cristo

È estremamente difficile presentare in maniera distinta il tema della divinità e dell'umanità di Cristo, perché si potrebbe aver l'impressione, errata, che Girolamo stia cercando di creare due Cristi, l'uno divino e l'altro umano; come dimostreremo più avanti nella nostra ricerca, il Monaco di Betlemme era consapevole di questo e non voleva farlo per non commettere gli errori dei suoi predecessori. Oltre che difendersi dall'accusa di aver presentato due Cristi, nelle *Lettere* Girolamo fa una distinzione tra la divinità e l'umanità di Gesù. Va detto però che una divisione rigorosa e scientifica tra la Deità e l'umanità di Cristo è praticamente impossibile per il fatto che esser erano entrambe contenute in Cristo, ed è ancora troppo presto per usare sia il termine *Persona* nel senso che ha oggi sia per parlare, nello stesso contesto, della natura di Cristo.

Possiamo supporre che l'esegesi della Bibbia abbia permesso al Dalmata di sottolineare con vigore l'umanità di Gesù Cristo, i cui elementi inscindibili sono il suo corpo e la sua anima; certamente, l'enfasi sull'umanità di Gesù è legata all'atmosfera teologica e alle numerose dispute sorte sul tema. Questa visione è confermata dal Salmo 110 (Sal 110,1), considerato in precedenza, che parla della relazione del Figlio con il Padre. L'uso di Girolamo dell'esegesi prosopologica conferma anche la sua opinione sulla personalità di Dio e dell'uomo, che è confermata dal passo seguente:

<sup>41</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 93, CSEL 55, 156: "Apollinare, qui contra sanctas Scripturas vadens, imperfectum hominem dicit a Domino Iesu Christo nostro esse susceptum, et non plenam assumptionem eius et animae et corporis salutem datam".

<sup>42</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 21, 1-42, CSEL 54, 104-142.

<sup>43</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 8, 4, CSEL 55, 188-189.



Il Dio perfetto di sua spontanea volontà ha assunto tutta la pienezza della natura umana con tutte le sue conseguenze, tranne naturalmente il peccato e il male, che non è un'entità autonoma. Nasce come un bambino, riceve una parte come Emmanuele, i Magi vengono dall'Oriente, in ginocchio confessano in lui Dio, il Figlio di Dio. Durante la Passione, appeso alla croce, eclissa i raggi del sole e con un nuovo e inaudito miracolo dimostra la grandezza della sua Deità. Non è diviso in due salvatori – come alcuni sostengono erroneamente<sup>44</sup>.

Questa citazione mostra chiaramente una reazione alle tesi di Apollinare, che negavano la presenza di un'anima razionale in Cristo. La risposta di Girolamo è che si deve vedere Cristo come pienamente Dio e insieme come pienamente uomo. Lo Stridonense considera inoltre il modo in cui Dio e l'uomo sono uniti in Cristo; questo è il primo e significativo approccio al dogma formulato a Calcedonia di una Persona in due nature, in Cristo. Ciò è reso possibile dal rigetto delle tesi degli apollinaristi e dall'opposizione alla cristologia antiochena che proclamava che assumere in Cristo due realtà piene significava l'esistenza di due Figli. Le opinioni dell'Esimio Asceta non sono però formulate qui in modo tale da poter vedere in lui il grande precursore di Calcedonia, l'inventore del termine "persona" nel senso proprio della teologia. Il termine "persona" non viene ancora definito da lui in maniera rigorosa né viene usato da lui sempre nello stesso senso. Lo Stridonense usa molto raramente anche il termine "natura" e, quando lo fa, lo usa in modo un po' arcaico.

Il Dalmata sviluppa inoltre un altro tema, quello di definire in modo preciso l'umanità di Cristo per mostrarlo come vero Dio e come vero uomo e, conducendo un'esegesi dei Salmi<sup>45</sup>, mostra i sentimenti umani del Salvatore<sup>46</sup>. Il fatto che Cristo provi sentimenti umani è, per l'Esimio Asceta, la prova che il Messia possedeva un'anima che, pur soffrendo

---

<sup>44</sup> Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 96, 3, CSEL 55, 161: "Perfectus Deus propria voluntate quidquid humanae fuit et naturae et conditionis assumens, absque peccato duntaxat et malitia, quae nullam habet substantiam, infans nascitur, Emmanuel adoratur, Magi de Oriente veniunt, Deum Dei filium, genu posito, confitentur: qui, et tempore passionis, pendens in cruce, solis obscurat radios, novo inauditoque miraculo divinitatis suae exprimens magnitudinem. Et indivisus et inseparabilis, nec in duos salvatores – quorumdam errore seiunctus".

<sup>45</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 96, 4, CSEL 55, 162; 98, 7, CSEL 55, 191-192.

<sup>46</sup> Cf. G. Furlani, *Studi Apollinaristici II: I presupposti psicologici della cristologia di Apollinare di Laodicea*, "Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi" 4 (1923) p. 129-146.

i tormenti del corpo, non commise mai peccato. Il riferimento ai riflessi e ai sentimenti umani del Salvatore è una chiara sottolineatura di una cristologia dalla sfumatura antiochena, in cui il Λόγος assume una natura pienamente umana. Per Girolamo, l'accettazione che Cristo fa delle fragilità umane è un riferimento diretto alla sua incarnazione, ed è anche la sua accettazione della missione di redenzione e di salvezza per amore dell'uomo<sup>47</sup>.

Discutendo della parabola del figliol prodigo (cf. Lc 15,11-32), Girolamo riprende nell'esegesi del testo il tema della sofferenza di Gesù sulla terra; in questo testo egli sottolinea anche la psicologia del Salvatore, tenendo conto in modo speciale dell'esperienza della sofferenza durante la Passione. Si occupa anche delle emozioni e dei sentimenti che accompagnano Cristo durante la sua permanenza sulla terra. L'enfasi sul fatto che Cristo aveva un corpo e un'anima è coronata dall'affermazione che l'uomo non sarebbe stato mai salvato se Cristo non avesse preso e il corpo e l'anima<sup>48</sup>.

Una conclusione simile si può trarre dall'interpretazione che fa lo Stridonense del Salmo 45: egli richiama in particolare l'attenzione sul fatto che, durante la Passione, il corpo di Gesù fu umiliato e oltraggiato da fustigazioni, sputi, schiaffi, chiodi e dalla vergogna della croce. E sottolinea che i segni della flagellazione erano visibili sul suo corpo:

E non pensate subito che la Scrittura contenga contraddizioni, perché in un luogo parla dell'umiliazione del corpo a causa della fustigazione, degli sputi, degli schiaffi, dei chiodi e della vergogna della croce, mentre in un altro parla della bellezza delle virtù in un corpo onorevole. Non è che Cristo come Dio sia più bello in confronto agli uomini, perché qui non c'è confronto, ma che è più bello di tutti, tranne che per la passione della croce. Vergine di una vergine: non per volontà del marito, ma nata da Dio (cf. Gv 1,13). Infatti, se non avesse avuto nulla in faccia e in vista, gli apostoli non l'avrebbero mai seguito subito (cf. Mt 4,18), né sarebbero caduti quelli che erano venuti ad apprenderlo (cf. Gv 18,6). Infine, anche nella testimonianza citata, dove dice: *L'uomo dei dolori e che conosce l'impotenza* dà le ragioni per cui ha sofferto queste cose: *Perché ha distolto la faccia*, cioè ha dato il suo corpo agli insulti privandolo per un momento della forza di Dio<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> Cf. M.C. Paczkowski, *Chrystologia Hieronima na tle teologii palestyńskiej przelomu IV i V wieku*, VoxP 48 (2005) p. 175-181.

<sup>48</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 21, 1-42, CSEL 54, 104-142.

<sup>49</sup> Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 65, 8, CSEL 54, 625: "Nec statim scriptura dissonare videatur: quia ibi ignobilitas corporis propter flagella et sputa et alapas et clavos, et

La descrizione della flagellazione e della crocifissione del Salvatore testimonia la pienezza dell'umanità in Cristo. Il modo in cui Girolamo descrive le sofferenze di Gesù e poi sottolinea la bellezza e l'unicità del Salvatore, riferendosi alla sua divinità, rivela con forte intensità la vera Deità e l'umanità di Cristo e cerca anche di illustrare la relazione esistente tra loro<sup>50</sup>. Quanto alla problematica della sofferenza del Salvatore, Girolamo dimostra che la sua divinità è uguale al Padre, e che la problematica della sofferenza del Figlio sulla croce può essere attribuita alla condizione kenotica dell'umanità; dimostra anche che l'umiliazione di Cristo è motivata dal suo amore per l'umanità e sottolinea, allo stesso tempo, la differenziazione della divinità e dell'umanità in Gesù, anche se la sofferenza va attribuita ai suoi attributi umani piuttosto che ai divini (*sed absque passionibus crucis, universis pulchrior est*). L'Esimio Asceta non spiega nemmeno come la divinità e l'umanità risiedano in Cristo, né affronta il misterioso scambio della *communicatio idiomatum*; ma è degno di nota il suo tentativo di spiegare la divinità e l'umanità in Cristo.

Un tale approccio alla divinità e all'umanità di Cristo permea di sé tutto l'insegnamento cristologico del Monaco di Betlemme contenuto nelle *Lettere*<sup>51</sup>. In un solo passo, quando descrive la sostituzione di Cristo all'Inferno, troviamo una momentanea ma chiara indicazione della separazione della divinità dall'umanità del Salvatore. Lo Stridonense descrive questo momento nel modo seguente: ««Non lascerai la mia anima all'inferno» (Sal 16,10), ma in verità disse questo sull'anima della nostra natura, per mostrare che nell'inferno discese l'anima perfetta, quella razionale, comprensiva e senziente»<sup>52</sup>.

---

iniurias patibuli, commemoratur: hic pulchritudo virtutum in sacro et venerando corpore. Non quo divinitas Christi hominibus comparata formosior sit, haec enim non habet comparisonem: sed absque passionibus crucis, universis pulchrior est. Virgo de virgine, qui non ex voluntate viri, sed ex Deo natus est (cf. Gv 1,13). Nisi enim habuisset et in vultu quiddam oculisque sidercum, nunquam eum statim secuti fuissent Apostoli (cf. Mt 4,19), nec qui ad comprehendendum eum venerant, corruissent (cf. Gv 18,6). Denique et in praesenti testimonio, in quo ait. *Homo in plaga positus et sciens ferre infirmitatem*, reddit causas quare ista perpessus sit. *Quia avertit faciem suam*, id est, paululum divinitate subtracta, corpus iniuriae dereliquit”.

<sup>50</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 65, 8, CSEL 54, 624-625.

<sup>51</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 96, 4, CSEL 55, 160-162; 98, 14, CSEL 55, 198-199.

<sup>52</sup> Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 98, 7, CSEL 55, 192: “«Non derelinques animam meam in inferno» (Sal 16,10), sed vere de nostrae naturae anima, ut perfecta ac rationalem, et intelligibilem atque sensibilem ad inferos animam descendisse monstraret”.

Si può vedere chiaramente l'influenza dell'insegnamento anti-apollinarista. Secondo Girolamo, Cristo non è sceso all'inferno come Dio-Parola o come uomo, ma è sceso all'inferno come anima. In questo modo il Monaco di Betlemme non solo dimostra l'umanità di Cristo contro le opinioni di Apollinare, ma usa le dottrine tradizionali per dimostrare che l'anima del Salvatore non venne meno a nessuna delle sue funzioni separandosi dal corpo e, scendendo all'inferno, liberò così il giusto<sup>53</sup>.

Riconoscendo la pienezza dell'umanità in Cristo, Girolamo sottolinea nelle *Lettere* non solo la presenza, in lui, sia dell'anima che del corpo<sup>54</sup>, ma anche la permanenza in lui di sentimenti e di riflessi umani<sup>55</sup>. Questo significa che il Salvatore assunse l'umanità non in modo parziale, ma in maniera completa, con tutte le proprietà dell'umanità tranne che il peccato<sup>56</sup>. Girolamo parla contro le varie speculazioni dogmatiche presenti soprattutto nelle opinioni di Apollinare per superarle con una cristologia ortodossa<sup>57</sup>; in molti passi, lo Stridonense sottolinea le emozioni e i sentimenti che accompagnano il Salvatore sulla terra. Sottolineare con forza che Cristo aveva un corpo e un'anima è come dire che l'uomo non sarebbe stato mai salvato se Cristo non avesse assunto sia il corpo che l'anima<sup>58</sup>. Negli esempi che seguono, l'Esimio Asceta sottolinea che il Salvatore ha vere emozioni umane che indicano la sua unione con quanti soffrono e il suo amore per tutto il genere umano<sup>59</sup>. Nell'atteggiamento di Gesù che piange per la morte di Lazzaro (cf. Gv 11,35), si può vedere non solo una somiglianza con l'uomo, in quanto mostra emozioni umane, ma anche un grande amore per le creature<sup>60</sup>. Il Salvatore esprime così sentimenti veramente umani<sup>61</sup>. Simili emozioni sono espresse là dove si descrivono, in maniera estremamente vivida, gli eventi che accompagnarono la passione di Cristo. Tra gli effetti della Passione di Cristo, possiamo trovare anche il motivo principale, che è l'amore per l'umanità, espresso nell'amore per

<sup>53</sup> Su questo tema in altri autori, cf. H. Pietras, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Kraków 2007, p. 42-47.

<sup>54</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 98, 6, CSEL 55, 190-191.

<sup>55</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 98, 4, CSEL 55, 187-189.

<sup>56</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 98, 4, CSEL 55, 187-189; S. Visintainer, *La dottrina del peccato in S. Girolamo*, Roma 1962.

<sup>57</sup> Cf. B. Jeanjean, *Saint Jérôme et l'hérésie*, Paris 1999, p. 427-432.

<sup>58</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 21, 26-28, CSEL 54, 129-130; 46, 7, CSEL 54, 336-338.

<sup>59</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 46, 5, CSEL 54, 334.

<sup>60</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 39, 2, CSEL 54, 351-354.

<sup>61</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 60, 7, CSEL 54, 555-556.

Gerusalemme, grazie al quale è possibile la redenzione di tutta l'umanità. Si evidenziano anche i sentimenti umani di Cristo, come il pianto e la sofferenza<sup>62</sup>; anche in altre *Lettere* si tocca il tema della sofferenza di Cristo sulla croce<sup>63</sup>. Nei passi su analizzati, notiamo l'enfasi sui sentimenti umani di Gesù, e questo per sottolineare che Cristo non aveva solo un'anima, ma anche un corpo. Il passo succitato sottolinea con forza anche l'amore che il Salvatore ha per ogni essere umano. I sentimenti non prendono mai il sopravvento, ma rimangono testimoni della verità umana di Cristo.

Un'altra prova del valore e dell'importanza del corpo del Salvatore è l'argomento che Girolamo presenta parlando della resurrezione di Cristo, a cui, come sottolinea con enfasi, ha partecipato anche il corpo di Cristo: "(...) allora perché Cristo è risorto dai morti, perché ha risuscitato i nostri corpi, come vuole Paolo quando scrive: «Se i morti non sono risorti, nemmeno Cristo è risorto. E se neanche Cristo è risorto, la nostra fede è vana» (1Cor 15,16-17)"<sup>64</sup>. In quest'esempio Girolamo pone l'enfasi sul fatto che anche il corpo di Cristo ha partecipato alla sua risurrezione.

Il Monaco di Betlemme confronta anche i sentimenti di Cristo con i sentimenti degli uomini:

È difficile e persino impossibile per chiunque essere libero dai primi turbamenti, per i quali i greci hanno una parola tradotta letteralmente da me come primi sentimenti, per la ragione che gli allettamenti dei peccati eccitano la mente di tutti gli uomini, e dipende dalla nostra disposizione interiore decidere se rifiutare o accettare ciò che abbiamo considerato<sup>65</sup>.

Girolamo cerca di chiarire le questioni psicologiche e morali riguardanti il Salvatore attraverso l'esegesi teologica; osserva che Cristo può aver avuto paura delle sofferenze della Passione della Croce e, allo stesso tempo, nota una chiara differenza tra il dolore nell'anima del Salvatore e la

<sup>62</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 120, 8, CSEL 55, 489-492.

<sup>63</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 96, 10, CSEL 55, 168-169.

<sup>64</sup> Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 96, 17, CSEL 55, 177: "(...) cur Christus resurrexit a mortuis? Quare nostra corpora suscitabit? Quid sibi vult Paulus scribens: «Si mortui non resurgent, nec Christus surrexit: si autem Christus non resurrexit, vana est fides nostra» (1Cor 15,16-17)".

<sup>65</sup> Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 79, 9, CSEL 55, 98: "Difficile est, quin potius impossibile, perturbationum ini tuis carere quempiam, quas significantius Graeci προπαθείας vocant: nos, ut verbum vertamus et verbo, antepassiones possumus dicere, eo quod incentiva vitiorum, omnium titillent animos, et quasi in meditullio nostrum iudicium sit, vel abiicere cogitata, vel recipere".

disperazione delle altre persone. È un tipo di sofferenza completamente diverso, causato non dai peccati ma dall'amore del Salvatore per l'uomo. Anche il Salvatore ha dunque dei sentimenti, che Girolamo considera come lo stato naturale dell'anima e del corpo, e che sono legati all'origine dell'anima<sup>66</sup>. Così, considerando la Passione di Cristo nella sua dimensione psicologica, il Dalmata le restituisce la sua assoluta pienezza.

Come ha scritto F. Cavallera, uno degli studiosi più importanti di Girolamo, l'umanità di Gesù, che viene sottolineata dal Monaco di Betlemme, è più significativa nella sua spiritualità che nella sua teologia. Lo studioso aggiunge:

[Girolamo] si dedicò a Gesù Cristo attraverso una devozione esclusiva: Pensa a Lui quando rifiuta il mondo, guarda a Lui per trovare conforto nei momenti difficili, ricorda i suoi esempi e i suoi sacrifici per incoraggiare le anime alla generosità (...). Il pensiero [di Cristo] è sempre presente, il suo amore innalza in alto tutti i sacrifici (...). San Girolamo ascende alle più alte vette dell'amore disinteressato e lì è un'eco fedele di colui che proclamava che nulla poteva separarlo dall'amore di Cristo<sup>67</sup>.

Alla luce degli argomenti presentati, questo pensiero non sembra essere del tutto preciso; preferiamo riferirci all'autore summenzionato per sottolineare l'influenza dell'ascetismo sulla cristologia di Girolamo come anche quella di altre pratiche spirituali-educative utili per conoscere Cristo e per seguirlo mediante queste pratiche.

L'Esimio Asceta attira così l'attenzione su un aspetto dell'umanità di Gesù che è estremamente importante nel contesto della cristologia ortodossa: Egli, nella Sua divinità, non ha compiuto soltanto la redenzione dell'umanità. L'uomo riceve una parte della gioia divina di Cristo perché la sua umanità ha portato su di sé anche le afflizioni dell'uomo e le ferite dovute ai suoi peccati. Come la disobbedienza di un uomo ha portato la maledizione a tutti gli uomini, così l'obbedienza di Cristo ha reso tutti gli uomini liberi<sup>68</sup>. Nell'antichità, la morte era considerata qualcosa di terribile ma Cristo, con la sua risurrezione, l'ha resa meno terribile<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 126, 1, CSEL 56, 34-35.

<sup>67</sup> Cit. per: A. Grillmeier, *Christ in Christian tradition. From the Apostolic age to Chalcedon (451)*, v. 1, ed. A.R. Mowbray, London 1975, p. 402-403, in: F. Cavallera, *Saint Jérôme e la vie parfaite*, RAM 2 (1921) p. 110.

<sup>68</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 39, 4, CSEL 54, 300-303.

<sup>69</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 46, 3, CSEL 54, 331-332.

Il peccato ha le sue conseguenze, porta alla morte, da cui nessun uomo è esente; senza l'aiuto di Dio, l'auto-miglioramento dell'uomo è destinato a fallire<sup>70</sup>. Cristo libera l'umanità dalla schiavitù del peccato. La sua obbedienza ha annullato la disobbedienza di Adamo perché Cristo possedeva la natura umana<sup>71</sup>.

Elaborare temi che parlano della sofferenza di Cristo faceva parte dello sforzo di Girolamo di argomentare la piena divinità del Figlio, nonostante le sofferenze umane del Salvatore, in modo da confutare l'ipotesi dei due Cristi. Sottolineare la divinità di Gesù, così come la sua umanità, e parlare della passione e delle sofferenze del Figlio di Dio, aveva una sua logica paradossale. Lo Stridonense credeva che i limiti o le sofferenze umane non testimoniano un livello inferiore della trascendenza del Figlio di Dio, ma rivelano la perfezione divina presentata come amore e come umiliazione. Questo implica l'introduzione della kenosi come punto di collegamento tra la divinità e l'umanità di Cristo. L'umanità kenotica di Cristo, manifestatasi nel modo più completo nella sua passione e morte, è il segno più decisivo della sua bontà divina. Per Girolamo è estremamente importante sottolineare la relazione tra la Deità e l'umanità di Cristo e dimostrare che, nel Salvatore, c'è sia la vera Deità che l'umanità. Il problema che sorge da una tale argomentazione è l'assunzione della possibilità dell'esistenza di due Cristi, ipotesi che Girolamo rifiuta decisamente, prendendo le parti dell'ortodossia. Allineandosi alle deliberazioni del Concilio di Nicea, il Monaco di Betlemme distingueva tra l'umanità e la divinità di Cristo, sottolineando l'unico soggetto di entrambe. Questa distinzione è anche il risultato dell'interpretazione cristologica di Girolamo della Scrittura, interpretazione che si manifesta nell'enfasi sull'interdipendenza del Padre e del Figlio, e nell'affermazione che il Padre condivide pienamente il suo essere con il Figlio, mentre le umiliazioni di Cristo si manifestano nell'enfasi della sua bontà e del suo amore per le creature.

I temi cristologici ripresi da Girolamo si inseriscono nel contesto dell'epoca. Sono legati alla difesa delle verità di fede sulla Trinità e alla formulazione della dottrina cristologica. Allo stesso tempo, mostrano il monaco di Betlemme come un preoccupato difensore della teologia legittima. I temi presentati non esauriscono la dottrina che rivela Cristo. Nel prossimo articolo verranno ripresi nuovi temi che mostreranno lo Stridonense come teologo e fedele difensore dell'insegnamento ortodosso della Chiesa.

<sup>70</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 133, 9-10, CSEL 56, 254-257.

<sup>71</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 55, 3, CSEL 54, 490-491.

## Bibliography

### Sources

- Hieronymus Stridonensis, *Epistulae*, ed. I. Hilberg, CSEL 54-56, Vindobonae – Lipsiae 1910-1918.
- Bruyne D. de, *Une ancienne version latine inédite d'une lettre d'Arius*, "Revue Bénédictine" 26 (1909) p. 93-95.

### Studies

- Anatolios K., *Retrieving Nicaea. The development and meaning of Trinitarian doctrine*, Grand Rapids 2011.
- Aznar Delcazo E., *San Jerónimo ante la crisis Arriana: La "Altercatio Luciferiani et Orthodoxi"*, "Revista Aragonesa de Teología" 51 (2020) p. 29-48.
- Bates W.M., *The birth of the Trinity. Jesus, God, and Spirit in New Testament and early Christian interpretations of the Old Testament*, Oxford 2015.
- Brown D., *Vir trilinguis: a study in the biblical exegesis of Saint Jerome*, Kampen 1992.
- Cavallera F., *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre: première partie*, v. 1-2: *Regesta hieronymiana*, Louvain – Paris 1922.
- Cummings T.J., *St. Jerome as Translator and as Exegete*, in: *Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1971. P. 1, Inaugural lecture, editiones, critica, philologica, biblica, historica*, ed. E.A. Livingstone, *Studia Patristica* 12, Berlin 1975, p. 279-282.
- Czuj J., *Św. Hieronim. Żywot – dzieła. Charakterystyka*, v. 1-3, Warszawa 1954.
- Furlani G., *Studi Apollinaristici II: I presupposti psicologici della cristologia di Apollinare di Laodicea*, "Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi" 4 (1923) p. 129-146.
- Grillmeier A., *Christ in Christian tradition. From the Apostolic age to Chalcedon (451)*, v. 1, London – Oxford 1975.
- Grützmacher G., *Hieronymus: Eine Biographische Studie Zur Alten Kirchengeschichte*, v. 1-3, Berlin 1901-1908.
- Hagemann W., *Sacramentum Scripture. Die christozentrische Schriftauslegung des Kirchenvaters Hieronymus*, Romae 1967.
- Hagendahl H., *Latin Fathers and the classics: a study on the apologists, Jerome and other Christian writers*, Göteborg 1958.
- Hughes L., *The Christian Church in the Epistles of St Jerome*, London 1923.
- Jeanjean B., *Saint Jérôme et l'hérésie*, Paris 1999.
- O'Connell J.P., *The eschatology of Saint Jerome*, Mundelein 1948.
- Paczkowski C.M., *Chrystologia Hieronima na tle teologii palestyńskiej przelomu IV i V wieku*, "Vox Patrum" 48 (2005) p. 159-186.
- Pietras H., *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Kraków 2007.



- 
- Rondeau M.J., *Les commentaires patristiques du Psautier: (IIIe-Ve siècles)*, v. 2: *Exégèse prosopologique et théologie*, Roma 1985.
- The Jerome biblical commentary*, ed. Brown E.R. – Fitzmyer A.J. – Murphy E.R., London 1970.
- Trzcíński T., *Die dogmatischen Schriften des hl. Jeronymus*, Posen 1912.
- Visintainer S., *La dottrina del peccato in S. Girolamo*, Roma 1962.





# Biskupi i prezbiterzy w Kościołach I i II wieku (Jerozolima, Azja Mniejsza i Grecja, Antiochia), cz. 1

## Bishops and Presbyters in the Churches of the I and II Century (Jerusalem, Asia Minor and Greece, Antiocha), part 1

ks. Leszek Misiarczyk<sup>1</sup>

---

**Abstract.** The article, after detailed analyses of the sources, refines M. Simonetti's conclusions about the role of bishops and presbyters in early Christian communities of the first and second centuries. Firstly, the term *πρεσβύτερος* and his function appears in the communities founded by St. Paul during his lifetime, who himself established presbyters "elders" in various churches on Asia Minor so he had no resistance as Simonetti suggests to the use of terminology prevalent in Judaism. Secondly, Simonetti assumes that a monarchical episcopate is present in the Pastoral Epistles, which implies that the term *πρεσβύτερος* present there should be understood as the second level of the hierarchy and not as "elder". This is not quite so obvious. One sometimes gets the impression that it still retains the meaning of "elder". And thirdly, the reconstruction presented makes sense provided that by the term *πρεσβύτεροι* we mean "elders" and not the second degree of the priesthood. This, on the other hand, does not ring out unequivocally in his studies. On the other hand, if we understand the term *πρεσβύτεροι* to mean the second degree of the priesthood, and if the process itself proceeded in such a way that first the communities were led by colleges of priests, and then they were supplanted by a single bishop, or a monarchical episcopate emerged from among them, and the priests were relegated to the second order and to the role of associates of the bishop, then such a process is not confirmed by the first and second century sources.

**Keywords:** bishops; presbyters; the Church of I and II century

---

Manlio Simonetti, wybitny włoski badacz antyku chrześcijańskiego, w swoich dwóch znakomitych artykułach dotyczących biskupów i prezbiterów w Kościele antycznym I i II wieku doszedł do wniosku, że początkowo wspólnotami wczesnochrześcijańskimi, w tym również Kościołem w Rzymie w tym okresie, kierował nie jeden biskup,

---

<sup>1</sup> Ks. prof. dr hab. Leszek Misiarczyk, Instytut Historii, Wydział Nauk Historycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa; e-mail: l.misiarczyk@uksw.edu.pl; ORCID: 0000-0002-9511-6174.

ale kolegium prezbiterów<sup>2</sup>. Jak łatwo się domyślić, taka hipoteza była i jest bardzo mocno lansowana przez badaczy protestanckich, którym zależy na wykazaniu, że pierwotnie wspólnotami chrześcijańskimi kierowały quasi-demokratycznie wybierane przez wspólnotę grupy prezbiterów, a późniejszy episkopat monarchiczny zostałby narzucony przez Rzym<sup>3</sup>. Brzmi to tym bardziej zabawnie, że jak wykazał w swoich badaniach choćby sam Simonetti, episkopat monarchiczny w Rzymie miałby jego zdaniem pojawić się najpóźniej ze wszystkich wspólnot chrześcijańskich, bo dopiero pod koniec II wieku wraz z pontyfikatem papieża Wiktora (189-199)<sup>4</sup>. Nie mógł więc Kościół w Rzymie narzucić innym czegoś, czego sam jeszcze nie miał. Jak widzimy, zamieszanie w źródłach z I i II wieku oraz badaniach nad nimi jest bardzo duże i często są one naginane do udowodnienia prawdziwości czy wyższości własnego wyznania chrześcijańskiego lub własnych hipotez. Nie ma to jednak nic wspólnego z nauką, która powinna być uprawiana *sine ira et studio*.

Zamienne stosowanie terminów ἐπίσκοπος i πρεσβύτερος, pierwszy pochodzący z hellenizmu, drugi – z judaizmu<sup>5</sup>, a także przypisywanie im niekiedy tych samych funkcji czy zadań w źródłach wczesnochrześcijańskich z I i II wieku<sup>6</sup>, utrudnia bardzo rekonstrukcję przebiegu procesu historycznego, który kształtował przywództwo w poszczególnych wspólnotach w tym okresie. Hipoteza Simonettiego, iż wieloma wspólnotami w I wieku i przez dużą część II wieku kierowało kolegium prezbiterów wzorowane na modelu judaistycznej administracji synagogałnej, a episkopat monarchiczny utwierdza się najwcześniej w latach 120-140 we wspólnotach Pawłowych w Azji Mniejszej (Listy Pasterskie) i Antio-

<sup>2</sup> Por. M. Simonetti, *Presbiteri e vescovi nella Chiesa del I e II secolo*, VetChr 22 (1996) s. 115-132; M. Simonetti, *Roma cristiana tra vescovi e presbiteri*, VetChr 43 (2006) s. 5-17; M. Simonetti, *Il Vangelo e la storia*, Roma 2010, gdzie powtarza swoje wcześniejsze hipotezy.

<sup>3</sup> Wystarczy sięgnąć choćby do najnowszego tłumaczenia na język angielski pism Ojców Apostolskich, żeby się przekonać, że nadal w taki sposób są interpretowane te teksty. Por. W. Varner, *The Apostolic Fathers. An Introduction and Translation*, London 2023.

<sup>4</sup> Por. Simonetti, *Presbiteri e vescovi*, s. 130-132; Simonetti, *Roma cristiana*, s. 15-17.

<sup>5</sup> E. Jezierska, *Obraz kapłana Chrystusowego w Listach Pasterskich (1-2 Tm, Tt)*, WrPT 17/2 (2009) s. 31-39.

<sup>6</sup> Por. K. Romaniuk, *Prezbiterzy – biskupi*, w: *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, red. A. Jankowski – K. Romaniuk, Katowice 1972, s. 249-252; D. Kasprzak, *Teologia kapłaństwa i urzędu kapłańskiego w I wieku chrześcijaństwa*, RBL 63/2 (2010) s. 101-125.

chii (listy Ignacego), potem zaś w pozostałych Kościołach, a najpóźniej w Rzymie, za pontyfikatu Wiktora, przyjęli bezkrytycznie i spopularyzowali jego studenci z Augustinianum i w ten sposób jest ona nadal bezkrytycznie powtarzana przez innych<sup>7</sup>.

W niniejszym opracowaniu będę starał się wykazać, że hipoteza Simonettiego powinna zostać w kilku istotnych punktach doprecyzowana, a jeśli przez prezbiterów rozumie się nie „starszych”, ale drugi stopień hierarchii kościelnej, wręcz odrzucona, gdyż nie znajduje potwierdzenia w zachowanych źródłach. Nie rozróżnia ona bowiem różnego znaczenia zarówno terminu *πρεσβύτερος*, jak też *ἐπίσκοπος* w I i II wieku. Dzięki bowiem dokładniejszym analizom wiemy dzisiaj, że termin *πρεσβύτεροι* w tekstach Nowego Testamentu i pozakanonicznych pismach wczesnochrześcijańskich I i II wieku miał trzy znaczenia. Po pierwsze, oznaczał zwyczajnie ludzi starszych (np. 1Tm 5,1), po drugie, początkowo posiadał zbiorcze znaczenie „starszych” jako przełożonych wspólnoty, do których należeli prawdopodobnie również biskupi, i po trzecie w niektórych wspólnotach, jak np. w Kościołach Pawłowych pod koniec I wieku, czy w Antiochii na przełomie I i II wieku, oznaczał drugi stopień w hierarchii kościelnej<sup>8</sup>. I to nie w sensie takim, jak chce Simonetti, że prezbiterzy początkowo kierowali wspólnotami chrześcijańskimi, a dopiero w II wieku zostali zredukowani przez biskupów do roli drugorzędnej, jako drugi stopień w hierarchii kościelnej jako tylko ich współpracownicy i pomocnicy bez jakiegokolwiek realnej władzy rządzenia. Jak zobaczymy, zachowane źródła z I wieku rzeczywiście przedstawiają prezbiterów jako kierujących wspólnotami, ale rozumiano ich jako „starszych”, który był terminem zbiorczym na określenie wszystkich odpowiedzialnych za

---

<sup>7</sup> Por. H. Pietras, *Od prezbiteratu do kapłaństwa: ewolucja pojęć i urzędu*, „Studia Bobolanum” 3 (2002) s. 5-17 (tutaj, s. 6, powtarza to przekonanie bez jakiegokolwiek uzasadnienia). Zob. także inne artykuły: H. Pietras, *Klerykalizacja kapłaństwa w Kościele starożytnym, czyli przyczynek do historii języka religijnego*, w: *Sympozja Kazimierskie*, t. 4, red. B. Wronikowska – D. Próchniak, Lublin 2008, s. 111-116; H. Pietras, *Dymisja ze stanu duchownego i jej skutki w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Odejścia od kapłaństwa. Studium historyczno-psychologiczne*, red. K. Dyrek, Kraków 2010, s. 7-19; H. Pietras, *Tożsamość kapłańska w Kościele starożytnym*, w: *Sztuka bycia księdzem*, red. J. Augustyn, Kraków 2010, s. 59-66 (które nie dotyczą jednak bezpośrednio niniejszej tematyki). Hipotezę o kolegium kierującym Kościołem w Rzymie powtarza: M. Skierkowski, *Od Apostołów do biskupów – trzy drogi*, „Studia Teologiczne. Białystok, Drohiczyń, Łomża” 29 (2011) s. 29-55 (tutaj s. 51-55).

<sup>8</sup> Por. J. Wagner, *Die Anfänge des Amtes in der Kirche. Presbyter und Episkopen in der frühchristlichen Literatur*, Tübingen 2011, s. 21-22.

wspólnotę, w tym również biskupów. Takie rozumienie prezbiterów jako „starszych” przedstawia jeszcze Ireneusz pod koniec II wieku, pisząc o biskupach Rzymu, kiedy inne źródła już od dawna widziały w nich drugi stopień hierarchii kościelnej. Równoległe do tego, a nie jak chce Simonetti później, toczył się drugi bardzo ważny proces potwierdzony przez Listy Pasterskie i listy Ignacego, w którym krystalizuje się rozumienie terminu *πρεσβύτερος* jako drugi stopień w hierarchii kościelnej i rozszerza na inne wspólnoty. Podobnie termin *ἐπίσκοποι* rozumiany był dwojako w interesującym nas okresie. W sensie ogólnym oznaczał „nadzorcę” nad wspólnotą i obejmował wszystkich, którzy mieli takie zadanie, a z czasem przyjął znaczenie tego najważniejszego i jedyne biskupa stojącego na czele wspólnoty<sup>9</sup>. Trzeba bardzo dokładnie badać kontekst występowania tych terminów, aby dobrze zrozumieć ich właściwe znaczenie, bo w przeciwnym razie można dojść do błędnego wniosku, że biskupi na zmianę byli prezbiterami i pełnili ich funkcje, a prezbiterzy – biskupami i również pełnili ich funkcje. Taki obraz wyłania się rzeczywiście ze źródeł, ale tylko w przypadku rozumienia *πρεσβύτεροι* jako zbiorczego określenia na „starszych”, a *ἐπίσκοποι* jako ogólnego określenia „nadzorców” wspólnoty, ale źródła, jak zobaczymy, nie potwierdzają w żadnym wypadku wymiennego stosowania terminów *πρεσβύτεροι* rozumianych jako drugi stopień w hierarchii kościelnej, a *ἐπίσκοπος* jako episkopatu monarchicznego. Inaczej mówiąc, *πρεσβύτεροι* (‘starsi’) są niekiedy utożsamiani z *ἐπίσκοποι* (‘nadzorcy’), a *ἐπίσκοποι* bywają określani *πρεσβύτεροι*, ale nigdzie w źródłach z I i II wieku jeden *ἐπίσκοπος* nie jest nazywany jednocześnie *πρεσβύτερος* w sensie drugiego stopnia w hierarchii kościelnej i odwrotnie – *πρεσβύτερος* w znaczeniu drugiego stopnia w hierarchii kościelnej nigdzie nie jest określany jednocześnie *ἐπίσκοπος*. Wyklucza to bowiem sama dynamika krystalizowania się tych urzędów i ich funkcji na przełomie I i II wieku. Jeśli bowiem poja-

<sup>9</sup> A. Stewart (*The Original Bishops*, Grand Rapids 2014, s. 187-298) zaproponował wręcz cztery rozumienia terminu *presbyter*: (a) w sensie ogólnym, starszy mężczyzna, (b) jako termin oznaczający kolektywnie przywódców pojedynczych kościołów domowych, (c) starsi członkowie pojedynczych kościołów domowych, którzy tworzyli kolegium doradcze, ich przywódcy, *episkopos*, ale którzy nie byli jemu jeszcze poddani i (d) *kata polin presbyteroi*, czyli wybrani *episkopoi*, którzy razem sprawowali jakąś władzę nad całym miastem, a nie tylko w swoich kościołach domowych. Zob. P.F. Bradshaw, *Presbyteroi in the First Two Christian Centuries, w: Deacons and Diaconia. Bishops, Presbyters and Laypeople*, t. 3, red. M. Vincent, Studia Patristica 106, Leuven – Paris – Bristol 2021, s. 71-76.

wia się wtedy episkopat monarchiczny i prezbiterzy są przedstawiani na drugim miejscu jako współpracownicy biskupa, to trudno sobie wyobrazić, by jeden biskup kierujący wspólnotą należał jednocześnie do grona prezbiterów, swoich pomocników. Niemożliwe jest, aby biskup należał jednocześnie do pierwszego i do drugiego stopnia hierarchii kościelnej. Tego kluczowego rozróżnienia nie zachowuje w swoich opracowaniach ani Simonetti, ani inni późniejsi badacze, powiększając jeszcze bardziej zamieszanie w tej kwestii. A ponieważ zazwyczaj prezbiterzy występują w źródłach w liczbie mnogiej, stąd wysunięta hipoteza, że wieloma Kościołami w I i II wieku kierowały początkowo kolegia prezbiterów, do których należeli również biskupi, którzy później „awansowali” na przewodników poszczególnych Kościołów. Hipoteza tym bardziej kontrowersyjna, że termin „kolegia” nie pojawia się w żadnym z zachowanych źródeł i jest wymysłem uczonych. Nie wydaje się też, aby to były jakies „kolegia” sformalizowane, a sama liczba mnoga wcale nie musi oznaczać, że owych prezbiterów było wielu. Mogło to być po prostu dwóch albo trzech „starszych” członków wspólnoty, którzy cieszyli się autorytetem wśród wiernych.

W niniejszym studium chcę się więc zająć analizą wszystkich tekstów z I i II wieku, w których pojawiają się terminy *ἐπίσκοπος* i *πρεσβύτερος*, oraz kontekstem, w jakim występują, aby ustalić dokładne ich rozumienie. Początkowo miałem zamiar prześledzić wszystkie źródła, ale ponieważ jest ich zbyt wiele, podzieliłem analizy na dwie części. W pierwszej skoncentruję się na Judei i Jerozolimie, wspólnotach założonych przez Pawła w Grecji i Azji Mniejszej oraz Antiochii syryjskiej, natomiast w części 2, którą mam zamiar przygotować w przyszłości – Kościołem w Aleksandrii i w Rzymie.

## 1. Judea i Jerozolima

Najstarsze ślady struktury Kościoła w Jerozolimie znajdujemy w Dziejach Apostolskich. Pierwszym fragmentem, w którym występuje chrześcijańskie rozumienie terminu *πρεσβύτερος*, jest Dz 11,29-30<sup>10</sup>, który pojawia się w kontekście zbiórki przeprowadzonej w Antiochii na rzecz braci w Judei po zapowiedzianym głodzie przez proroka Agabosa: „Uczniowie postanowili więc, że każdy według swej zamożności pospie-

<sup>10</sup> W Dz 2,17; 4,5.8.23 i 6,12 odnosi się do „starszych” Izraela, członków Sanhedrynu.

szy z pomocą braciom mieszkającym w Judei. Tak też zrobili, wysyłając [jałmużnę] starszym (πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους) przez Barnabę i Szawła”. Z tekstu jasno wynika, że zbiórka przeprowadzona w Antiochii, prawdopodobnie jakichś środków pieniężnych, na pomoc Kościołowi w Judei, czyli najprawdopodobniej chodzi o Jerozolimę, zostanie przekazana na ręce przełożonych tamtejszej wspólnoty. Kontekst wypowiedzi wskazuje, że πρεσβυτέρους należy tutaj rozumieć w znaczeniu ‘starsi’, a nie jako drugi stopień hierarchii kościelnej<sup>11</sup>. Tak też najczęściej jest on tłumaczony na język polski i żaden z tłumaczy nie oddał go przez ‘kapłani’. Tekst potwierdza zatem, że Kościołem w Judei kierowali prezbiterzy w znaczeniu ‘starsi’, choć nie wiemy do końca, czy należał do nich biskup/biskupi czy też nie. Tymi „starszymi” były najprawdopodobniej osoby posiadające doświadczenie i autorytet we wspólnocie, nie zaś prezbiterzy w sensie drugiego stopnia hierarchii kościelnej.

Drugi raz termin πρεσβύτεροι pojawia się w Dz 15,16, co ciekawe, w kontekście orzeczeń słynnego Soboru w Jerozolimie razem z ἀπόστολοι. W Dz 15,2 opisany jest spór pomiędzy Pawłem i Barnabą a braćmi przybyłymi z Judei dotyczący obrzezania etnochrześcijan. Postanowiono, że Paweł i Barnaba i jeszcze kilku innych „udadzą się w sprawie tego sporu do Jeruzalem, do Apostołów i starszych (πρὸς τοὺς ἀποστόλους καὶ πρεσβυτέρους)”. Mamy tutaj kolejne wyraźne potwierdzenie, że Kościołem w Jerozolimie jeszcze za życia Apostołów kierowali wraz z nimi również „starsi”. Wysłańcy docierają do Jerozolimy (Dz 15,5), gdzie „zostali przyjęci przez Kościół, Apostołów i starszych (ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας καὶ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων)”, a gdy nawróceni ze stronnictwa faryzeuszów opowiedzieli się za obrzezaniem etnochrześcijan, „zebrali się Apostołowie i strasi (οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι), aby rozpatrzyć tę sprawę (Dz 15,6)”. Wydając postanowienia soboru w Jerozolimie, znowu „Apostołowie i starsi wraz z Kościołem (τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ)” postanowili wysłać Judę i Sylasa z Pawłem i Barnabą do Antiochii, aby ustnie przekazali powzięte postanowienia (Dz 15,22). Przesyłają przez nich pismo o treści „Apostołowie i starsi bracia (οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἀδελφοί) przesyłają pozdrowienie braciom pogańskiego pochodzenia w Antiochii, Syrii i Cylicji (Dz 15,23)”. Widzimy więc, że wszelkie kwestie związane zarówno ze zwołaniem, jak też rozstrzygnięciami soboru w Jerozolimie dokonywane są przez Apostołów i star-

<sup>11</sup> Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, Poznań 1961, s. 324; J. Munck, *The Actes of the Apostles*, Garden City 1967, s. 110.



szych (ἀπόστολοι καὶ πρεσβύτεροι)<sup>12</sup>, rozumianych jako przełożonych, a nie jako drugi stopień hierarchii kościelnej. Teksty te nie wspominają w ogóle o biskupie Jerozolimy prawdopodobnie dlatego, że kierował nim wtedy jeszcze Jakub Apostoł, który choć nie jest wymieniany imieniem, pozostaje włączony do grona Apostołów. S. Nagy sugeruje, że do grona owych „starszych” jerozolimskich musieli być włączeni również diakoni, którzy, choć nie są wspomniani w powyższych fragmentach, to z pewnością istnieli w Kościele w Jerozolimie, co potwierdzają Dz 6<sup>13</sup>. Nie wiadomo, skąd taka interpretacja się wzięła, autor nie przedstawia też żadnych argumentów, a jedynie stwierdza, błędnie rozumiejąc też sam termin πρεσβύτεροι nie jako ‘strasi’, ale jako ‘wykonujących funkcje kapłańskie i diakańskie’. Dz 6 potwierdzają ustanowienie przez Apostołów siedmiu pomocników w Jerozolimie, ale nie pojawia się tam termin „diakon”. Nie wiemy też, czy owych siedmiu pozostawało nadal w Jerozolimie czy też udali się na misje ewangelizacyjne w inne rejony. W każdym razie nie ma żadnych podstaw do włączenia ich do grona „starszych” Kościoła w Jerozolimie.

Po raz ostatni Apostołowie i starsi pojawiają się razem w opisie drugiej wyprawy misyjnej Św. Pawła w Dz 16,4, kiedy to Paweł z Sylasem udali się najpierw do Derbe i Listry, a następnie, przechodząc przez inne miasta, „nakazywali im przestrzegać postanowień powziętych przez Apostołów i starszych w Jerozolimie (ὕπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις)”. Termin πρεσβύτεροι, jak to zresztą zostało przetłumaczone w Biblii Tysiąclecia, oznacza tutaj znowu ‘starszych’, a nie drugi stopień kapłaństwa hierarchicznego.

W Dz 21,18 natomiast znajduje się wzmianka o dotarciu Pawła na koniec swojej misji ewangelizacyjnej do Jerozolimy, który, jak dodaje autor, „następnego dnia poszedł z nami do Jakuba. Zebrali się też wszyscy strasi (οἱ πρεσβύτεροι)”. Tym razem wspomniany jest Jakub Apostoł jako ten, który przewodził Kościołowi w Jerozolimie, wokół którego zebrali się wszyscy „starsi” wspólnoty<sup>14</sup>. Termin ma tutaj jednak znowu

---

<sup>12</sup> Por. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, s. 418-419; Munck, *The Actes of the Apostles*, s. 209.

<sup>13</sup> Por. S. Nagy, *Prezbiterzy w pierwotnej gminie jerozolimskiej*, RTK 8/1 (1961) s. 5-22; S. Nagy, *Hierarchia kościelna w okresie misyjnej działalności św. Pawła*, RTK 11/2 (1964) s. 55-79; S. Nagy, *Hierarchia Kościelna w ostatnim okresie życia św. Pawła*, RTK 13/2 (1966) s. 23-44.

<sup>14</sup> Por. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, s. 324; Munck, *The Actes of the Apostles*, s. 110.

znaczenie ogólne „starszych” wspólnoty i nie oznacza drugiego stopnia w hierarchii kościelnej.

Nie mamy więc żadnych wątpliwości, że Kościołem w Jerozolimie jeszcze za czasów Apostołów, a potem, gdy Apostołowie udali się na misje ewangelizacyjne wraz z Jakubem, kierowali „starsi”. Co ciekawe, przytoczone fragmenty z *Dziejów Apostolskich* w ogóle nie wspominają biskupa ani biskupów. Częściowo jest to zrozumiałe, bo gdy żyli jeszcze Apostołowie, a zwłaszcza Jakub, oni kierowali Kościołem w Jerozolimie. Nie wiemy niestety dokładnie, kim byli wspomniani *πρεσβύτεροι* i czy należeli do nich również *ἐπίσκοποι*, ani też jaką dokładnie funkcję pełnili. Czy dzięki wiekowi i zdobytemu doświadczeniu byli tylko swego rodzaju doradcami Apostołów, podobnie jak w judaizmie, czy też posiadali realną władzę rządzenia? Na to pytanie, niestety, nie znajdziemy odpowiedzi w tekstach z I wieku.

Istnienie prezbiterów jako „starszych” w Kościele w Jerozolimie potwierdza również łączony z tym środowiskiem List Jakuba Apostoła, który, jak wiemy, poniósł śmierć męczeńską w Jerozolimie w 62 roku. Jeśli więc list jest rzeczywiście jego autorstwa, musiał powstać przed jego śmiercią. Znajdujemy w nim jeden raz wzmiankę o prezbiterach, w Jk 5,14: „Choruje ktoś wśród was? Niech sprowadzą starszych Kościoła (*τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας*), by się modlili nad nim i namaścili go olejem w imię Pana”. Zatem już w latach sześćdziesiątych I wieku w Jerozolimie zamiast ogólnego określenia „prezbiterzy” pojawia się bardziej doprecyzowane „prezbiterzy Kościoła”. A użyte rodzajniki w języku greckim wskazują, że autor miał na myśli konkretne osoby, a nie jakieś ogólnikowe określenie przejęte z judaizmu, i konkretny Kościół, w którym oni posługiwali. Mają oni modlić się nad wiernymi chorymi i namaszczać ich świętym olejem w imię Pana, aby wyzdrowieli. Jak jednak rozumieć termin *πρεσβύτερος* w tym fragmencie? W polskich tłumaczeniach zazwyczaj oddaje się go przez ‘kapłani’, co sugeruje, że chodzi o drugi stopień w hierarchii kościelnej<sup>15</sup>, ale jest to błędne, gdyż ma on wyraźnie znaczenie jeszcze ogólne (‘starsi’)<sup>16</sup>. Trudno bowiem so-

<sup>15</sup> Takie rozumienie proponuje: Nagy, *Prezbiterzy w pierwotnej gminie jerozolimskiej*, s. 5-22; Nagy, *Hierarchia kościelna w okresie misyjnej działalności św. Pawła*, s. 55-79.

<sup>16</sup> Tak tłumaczy go J. Kozyra w Nowym Biblijnym Komentarzu. Por. J. Kozyra, *List św. Jakuba. Wstęp, przekład z oryginału i komentarz*, Częstochowa 2011, s. 281 (komentarz na stronach s. 284-286). Zob. także: J. T. Burchael, *From Synagoge to Church: Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities*, Cambridge 1992; C.R. Alastair, *The Elders of the Jerusalem Church*, JTS 44 (1993) s. 511-528.

bie wyobrazić, aby w Kościele jerozolimskim w latach pięćdziesiątych podczas słynnego soboru dominowało znaczenie ‘starsi’, a za kilka lat już ‘kapłani’. Jakub Apostoł zachęca, aby do chorych wzywać starszych, przełożonych Kościoła jerozolimskiego, aby się nad nimi modlili.

Wraz ze śmiercią Apostołów Kościołem w Jerozolimie kierowali najprawdopodobniej nadal owi „starsi” spośród których z czasem, tak jak w innych rejonach ówczesnego świata chrześcijańskiego, wyłonił się episkopat monarchiczny. Nie mamy niestety żadnych źródeł z II wieku, które pozwoliłyby nam odtworzyć proces kształtowania się przywództwa w Kościele w Jerozolimie. Euzebiusz w swojej *Historii kościelnej* ubolewa, że zapiski dotyczące lat rządów biskupów jerozolimskich nie zachowały się i nigdzie ich nie znalazł, ale całkowicie pewna tradycja mówi, że ich życie było krótkie. Następnie dodaje, że z dokumentów pisanych wiadomo, że do obłężenia Żydów za panowania Hadriana, czyli po upadku powstania Bar Kochby w 135 roku, „dokonało się tam piętnaście sukcesji biskupów”. Wszyscy oni byli „z obrzezania” i wylicza potem ich imiona: Jakub, brat Pański, Symeon, Justus, Zacheusz, Tobiasz, Beniamin, Jan, Maciej, Filip, Synekas, Justus, Lewi, Efres, Józef i Juda. Potem kierowali tym Kościołem jerozolimskim biskupi pochodzący z pogaństwa<sup>17</sup>. Euzebiusz używa na ich określenie greckiego terminu *ἐπίσκοποι*, ale z oczywistych względów nakłada jego rozumienie z IV wieku na I i II wiek. Niewykluczone, że nadal określano ich po prostu „starszymi”, ale brakuje nam źródeł z II wieku, aby to ostatecznie rozstrzygnąć. Co ciekawe, w zachowanych źródłach z I i II wieku związanych z Judeą lub Jerozolimą nie pojawia się w ogóle termin *ἐπίσκοποι* ani nawet ich opisowa prezentacja za pomocą innej terminologii. Nie mamy też świadectwa wymiennego stosowania terminologii *ἐπίσκοποι* i *πρεσβύτεροι* ani przypisywania im tych samych funkcji, jak to miało miejsce w innych Kościołach. Jeśli lista sukcesji biskupów Jerozolimy przywołana przez Euzebiusza odpowiada rzeczywistości historycznej, to wydaje się, że na początku tym Kościołem kierował Apostoł Jakub wraz z prezbiterami „starszymi” jako swego rodzaju doradcami, którzy posiadali autorytet. Gdy Apostoł umiera, kierowanie po nim przejęli kolejni biskupi, znowu wraz ze „starszymi”, ale co charakterystyczne, w źródłach z I wieku dotyczących Jerozolimy nigdzie nie wspomina się o prezbiterach „starszych”, którzy kierowaliby tym Kościołem. To pokazuje nam, jak zwodnicze jest założenie, że wspólnota, którą miało kierować grono prezbiterów, miała

<sup>17</sup> Eusebius Caesariensis, *HE VI 5, 1-4*, tł. A. Caba, Kraków 2013, s. 227.

charakter bardziej judaistyczny. Trudno sobie wyobrazić bardziej judaistyczną wspólnotę chrześcijańską niż w Jerozolimie, a nie mamy żadnych świadectw o gronie prezbiterów.

## 2. Kościoły założone przez Św. Pawła w Grecji i Azji Mniejszej

Św. Paweł w 1Kor 12,28 wspomina, że Bóg ustanowił w Kościele różne funkcje: Apostołów, proroków, nauczycieli, mających moc czynienia cudów, uzdrawiających, wspierających pomocą, rządzących, przemawiających różnymi językami. Jak słusznie zauważa M. Simonetti, kilkadziesiąt lat później zachowane do naszych czasów teksty źródłowe w ogóle nie wspominają o nich jako kierujących wspólnotami chrześcijańskimi czy rządzących nimi. Ci natomiast, którzy są wezwani do kierowania poszczególnymi Kościołami, określani są różnymi innymi terminami, najczęściej ἐπισκόποι, πρεσβύτεροι i διακόνοι. W autentycznych listach Apostoła Pawła (Pierwszy List do Tesaloniczan, List do Galatów, List do Rzymian, Pierwszy i Drugi List do Koryntian, List do Filipian i List do Filemona) nie pojawia się, z wyjątkiem Flp 1,1, żaden z tych trzech terminów technicznych na określenie kierujących poszczególnymi wspólnotami, które w przyszłości odegrają tak kluczową rolę<sup>18</sup>. Występują one w tzw. Listach Pasterskich czy Listach Więziennych, ale one są o wiele późniejsze, a ich Pawłowe autorstwo bywa kwestionowane. Z listów wyłania się obraz Apostoła Pawła jako tego, który sam na odległość ma pieczę i kieruje założonymi przez siebie Kościołami, ustanawiając jedynie na miejscu osoby odpowiedzialne za czuwanie nad nimi. Przypuszcza się, że początkowo takimi nieformalnymi organizatorami spotkań liturgicznych byli właściciele domów, w których spotykali się pierwsi chrześcijanie. W taki sposób powstają pierwsze tzw. kościoły domowe<sup>19</sup>. W przywołanym fragmencie z 1Kor 12,28 pojawiają się ogólnikowe terminy „wspierający pomocą” (ἀντιλήμψεις) i „rządzący” (κυβερνήσεις), w 1Kor 16,16 zaś – „współpracujący” (συνεργούντι) i „współtrudzący się” (κοπιῶνται), ale żaden z nich nie stał się w okresie późniejszym technicznym określeniem na przełożonych wspólnot chrze-

<sup>18</sup> Por. Simonetti, *Presbiteri e vescovi nella Chiesa del I e II secolo*, s. 115-116; A. Zawadzki, *Sylwetka i funkcja prezbitera w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich na podstawie autentycznych listów św. Pawła (lata 50-67 po Chr.)*, ŁST 25/3 (2016) s. 25-42.

<sup>19</sup> Por. E. Dassmann, *Hausgemeinde und Bischofsamt*, w: *Vivarium: Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geburtstag*, Münster 1984, s. 82-93.

ścijańskich, tak jak ἐπίσκοπος i πρεσβύτερος. Jedynym tekstem, w którym pojawiają się techniczne terminy, które w przyszłości będą powszechnie używane we wspólnotach chrześcijańskich, jest Flp 1,1, gdzie Paweł i Tymoteusz, słudzy Chrystusa zwracają się „do wszystkich świętych w Chrystusie Jezusie, którzy są w Filipi, wraz z biskupami (ἐπισκόποις) i diakonami (διακόνους)”, i to w liczbie mnogiej. Terminy ἐπισκόποις i διακόνους są potwierdzone w tym fragmencie przez wszystkie starożytne manuskrypty i nie mogą być późniejszym, popawłowym dodatkiem. Termin ἐπισκόποις nie występuje, co prawda, w innych listach Pawła, nie może to być jednak traktowane jako dowód na istnienie urzędu biskupa ani też jako argument za odrzuceniem Pawłowego autorstwa Listu do Filipian<sup>20</sup>. Oczywiście jest więc, iż termin ἐπισκόποις nie miał jeszcze wtedy technicznego znaczenia, bo inaczej trzeba by przyjąć, że Kościołem w Filipi kierowało kilku biskupów. Termin występuje tutaj jeszcze w znaczeniu etymologicznym jako ‘nadzorcy’ czy ‘czuwający’ i obejmował najprawdopodobniej również ‘starszych/przełożonych’ wspólnoty<sup>21</sup>. W listach św. Pawła niebudzących wątpliwości nie występuje nie tylko termin ἐπίσκοπος, ale również termin πρεσβύτερος na oznaczenie osoby obdarzonej autorytetem we wspólnocie i Paweł nie wymienia też żadnego prezbitera imiennie<sup>22</sup>. Zdaniem Simonettiego zabieg ten był świadomie zamierzony przez Apostoła i motywowany niechęcią do modelu żydowskiego starszych kierujących synagogami, zwłaszcza w diasporze, a także dlatego, że przyjmował takie samo znaczenie i funkcję we wspólnotach chrześcijan judaizujących, od których Paweł zdecydowanie się odzegnożywał. Zrozumiałe jest więc, że pojawia się on w Jk 5,14, gdzie autor zachęca do sprowadzenia „prezbiterów Kościoła” (πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας), aby modlili się nad chorymi i namaszczyli ich olejem, Paweł natomiast bardzo mocno akcentował nowość przesłania chrześcijańskiego i zdecydowanie odcinał się od judaizmu również w tym aspekcie. Pomimo jednak jego wyraźnej niechęci do terminu πρεσβύτερος, jego znaczenia i funkcji, rozpowszechnił się on bardzo we wspólnotach chrześcijańskich pod koniec I i w pierwszej połowie II wieku. Co ciekawe, według Dz 20,17 Paweł przebywający w Milecie posłał od Efezu

<sup>20</sup> J. Flis, *List do Filipian*, Częstochowa 2011, s. 79.

<sup>21</sup> Nie ma racji W. Bielak (*Kilka uwag na temat początków urzędu biskupiego w ujęciu historycznym*, VoxP 55 (2010) s. 63-76), twierdząc, że w źródłach wczesnochrześcijańskich mamy do czynienia z wyraźnym przeciwstawieniem biskupów prezbiterom (podsumowanie na s. 76). Zob. J. Flis, *List do Filipian*, Częstochowa 2011, s. 82.

<sup>22</sup> Por. Simonetti, *Presbiteri e vescovi nella Chiesa del I e II secolo*, s. 117-118.

i wezwał „starszych Kościoła” (πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας), do których wygłosił swoją słynną mowę pożegnalną. Ponieważ wiemy, iż Kościół w Efezie został założony przez Pawła, oznacza to, że kierujący tym Kościołem określani są prezbiterami i zostali ustanowieni przez niego samego. Zatem Simonetti nie do końca ma rację, twierdząc, że Paweł unikał zarówno terminu πρεσβύτερος, jak też ich ustanawiania na czele wspólnot chrześcijańskich. Pozostaje jednak pytanie, co oznaczał termin πρεσβυτέρους w tym fragmencie i czy rzeczywiście odzwierciedlał stan jego rozumienia pod koniec życia Pawła, czyli w latach sześćdziesiątych I wieku, czy też raczej okres powstania Dziejów Apostolskich. Simonetti jest zdania, że kierujący Kościołem w Efezie za życia Pawła, którzy dotarli do Miletu, nie byli prezbiterami w takim rozumieniu, jak będzie to miało miejsce później, a Łukasz, autor Dziejów, dostosował swój opis do czasu, w którym terminologia i funkcja prezbiterów przejęła się we wspólnotach założonych przez Pawła. Podobnie będzie w Koryncie pod koniec I wieku, jak to potwierdza Pierwszy List do Koryntian Klemensa Rzymskiego. Model kierowania Kościołem przez grono prezbiterów według Simonettiego rozpowszechnił się w Kościołach założonych przez Pawła dopiero po śmierci Apostoła, kiedy to jego pierwotne przesłanie o wolności duchowej nie wystarczało już do określenia reguł skutecznego kierowania nimi. W międzyczasie wzmogła się też presja ze strony tradycji Apostołów Jana i Piotra, które były bardziej otwarte na wpływy judaistyczne, a także powstawały nowe wspólnoty oraz powiększały się już istniejące, co stwarzało wiele nowych problemów organizacyjnych. Mam kilka wątpliwości do takiego rozumowania. Po pierwsze, wcale nie jest oczywiste i jeszcze do wykazania, że Dz 20,17 jest Łukaszową adaptacją sytuacji późniejszej, bo dzisiaj datuje się powstanie Dziejów Apostolskich na lata sześćdziesiąte I wieku. Nawet jednak, jeśli przejęlibyśmy datację Dziejów Apostolskich na lata osiemdziesiąte I wieku, to i tak niewiele to zmienia. Fragment odzwierciedla raczej rzeczywistą sytuację Kościoła w Efezie, którym kierowali prezbiterzy, gdyż tak było też w innych wspólnotach, ale rozumiani jako „starsi”, a nie jako drugi stopień hierarchii kościelnej<sup>23</sup>. Simonetti przyjął założenie, że ponieważ w Listach Pawłowych nie wspomina się w ogóle o prezbiterach, do niej nagina interpretację Dz 20,17 o Kościele w Efezie. Ma natomiast rację, że prezbiterzy, którzy dotarli z Efezu do Miletu, nie byli prezbiterami w późniejszym rozumieniu, jako drugi stopień hierarchii kościelnej. Tak by

<sup>23</sup> Por. Zawadzki, *Sylwetka i funkcja prezbitera*, s. 25-42.

było, gdybyśmy termin *πρεσβύτερος* rozumieli jako drugi stopień hierarchii kościelnej, ale nikt tak nie rozumie tego fragmentu. Po drugie, awersja Pawła wobec judaizmu epoki dotyczyła bardzo konkretnej rzeczy: poszukiwania zbawienia w oparciu o zachowywanie Prawa Mojżeszowego i w tym rzeczywiście pozostawał nieugięty, nie miał natomiast najmniejszego problemu, żeby obrzezać Tymoteusza (Dz 16,3) albo wziąć udział w rycie oczyszczenia w świątyni w Jerozolimie, kiedy tam dotarł (Dz 21,26). Nie przesadzałbym więc z tym odrzucaniem przez Pawła wszystkiego, co judaistyczne, a przyczyna nieobecności terminu *πρεσβύτερος* w listach autentycznie Pawłowych mogła być zupełnie inna niż niechęć do synagogałnej struktury kierowania wspólnotami albo judaizujących. Bo inaczej jak wyjaśnić fakt, że z jednej strony Paweł unikał w swoich autentycznych listach terminu *πρεσβύτερος*, a z drugiej podczas swoich podróży sam z Barnabą ustanawiał prezbiterów, aby kierowali założonymi przez niego wspólnotami. Potwierdza to fragment z Dz 14,23, gdzie mamy wyraźnie napisane, że Paweł i Barnaba podczas swojej podróży misyjnej w latach pięćdziesiątych głosili Ewangelię w Listrze, Derbe, Ikonium i potem powrócili do Antiochii, umacniając uczniów, „w każdym Kościele wśród modlitw i postów ustanowili im prezbiterów (*χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους*), polecili ich Panu, w którego uwierzyli”. Ten krótki fragment potwierdza dwie bardzo ważne rzeczy. Po pierwsze, owych prezbiterów ustanawiają poszczególnym wspólnotom (*αὐτοῖς*) Apostołowie i nie wybiera ich sama wspólnota, a po drugie to ustanawianie dokonuje się przez gest nałożenia rąk (*χειροτονήσαντες*), czasownik *χειροτονέω* zaś stanie się w przyszłości technicznym terminem na udzielanie święceń właśnie przez nałożenie rąk<sup>24</sup>. Zauważmy, że ten sam gest nałożenia rąk przez Apostołów pojawia się już przy ustanowieniu siedmiu pomocników w Dz 6,6, choć nie występuje tam jeszcze techniczny termin *χειροτονέω*, a bardziej opisowy *ἐπέθηκάν αὐτοῖς τὰς χεῖρας*. Termin *πρεσβυτέρους* w tym fragmencie, jak to zresztą oddają tłumaczenia polskie, należy rozumieć jako ‘starszych, przełożonych wspólnoty’, a nie jako drugi stopień kapłaństwa hierarchicznego. Podobnie jak w Jerozolimie owi „starsi” przewodzili modlitwom i celebrowali sakramenty oraz kierowali wspólnotą. Widzimy więc wyraźnie, że Paweł nie miał żadnej awersji do ustanawiania „starszych” na czele wspólnot, które zakładał. Jeśli policzymy razem wszystkie wspólnoty: Listra, Derbe, Ikonium, Antiochia, Efez i Korynt, bo prze-

<sup>24</sup> Por. Wagner, *Die Anfänge des Amtes in der Kirche*, s. 81-112.

cięż nie wzięli się oni w Koryncie z niczego dopiero pod koniec I wieku, jak potwierdza *Pierwszy List do Koryntian* Klemensa Rzymskiego, to widzimy wyraźnie, jak nieprawdziwe jest założenie Simonettiego, że wspólnotami założonymi przez Pawła za jego życia nie kierowali w ogóle prezbiterzy. Nie kierowali prezbiterzy jako drugi stopień hierarchii kościelnej, ale kierowali nimi prezbiterzy „starsi” już w latach pięćdziesiątych I wieku, bo on sam ich ustanawiał. Czy zatem należy przyjąć, że tymi wspólnotami kierowały kolegia prezbiterów i nie było w nich episkopatu monarchicznego? Niekoniecznie, bo termin *πρεσβυτέρος* w *Dziejach Apostolskich* oznaczał po prostu ‘starszych’, do których niekiedy należeli także biskupi, a nie drugi stopień hierarchii kościelnej. Zatem źródła nie potwierdzają procesu przejścia wspólnot założonych przez św. Pawła od struktur pierwotnych, jak chce Simonetti, którymi tak naprawdę nie wiadomo, kto kierował, do rządzenia przez „starszych” dopiero po śmierci Apostoła. Od początku, kiedy Paweł opuszczał wspólnoty założone przez siebie, udając się w dalszą podróż ewangelizacyjną, ustanawiał w nich przełożonych, „starszych”, którzy nimi w jego imieniu kierowali. Taki stan rzeczy potwierdza 1 Tes 5,12, który niewątpliwie jest autorstwa Pawłowego i powstał jako jeden z pierwszy jego listów ok. 51 roku. Apostoł prosi chrześcijan z Tesaloniki: „abyście uznali [władzę] tych, którzy wśród was pracują, którzy wam przewodzą (*προϊσταμένων*) i w Panu napominają”. Nie pojawia się tutaj, co prawda, termin *πρεσβύτερος*, ale bardziej ogólny *προϊσταμένων*, ale chodzi o rzeczywiście przewodzących wspólnocie i nauczających. Sytuacja więc w Grecji w tym czasie była bardzo podobna do Azji Mniejszej. Użycie w liczbie mnogiej terminu *πρεσβυτέρος* w odniesieniu do kościołów w Azji Mniejszej może oznaczać, że chodzi o różne wspólnoty, skorzystanie z terminu *προϊσταμένων* natomiast o jednym Kościele w Tesalonikach, może wskazywać, że było ich wielu w jednej wspólnocie i sprawowali swoją władzę kolegialnie.

Bardzo wyraźna różnica w prezentacji roli prezbiterów jest zauważalna pomiędzy autentycznymi listami św. Pawła a tzw. Listami Pasterskimi, czyli Pierwszym i Drugim Listem do Tymoteusza oraz Listem do Tytusa<sup>25</sup>. Teksty te z pewnością powstały o wiele lat później i przedstawiają już prezbiterów jako nauczających i głoszących słowo Boże.

---

<sup>25</sup> Por. J. Stępień, *Organizacja pierwotnego Kościoła w listach św. Pawła*, STV 2/1-2 (1964) s. 309-404 (zwł. 349-362); Nagy, *Hierarchia Kościelna w ostatnim okresie życia św. Pawła*, s. 23-44.



Pierwszym fragmentem dotyczącym naszej tematyki jest 1Tm 5,17.19, w którym autor stwierdza:

Prezbiterzy, którzy dobrze przewodniczą (Οι καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι), niech będą uważani za godnych podwójnej czci, a najbardziej ci, którzy trudzą się głoszeniem słowa i nauczaniem (...). Przeciwno prezbiterowi (κατὰ πρεσβυτέρου) nie przyjmuj oskarżenia, chyba, że na podstawie [zeznań] dwóch lub trzech świadków. Trwających w grzechu upominaj w obecności wszystkich, żeby także i pozostali przejęci byli lękiem.

W tych fragmentach instytucja prezbiterów jest już wyraźnie utwierdzona i autor przedstawia ją jako coś oczywistego<sup>26</sup>. Ustala też pewne zasady dotyczące ich traktowania: ci, którzy dobrze przewodniczą wspólnocie, są godni podwójnej czci, zwłaszcza ci, którzy głoszą słowo i nauczają. Oznacza to, że w czasie powstania Pierwszego Listu do Tymoteusza prezbiterzy stali na czele wspólnot chrześcijańskich, głosili słowo Boże i nauczali. Pojawiały się też wobec nich oskarżenia, które powinny być oparte na zeznaniach dwóch lub trzech świadków, Tymoteusz zaś nie powinien przyjmować krzykliwych pomówień. Rzeczywiście trwających w publicznych grzechach natomiast powinien upominać w obecności wszystkich – nie wiemy, czy chodzi o wszystkich chrześcijan czy wszystkich prezbiterów. Ponieważ wskazówki zostały udzielone Tymoteuszowi jako młodemu biskupowi Efezu i następcy Pawła, wydaje się więc, że termin πρεσβύτερος należy tutaj rozumieć jako drugi stopień w hierarchii kościelnej<sup>27</sup>. Niekoniecznie. Choć Kościołem w Efezie w latach powstania listu, czyli 63-67, kieruje już jeden biskup, właśnie Tymoteusz, to jednak termin πρεσβύτερος mógł nadal oznaczać tutaj ‘starszych’ jako jego doradców głoszących słowo Boże i nauczających.

W powstałym mniej więcej w tym samym czasie Tt 1,5 Paweł zachęca Tytusa: „Zostałem cię na Krecie w tym celu, abys należycie załatwił zaległe sprawy i ustanowił w każdym mieście prezbiterów (κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους)”. Podane są też kryteria wyboru kandydata do przewodzenia wspólnocie: ktoś bez zarzutu, mężczyzna raz żonaty, mający dzieci wierzące, nieobwiniane o rozpustę lub niekarność (1,6). W tym fragmencie termin πρεσβύτερος ma ogólne znaczenie ‘starszy’ jako przełożony wspólnoty i jest tożsamy z funkcją biskupa, ponieważ zaraz w następ-

<sup>26</sup> Por. Wagner, *Die Anfänge des Amtes*, s. 143-202.

<sup>27</sup> Por. S. Hareźga, *1 i 2 List do Tymoteusza. List do Tytusa*, Częstochowa 2018, s. 307-311.

nych wersetach podane są bardzo podobne warunki do bycia biskupem<sup>28</sup>. Z kolei fragment 1P 5,1-3, który został napisany prawdopodobnie przez św. Piotra w Rzymie między 63 a 64 rokiem i adresowany do wspólnot chrześcijan z północnych prowincji Azji Mniejszej założonych przez Pawła, podkreśla:

Prezbiterów więc, którzy są wśród was, proszę, ja również współprezbiter (Πρεσβυτέρους τοὺς ἐν ὑμῖν παρακαλῶ ὁ συμπρεσβύτερος) (...) paście stado Boże, które jest przy was, strzegąc go nie pod przymusem, ale z własnej woli, po Bożemu. Nie ze względu na brudny zysk, ale z oddaniem. I nie jak ci, którzy ciemiężą wspólnoty, ale jako żywe przykłady dla stada.

W tym fragmencie ponownie chodzi o prezbiterów rozumianych jako „starszych” (prezbiterów i biskupów) wspólnot chrześcijańskich<sup>29</sup>, a w dalszej części Piotr zachęca ich, aby kierowali owczarnią Bożą nie z przymusu, ale z własnej woli, nie dla osobistego zysku, ale z oddaniem, bez ciemiężenia wspólnot. Skoro tego typu upomnienia pojawiają się, oznacza to, że niektórzy kierowali wspólnotami z przymusu albo dla zysku i ciemiężyli wiernych. Widzimy więc, że terminologia hierarchiczna nie była jeszcze ściśle ustalona i nie miał miejsca proces przejścia od ogólnego rozumienia terminu *πρεσβύτερος* jako ‘starszy’ do postrzegania go jako drugiego stopnia w hierarchii kościelnej, gdyż w źródłach z tego samego okresu mamy stosowanie tego terminu w obydwu znaczeniach<sup>30</sup>.

Jeśli zaś chodzi o biskupów, to termin *ἐπίσκοπος* w liczbie pojedynczej lub mnogiej pojawia się w następujących źródłach z I wieku dotyczących wspólnot Pawłowych: Dz 20,28; Flp 1,1; 1Tm 3,1-2; 1P 2,25 i 5,2. Jeśli przyjąć, że List do Filipin rzeczywiście powstał ok. 55-57 roku, to wzmianka w nim zawarta byłaby najstarszą dotyczącą biskupów. W Flp 1,1 czytamy: „Paweł i Tymoteusz, słudzy Chrystusa Jezusa, do wszystkich świętych w Chrystusie Jezusie, którzy są w Filipi,

<sup>28</sup> Por. Haręzga, *1 i 2 List do Tymoteusza. List do Tytusa*, s. 533-534.

<sup>29</sup> Por. S. Hałas, *1 List św. Piotra*, Częstochowa 2007, s. 323-325.

<sup>30</sup> T. Nawracała (*Między prezbiterem a kapłanem. Kilka uwag o zmianie słownictwa w teologii kapłaństwa*, „Studia Gdańskie” 39 (2016) s. 31-47) dosyć powierzchownie analizuje źródła wczesnochrześcijańskie, dochodząc do wniosku, że dosyć szybko dokonano się przejście od prezbiterów starszych do prezbiterów kapłanów. Ze źródeł wynika, że był to raczej proces powolny. Zob. także: J. Ihnatowicz, *Dlaczego prezbiter nie może udzielać święceń? Biskup i prezbiter w pierwotnym Kościele*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 2 (2003) s. 213-232.

wraz z biskupami i diakonami (σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνους)”. Termin ἐπίσκοπος występuje tutaj w liczbie mnogiej wraz z diakonami i oznacza zwierzchników czy przełożonych tożsamy z prezbiterami rozumianymi jako „starsi”. Trudno bowiem sobie wyobrazić, aby Kościołem w Filippi w latach pięćdziesiątych czy nawet sześćdziesiątych I wieku kierowało kilku biskupów. Podobne zamienne znaczenie terminów ἐπίσκοπος i πρεσβύτερος pojawia się Dz 20,28. W Dz 20,17, jak już widzieliśmy, Paweł z Miletu posłał do Efezu i wezwał starszych Kościoła (πρεσβύτερους τῆς ἐκκλησίας), aby do niego przybyli. Gdy ci przybywają, wygłasza wtedy do nich swoją słynną mowę pożegnalną, a w 20,28 stwierdza: „Uważajcie na samych siebie i na całe stado, w którym Duch Święty ustanowił was biskupami (ἐπισκόπους), abyście kierowali Kościołem Boga, który On nabył własną krwią”. Termin ἐπίσκοπος znowu ma praktycznie to samo znaczenie co πρεσβύτερος, gdyż wcześniej określani są oni właśnie jako ‘starsi’, a teraz Paweł nazywa ich biskupami<sup>31</sup>. Zauważył to już dawno temu E. Dąbrowski, podkreślając, że kiedy Apostoł nazywał prezbiterów z Efezu ἐπίσκοποι, miał na myśli nie tyle jakiś utrwalony termin techniczny, ile jego zawartość treściową, czyli te same funkcje przewodzenia wspólnocie<sup>32</sup>. Dodatkowym argumentem za takim jego rozumieniem jest jego użycie w liczbie mnogiej, trudno bowiem sobie wyobrazić, aby pod koniec życia Pawła Kościołem w Efezie kierowało kilku biskupów. W 1Tm 3,2-7 Paweł przedstawia przymioty, jakimi powinien charakteryzować się biskup, a potem (3,8-13) także diakon, nie wspominając nic o prezbiterach. Zatem biskup (ἐπίσκοπος) powinien być bez zarzutu, mąż raz żonaty, trzeźwy, rozsądny, przyzwoity, gościnnie, sposobny do nauczania, nieskłonny do bicia, ale opanowany, niekłótniwy, niechciwy na pieniądze, dobrze zarządzający swoim domem, trzymający dzieci w uległości, nie może być świeżo ochrzczony i powinien mieć dobre świadectwo ze strony tych z zewnątrz<sup>33</sup>. Część z tych przymiotów pokrywa się z tymi, które Paweł stawiał prezbiterom w Tt 1,5. Zatem przez biskupa rozumiano tutaj prezbitera „starszego”, który kierował wspólnotą. Podobne przymioty biskupa przywołuje Paweł w Tt 1,7, a ponieważ tekst jest kontynuacją Tt 1,5, w którym jest mowa o prezbiterach, więc nie ulega wątpliwości, że określenia ἐπίσκοπος i πρεσβύτερος są tutaj używane zamiennie, a ich funkcje kierowania wspólnotami chrześcijań-

<sup>31</sup> Por. F.M. Young, *On episkopos and presbyteros*, JTS 45 (1994) s. 142-148.

<sup>32</sup> Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, s. 414.

<sup>33</sup> Por. Haręzga, *1 i 2 List do Tymoteusza. List do Tytusa*, s. 212-220.

skimi – utożsamiane z sobą<sup>34</sup>. Zatem we wspólnotach Pawłowych w Azji Mniejszej terminy ἐπίσκοπος i πρεσβύτερος były używane zamiennie i przypisywano im te same funkcje w kierowaniu poszczególnymi Kościołami. Nawet jeśli termin πρεσβύτερος w znaczeniu ‘starszy’ nie pojawia się w autentycznych listach Pawła, to jednak Dzieje Apostolskie wyraźnie potwierdzają, że na czele wspólnot przez siebie zakładanych ustanawiał przebiterów „starszych”. W Listach Pasterskich, czyli w listach 63-64 (lub 67), choć nadal funkcje biskupów i przebiterów jako „starszych” są przedstawiane zamiennie, to jednak powoli krystalizuje się struktura wspólnoty, na czele której stoi jeden biskup. Wskazuje na to stosowanie terminu ἐπίσκοπος w liczbie pojedynczej, podczas gdy jeszcze w Flp 1,1 i Dz 20,28 występuje on w liczbie mnogiej i pełnią oni taką samą funkcję, jak gdzie indziej przebiterzy. Pozostaje jednak pytanie, jak on był rozumiany. Wielu badaczy jest zdania, że termin ἐπίσκοπος w Listach Pasterskich nie oznacza jeszcze episkopatu monarchicznego, tak jak w listach Ignacego z Antiochii<sup>35</sup>, ale raczej oznacza funkcję sprawowaną wewnątrz kolegium przebiterów. M. Simonetti słusznie podkreśla, że nawet jeśli np. w Tt 1,7 użyte w nim γάρ mogłoby wskazywać na identyfikację przebiterów z biskupami albo na urząd biskupi w kolegium przebiterów, to jednak może to być rozumiane również jako episkopat monarchiczny, czyli pierwszeństwo jednego biskupa w kolegium przebiterów. Opór przed uznaniem episkopatu monarchicznego w Listach Pasterskich wynika w głównej mierze z trudności uznania przez uczonych jego istnienia w tak wczesnym okresie, ale jeśli powstały one po śmierci Pawła, w czasie zbliżonym do listów Ignacego, to problem znika. P. Benoît sugerował, że episkopat monarchiczny jest efektem dwóch procesów ewolucyjnych: tendencji oddolnej, by wzmocnić w Kościołach lokalną władzę przez jej centralizację, i tendencji odgórnej, której celem było nadanie Kościołom lokalnym władzy nadrzędnej z ustanowienia apostołskiego, a biskupi wyłoniliby się z grupy kierujących biskupów, ci zaś – z przebiterów<sup>36</sup>. Taka hipoteza naturalistycznej ewolucji nie jest jednak potwierdzona przez źródła. W każdym razie w Listach Pasterskich

<sup>34</sup> Por. Haręzga, *1 i 2 List do Tymoteusza. List do Tytusa*, s. 531-540.

<sup>35</sup> W Liście do Efezjan (3, 2) Ignacy użył terminu w liczbie mnogiej, ale tutaj pisał o biskupach, którzy zostali ustanowieni aż po krańce świata, więc nie pomaga w precyzacji jego znaczenia.

<sup>36</sup> Por. P. Benoît, *Les origines apostoliques de l'épiscopat selon le Nouveau Testament*, w: *L'Évêque dans l'Église*, red. H. Bouessé – A. Madouze, Paris 1963, s. 52-54. Myśl przytaczam za: Nagy, *Hierarchia Kościelna w ostatnim okresie życia św. Pawła*, s. 34.

ἐπίσκοπος różni się wyraźnie od prezbiterów i jest terminem technicznym na określenie konkretnego urzędu w Kościele<sup>37</sup>.

Z zachowanych tekstów z II wieku jedynie list Polikarpa do Kościoła w Filipi pozwala zrekonstruować dalszy rozwój funkcji prezbiterów i biskupów w Azji Mniejszej (Smyrna)<sup>38</sup>. List jest odpowiedzią na prośbę Filipian o interwencję z powodu upadku prezbitera Walensa, który dał się ponieść chciwości pieniędzy (11, 1-2). Polikarp ubolewa nad Walensem, który niegdyś był prezbiterem (*presbyter*) w Filipi, że nie potrafił docenić ofiarowanego mu stanowiska. Jednocześnie zachęca, aby członkowie wspólnoty chrześcijańskiej w Filipi nie uznawali Walensa i jego żony za nieprzyjaciół, sami zaś wystrzegali się wszelkiej chciwości. Przy okazji przypomina o obowiązkach płynących z wiary diakonom, wdowom i prezbiterom:

Prezbiterzy (οἱ πρεσβύτεροι) również niechaj będą pełni współczucia, miłosierni dla wszystkich. Niech sprowadzają na dobrą drogę zabłąkanych i odwiedzają wszystkich chorych, nie zaniehbując ani wdowy, ani sieroty, ani biedaka (...). Niech powstrzymują się od wszelkiego gniewu i sądów niesprawiedliwych, bez względu na osobę. Niech unikają wszelkiej zachłanności na pieniądze i nie wierzą łatwo oskarżeniom ani nie osądzają nazbyt surowo<sup>39</sup>.

Dalej zachęca do przebaczenia ludziom, jeśli prosimy Pana, by i nam przebaczył. Jak widzimy, termin „prezbiter” pojawia się w tekście tylko dwa razy<sup>40</sup>: raz w wersji greckiej i w liczbie mnogiej (πρεσβύτεροι – 6,1), drugi raz w wersji łacińskiej (*presbyter* – 11,1), gdyż tylko w niej zachował się ten fragment. Jak rozumiał go jednak Polikarp? Co prawda A. Świderkówna w obydwu przypadkach tłumaczy je na język polski

<sup>37</sup> Por. J. Stępień, *Organizacja pierwotnego Kościoła w listach św. Pawła*, STV 2/1-2 (1964) s. 349-362; G. Schollgen, *Monoepiskopa und monarchischer Episkopat: Eine Bemerkung zur Terminologie*, ZNW 77 (1986) s. 146-151; P. Burke, *The Monarchical Episcopate at the End of the First Century*, JES 7 (1970) s. 499-518; E. Dassmann, *Zur Entstehung des Monoepiskopats*, JAC 17 (1974) s. 74-90.

<sup>38</sup> O Polikarpie i *Liście do Filipian*, zob. J. Quasten, *Patrologia*, t. 1, Casale Monferrato 1980, s. 76-80; M. Starowieyski, *Mądry i gorliwy pasterz – św. Polikarp ze Smyrny*, w: *Pierwsi świadkowie wiary. Pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, Kraków 1998, s. 149-155; P. Nutin, *Policarpo*, NDPAC III 4211-4213.

<sup>39</sup> Polycarpus Smyrensis, *Epistula ad Philippenses* 6, 1, w: *The Apostolic Fathers*, red. M.W. Holmes, Grand Rapids 1992, s. 212, tł. A. Świderkówna, BOK 10, s. 158.

<sup>40</sup> Por. E.J. Goodspeed, *Index Patristicus sive Clavis Patrum Apostolicum operum*, Leipzig 1907, s. 204.

przez ‘kapłan’, co mogłoby sugerować, że chodzi o drugi stopień hierarchii kościelnej, ale kontekst wypowiedzi wskazuje, że bardziej odpowiednie wydaje się znaczenie bardziej ogólne (‘starszy/starsi’) jako przełożony wspólnoty. Skoro chrześcijanie z Filippi zwracają się z prośbą do Polikarpa o interwencję, bo Walens, żonaty prezbiter „starszy” stojący na czele ich wspólnoty zatracił się w chciwości i w pogoni za pieniędzmi, porzucając swoją funkcję, to najprawdopodobniej stał on tylko sam na czele wspólnoty, a to oznacza, że jego funkcja byłaby taka sama jak biskupa. Dlaczego zatem Polikarp nie nazywa go ἐπίσκοπος tylko πρεσβύτερος? Pewnie dlatego, że i jeden, i drugi termin oznaczał po prostu kogoś, kto kierował wspólnotą. W niektórych regionach ówczesnego świata chrześcijańskiego przyjął się bardziej termin ἐπίσκοπος, w innych – πρεσβύτερος, ale ich funkcja była postrzegana podobnie. W liczbie mnogiej natomiast Polikarp używa terminu πρεσβύτεροι, kiedy przedstawia ogólne rozważania na temat cech, jakimi powinni się oni charakteryzować. Przedstawiony katalog tych cech jest wyraźnie stylizowany na katalogach przekazanych przez św. Pawła w 1Tm 3,1-2 i Tt 1,7. Jeśli Polikarp, jak się przypuszcza, ponosi śmierć męczeńską w latach 155/156 lub 166/167, to List do Filipian powstał kilka lata wcześniej. Zatem widzimy, że w Filippi w połowie II wieku termin πρεσβύτερος był nadal rozumiany jako ‘starszy’ przewodzący wspólnocie<sup>41</sup>.

### 3. Antiochia Syryjska

W zachowanych źródłach dotyczących historii Kościoła w Antiochii w I wieku, czyli głównie w Dziejach Apostolskich, nie pojawiają się ogólne terminy πρεσβύτερος i ἐπίσκοπος. Dz 13,1 wspominają jedynie o prorokach i nauczycielach oraz wymieniają ich nawet imiennie, ale nic nie znajdujemy o prezbiterach i biskupach w Antiochii.

Pierwszym tekstem natomiast, w którym pojawia się termin ἐπίσκοπος, jest *Didache*, co jednak stwarza wiele problemów dotyczących zarówno jego datacji, jak również pochodzenia<sup>42</sup>. Choć Audet i Adam zaproponowali bardzo wczesną datację *Didache*, na lata 50-70 I wieku, to jednak dzisiaj przeważa konsensus badaczy, że ostateczna redakcja tego niejed-

<sup>41</sup> Por. C.R. Alastair, *The Elders: Seniority within Earliest Christianity*, Edinburgh 1994; J. Wagner, *Die Anfänge des Amtes in der Kirche*, Tübingen 2011, s. 267-274.

<sup>42</sup> Zob. Quasten, *Patrologia*, t. 1, s. 34-43; M. Starowieyski, *Podręczny zbiór praw gminy chrześcijańskiej – Didache*, w: *Pierwsi świadkowie wiary*, BOK 10, s. 25-31.

norodnego tekstu miała miejsce pod koniec I wieku, w latach dziewięćdziesiątych. Jeśli zaś chodzi o miejsce powstania, to choć proponowany był Egipt czy Palestyna, ostatecznie większość badaczy opowiedziała się za Syrią<sup>43</sup>, dlatego włączam ten tekst do analiz na temat chrześcijaństwa syryjskiego. W ostatniej części (11-15) autor, najprawdopodobniej anonimowy judeo-chrześcijanin, pisał o Apostołach w sensie „posłanych”, prorokach, nauczycielach, a obok nich o biskupach i diakonach:

Ustanówcie sobie biskupów i diakonów godnych Pana (Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου), ludzi cichych, spokojnych, bezinteresownych i wypróbowanych. Oni bowiem pełnią posługę proroków i nauczycieli. Nie gardźcie więc nimi, gdyż należy im się wśród was to samo poważanie, co prorokom i nauczycielom<sup>44</sup>.

Ten krótki fragment zawiera kilka elementów, nad którymi warto zatrzymać się dłużej. Po pierwsze, tekst wspomina tylko o biskupach i diakonach, nie wzmiankując zupełnie prezbiterów, ale nie stanowi to zbyt wielkiego problemu, gdyż, jak wiedzieliśmy, pełnili oni te same funkcje, które w innych wspólnotach pełnili prezbiterzy. Po drugie, na początku tekstu pojawia się bardzo interesujące użycie czasownika χειροτονέω w formie χειροτονήσατε, który pojawia się w Dz 14,23 jako termin na ustanowienie „starszych” poprzez nałożenie rąk (χειροτονήσαντες), a w przyszłości stanie się terminem technicznym na udzielanie święceń kapłańskich i diakońskich przez nałożenie rąk. Pewnie dlatego A. Świderkówna mocno spłyciła jego tłumaczenie na język polski, oddając ten czasownik grecki przez polskie „wybierzcie”, prawdopodobnie z obawy, aby nie był on rozumiany na sposób protestancki, że oto wspólnota udziela święceń przez nałożenie rąk biskupom i diakonom, jednak obawy te są nieuzasadnione. Tekst *Didache* nie dotyczy żadnej konkretnej wspólnoty chrześcijańskiej, a podaje zasady ogólne dla wszystkich, więc nie trzeba się obawiać tłumaczenia dosłownego („ustanówcie sobie przez nałożenie rąk biskupów i diakonów”). Po trzecie, tekst przywołuje cechy, którymi powinni odznaczać się biskupi i diakoni, wzorując się na katalogach z 1Tm 3,1-2 i Tt 1,7. Po czwarte, ponieważ zapewne w Syrii chrześcijanie bardziej cenili wędrownych proroków i nauczycieli, autor tekstu z jednej strony utożsamia posługę biskupów i diakonów z posługą

<sup>43</sup> Zobacz dobre podsumowanie badań ostatnich dziesięcioleci: W. Rordorf, *Didache*, NDPAC I 1400-1402.

<sup>44</sup> *Didache* 15,1-2, w: Holmes, s. 266, tł. BOK 10, s. 40.

właśnie proroków i nauczycieli oraz domaga się dla nich takiego samego poważania, z drugiej natomiast bardzo mocno podkreśla, że kierowanie wspólnotą jest powierzone tylko biskupom i diakonom. W tekście nie występuje w ogóle termin *πρεσβύτεροι* prawdopodobnie dlatego, że ich funkcję przewodzenia wspólnocie pełnili biskupi<sup>45</sup>.

Drugą grupą tekstów, w których pojawia się interesująca nas tematyka, są listy Ignacego z Antiochii do wspólnot chrześcijańskich w Azji Mniejszej oraz do biskupa Polikarpa i Rzymian pisanych podczas podróży z Antiochii do Rzymu. Po długich dyskusjach ostatecznie uznano za autentyczny zbiór siedmiu listów: do Efezjan, do Magnezjan, do Trallan, do Rzymian, do Filadelfian, do Smyrneńczyków i do Polikarpa, napisanych tuż przed śmiercią męczeńską w Rzymie, która miała miejsce w 107, 111/112 lub 116 roku<sup>46</sup>. Ponieważ terminy *πρεσβύτερος* i *ἐπίσκοπος* występują w tych tekstach wielokrotnie i w różnych kontekstach, przedstawię tutaj jedynie sumaryczne analizy.

W Liście do Efezjan 1-2 Ignacy dziękuje, że mógł powitać całą wspólnotę Kościoła z Efezu w osobie Onesimosa, „waszego biskupa według ciała” (*ἐν σαρκὶ ἐπισκόπου*), błogosławi tego, który uznał ich za godnych posiadania takiego biskupa (*ἐπίσκοπον*), i zachęca do wychwalania Jezusa Chrystusa, aby zjednoczeni w posłuszeństwie, poddani biskupowi i prezbiterom (*ἐπισκόπου καὶ πρεσβυτερίῳ*), byli we wszystkim uświęceni. W dalszej części podkreśla, że biskupi ustanowieni aż po krańce świata są według zamysłu Jezusa, Efezjanie powinni zatem postępować zgodnie z myślą biskupa (*ἐπισκόπου*), gdyż prezbiterzy, „słusznie szanowani i godni, są tak zestrojeni z biskupem (*τῷ ἐπισκόπου*), jak struny z cytrą” (4,1). Następnie wspomina o zażyłości z biskupem Efezu (5,1), zachęca do szanowania biskupa milczącego i patrzenia na niego jak na samego Pana (6,1). Jak widzimy, w liście uderza bardzo mocne podkreślenie funkcji jednego biskupa, który stoi na czele Kościoła w Efezie, a prezbiterzy, których jest wielu, są mu wyraźnie poddani. Nie ma też zamiennego używania terminów *πρεσβύτερος* i *ἐπίσκοπος*, a wyraźnie ukazany jest episkopat monarchiczny.

W Liście do Magnezjan 2 Ignacy wspomina o biskupie miasta (*ἐπισκόπου*) Damasie i godnych prezbiterach (*πρεσβυτέρων*) Basosie i Apolloniosie, a także o diakonie Zeitonie, który jest „poddany swemu bi-

<sup>45</sup> Por. Wagner, *Die Anfänge des Amtes*, s. 275-284.

<sup>46</sup> Ogólnie o Ignacym i jego listach, zob. Quasten, *Patrologia*, t. 1, s. 64-75; M. Starowieyski, *Wolanie o jedność – S. Ignacy Antiocheński*, w: *Pierwsi świadkowie wiary*, BOK 10, s. 104-111; P. Nautin, *Ignazio di Antiochia*, NDPAC II 2514-2516.



skupowi (τῷ ἐπισκόπῳ) jak łasce, a prezbiterom (πρεσβυτερίῳ) – jak prawu Jezusa Chrystusa”. Widzimy więc tutaj znowu już utrwaloną hierarchę trójstopniową, kiedy to na czele wspólnoty stoi biskup, poddani mu są prezbiterzy, a im – diakoni. W Mag 3 zachęca, by „nie wykorzystywać wieku biskupa (ἐπισκόπου)”, ale okazać mu wszelkie poważanie. Chwali, że „święci prezbiterzy” (τοὺς ἁγίους πρεσβυτέρους) nie nadużywają widocznej w nim młodości, lecz poddają mu się zawsze. Brak posłuszeństwa biskupowi jest zwodzeniem nie tylko widzialnego biskupa, ale oszukiwaniem niewidzialnego, czyli Boga. Prawdziwym chrześcijaninem jest nie ten, kto ma ciągle na ustach biskupa, ale ten, kto wszystko czyni z nim. W Mag 6, 1 zachęca: „Starajcie się czynić wszystko w zgodzie Bożej pod kierunkiem biskupa (προκαθημένου τοῦ ἐπισκόπου), który zastępuje wam Boga, prezbiterów (τῶν πρεσβυτέρων) zastępujących radę Apostołów i moich najdroższych diakonów mających udział w posłudze Jezusa Chrystusa”<sup>47</sup>.

Fragment ten jeszcze wyraźniej potwierdza wcześniejszą myśl, że biskup, kierując wspólnotą, zastępuje wręcz Boga, prezbiterzy – radę apostołską, a udział w posłudze mają także diakoni. Dalej w Mag 7, 2 zachęca, by nie czynić niczego „bez biskupa i kapłanów (ἐπισκόπου καὶ τῶν πρεσβυτέρων)”. Na zakończenie listu w 13, 2 jeszcze raz zachęca do poddania się biskupowi. Tak duży nacisk na poddanie się i posłuszeństwo biskupowi jest wyraźnym znakiem rozłamów i podziałów związanych prawdopodobnie z doketyzmem lub nurtami gnostyckimi, które rozmywały jedność wspólnoty antiocheńskiej i podważały władzę biskupa, który był ostoją nauczania prawowiernego.

W liście do Trallan (1, 1) przywołuje postać biskupa Polibiusza z Tralleis (Πολύβιος ὁ ἐπίσκοπος ὑμῶν), zachęca do posłuszeństwa jemu (τῷ ἐπισκόπῳ ὑποτάσσησθε) i nieczynienia niczego bez swojego biskupa (ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν πράσσειν), a także wzywa do posłuszeństwa kapłanom (καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ) niby Apostołom<sup>48</sup>. Dalej pojawia się bardzo ciekawy fragment: „Podobnie niechaj wszyscy szanują diakonów jak [samego Jezusa Chrystusa], a także biskupa (ἐπίσκοπον), który jest obrazem Ojca, i kapłanów (πρεσβυτέρους) jako Radę Boga i zgromadzenie Apostołów: bez nich nie można mówić o Kościele”<sup>49</sup>. Zatem według

<sup>47</sup> Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Magnesios* 6, 1, Holmes, s. 152, tł. BOK 10, s. 121.

<sup>48</sup> Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Trallianos* 1-2, Holmes, s. 158-160, tł. BOK 10, s. 124.

<sup>49</sup> Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Trallianos* 3, 1, Holmes, s. 160, tł. BOK 10, s. 124.

Ignacego nie można mówić o Kościele, jeśli nie ma we wspólnocie kierującego nią biskupa, prezbiterów i diakonów albo nie są oni szanowani przez wiernych. Biskup jest przedstawicielem wspólnoty wierzących w Chrystusa na zewnątrz, a jeśli postępuje w sposób właściwy, nawet poganie go szanują (4,1). Zachęca do odrzucenia wszelkich błędnych nauk i trwania niewzruszenie przy Bogu, Jezusie Chrystusie, biskupie i przykazaniach Apostołów (7, 1). Następnie pojawia się bardzo mocne stwierdzenie: „kto czyni coś bez biskupa, prezbiterów (χωρίς ἐπισκόπου καὶ πρεσβυτέρου) i diakonów, ten nie ma czystego sumienia” (7, 2). Zauważmy, że podobnie jak w poprzednich fragmentach nie chodzi tylko o trzymanie z biskupem i posłuszeństwo jemu, ale całej hierarchii kościelnej: biskupowi, prezbiterom i diakonom. Biskup po raz kolejny występuje w liczbie pojedynczej, jako jeden przewodnik wspólnoty, prezbiterów i diakonów natomiast jest wielu. Ta sama myśl powraca jeszcze w 13, 2, w 12, 2 zaś zachęca, by wierni, a zwłaszcza kapłani, „krzepili biskupa na chwałę Ojca Jezusa Chrystusa i Apostołów”.

Co ciekawe, w liście do Rzymian Ignacy w ogóle nie pisał o funkcji biskupa czy prezbiterów we wspólnocie Kościoła ani też nie wspomina imiennie, tak jak w przypadku innych Kościołów, biskupa Rzymu. Nie czynił tak pewnie ze względu na ogromny szacunek, jakim darzył Kościół w Rzymie, i czuł się niegodny, aby udzielać Rzymianom wskazówek w tym względzie. Jak wiemy, prosi ich jedynie o to, aby nie starali się o jego uwolnienie i nie przeszkadzali mu w męczeństwie.

W liście do Filadelfian z kolei, zaraz na początku (wstęp) stwierdza, że chrześcijanie są jego radością, zwłaszcza jeśli wszyscy pozostają w jedności z biskupem, jego prezbiterami i diakonami (σὺν τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις). Po raz pierwszy w listach Ignacy podkreśla, że prezbiterzy i diakoni przynależą do biskupa, w jakimś sensie są „jego prezbiterami i diakonami”. Oczywiście nie chodzi o jakąkolwiek własność, ale o bycie współsługami w kierowaniu wspólnotą. Dalej, w 3, 2 znowu zachęca do unikania podziałów i do jedności z biskupem: „Ci bowiem, co należą do Boga i Jezusa Chrystusa, wszyscy są z biskupem (μετὰ τοῦ ἐπισκόπου εἰσίν)”. Ta jedność objawia się szczególnie mocno w celebracji jednej, wspólnej Eucharystii, jedno jest bowiem Ciało Jezusa Chrystusa, jeden jest kielich Jego krwi i jeden ołtarz, „jak też jeden jest biskup razem z prezbiterami diakonami, współsługami moimi (εἷς ἐπίσκοπος, ἅμα τῷ πρεσβυτέρῳ καὶ διακόνοις)” (4, 1). W powyższym fragmencie bardzo mocno wybrzmiewa tematyka jedności i w tym kontekście Ignacy *expressis verbis* podkreśla, że biskup stojący na czele wspól-

noty jest jeden. Nie ma więc tutaj miejsca na wymienne stosowanie terminów *ἐπίσκοπος* i *πρεσβύτερος* ani też na wielu biskupów rozumianych jako starszych wspólnoty, tak jak w innych Kościołach. W 7, 1-2 Ignacy powraca do podejrzeń, jakie wysuwano wobec niego, że słowa zachęty, jakie wypowiedział („Trwajcie przy biskupie, prezbiterach i diakonach” albo „Nie czyńcie nic bez biskupa”), oparte były na jakiejś wcześniejszej wiedzy o rozłamach we wspólnocie. Broni się jednak, podkreślając, iż uczynił tak z natchnienia Bożego, a nie z ludzkich pobudek.

W liście do Smyrneńczyków 8-9 zaś, w kontekście polemiki z doke-tami, znajdujemy zachętę, aby iść za biskupem, za ważną uznawać tylko Eucharystię sprawowaną przez niego, podobnie jak chrzest czy agapę:

Wszyscy idźcie za biskupem (τῷ ἐπισκόπῳ ἀκολουθεῖτε), jak Jezus Chrystus za Ojcem, i za waszymi kapłanami (καὶ τῷ πρεσβυτέρῳ), jak za Apostołami (...). Niechaj nikt w sprawach dotyczących Kościoła nie robi niczego bez biskupa (μηδεὶς χωρὶς ἐπισκόπου τι πρᾶσσειτω). Uważajcie za ważną tylko taką Eucharystię, która sprawowana jest pod przewodnictwem biskupa lub tego, komu on zleci (ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγεῖσθω ἢ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα, ἢ ὃ ἂν αὐτοῖς ἐπιτρέψῃ). Gdzie pojawi się biskup, tam niech będzie wspólnota (ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τ' πλῆθος ἔστω) tak, jak gdzie jest Jezus Chrystusa, tam i Kościół powszechny. Nie wolno bez biskupa chrzcić ani sprawować agapy (οὐκ ἐξόν ἐστὶν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν), lecz co on zatwierdzi, to i dla Boga będzie miłe<sup>50</sup>.

W kontekście zagrożenia doketyzmem i szerzącej się samowoli Ignacy zachęca wiernych do podążania za biskupem i prezbiterami, do nieczynienia w ogóle niczego bez biskupa, uznawania za ważną tylko Eucharystię, której przewodniczy on albo jego delegat, jego obecność tworzy wspólnotę Kościoła, nie wolno chrzcić ani organizować agapy bez niego, lecz trzymać się wszystkiego, co on zatwierdzi. Ignacy kończy ten list pisany w Troadzie pozdrowieniami dla biskupa Smyrny, prezbiterów i diakonów (12, 2).

Wreszcie w ostatnim swoim liście do Polikarpa pozdrawia go na początku jako biskupa Smyrny. Nowością jest zachęta do zawierania małżeństwa między mężczyzną i kobietą za wiedzą lokalnego biskupa: „Godzi się zaś, aby mężczyźni, którzy się żenią, i kobiety, które wychodzą

<sup>50</sup> Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Smyrnesios* 8, 1-2, Holmes, s. 188, tł. BOK 10, s. 138.

za mąż, łączyli się z wiedzą biskupa (μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τῆν ἔνωσιν ποιεῖσθαι)” (5, 2)<sup>51</sup>. Krótco wcześniej zachęcał, aby ten, kto chce zachować czystość na cześć Pana, nie chełpił się, ale czynił to tylko za wiedzą biskupa. Widzimy więc, że Ignacy zachęca, aby kolejne obszary życia chrześcijańskiego, czyli życie w dziewictwie i małżeństwo, zostały poddane trosce biskupa kierującego wspólnotą.

Jak wiedzieliśmy, z listów Ignacego wyłania się wyraźny obraz trójstopniowej hierarchii kościelnej złożonej z biskupów, prezbiterów i diakonów, przy czym biskup jest przedstawiany zawsze jako jeden i ten, który kieruje Kościołem lokalnym, a posłuszeństwo jemu winni są prezbiterzy, diakoni i wszyscy wierni<sup>52</sup>. Biskupowi powinny być poddane wszystkie aspekty życia chrześcijańskiego, pod jego przewodnictwem powinna być sprawowana Eucharystia, chrzest i agapa, a za jego wiedzą ma być składany ślub czystości i celebrowanie małżeństwa<sup>53</sup>. Ani terminy ἐπίσκοπος i πρεσβύτερος, ani funkcje biskupa i prezbiterów nie są w listach stosowane zamiennie, a prezbiterzy zawsze są przedstawiani jako drugi stopień hierarchii kościelnej i współpracownicy biskupa wraz z diakonami. Listy Ignacego zatem, podobnie jak tekst *Didache*, który pomija prezbiterów (ale ich funkcje pełnili najprawdopodobniej biskupi)<sup>54</sup>, są wyraźnymi świadectwami episkopatu monarchicznego, który ukształtował się w Syrii już pod koniec I i na początku II wieku<sup>55</sup>. Wraz

<sup>51</sup> Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Polycarpum* 5, 2, Holmes, s. 196, tł. BOK 10, s. 141.

<sup>52</sup> Por. C. Munier, *à propos d'Ignace d'Antioche: Observations sur la liste épiscopale d'Antioche*, *RevScRel* 55 (1981) s. 126-131; A. Brent, *The Ignatian Epistles and the Three-fold Ecclesiastical Order*, *JRH* 17 (1993) s. 18-32; A. Brent, *The Enigma of Ignatius of Antioch*, *JEH* 57 (2006) s. 429-456; F. Rivas Rebaque, *Los obispos en Ignacio de Antioquia: Cuadros sociales dominantes de la memoria colectiva Cristiana*, *EstEcl* 83 (2008) s. 23-49.

<sup>53</sup> Por. J.D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries*, Eugene 2001 (wznowienie w 2007 roku). To opublikowana praca doktorska autora obroniona na Uniwersytecie w Antiochach w 1965 roku. Autor niesłusznie rozciąga ten model antiocheński (syryjski) na cały Kościół starożytny, starając się udowodnić, że struktura episkopocentryczna od początku była normą w całym Kościele. Z analiz źródeł przeprowadzonych w tym opracowaniu wynika, że wcale nie była, a autor „naciąga” swoją interpretację, by uzasadnić centralną rolę biskupa.

<sup>54</sup> A. de Halleux, *Ministers in the Didache*, w: *The Didache in Modern Research*, red. J.A. Draper, Leiden 1996, s. 300-320.

<sup>55</sup> Por. Burke, *The Monarchical Episcopate*, s. 499-518; Dassmann, *Zur Entstehung des Monepiskopats*, s. 74-90; Schöllgen, *Monepiskopat und monarchischer Episkopat*, s. 146-151. Przyczynaję to również: Simonetti, *Presbiteri e vescovi*, s. 115-132.

z upływem czasu ten typ organizacji kościelnej, choć nie tylko w tej postaci i w różnym czasie, rozwinął się w całym świecie chrześcijańskim. Ciekawe, że w tym samym okresie albo niewiele wcześniej w różnych regionach ówczesnego świata chrześcijańskiego mamy nadal do czynienia z zamieszaniem terminologicznym i stosowaniem wymiennie terminów ἐπίσκοπος i πρεσβύτερος oraz przypisywaniem im tych samych funkcji. Brakuje nam elementów, aby ustalić, dlaczego właśnie w Antiochii syryjskiej dokonał się ten proces najszybciej. Być może z powodu rodzących się tam stosunkowo wcześniej błędów doktrynalnych i organizacyjnych, jak doketyzm, obecności judaizujących chrześcijan czy większych tendencji do samowoli organizacyjnej. Co więcej, widzimy, że taka struktura hierarchiczna pod koniec I i na początku II wieku była rozpowszechniona nie tylko w Syrii, ale także w Kościołach Azji Mniejszej, również tych założonych przez św. Pawła. W przeciwnym bowiem razie adresaci listów Ignacego nie rozumieliby zarówno samej struktury hierarchicznej wspólnot, jak też tak dużego nacisku na posłuszeństwo biskupowi i prezbiterom. Listy Ignacego nie są w żadnym wypadku dowodem na to, że chciał on narzucić model antiocheński, czy szerzej syryjski, Kościołom w Azji Mniejszej, bo chrześcijanie, którzy go odwiedzali podczas postoju w Smyrnie i Troadzie, przychodzili już ze swoimi biskupem, który przewodził ich wspólnocie. Ignacy w swoich listach wspomina ich z imienia i wcale nie próbuje ich przekonywać, że biskup musi być jeden na czele wspólnoty, a zachęca ich jedynie do posłuszeństwa jemu. Listy zostały napisane po to, aby tę wyjątkową pozycję jednego biskupa wyraźnie wzmocnić.

Ostatnim źródłem łączonym ze środowiskiem syryjskim jest powstały ok. 130 roku List Psuedo-Barnaby<sup>56</sup>. Znajdujemy w nim dwa razy w liczbie mnogiej termin ἱερέυς na oznaczenie kapłanów pogańskich (7, 4; 9, 6), jeden raz, w 13, 5, pojawia się termin πρεσβύτερος<sup>57</sup>, ale występuje on w znaczeniu 'starszy' na określenie Manassesa, aby otrzymał błogosławieństwo od Jakuba. Nie pojawia się natomiast w tekście

---

<sup>56</sup> Tekst w: *List Barnaby*, tł. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie*, BOK 10, Kraków 1998, s. 179-204. Zob. także: K. Romaniuk, *List Barnaby*, EK 2, 36-37; J. Carleton Paget, *The Epistle of Barnabas*, Tübingen 1994; R. Hvalvik, *The Struggle for Scripture and Covenant. The Purpose of Epistle of Barnabas and Jewish-Christian Competition in the Second Century*, Tübingen 1998; F. Scorza-Barcellona, *Epistola di Barnaba*, NDPAC I 710-713.

<sup>57</sup> E.J. Goodspeed, *Index Patristicus, sive clavis Patrum Apostolicorum operum*, Leipzig 1907, s. 204.

w ogóle ani termin *ἐπίσκοπος*, ani *πρεσβύτερος* w znaczeniu przełożonych wspólnot chrześcijańskich.

#### 4. Zakończenie

Simonetti twierdził, że przejście od prezbiteratu do episkopatu monarchicznego dokonało się we wspólnotach tradycji Pawłowej i w Antiochii pomiędzy 120 a 140 rokiem. Proces ten miał trzy przyczyny. Po pierwsze, powiększanie się liczby pogan, a zmniejszanie liczby chrześcijan pochodzenia żydowskiego. Po drugie, słabnące tendencje judaizujące we wspólnotach. Po trzecie, wraz z rozprzestrzeniającymi się błędnowierstwami, głównie doketyzmem, gnostycyzmem i marcjonizmem, pojawiła się konieczność zapewnienia wspólnotom bardziej skutecznego przewodnictwa jednoosobowego. W Rzymie to przejście dokonałoby się pod koniec II wieku podczas pontyfikatu Wiktora (178-189) przy okazji sporu z kwartodecymanami o datę świętowania Paschy, a w Aleksandrii – za rządów biskupa Demetriusza (189-232). Ostatnim aktem oporu wobec episkopatu monarchicznego byłaby działalność montanistów, którzy w drugiej połowie II wieku domagali się uznania autorytetu proroków, ale o prezbiterach nie wspomina się już w ogóle, gdyż weszli oni jako drugi stopień kapłaństwa do struktury Kościoła, podporządkowani jednemu biskupowi. W opozycji do gnostyckiej tradycji sekretnej autorzy chrześcijańscy, tacy jak Hegezyp czy potem Ireneusz, przytaczają listę biskupów Rzym (pierwszy do Aniceta, drugi do Wiktora). Rekonstrukcja procesu wyłaniania się episkopatu monarchicznego, jaką przedstawił Simonetti, brzmi przekonująco, ale wymaga trzech korekt. Po pierwsze, termin „prezbiter” i jego funkcja pojawia się we wspólnotach założonych przez św. Pawła jeszcze za jego życia, który sam ustanawiał prezbiterów „starszych” w różnych Kościołach, więc nie miał oporu, jak sugeruje Simonetti, stosowania terminologii rozpowszechnionej w judaizmie. Jeśli zaś ktoś twierdziłby, że to stan z czasu powstania Dziejów Apostolskich, a nie życia Pawła, na nim spoczywa obowiązek udowodnienia tego. Po drugie, Simonetti przyjmuje, że w Listach Pasterskich obecny jest episkopat monarchiczny, co zakłada, że termin *πρεσβύτερος* tam obecny należy zawsze rozumieć jako drugi stopień hierarchii, a nie „starszy”. Nie jest do końca takie pewne. Niekiedy odnosi się wrażenie, że nadal zachowuje on znaczenie bardziej ogólne („starszy”). I po trzecie, przedstawiona rekonstrukcja ma sens pod warunkiem, że przez termin *πρεσβύτεροι*

będziemy rozumieli właśnie „starszych”, a nie drugi stopień kapłaństwa. To zaś nie wybrzmiewa w jego opracowaniach jednoznacznie. Jeśli natomiast termin *πρεσβύτεροι* rozumiemy jako drugi stopień kapłaństwa, a sam proces przebiegał w ten sposób, że najpierw kierowały wspólnymi kolegia kapłanów reprezentujący drugi stopień hierarchii kościelnej, a potem zostali oni wyparci przez jednego biskupa albo spośród nich wyłonił się episkopat monarchiczny, kapłani zaś zostali zepchnięci do drugiego rzędu i do roli współpracowników biskupa, to takiego procesu nie potwierdzają źródła I i II wieku.

## Bibliography

### Sources

- Didache*, w: *The Apostolic Fathers*, red. M.W. Holmes, Grand Rapids 1992, s. 246-270, tł. A. Świderkówna, BOK 10, Kraków 1998, s. 33-44.
- Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, tł. A. Caba, Kraków 2013.
- Ignatius Antiochenus, *Epistulae*, w: *The Apostolic Fathers*, red. M.W. Holmes, Grand Rapids 1992, s. 129-201, tł. A. Świderkówna, BOK 10, Kraków 1998, s. 113-198.
- Polycarpus Smyrnesis, *Epistula ad Philippeneses*, w: *The Apostolic Fathers*, red. M.W. Holmes, Grand Rapids 1992, s. 202-220, tł. A. Świderkówna, BOK 10, Kraków 1998, s. 156-161.
- Barnaba, *Epistula*, w: *The Apostolic Fathers*, red. M.W. Holmes, Grand Rapids 1992, s. 271-328, tł. A. Świderkówna, BOK 10, Kraków 1998, s. 179-204.

### Studies

- Alastair C.R., *The Elders of the Jerusalem Church*, „Journal of Theological Studies” 44 (1993) s. 511-528.
- Benoit P., *Les origines apostoliques de l'épiscopat selon le Nouveau Testament*, w: *L'Évêque dans l'Église*, red. H. Bouessé – A. Madouze, Paris 1963, s. 52-54.
- Bielak W., *Kilka uwag na temat początków urzędu biskupiego w ujęciu historycznym*, „Vox Patrum” 55 (2010) s. 63-76.
- Bradshaw P.F., *Presbyteroi in the First Two Christian Centuries*, w: *Deacons and Diaconia. Bishops, Presbyters and Laypeople*, t. 3, red. M. Vinzent, Studia Patristica 106, Leuven – Paris – Bristol 2021, s. 71-76.
- Brent A., *The Ignatian Epistles and the Three-fold Ecclesiastical Order*, „Journal of Religious History” 17 (1993) s. 18-32.
- Brent A., *The Enigma of Ignatius of Antioch*, „Journal of Ecclesiastical History” 57 (2006) s. 429-456.

- Burke P., *The Monarchical Episcopate at the End of the First Century*, „Journal of Evangelical Studies” 7 (1970) s. 499-518.
- Burchael J.T., *From Synagoge to Church: Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities*, Cambridge 1992.
- Carleton Paget J., *The Epistle of Barnabas*, Tübingen 1994.
- Dassmann E., *Zur Entstehung des Monoepiskopats*, „Jahrbuch für Antikes Christentum” 17 (1974) s. 74-90.
- Dassmann E., *Hausgemeinde und Bischofsamt*, w: *Vivarium: Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geburtstag*, Münster 1984, s. 82-93.
- Dąbrowski E., *Dzieje Apostolskie. Wstęp, przekład z oryginału i komentarz*, Poznań 1961.
- Flis J., *List do Filipian. Wstęp, przekład z oryginału i komentarz*, Częstochowa 2011.
- Goodspeed E.J., *Index Patristicus, sive clavis Patrum Apostolicorum operum*, Leipzig 1907.
- Halleux de A., *Ministers in the Didache*, w: *The Didache in Modern Research*, red. J.A. Draper, Leiden 1996, s. 300-320.
- Hałas S., *1 List św. Piotra. Wstęp, przekład z oryginału i komentarz*, Częstochowa 2007.
- Hareźga S., *1 i 2 List do Tymoteusza. List do Tytusa. Wstęp, przekład z oryginału i komentarz*, Częstochowa 2018.
- Hvalvik R., *The Struggle for Scripture and Covenant. The Purpose of Epistle of Barnabas and Jewish-Christian Competition in the Second Century*, Tübingen 1998.
- Ihnatowicz J., *Dlaczego prezbiter nie może udzielać święceń? Biskup i prezbiter w pierwotnym Kościele*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 2 (2003) s. 213-232.
- Jezierska E., *Obraz kapłana Chrystusowego w Listach Pasterskich (1-2 Tm, Tt)*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 17/2 (2009) s. 31-39.
- Kasprzak D., *Teologia kapłaństwa i urzędu kapłańskiego w I wieku chrześcijaństwa*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 63/2 (2010) s. 101-125.
- Kozyra J., *List św. Jakuba. Wstęp, przekład z oryginału i komentarz*, Częstochowa 2011.
- Munck J., *The Actes of the Apostles*, Garden City 1967.
- Munier C., *À propos d'Ignace d'Antioche: Observations sur la liste épiscopale d'Antioche*, „Revue des Sciences Religieuses” 55 (1981) s. 126-131.
- Nagy S., *Prezbiterzy w pierwotnej gminie jerozolimskiej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 8/1 (1961) s. 5-22.
- Nagy S., *Hierarchia kościelna w okresie misyjnej działalności św. Pawła*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 11/2 (1964) s. 55-79.
- Nagy S., *Hierarchia Kościelna w ostatnim okresie życia św. Pawła*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 13/2 (1966) s. 23-44.
- Nawracała T., *Między prezbiterem a kapłanem. Kilka uwag o zmianie słownictwa w teologii kapłaństwa*, „Studia Gdańskie” 39 (2016) s. 31-47.
- Nutin P., *Policarpo*, w: *Nuovo Dizionario Patristico di Antichità Cristiana*, t. 3, red. A di Berardino, Genova – Milano 2010, s. 4211-4213.



- Nutin P., *Ignazio di Antiochia*, w: *Nuovo Dizionario Patristico di Antichita Cristiana*, t. 2, red. A di Berardino, Genova – Milano 2010, s. 2514-2516.
- Pietras H., *Od prezbiteratu do kapłaństwa: ewolucja pojęć i urzędu*, „*Studia Bobolanum*” 3 (2002) s. 5-17.
- Pietras H., *Klerykalizacja kapłaństwa w Kościele starożytnym, czyli przyczynek do historii języka religijnego*, w: *Sympozja Kazimierskie*, t. IV, red. B. Wronikowska – D. Próchniak, Lublin 2008, s. 111-116.
- Pietras H., *Dymisja ze stanu duchownego i jej skutki w starożytności chrześcijańskiej, w: Odejścia od kapłaństwa. Studium historyczno-psychologiczne*, red. K. Dyrek, Kraków 2010, s. 7-19.
- Pietras H., *Tożsamość kapłańska w Kościele starożytnym*, w: *Sztuka bycia księdzem*, red. J. Augustyn, Kraków 2010, s. 59-66.
- Quasten J., *Patrologia*, t. 1, Casale Monferrato 1980.
- Rivas Rebaque F., *Los obispos en Ignacio de Antioquia: Cuadros sociales dominantes de la memoria colectiva Cristiana*, „*Estudios Ecclesiasticos*” 83 (2008) s. 23-49.
- Romaniuk K., *Prezbiterzy – biskupi*, w: *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, red. A. Jankowski – K. Romaniuk, Katowice 1972, s. 249-252.
- Romaniuk K., *List Barnaby*, EK 2, Lublin 1976, s. 36-37.
- Rordorf W., *Didache*, w: *Nuovo Dizionario Patristico di Antichita Cristiana*, t. 1, red. A di Berardino, Genova – Milano 2010, s. 1400-1402.
- Schollgen G., *Monoepiskopos und monarchischer Episkopat: Eine Bemerkung zur Terminologie*, „*Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft*” 77 (1986) s. 146-151.
- Scorza-Barcellona F., *Epistola di Barnaba*, w: *Nuovo Dizionario Patristico di Antichita Cristiana*, t. 1, red. A di Berardino, Genova – Milano 2010, s. 710-713.
- Simonetti M., *Presbiteri e vescovi nella Chiesa del II e II secolo*, „*Vetera Christianorum*” 22 (1996) s. 115-132.
- Simonetti M., *Roma cristiana tra vescovi e presbiteri*, „*Vetera Christianorum*” 43 (2006) s. 5-17.
- Simonetti M., *Il Vangelo e la storia*, Roma 2010.
- Skierkowski M., *Od Apostołów do biskupów – trzy drogi*, „*Studia Teologiczne*. Białystok, Drohiczyn, Łomża” 29 (2011) s. 29-55.
- Starowieyski M., *Mądry i gorliwy pasterz – św. Polikarp ze Smyrny*, w: *Pierwsi świadkowie wiary. Pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, Kraków 1998, s. 149-155.
- Starowieyski M., *Podręczny zbiór praw gminy chrześcijańskiej – Didache*, w: *Pierwsi świadkowie wiary. Pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, Kraków 1998, s. 25-31.
- Starowieyski M., *Wołanie o jedność – Św. Ignacy Antiocheński*, w: *Pierwsi świadkowie wiary. Pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, Kraków 1998, s. 104-111.
- Stewart A., *The Original Bishops*, Grand Rapids 2014.
- Stępień J., *Organizacja pierwotnego Kościoła w listach św. Pawła*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 2/1-2 (1964) s. 309-404.
- Varner W., *The Apostolic Fathers. An Introduction and Translation*, London 2023.

Wagner J., *Die Anfänge des Amtes in der Kirche. Presbyter und Episkopen in der frühchristlichen Literatur*, Tübingen 2011.

Zawadzki A., *Sylwetka i funkcja prezbitera w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich na podstawie autentycznych listów św. Pawła (lata 50-67 po Chr.)*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 25/3 (2016) s. 25-42.

Zizioulas J.D., *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries*, Eugene 2001.



## The Influence of Origen on Augustine: The Question of the Infinity of God

Damian Mrugalski OP<sup>1</sup>

---

**Abstract:** There is a belief among scholars of Augustine's philosophy that he derived the notion of the positively understood infinity of God from Plotinus. Another *opinio communis* holds that Origen inherited a negative understanding of infinity from the ancient philosophers and therefore considered God's power to be finite. This paper aims to demonstrate that both opinions are erroneous. Although Augustine was familiar with Plotinus' thought, his reflections on the infinity of God have more in common with the theses put forward by Origen than with Neoplatonism. In both authors, the issue arises when they are commenting on the same biblical passages, and both authors wrestle with the same aporia caused by accepting the doctrine of God's infinite power and knowledge. If, according to Aristotle's logic, infinity cannot be encompassed by anything, can the divine intellect encompass infinite ideas? Both authors answer this question in the affirmative. The article posits that Augustine may have adopted the doctrine of the infinity of God directly from Origen, since he had access to many of his works translated into Latin, or through Novatian and Hilary of Poitiers, as they were both influenced by Origen's thought.

**Keywords:** Augustine; Origen; Plotinus; Novatian; Hilary of Poitiers; infinity of God; knowledge of God; actual infinity; negative theology; Neoplatonism; philosophy of God; patristic philosophy

---

Origen's influence on Augustine's thought is still an open question. There is no doubt that Augustine was familiar with some of Origen's writings. This is evidenced by statements made in the late writings by the Bishop of Hippo, where the Alexandrian is mentioned by name, and his controversial claims are criticised<sup>2</sup>. Meanwhile, Augustine's correspondence with Jerome indicates that Augustine was initially interested in Origen's thought. For this reason, he urged the translator to make the hith-

---

<sup>1</sup> Damian Mrugalski OP PhD, Assistant Professor, The Catholic Academy in Warsaw – Collegium Bobolanum, Warsaw, Poland; e-mail: mnichop@gmail.com; ORCID: 0000-0002-8689-9832.

<sup>2</sup> Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XI 23; XXI 17; Augustinus, *Retractiones* I 7, 6; Augustinus, *De Haeresibus* 43; Augustinus, *Contra Iulianum opus imperfectum* V 47.

erto untranslated works available to Latin-speaking readers<sup>3</sup>. In the 20th century, scholars researching the question believed that Augustine did not have access to any of Origen's works before 390, due to his insufficient command of Greek. This *opinio communis* was challenged by G. Heidl who proved in his monograph on the influence of Origen's thought on the young Augustine that it was the reading of Origen's writings that led Augustine to conversion<sup>4</sup>. The *Libri pleni*, mentioned in his early works, are precisely the *Homilies on the Song of Songs* and the *Commentary on the Song of Songs*, translated by Jerome in 383, three years before Augustine's conversion<sup>5</sup>. Heidl's monograph inspired scholars to re-examine the question of Origen's influence on Augustine. Thus, I. Ramelli addressed the question of apokatastasis and proved that Augustine's early writings contain the same claims on universal salvation which can be found in the works of Origen<sup>6</sup>. However, following the dispute with Pelagius, the Bishop of Hippo abandoned the faith of his youth and criticised the concept of apokatastasis in his late works. Meanwhile, D. Keech, who studied the reception of Origen's exegesis of the *Epistle to the Romans* by the Bishop of Hippo, concluded that "Augustine fought the heresy of Pelagius with the orthodox exegesis of Origen"<sup>7</sup>. Thus, the influence of Origen's thought and exegesis is evident both in Augustine's early and late works. However, due to the Origenist controversy, which broke out in 393 in Palestine and reached the Latin West around 397, the Bishop of Hippo, being "politically correct", was no longer willing to mention Origen by name<sup>8</sup>. If he ever did that, it was only when he criticised Origen's controversial claims<sup>9</sup>. In this study, I will seek to expand the scope of

<sup>3</sup> Cf. Augustinus, *Ep.* 28 = Hieronymus, *Ep.* 56. Cf. also Augustinus, *Ep.* 40, 6, 9, where Augustine asks Jerome to explain to him clearly the actual doctrinal errors that caused Origen to deviate from legitimate faith.

<sup>4</sup> Cf. G. Heidl, *The Influence of Origen on the Young Augustine: A Chapter of the History of Origenism*, Piscataway 2009.

<sup>5</sup> Cf. Heidl, *The Influence of Origen on the Young Augustine*, p. 7-17.

<sup>6</sup> Cf. I.L.E. Ramelli, *Origen in Augustine: A Paradoxical Reception*, "Numen" 60 (2013) p. 280-307.

<sup>7</sup> D. Keech, *The Anti-Pelagian Christology of Augustine of Hippo, 396-430*, Oxford 2012, p. 141.

<sup>8</sup> For this reason, in his *Confessions*, written at the time of the fierce controversies over Origen, Augustine makes no mention of his encounter with the thought. Cf. Heidl, *The Influence of Origen on the Young Augustine*, p. 65.

<sup>9</sup> Cf. V. Grossi, *L'origenismo latino negli scritti agostiniani: dagli origenisti agli origeniani*, "Augustinianum" 46/1 (2006) p. 51-88, where the author points to several

previous research on Origen's influence on Augustine, focusing solely on the question of the infinity of God. This question is extremely important, both to the "young" and to the "old" Augustine; as he mentioned in his *Confessions*, before his conversion, he shared the Manichaean belief that God is infinite in the material sense. After his conversion, however, he began to believe that God is infinite in the sense of being entirely incorporeal.

Yet, the problem of the infinity of God in Augustine's thought did not attract much attention among scholars of the last century. The issue was raised in just a few articles and was mentioned in some monographs on Augustine's thought. The latest and fairly comprehensive discussion of this topic is to be found in the article *Infinity in Augustine's Theology* by A. Drozdek<sup>10</sup>. However, like other scholars, this author suggests that Augustine adopted this doctrine from Plotinus<sup>11</sup>. In this article, I intend to demonstrate that the biblical texts cited by the Bishop of Hippo, which pointed to the infinity of God and the difficulties related to this concept, which he pondered, show more affinity with the claims found in Origen's texts than with Neoplatonic philosophy. So far, none of the contemporary scholars have undertaken to examine the question of Origen's potential influence on the concept of the infinity of God in Augustine's thought. This is probably because many monographs, handbooks, and encyclopaedias of philosophy and theology express the belief that Gregory of Nyssa was the first among Christian theologians who began to think of God in terms of infinity. Meanwhile, Origen still operated within the framework

---

stages of Augustine's relation to Origen. The first of these would be curiosity, followed by admiration, and, finally, by hostility. The latter surfaced only after Pelagianism was condemned.

<sup>10</sup> Cf. A. Drozdek, *Infinity in Augustine's Theology*, in: *The Infinity of God: New Perspectives in Theology and Philosophy*, ed. B.P. Göcke – C. Tapp, Notre Dame 2019, p. 37-53. As far as the previous research on the question of the infinity of God in Augustine's thought is concerned, it is neither extensive nor exhaustive, although it must be noted that Augustine himself would not address this topic frequently or extensively. Cf. É. Gilson, *L'infinité divine chez saint Augustin*, in: *Augustinus Magister: Congrès international augustiniien*, v. 1, Paris 1954, p. 569-574; P. Hadot, *La notion d'infini chez saint Augustin*, "Philosophie" 26 (1990) p. 58-72; L. Sweeney, *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought*, New York 1992, p. 365-383; A. Drozdek, *Beyond Infinity: Augustine and Cantor*, "Laval théologique et philosophique" 51 (1995) p. 127-140.

<sup>11</sup> Cf. Drozdek, *Infinity in Augustine's Theology*, p. 38-40 and 46-47; R.J. Teske, *To Know God and the Soul: Essays on the Thought of Saint Augustine*, Washington 2008, p. 148-151.

of Aristotle's ideas and understood infinity in negative terms<sup>12</sup>. Whatever is infinite is unfinished, and therefore imperfect. Therefore, God, being perfect, cannot be infinite. This frequently repeated view is erroneous, which I have proved in some of my earlier studies<sup>13</sup>. In reality, though, Origen frequently speaks of the infinity of God, the infinity of His power and wisdom. Before Origen, similar claims were made by Philo and Clement of Alexandria, while, after Origen, arguments in favour of the infinity of God were formulated by Novatian and Hilary of Poitiers, who were influenced by Origen. Even if Augustine did not have access to all Latin translations of Origen's works, he was certainly familiar with the works of Latin authors such as Novatian and Hilary of Poitiers. He even cited the latter a few times by name.

<sup>12</sup> See É. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York 1955, p. 38; H. Crouzel – M. Simonetti, note 2, in: Origène, *Traité des principes*, v. 2: *Commentaire et fragments*, SCh 253, Paris 1978, p. 213; M. Simonetti, *Dio (Padre)*, in: *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, ed. A. Monaci Castagno, Roma 2000, p. 120; A.W. Moore, *The Infinite*, London – New York 2001, p. 43-47; C. Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2005, p. 136; L. Neidhart, *Unendlichkeit im Schnittpunkt von Mathematik und Theologie*, v. 2: *Historischer und theologischer Teil*, Göttingen 2008, p. 534; W. Achtner, *Infinity as a Transformative Concept in Science and Theology*, in: *Infinity: New Research Frontiers*, ed. M. Heller – W. Hugh Woodin, Cambridge 2011, p. 27-28; D.B. Hart, *Notes on the Concept of the Infinite in the History of Western Metaphysics*, in: *Infinity: New Research Frontiers*, ed. M. Heller – W. Hugh Woodin, Cambridge 2011, p. 266-267; S. Lilla, *Aristotelianism*, in: *Encyclopedia of Ancient Christianity*, v. 1, ed. A. Di Berardino, Downers Grove 2014, p. 231. It is worth adding that in some contemporary monographs on the infinity of God in ancient and medieval thought, though the question of the infinity of God in Origen's work is omitted, the prevailing view is that it was only Plotinus who introduced the positive understanding of the infinity of God into the philosophical discourse and that Christianity addressed the question after him. See Sweeney, *Divine Infinity*, p. 6-9 and 546-547; F. Krainer, *The Concept of the Infinity of God in Ancient Greek Thought*, in: *The Infinity of God: New Perspectives in Theology and Philosophy*, ed. B.P. Göcke – C. Tapp, Notre Dame 2019, p. 21-36.

<sup>13</sup> Cf. D. Mrugalski, *Nieskończoność Boga u Orygenesza: Przyczyna wielkiego nieporozumienia*, *VoxP* 67 (2017) p. 437-475; D. Mrugalski, *Potentia Dei absoluta et potentia Dei ordinata u Orygenesza? Nowa próba wyjaśnienia kontrowersyjnych fragmentów De principiis*, *VoxP* 69 (2018) p. 493-526; D. Mrugalski, *Agnostos Theos: Relacja między nieskończonością a niepoznawalnością Boga w doktrynach medioplantoników*, "Roczniki Filozoficzne" 3 (2019) p. 25-51; D. Mrugalski, *The Notion of Divine Infinity and Unknowability: Philo, Clement, and Origen of Alexandria in a Polemic with Greek Philosophy*, in: *Hellenism, Early Judaism, and Early Christianity: Transmission and Transformation of Ideas*, ed. R. Fialová – J. Hoblik – P. Kitzler, Berlin – Boston 2022, p. 69-84.

## 1. The infinity of God in Origen's thought

In this paragraph, I will not address the question of the erroneous opinions of some scholars, who maintain that Origen shared a negative understanding of the concept of infinity, which was characteristic of Greek philosophy before Plotinus. As mentioned above, this problem was exhaustively discussed in my other publications<sup>14</sup>. I will only remark that these scholars have based their view on two passages preserved in the *Letter to Manes* by Emperor Justinian<sup>15</sup>, which, as they admitted, are not very reliable. To understand Origen's statements on the infinity of God correctly, we need to view them in the context of very important distinctions that the author makes at several points in his writings, and which he clearly explains. The distinction in question is that between theology and economy, or between the essence of God and the power of God<sup>16</sup>. Thus, according to the Alexandrian, when the Scripture refers to God in a theological way, referring to the essence of God, or to God in himself (τὸν θεὸν καθ' ἑαυτόν), it states that "there is no end to his greatness (μεγαλωσύνης αὐτοῦ οὐκ ἔσται πέρας)"<sup>17</sup>. However, when it refers to God in an economic way, referring to God acting in the world, or to his power, it depicts God in a finite way, speaking and acting like a human being. Thus, in his essence, God is infinite, as well as incorporeal, almighty, invisible, and simple<sup>18</sup>. Although

<sup>14</sup> Cf. footnote above. It is worth adding that the negative understanding of infinity as something imperfect is to be found, above all, in Aristotle's thought. However, the infinity of the first principle was already discussed by the Presocratics. For more information on the subject, see A. Drozdek, *In the Beginning Was Apeiron: Infinity in Ancient Philosophy*, Stuttgart 2008. Nevertheless, in the Presocratic thought, infinity is understood in the material sense. A positive understanding of infinity, referring to the power of an incorporeal and transcendent God, emerges when Greek philosophy meets biblical thought, that is, in Hellenistic Judaism. Cf. D. Mrugalski, *The Platonic-Biblical Origins of Apophatic Theology: Philo of Alexandria's Philosophical Interpretation of the Pentateuchal Theophanies*, VV 41/3 (2023) p. 499-528. The doctrine was subsequently adopted by the Christian theology. Cf. Mrugalski, *The Notion of Divine Infinity and Unknowability*, p. 69-84.

<sup>15</sup> See Justinianus Imperator, *Epistula ad Mennam Constantinopolitanum*, Mansi IX 489 = Origenes, *De principiis* II 9, 1, Sch 253, p. 211-212; Justinianus Imperator, *Epistula ad Mennam Constantinopolitanum*, Mansi IX 525 = Origenes, *De principiis* IV 4, 8, Sch 269, p. 262-263.

<sup>16</sup> Cf. Origenes, *In Ieremiam homiliae* 18, 6; Origenes, *In Genesim homiliae* 3, 1-2.

<sup>17</sup> Ps 144:3 [LXX]; cf. Origenes, *In Ieremiam homiliae* 18, 6, Sch 238, p. 198.

<sup>18</sup> Cf. Origenes, *In Genesim homiliae* 3, 2, GCS 29, p. 39: "Nos sicut incorporeum esse Deum et omnipotentem et invisibilem profitemur"; Origenes, GCS 29, p. 41: "Simplex

God is sometimes compared to created beings, these comparisons are always limited and inadequate. This is because a finite creature cannot be compared to the One who “infinitely transcends the created nature (τῷ ἀπείρω ὑπεροχῇ ὑπερέχοντι πάσης γεννητῆς φύσεως)”<sup>19</sup>. Being absolutely incorporeal and simple, God has no characteristics that could circumscribe or limit him in any way (*circumscribi uel inhiberi*)<sup>20</sup>. He has no material location, physical size, corporeal shape or colour<sup>21</sup>. The latter statement seems to be a polemic with the claims made by Aristotle who, considering the issue of infinity in his *Physics*, stated that location, surface, or form are what encomasses a given being and what makes it finite<sup>22</sup>. For infinity by its very nature cannot be encompassed by anything. For this reason, according to Aristotle, who did not accept the existence of forms separate from matter, no infinite being can actually exist<sup>23</sup>. Meanwhile, to Origen, incorporeal God is a being that is not encompassed and not limited by anything. This is presumably the reason why he has doubts about whether God should be understood as substance or rather as something that exists above substance since substance is something that has a form or is a form<sup>24</sup>.

Although the distinction between God’s essence and God’s power may suggest that the latter is finite, Origen makes further distinctions,

---

namque est illa substantia et neque membris ullis neque compagibus affectibusque composita, sed quidquid divinis virtutibus geritur, hoc ut homines possint intelligere aut humanorum membrorum appellatione profertur aut communibus et notis enuntiatorum affectibus”; Origenes, *De principiis* I 1, 6, SCh 252, p. 100: “Non ergo corpus aliquod aut in corpore esse putandus est deus, sed intellectualis natura simplex, nihil omnino in se adiunctionis admittens; uti ne maius aliquid et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte μὴάς, et ut ita dicam ἐνάς, et mens ac fons, ex quo initium totius intellectualis naturae uel mentis est”.

<sup>19</sup> Origenes, *Contra Celsum* III 77, SCh 136, p. 174.

<sup>20</sup> Origenes, *De principiis* I 1, 6, SCh 252, p. 100.

<sup>21</sup> Origenes, *De principiis* I 1, 6, SCh 252, p. 100: “Mens uero ut moueatur uel operetur, non indiget loco corporeo neque sensibili magnitudine uel corporali habitu aut colore, neque alio ullo prorsus indiget horum, quae corporis uel materiae propria sunt”. Cf. also Origenes, *Homiliae in Genesim* 13, 3, GCS 29, p. 118: “non in loco aliquo quaeram Deum (...). Non ergo in loco neque in terra habitat Deus”; Origenes, *De oratione* 23, 1-5; Origenes, *Contra Celsum* VII 34.

<sup>22</sup> Cf. Aristoteles, *Physica* 204b; 205a-206a; 207b. It is worth adding that Origen’s predecessor, Clement of Alexandria, who explicitly used the term ἀπειρος to refer to God, stated that God is infinite, as He is absolutely simple, indivisible, has no dimensions and no shape. Cf. Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 81, 6, GCS 15, p. 380.

<sup>23</sup> Cf. Aristoteles, *Physica* 203a-208a.

<sup>24</sup> Cf. Origenes, *Contra Celsum* VI 64; Origenes, *Commentarii in Ioannem* XIII 21, 123; Origenes, *De oratione* 27, 8.



which imply that God's power can also be considered infinite. It is the distinction between the absolute and the ordered power of God, or, according to later terminology, the distinction between *potentia dei absoluta et potentia dei ordinata*. According to the Apostle Paul's statement, the Power and Wisdom of God is, for Origen, the Only-Begotten Son of God, Christ<sup>25</sup>. He is considered as eternally existing in God and, at the same time, is eternally generated or eternally begotten by the Father; He is Power and Wisdom in the absolute sense (καθάπαξ ἢ ἀπόλυτον)<sup>26</sup> and has the same substance as the Father, or even, as Origen says in *De principiis*, He is the substance of God itself (*ipsa dei substantia*)<sup>27</sup>. Thus, the Son is infinite as is the Father<sup>28</sup>. Meanwhile, when He is considered as acting in the world, He is the Power and Wisdom of God adapted to the capacities of the creatures that receive it, and therefore, in a sense, finite<sup>29</sup>. This is also the way Origen understands the incarnation of the Son, which was a kind of limitation on infinity. Placing the Son in "a tiny form of the human body" was intended to demonstrate "the infinite and invisible greatness of God the Father present in Him" to the people<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> Cf. 1Cor 1:24; Origenes, *De principiis* I 2, 1; Origenes, *Commentarii in Ioannem* I 22, 140; I 34, 248.

<sup>26</sup> Origenes, *Commentarii in Ioannem* I 34, 245-248, SCh 120, p. 180-182.

<sup>27</sup> Origenes, *De principiis* I 2, 8, SCh 252, p. 126. Cf. also Origenes, *De principiis*, I 2, 6, SCh 252, p. 122: "quae imago etiam naturae ac substantiae patris et filii continet unitatem". Edwards even argues that Origen used the term ὁμοούσιος to describe the unity of the nature of the Father and Son. However, the term has been translated in various ways, which is exemplified by the texts cited above. Cf. M.J. Edwards, *Did Origen Apply the Word 'homoousios' to the Son?*, JThS 49 (1998) p. 658-670.

<sup>28</sup> Cf. Origenes, *De principiis* I 3, 7, where it is stated that there are no differences in the essence of each of the persons of the Trinity.

<sup>29</sup> This does not mean, however, that the Power, which is the Son acting in the world, is finite by its nature, but that it can be revealed in a finite manner. Cf. Origenes, *De principiis* I 2, 9, SCh 252, p. 130, where two Powers of God are mentioned; one unbegotten and the other begotten but, as Origen stresses, equally eternal and immeasurable (*immensa*). Many passages can be cited here that mention God's power, for which anything is possible (*omnia possibilis sunt*) on the one hand, and, on the other hand, a certain measure of power (μέτρον τῆς δυνάμεως), which is managed by the Logos acting in the created world, or the Logos adapting its form to certain situations. Cf. Origenes, *Contra Celsum* III 70; V 23-24; Origenes, *Commentariorum in Matthaëum series* (Matt 26, 42) 95; Origenes, *Commentarii in Matthaëum* XI 17; Origenes, *Commentarii in Ioannem* I 10, 60-63; Origenes, *In Genesim homiliae* 14, 1.

<sup>30</sup> Origenes, *De principiis* I 2, 8, SCh 252, p. 128: "filius dei breuissimae insertus humani corporis formae ex operum uirtutisque similitudine dei patris in se inmensam

Of course, we are not talking about corporeal greatness here, but about the greatness of his power, which Origen mentions a bit earlier. Similarly, in the *Homilies on the Song of Songs*, the Saviour coming down to earthly matters is compared to a small drop that has trickled down “from the great power and great divine majesty”<sup>31</sup>. Although referring to the issue of the absolute Power and Wisdom of God in the *Commentary on the Gospel of John* Origen does not explicitly state that it is infinite, such a statement is to be found in the *Homilies on Numbers*, where the notion of infinity is combined with the concept of unknowability. Since God’s Wisdom is infinite, the process of its discovery by man can never end<sup>32</sup>. A similar theme appears in *De principis*, where, while interpreting Apostle Paul’s exclamation “Oh, the depth of the riches of the wisdom and knowledge of God! How unsearchable are his judgments and his ways past finding out!”<sup>33</sup>. Origen states that no man “even when aided and enlightened in mind by God’s grace, will ever be able to reach the final goal (*ad perfectum finem*) of his inquiries”<sup>34</sup>. As far as the infinite Wisdom of God is concerned, getting to know certain Divine issues, which is the end of a certain process of cognition, in fact, becomes the beginning of a new path of cognition, the end of which again becomes a new beginning, and so on *ad infinitum*<sup>35</sup>.

---

atque inuisibilem magnitudinem designabat”. It is worth adding that, in the same paragraph, Origen uses an interesting example, which, in a sense, also points to the infinity of God. He compares God to a statue “which encompasses the whole world with its vastness and, due to its size, cannot be seen by anyone”. However, it is possible to make another statue, which is much smaller in size but similar to that infinite statue in every other way, so that it can be grasped by the sight and that its form can be seen. The incarnate Logos is precisely such a finite statue. Though he is enclosed in a finite body, he demonstrates the infinite power of God in his works and power. Cf. Origenes, *De principiis* I 2, 8, SCh 252, p. 126.

<sup>31</sup> Cf. Origenes, *In Canticum canticorum homiliae* 2, 3, SCh 37 bis, 110: “si ergo uideris Saluatorem meum ad terrena et humilia descendentem, uidebis, quomodo a uirtute magna et maiestate diuina ad nos modica quaedam stilla defluerit”.

<sup>32</sup> Cf. Origenes, *In Numeros homiliae* 17, 4, SCh 442, p. 288: “Eorum uero qui sapientiae et scientiae operam nauant, quoniam finis nullus est – quis enim terminus Dei sapientiae erit? – ubi quanto amplius quis accesserit tanto profundiora inueniet, et quanto quis scrutatus fuerit tanto ea ineffabilia et incomprehensibilia deprehendet; incomprehensibilis enim et inaestimabilis est Dei sapientia”.

<sup>33</sup> Rom 11:33.

<sup>34</sup> Origenes, *De principiis* IV 3, 14, SCh 268, p. 391, tr. G.W. Butterworth, p. 413.

<sup>35</sup> Cf. Origenes, *De principiis* IV 3, 14, SCh 268, p. 391. Similar statements on the infinity of Divine Wisdom are made by Philo of Alexandria and Clement of Alexandria,

The infinity of Divine Wisdom, which contains infinite ideas, provokes a certain *aporia* related to Aristotle's logic. Since infinity cannot be encompassed by anything, as this would mean it is no longer infinite, can it be encompassed by the Divine Mind? Origen was aware of this *aporia*, which is evidenced by his statement made in the *Commentary on Genesis* transmitted in the *Philocalia*:

And we must first observe that if we believe the mind of God to be great enough to embrace the perfect knowledge of every individual existence, so that not the least ordinary occurrence escapes His Divinity, this belief involves the tenet, not demonstrably certain (οὐ μὴν ἐναργῆ τὴν ἀπόδειξιν), but held as being consistent with the eternity of God's understanding, which transcends all nature, that His knowledge includes ideas that are numerically infinite (ἄπειρα ἀριθμῶ)<sup>36</sup>.

Meanwhile, in the *Commentary on the Psalms*, he states, while referring to a similar problem:

Thus the stars are numbered, the infinite multitude of saints is numbered. One Christ alone cannot be numbered. "Great is our Lord, and great is his power, and of his wisdom there is no number" (Ps 146:5). Great power: Christ is the power of God and the wisdom of God (1Cor 1:24). And His wisdom has no number. Christ is wisdom, and only wisdom cannot be numbered (*et una sapientia non potest numerari*)<sup>37</sup>.

The above statements refer to God's omniscience but also to God's omnipotence. The number of created beings, the number of saints, and the number of events that occurred in history are finite and countable. However, God's omniscience encompasses the future, and therefore also the beings that will be created through God's omnipotence, and

---

whose writings were well-known to Origen. Cf. Philo Alexandrinus, *De posteritate Caini* 151-152; Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV, 156,1-157,1.

<sup>36</sup> Origenes, *Philocalia* 23, 20, SCh 226, p. 198, tr. G. Lewis, p. 193.

<sup>37</sup> Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Psalmos* 146, 4-5, CCL 78, p. 331 (own translation). Although the authorship of this treaty used to be ascribed to Jerome, it has been sufficiently proven that the treaty was written by Origen and translated by Jerome. Cf. V. Peri, *Omellie origeniane sui Salmi. Contributo all'identificazione del testo latino*, Città del Vaticano 1980.

the graces that God will grant in the future<sup>38</sup>. Although, according to Origen, the world will have an end, even in the apokatastasis when “God will be all in all” (1Cor 15:28), Divine Wisdom, Power, and Goodness will be constantly active; God will never cease to bestow goods on his creatures<sup>39</sup>. This is because the One who exists since eternity and for eternity (ἐξ ἀπείρω ἐπ’ ἄπειρον), writes Origen in *De oratione*, can grant us “far more than we could ever ask for or imagine” in the future (Eph 3:20). He can even do things that “surpass ‘what no eye has seen, what no ear has heard’ and that surpass ‘what no human mind has conceived’ (1Cor 2:9)”<sup>40</sup>. Thus, also in the ages to come, God will continue to show the “immeasurable riches of his grace (τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ)” (Eph 2:7)<sup>41</sup>. For this reason, the Wisdom and the Power of God, which is Christ, is infinite and uncountable. However, Origen stresses that this cannot be demonstrated by logical proof (ἀπόδιξις) but is the object of faith.

The actual number of created beings is, however, finite. Also in the beginning, God created a finite number of beings, which Origen states referring to a passage in Wis 11:20 [LXX]: “by measure and number and weight you ordered all things”<sup>42</sup>. He supplements this claim with the following arguments: 1) infinity cannot be encompassed, comprehended, or understood (*ubi finis non est, nec conpraehensio ulla vel circumscriptio*

<sup>38</sup> This claim is also expressed in the homily on Psalm 76 preserved in a recently discovered manuscript (*Codex Monacensis Graecus 314*) that contains Origen’s homilies written in Greek. Commenting on the verse Ps 76:20: “In the sea was your way, and your paths in many waters, and your footprints will not be known”, and, at the same time, referring to the passage in Rom 11:33: “Oh, the depth of the riches of the wisdom and knowledge of God! How unsearchable are his judgments, and how his roads are not to be tracked”, Origen states: “As much as a human being wants to find out how to grasp the tracks of God, he is not enabled to track down everything; for example, what does God intend in the limitless age (εἰς τὸν ἄπειρον αἰῶνα), or what did he intend from the limitless age (ἐκ τοῦ ἀπείρου αἰῶνος)?”. Cf. Origenes, *In Psalmos homiliae, Homilia IV in Psalmum LXXVI*, 212-213, GCSNF 19, p. 349, tr. J.W. Trigg, p. 285.

<sup>39</sup> Cf. Origenes, *De principiis* I 2, 10. Cf. Origenes, *De principiis* I 4, 3, where there is a reference to the eternal, creative, beneficent, and caring power of God. Cf. Origenes, *De principiis* II 11, 1-7, where Origen argues that in life after death the souls of the saved continue their search for truth under the guidance of the Logos, and receive divine nourishment according to the measure that finite creatures are able to receive.

<sup>40</sup> Origenes, *De oratione* 27, 16, GCS 3, p. 375.

<sup>41</sup> Origenes, *De oratione* 27, 15, GCS 3, p. 374.

<sup>42</sup> Cf. Origenes, *De principiis* II 9, 1; IV 4, 8.

*esse potest*)<sup>43</sup>; 2) if the world was infinite, God would not be able to encompass it, govern it, or know it (*quodsi fuerit, utique nec contineri uel dispensari a deo quae facta sunt poterunt*)<sup>44</sup>; 3) God encompasses everything and is not encompassed, or comprehended, by anything (*virtute enim sua omnia conpraehendit, et ipse nullius creaturae sensu conpraehensus est*)<sup>45</sup>; 4) only God knows and penetrates Himself (*illa enim natura soli sibi cognita est*)<sup>46</sup>. The claim of God's finite power does not appear in this argument. The claim that God has to be finite in order to know Himself also does not appear, although the above-mentioned scholars have reached such conclusions. On the contrary, since infinity encompasses everything and since it cannot be encompassed by anything, it is precisely God, who encompasses everything and cannot be encompassed by anything Himself, that is infinite<sup>47</sup>. If the world was infinite, it would, in a sense, be identical with God, or would encompass God, which is an obvious absurdity. In the above statements, Origen points to the fundamental difference between the transcendent God and the world that He created, which is precisely the difference between infinity and finiteness. As far as the question of God's knowledge of Himself, or the question of the interpenetration of the Persons of the Trinity, is concerned, it could be the topic of a separate study. At this point, suffice it to say that Origen makes another distinction here, this time concerning epistemology. He argues that knowledge in the conceptual sense, or encompassing a given thing by a notion or definition (which is expressed by the verb *conpraehendo*/καταλαμβάνω), is one thing, while knowledge in the sense of penetrating a certain truth (which is expressed by the verb *cognosco*/

<sup>43</sup> Origenes, *De principiis* II 9, 1, SCh 252, p. 352; cf. Origenes, *De principiis* III 5, 2, SCh 268, p. 222.

<sup>44</sup> Origenes, *De principiis* II 9, 1, SCh 252, p. 352; cf. Origenes, *De principiis* III 5, 2, SCh 268, p. 220-222.

<sup>45</sup> Origenes, *De principiis* IV 4, 8, SCh 268, p. 420.

<sup>46</sup> Origenes, *De principiis* IV 4, 8, SCh 268, p. 420.

<sup>47</sup> Cf. Origenes, *De oratione* 23, 1-5, which contains a commentary on the Lord's Prayer, and more specifically on the words: "who art in heaven". According to Origen, God, of course, does not dwell in heaven: "Since, in that case, as contained God will be formed to be less than the heavens because they contain Him. Whereas the ineffable might of His godhead demands our belief that all things are contained and held together by Him (περιέχεσθαι καὶ συνέχεσθαι)". Origenes, *De oratione* 23, 1-5, GCS 3, p. 349-350. Cf. also Origenes, *Contra Celsum* VII 34, SCh 150, p. 90, where it is mentioned that God contains everything but is not contained by anything Himself (οὐδὲν ἔστι τὸ περιέχον τὸν θεόν).

γινώσκω as well as *intellego/voέω*) is another<sup>48</sup>. God cannot be encompassed by any notion. God and His Wisdom are *incomprehensibilis* and *inaestimabilis*<sup>49</sup>. This, however, does not imply that the Son cannot know the Father. On the contrary, only the Son knows (*cognoscit*) the Father, and only the Spirit penetrates (*scrutatur*) everything, even the depths of God<sup>50</sup>.

## 2. Reception of Origen's thought in the West before Augustine

Origen's ideas were known to the Latin West long before Augustine's conversion. It was probably in the second half of the 3rd century AD when Latin writers who still knew Greek, could read Origen's writings and use them in their work. Although M. Simonetti believes that we have no certain information about Origen's writings being used this was in the 3rd century AD, except for some analogies in the ideas that appear in *De Trinitate* by Novatian<sup>51</sup>, G. Heidl has even proposed the claim that Novatian was the first translator of Origen's works and the author of the first compilation of excerpts from his works<sup>52</sup>. What Origen and Novatian certainly have in common is the series of statements in favour of transcendence, incorporeality, simplicity, and unknowability of God<sup>53</sup>, as well as the concept of the infinity of God,

<sup>48</sup> Cf. Origenes, *Commentarii in Ioannem*, passage 51, GCS 10, p. 495; Origenes, *Contra Celsum* VI 62; Origenes, *De principiis* I 1, 5; I 1, 9; Origenes, *Commentarii in Ioannem* I 27, 187.

<sup>49</sup> Cf. Origenes, *De principiis* I 1, 5, SCh 252, p. 96; Origenes, *In Numeros homiliae* 17, 4, SCh 442, p. 288.

<sup>50</sup> Cf. Matt 11:27; 1Cor 2:10; Origenes, *Contra Celsum* VII 44; Origenes, *De principiis* I 1, 8; I 3, 4; IV 4, 8; Origenes, *Commentarii in Ioannem* I 24, 146; II 28, 172.

<sup>51</sup> Cf. M. Simonetti, *Origene in Occidente prima della controversia*, "Augustinianum" 46/1 (2006) p. 26.

<sup>52</sup> This scholar identified passages and compilations of texts from the lost *Commentary on Genesis* by Origen and contrasted them with Novatian's statements. Cf. Heidl, *The Influence of Origen on the Young Augustine*, p. 237-272.

<sup>53</sup> Cf. Novatianus, *De Trinitate* 5, 6; 6, 5; 7, 1-5; Origenes, *De principiis* I 1, 1-2; I 1, 5; Origenes, *In Genesim homiliae* 3, 2. It is worth adding that Novatian refers to the same biblical texts, which Origen referred to when he argued in favour of God's incorporeality; namely, John 4:24: "God is a Spirit"; Deut 4:24: "God is a consuming fire", and 1 John 1:5: "God is light". He also claims that their texts should not be understood in a corporeal sense.

which scholars tend to overlook. In his work *De Trinitate*, Novatian makes a distinction, characteristic of Platonism, between a being that is real, unchangeable, and eternal, and a being that is in the process of becoming, and destructible<sup>54</sup>, and then states that the real and highest being, namely God, must be one. This is because the very term “highest” (*summum*) implies not only that there is nothing higher than this being, but also that it has no equal (*parem non habet*)<sup>55</sup>. After that, he adds: “There cannot be two infinites (*nec duo infinita esse possunt*), as the very nature of things dictates. And that is infinite which neither has any sort of beginning nor end”<sup>56</sup>. Further on in his text, Novatian explains that infinity encompasses everything but cannot be encompassed by anything itself. If God did not encompass everything, He would not be God. If, however, some other power encompassed Him, He would also not be God, but that which would encompass Him would be God<sup>57</sup>. These explanations are interesting because they appear as part of the “proof” of the oneness of God rather than of His infinity. The infinity of God’s nature and power is assumed here as if it were an obvious thing. If God is infinite, which is obvious, there can be nothing equal to Him. The second part of this statement does not seem to be that obvious, and therefore is explained in the following way; according to logic, there can be no *duo infinita*, as infinity encompasses everything. Novatian’s argument sheds new light on Origen’s claim made in the controversial passages of *De principiss* II, 9,1 and IV, 4,8, in which some scholars find a claim on the finite power of God. In fact, the Alexandrian, like Novatian, accepts the infinity of God as an obvious thing and explains why God created a finite world in a similar vein. If the world was infinite, the world would encompass God instead of being encompassed by Him. Meanwhile, it is God who *virtute sua omnia conpraehendit, et ipse nullius creaturae sensu conpraehensus est*<sup>58</sup>. Novatian’s statement conveys exactly the same meaning. It is worth adding that Novatian, like Origen, derives the claim of the impossibility of conceptually knowing and naming what God is from the concept of infinity. A concept and a name encompass something that can, by its nature, be encompassed (*ex naturae suae condicione comprehenditur*). Meanwhile, the infinite

<sup>54</sup> Cf. Novatianus, *De Trinitate* 4, 6-7.

<sup>55</sup> Cf. Novatianus, *De Trinitate* 4, 8, CCL 4, p. 18.

<sup>56</sup> Novatianus, *De Trinitate* 4, 9, CCL 4, p. 18.

<sup>57</sup> Cf. Novatianus, *De Trinitate* 4, 9, CCL 4, p. 18.

<sup>58</sup> Origenes, *De principiis* IV 4, 8, Sch 268, p. 420.

nature of God cannot be encompassed by anything; neither by a concept nor by a name<sup>59</sup>.

In the first half of the 4th century AD Origen's influence on the Western thought is beyond doubt. It becomes apparent in the works and translations by Hilary of Poitiers, which was attested to by ancient writers<sup>60</sup>. As far as the infinity of God in Hilary's thought is concerned, although a few studies have been written about it, none of them has taken notice of the possibility of Origen's influence on the doctrine formulated by the Bishop of Poitiers on this matter<sup>61</sup>. Meanwhile, already at the beginning of his work *De trinitate*, Hilary criticised those who "enclosed the Lord of the universe and Father of infinity (*infinitatis parentem*) in the confines of metal, stone, or wood"<sup>62</sup>. A similar critique is to be found in Origen who, on this occasion, also uses the term ἄπειρος, which corresponds to the Greek term *infinitus*, when referring to the transcendent nature of God<sup>63</sup>. According to Hilary, the infinity of God is also evidenced by the biblical statement made in Exod 3:14 "I am who I am", as to exist means to last forever, to be unchanging, and therefore to have no beginning and no end<sup>64</sup>. Also in this case, we can find an analogous thought in Origen's writings<sup>65</sup>. Although Hilary's statement refers to infinity in the temporal sense, while speaking of the nature of the Father in whom everything has its source in book II of *De Trinitate*, he states that God is infinite because He encompasses ev-

<sup>59</sup> Cf. Novatianus, *De Trinitate*, 4, 10-11, CCL 4, p. 18. Cf. Origenes, *De principiis* II 9, 1; III 5, 2.

<sup>60</sup> Cf. Hieronymus, *De viris illustribus* 100; Hieronymus, *Epistula* 112, 20. Following his exile to Phrygia in 356, Hilary came into direct contact with the works of Origen. He translated some of them and used others in his works. Cf. Simonetti, *Origene in Occidente*, p. 27-30.

<sup>61</sup> Cf. J.M. McDermott, *Hilary of Poitiers: The Infinite Nature of God*, VChr 27 (1973) p. 172-202; M. Weedman, *The Polemical Context of Gregory of Nyssa's Doctrine of Divine Infinity*, JECS 18/1 (2010) p. 81-104; J.A. Mercer, *Divine Perfection and Human Potentiality: The Trinitarian Anthropology of Hilary of Poitiers*, Oxford 2019, p. 55-98. As far as the latter monograph is concerned, Mercer dedicated one chapter of his study to the question of Origen's influence on Hilary's thought, however, he focused primarily on the concept of *generatio aeterna* of the Son by the Father, and on cosmological and soteriological themes. Cf. Mercer, *Divine Perfection and Human Potentiality*, p. 17-30.

<sup>62</sup> Hilarius, *De Trinitate* I 4, CCL 62, p. 4.

<sup>63</sup> Cf. Origenes, *Contra Celsum* III 77, Sch 136, p. 174.

<sup>64</sup> Cf. Hilarius, *De Trinitate* I 5-6, CCL 62, p. 5.

<sup>65</sup> Cf. Origenes, *De oratione* 24, 2-3, GCS 3, p. 354 where, quoting a passage from Exod 3:14, Origen reaches the conclusion that God is immutable and eternally unchanging: "αὐτός ἐστιν ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος αἰεί".



everything but cannot be encompassed by anything Himself<sup>66</sup>. Meanwhile, further on in his argument from the premise of the infinity of God's nature, he derives the conclusion on its unknowability. The finite human mind cannot encompass, that is, conceptually comprehend and adequately name, the infinite. However, this does not mean that the infinite Father is not knowable to the Son or that the Son cannot know the Father. On the contrary, "no one knows the Son except the Father, and no one knows the Father except the Son" (Matt 11:27)<sup>67</sup>. The same biblical quote also appears in Origen's writings, in the context of the reflection on the unknowability of the infinite<sup>68</sup>. According to Hilary, God's power is infinite too. This claim appears in his *De Trinitate*, which quotes biblical passages from Isa 40:12 and Isa 66:1-2, that speak of the great hand of God that has built everything and holds everything in its grasp<sup>69</sup>, but also in his *Tractatus super Psalmos*, where he comments on the statement made in Ps 144:3: "magnus Dominus et laudabilis nimis et magnitudinis eius non est finis"<sup>70</sup>. Both passages also mention that infinity surpasses the cognitive capacity of the finite mind. Unfortunately, Origen's commentary on Psalm 144 has not been preserved. However, scholars have no doubt that in his *Tractatus super Psalmos*, Hilary closely followed Origen's commentary<sup>71</sup>. The quote from Ps 144:3 was preserved in Origen's *Homilies on Jeremiah*, in the place where he makes a distinction between theology and economy, which was discussed above<sup>72</sup>. It follows from his statement that the expression *magnitudinis eius non est finis* is a theological claim,

<sup>66</sup> Cf. Hilarius, *De Trinitate* II 6, CCL 62, p. 42-43: "Infinitus quia non ipse in aliquo, sed intra eum omnia. Semper extra locum, quia non continetur. (...) ei esse sine fine est".

<sup>67</sup> Cf. Hilarius, *De Trinitate* II 6, CCL 62, p. 42-43.

<sup>68</sup> Cf. Origenes, *De principiis* IV 4, 8. Cf. also Origenes, *De principiis* II 9, 1, III 5, 2; Origenes, *De oratione* 23, 1-5, Origenes, *Contra Celsum* VII 34.

<sup>69</sup> Cf. Hilarius, *De Trinitate* I 6.

<sup>70</sup> Cf. Hilarius, *Tractatus super Psalmos* 144, 6, CCL 61B, p. 271: "Haec Dei prima et praecipua laudatio est, quod nihil in se mediocre, nihil circumscriptum, nihil emensum et magnitudinis suae habeat et laudis. Virtus ejus opinione non clauditur, locis non continetur, nominibus non enuntiatur, temporibus non subditur: artus ad id sensus noster est, ingenium hebes est, sermo mutus est. Finem magnificentia ipsius nescit: et aliquam ementiendi se opinionem immensa magnitudo non patitur. Extenta ubique, extenta semper est, hanc habens infinitatis suae laudem: caeterum omnem intelligentiam infinitae hujus in se qualitatis excedens".

<sup>71</sup> Cf. Simonetti, *Origene in Occidente*, p. 28-30; Mercer, *Divine Perfection*, p. 18-19.

<sup>72</sup> Cf. Origenes, *In Ieremiam homiliae* 18, 6, cited above.

and therefore describes the essence of God. It is also worth noting that Hilary, following Origen, also develops the doctrine of *generatio aeterna*, or the eternal generation of the Son by the Father, which points to the temporal infinity of the Father and Son. This question becomes extremely relevant in the era of the Arian controversy, as Arius, and later Eunomius, linked the notion of being ungenerated with the essence of God; in that case, only God the Father could be infinite in every sense. Meanwhile, the Son, being generated, had his origin in the Father<sup>73</sup>. For this reason, Hilary, more than Origen, emphasised the infinity of the nature and power of God, although, as we have seen, similar themes appear in Origen's thought. According to Hilary, God is God and Father in infinity. If one subtracts some time from the Son, and therefore if, as the Arians suggest, one assumes that He began to exist in time, then one subtracts time from the Father as well. For this would mean that for some time the Father would not have the Son. Although He would still be God in infinity, He would not be such as the Father (*non tamen et Pater in ea fuerit infinitate qua Deus est*)<sup>74</sup>.

### 3. The infinity of God in Augustine's thought

In the monograph on Origen's influence on the young Augustine, G. Heidl states that Augustine, following Origen in his early writings, "accepted the philosophical principle that every intellect including that of God is limited"<sup>75</sup>. To support his claim, the scholar quotes passages from *De principiis* II 9, 1 and IV 4, 8, which were mentioned above, as well as the following statement made by Augustine in *De diversis quaestionibus octoginta tribus*:

Everything which understands itself comprehends itself. But what comprehends itself is limited with respect to itself. Now the intellect understands itself. Therefore it is limited in respect to itself. Nor does it wish to be without

<sup>73</sup> Cf. K. Kochańczyk-Bonińska – M. Przyszychowska, *Incomprehensibility of God and the Trinitarian Controversy of the Fourth Century*, VoxP 61 (2014) p. 239-247.

<sup>74</sup> Cf. Hilarius, *De Trinitate* XII 32, CCL 62A, p. 604-603. For more on this subject cf. M. Weedman, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, Leiden 2007, p. 136-147; 180-195; Weedman, *The Polemical Context*, p. 92-96; Mercer, *Divine Perfection*, p. 13-70.

<sup>75</sup> Cf. Heidl, *The Influence of Origen on the Young Augustine*, p. 186.

limits, although it could be, since it wishes to be known to itself, for it loves itself<sup>76</sup>.

The passages cited by Heidl, both from Origen and from Augustine, do not in any way mention the finite character of the Divine intellect. It is true, however, that both Origen and Augustine believe that infinity cannot be encompassed and that, in consequence of this, it is unknowable. However, both thinkers relate this claim to the finite intellect of creatures rather than the intellect of God. Moreover, both before his conversion and after, Augustine believed that God is infinite. His conversion was linked to his discovery of the incorporeality of God. As a Manichaean, he believed that God is infinite in the sense of material extension<sup>77</sup>. He was to arrive at the new, incorporeal understanding of the infinity of God by hearing the words “I am that I am” (cf. Exod 3:14) in his heart<sup>78</sup>. Augustine refers to this voice again in the final part of his *Confessions*, where he states:

Loud and clear have you spoken to me already in my inward ear, O Lord, telling me that you are eternal, and to you alone immortality belongs, because no alteration of form, no motion, changes you. Nor does your will vary with changing times (...). Again, Lord, loud and clear have you spoken to me in my inward ear, to tell me that you have made all natures and substances which are not what you are and yet have being; that alone is not from you which has no being. You have told me also that if our will moves away from you, who are, toward anything which less truly is, that movement is transgression and sin<sup>79</sup>.

As has been stated above, Augustine, who was writing his *Confessions* as a bishop at the time when the Origenist controversy became no-

<sup>76</sup> Cf. Augustinus, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 15, CCL, 44A, p. 21: “Omne quod se intellegit, comprehendit se; quod autem se comprehendit, finitum est sibi; et intellectus intellegit se, ergo finitum est sibi. Nec infinitus esse vult, quamvis possit, quia notus sibi esse vult; amat enim se”, tr. D.L. Mosher, p. 44.

<sup>77</sup> Cf. Augustinus, *Confessiones* VII 1, 1-2; VII 5, 7; VII 14, 20; VII 20, 26. For more on this subject cf. also S. Macdonald, *The Divine Nature*, in: *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. E. Stump – N. Kretzmann, Cambridge 2001, p. 71-90; Teske, *To Know God and the Soul*, 33-36 and 139-151; B. Dobell, *Augustine's Intellectual Conversion: The Journey from Platonism to Christianity*, Cambridge 2009, p. 8-12 and 208-210.

<sup>78</sup> Cf. Augustinus, *Confessiones* VII 10, 16.

<sup>79</sup> Augustinus, *Confessiones* XII 11, 11, CCL 27, p. 221-222, tr. M. Boulding, p. 318.

torious also in the West, did not make any mention of his early fascination with Origen. However, it is possible to find some references to the Alexandrian's thought in the text cited above. He also believed that God does not change and is not subject to development<sup>80</sup>, and he made a similar connection between the statement made in Exod 3:14 and the concepts of God's eternity, incorruptibility, immutability, and holiness. Also, according to Origen, sinners distance themselves from the 'One who is' and move towards non-being, because evil is non-being<sup>81</sup>. Meanwhile, after Origen, as has also been noted above, the statement from Exod 3:14 is cited by Hilary in the context of a discussion on the infinity of God<sup>82</sup>. Of course, the concepts of God's incorporeality and infinity are to be found also in Plotinus' thought; they were considered by Augustine during his reading of *Libri platoniorum*, which he mentions in *Confessions*<sup>83</sup>. However, the Platonists' books could not have been the only reason for Augustine's conversion to Christianity. He mentions in *De ordine* that he was also familiar with *libri maiores nostri*, or books by Christian authors<sup>84</sup>. It is possible that some works by Origen and Hilary were among them<sup>85</sup>. If we accept the claim made by G. Heidl that the *libri pleni*, which contributed directly to Augustine's conversion, were precisely the *Homilies on the Song of Songs* and the *Commentary on the Song of Songs* by Origen,

<sup>80</sup> Cf. Origenes, *De principiis* I 2, 10.

<sup>81</sup> Cf. Origenes, *De oratione* 24, 2-3; Origenes, *In Epistulam ad Romanos libri* IV 5, 12-13; Origenes, *Commentarii in Iohannem* II 13, 95-96; Origenes, *De principiis* I 3, 6.

<sup>82</sup> Cf. Hilarius, *De Trinitate* I 5-6.

<sup>83</sup> Cf. Augustinus, *Confessiones* VII 20, 26. Cf. also Teske, *To Know God and the Soul*, 149: "That Augustine learned from the books of the Platonists how to conceive of God and the soul as incorporeal beings seems beyond doubt. That it was through Augustine that the whole Western Church came to an idea of God and the soul as spiritual seems equally beyond doubt". Such radical claims are impossible to uphold. While it is difficult to deny the influence of Platonic philosophy on Augustine's thought, as I have demonstrated in earlier paragraphs, the doctrine of God's incorporeality was known in the West through the works of Novatian and Hilary of Poitiers, as well as through the works of Origen translated into Latin.

<sup>84</sup> Cf. Augustinus, *De ordine* I 11, 31.

<sup>85</sup> Cf. Heidl, *The Influence of Origen on the Young Augustine*, p. 24-26. Even if Augustine did not initially have access to all of Origen's works, due to his poor command of Greek, he certainly had access to the works of Hilary of Poitiers, which, as has been demonstrated above, included Origen's ideas. In fact, Augustine mentions Hilary's name multiple times and cites his works. Cf. Augustinus, *De Trinitate* VI 10, 11; XV 3, 5; Augustinus, *Contra Iulianum* II 26; II 28-30; Augustinus, *Ep.* 180, 3.

translated by Jerome in 383<sup>86</sup>, then it is worth noting that a significant part of the Prologue to this work was dedicated to the spiritual, not the corporeal, reading of the Scripture. It states that God Himself is incorporeal and incorruptible and that this God loves all that is spiritual; that the love featured in the Song of Songs is to be understood in the spiritual sense, and that the lives of the patriarchs: Abraham, Isaac, and Jacob, are a symbol of the journey of a man ascending towards the spiritual reality<sup>87</sup>. This is the teaching that Augustine may have had in mind also when he was arguing with the Manichaeans, which can be seen in the work *Contra Faustum Manichaeum*. In it, he accuses the Manichaeans of an inability to see the spiritual and mystical meaning of the Old Testament<sup>88</sup>. In the same work, he also asks the question concerning the infinity of God: *Deus finem habet, aut infinitus est?*<sup>89</sup>. According to Faustus, the Christian God is finite because He is the God of Abraham, Isaac, and Jacob, which means that He has power over those who bear the sign of circumcision. Augustine replies to this accusation in the Origenian spirit, encouraging his adversary to purify his material and corporeal image of God through faith<sup>90</sup>. Once he has done so, he will see his questions in a different way. He will no longer ask whether the One who is not contained in any space is finite, or whether the One who is perfectly known only by the Son is infinite, or how the One who is unbounded is limited, or how the One who is the measure of all things is infinite<sup>91</sup>. In these questions resound the echoes of the themes raised by Origen, mentioned above. According to Origen and Augustine, God, being infinite, cannot be encompassed

<sup>86</sup> Cf. Heidl, *The Influence of Origen on the Young Augustine*, p. 7-17.

<sup>87</sup> Cf. Origenes, *Commentarium in Canticum Canticorum*, Prologus 1, 4-6; 2, 3-7; 2, 28; 3, 15-20.

<sup>88</sup> Cf. e.g. Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XXII 6-10. It is worth noting that in this text, Augustine explains to the Manichaeans that the term "light", which refers to God in the Bible, is to be understood in the spiritual, not corporeal, sense. It is the same for the expression "reflection of eternal light" (cf. Wis 7:26) which, according to Augustine, is to be understood as referring to the Wisdom of God. Similar arguments and similar biblical quotes can be found in Origen's writings. Cf. Origenes, *De principiis* I 1, 1-5; I 2, 5-9.

<sup>89</sup> Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XXV 1, CSEL 25/1, p. 725.

<sup>90</sup> An encouragement to such purification and to a spiritual reading of the Scripture, including the lives of the patriarchs, is also to be found in Origen's writings. Cf. Origenes, *Commentarium in Canticum Canticorum*, Prologus 1, 4-6.

<sup>91</sup> Cf. Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* XXV 2, CSEL 25/1, p. 727-728.

by anything, and although He is infinite, He is known by the Son<sup>92</sup>. It is worth adding that at the time of writing of *Contra Faustum Manichaeum*, Augustine had access to a large proportion of the Latin versions of Origen's homiletic writings and, possibly, also to the work *De principiis*, which was translated in 398 by Rufinus<sup>93</sup>. In his later work, *De Genesi ad litteram*, Augustine returns to the theme of incorporeality and infinity of God, which is linked to it:

The God who alone has immortality and dwells in light inaccessible, whom no human being has ever seen or can see (1Tm 6:16), is not contained in any place whether of finite or infinite space, nor altered by the passage of times, whether finite or infinite. For there is nothing in the substance by which he is God that is smaller in the part than in the whole, as must be the case with things that are in place; nor was there in his substance anything that is not there now or that will be and is not yet, as is the case with natures which can experience the changes and chances of time<sup>94</sup>.

This statement is found in the context of Augustine's reflections on the question of Divine providence. Unfortunately, Origen's *Commentary on Genesis* has not been preserved; however, in his *Homilies on Genesis*, also in the context of reflections on the question of Divine providence,

---

<sup>92</sup> According to A. Drozdek, Augustine did not reply to Faustus' question of whether God is infinite, because he pondered the question himself. The scholar suggests that perhaps he was considering an alternative possibility; namely, that God is "above the infinite and the finite". Cf. Drozdek, *Infinity in Augustine's Theology*, p. 49-50. In my opinion, Augustine, annoyed by Faustus' fairly "crude" accusation, which derived the conclusion that God's power is finite from the sign of circumcision, stated that he would not consider this issue until his adversary understood the spiritual and mystical meaning of Old Testament symbols. Therefore, he continued his argument by referring to earlier parts of the same work, which touch on the spiritual reading of the Old Testament. At the same time, however, he indicated that there were far more serious problems involved in the question of God's infinity and that they could be addressed only once one would accept the concept of incorporeality of God's nature. Augustine considered these problems when he familiarised himself with Origen's works.

<sup>93</sup> Cf. Heidl, *The Influence of Origen on the Young Augustine*, p. 65. Let us add that, in the introduction to his translation of *De principiis*, Rufinus informs us that Jerome "translated into Latin more than seventy books by Origen, which he called homiletic books, and some commentaries on the writings of the Apostle". Cf. Origenes, *De principiis*, Praefatio Rufini 2, Sch 252, p. 70.

<sup>94</sup> Augustinus, *De Genesi ad litteram* VIII 19, CSEL 28, p. 258, tr. E. Hill, p. 368.

similar statements on the incorporeality and simplicity of God have been made<sup>95</sup>. Moreover, when he speaks about the activity of God in *De principiis*, Origen states that God “does not need physical space in which to move and operate, nor does he need a magnitude discernible by the senses, nor bodily shape or color, nor anything else whatever like these, which are suitable to bodies and matter”<sup>96</sup>. Also in Origen’s thought, we can find the distinction between God who transcends “all sense of meaning, not only temporal but also eternal”, and creation, which is subject to change in time<sup>97</sup>. It is also worth noting that the *Philocalia* contains a passage preserved from Origen’s *Commentary on Genesis* that was cited above, in which it is stated that infinite ideas are contained in God’s mind, as God’s knowledge encompasses everything, including the past and the future<sup>98</sup>. This statement, in a way, corresponds to the second part of the text by Augustine, cited above, according to which, in the substance of God, “there was anything that is not there now or that will be and is not yet”.

Commenting on the statement from Ps 144:3-4: “Magnus Dominus et laudabilis valde et magnitudinis eius non est finis”, Augustine states that God is unknowable because of His infinity:

And we are bidden to praise him whom we cannot comprehend. If we could comprehend him, there would be a limit to his greatness; but because his greatness is without limit, we can comprehend something of God, but never the whole. Since this is so, since we are weak and fall far short of his grandeur, let us look to what he has made, so that we may be strengthened by his goodness. As we contemplate his works let us praise the worker, the maker for what is made, the creator for his creation, passing in review all the things known to us, things plain to see<sup>99</sup>.

Further on in his statement, Augustine argues that admiring and studying the works created by God reveals to man the immense goodness and boundless greatness (*immensa bonitas et interminabilis magnitudo*) of God. However, it does not lead to conceptual knowledge of the essence of His nature. A similar reasoning is to be found in Origen’s *De principiis* where, although the term *infinitus* is not used in relation to God’s

<sup>95</sup> Cf. Origenes, *In Genesim homiliae* 3, 2.

<sup>96</sup> Origenes, *De principiis* I 1, 6, SCh 252, p. 100, tr. G.W. Butterworth, p. 14.

<sup>97</sup> Cf. Origenes, *De principiis* IV 4, 1. Cf. Origenes, *De principiis* I 3, 4.

<sup>98</sup> Cf. Origenes, *Philocalia* 23, 20, cited above.

<sup>99</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 144, 6, CCL 40, p. 2091, tr. M. Boulding, p. 383.

nature, it is still described as *incomprehensibilis* and *inaestimabilis*<sup>100</sup>. However, the verse of Ps 144:3, commented on by Augustine, appears in Origen's work when he makes the distinction between theology and economy, discussed above<sup>101</sup>, and in the *Commentary on the Psalms* by Hilary, which was influenced by an analogous commentary written by Origen. In the latter, we can find a reasoning that is strikingly similar to that presented by Augustine<sup>102</sup>.

To Augustine, as earlier to Origen and Hilary, Christ is the Power and the Wisdom of God (cf. 1Cor 1:24). Although He is generated, He is co-eternal with the Father. On this occasion, all these three thinkers developed the concept of *generatio aeterna* of the Son by the Father, which was first developed and argued by Origen. This topic is discussed by Augustine, above all, in his *De Trinitate*, in the context of the anti-Arian polemic. In this case, it is difficult to argue that Augustine drew his arguments directly from Origen, as at the time of the Arian controversy, this concept appears in the works of numerous defenders of the Nicene doctrine, which is attested by Augustine himself<sup>103</sup>. Nonetheless, it is worth noting that the metaphors that appear in the argumentation, such as e.g. the eternal reflection of eternal light, and the cited biblical quotes, can be found in Origen's work<sup>104</sup>. In this context, Augustine also argues that the Son does not differ from the Father, not only in the temporal sense but also in every other sense. He has the same substance, and therefore is also infinite:

But here in material things, one is not as great as three together, and two are more than one. In that highest Trinity, however, one is as much as three together, and two are not more than one. And they are infinite in themselves. And so each is in each, all are in each, each is in all, all are in all, and all are one<sup>105</sup>.

---

<sup>100</sup> Cf. Origenes, *De principiis* I 1, 5-6, SCh 252, p. 96-98.

<sup>101</sup> Cf. Origenes, *In Ieremiam homiliae* 18, 6, cited above.

<sup>102</sup> Cf. Hilarius, *Tractatus super Psalmos* 144, 6, cited above.

<sup>103</sup> Augustine himself informs us that he was familiar with the arguments of Christian authors in favour of the eternity of the Father and Son, which were made as part of the anti-Arian polemic. Cf. Augustinus, *De Trinitate* VI 1, 1, CCL 50, p. 228: "Et hinc nonnulli nostri adversus Arianos hoc modo ratiocinati sunt".

<sup>104</sup> Cf. Augustinus, *De Trinitate* VI 1, 1-1, 3, 5; Origenes, *De principiis* I 2, 1-13; IV 4, 1.

<sup>105</sup> Augustinus, *De Trinitate* VI 10, 12, CCL 50, p. 242-243, tr. S. McKenna, p. 214. Also according to Origen, there are no differences in the substance of each of the persons of the Trinity. Cf. Origenes, *De principiis* I 3, 7.



However, the influence of Origen's thought on Augustine's doctrine of the infinity of God is most evident in the chapter of Book XII of his *De civitate Dei* titled: "Against Those Who Assert that Things that are Infinite Cannot Be Comprehended by the Knowledge of God"<sup>106</sup>. This issue was addressed by many philosophers, including Aristotle, who believed that infinity cannot be encompassed by anything, and the Stoics. Arguing against such views, Augustine first observes that, according to the Scripture, God created a finite number of creatures (cf. Wis 11:20 [*Vlg.* 11:21]; Isa 40:26) and that God knows all the things that He created (cf. Matt 10:30). Although the number of created beings is finite, the Wisdom of God has no limits, which, according to Augustine, also finds confirmation in the Scripture (cf. Ps 146:5). Although this seems to contradict Aristotle's logic, Augustine argues that God can even know infinity:

Although, then, there is no definite number corresponding to an infinite number, an infinity of numbers is, nevertheless, not incomprehensible to Him of whose intelligence 'there is no number' (Ps 146:5). It follows, then, that since whatever is comprehended by knowledge is limited by the very comprehension of the one who knows, in some ineffable way, all infinity is made finite by God since in His knowledge it is not incomprehensible. Now, if the infinity of numbers cannot be beyond the limits of the knowledge of God which comprehends it, who are we little men that we should presume to put limits to His knowledge, as is done by those who argue that, unless the same pattern of temporal events is repeated in identical cycles, God can neither foresee what He creates with a view to making it, nor know it after He has made it? The fact is that God, whose knowledge is simple in its multiplicity and one in its diversity, comprehends all incomprehensible things with an incomprehensible comprehension. And this is so true that, even if He willed to keep on endlessly creating one new and dissimilar thing after another, not one of them could possibly seem new and unexpected to Him, nor would He foresee them merely, as it were at the last moment, but by His foreknowledge He would have them before Him throughout all eternity<sup>107</sup>.

Let us first observe that, in his reflections on the infinity of God's wisdom and knowledge, Augustine refers to the same biblical passages

<sup>106</sup> Augustinus, *De civitate Dei* XII 19, CCL 48, p. 375: "Illud autem aliud quod dicunt, nec Dei scientia quae infinita sunt posse comprehendi".

<sup>107</sup> Augustinus, *De civitate Dei* XII 19, CCL 48, p. 375-376, tr. G.G. Walsh – G. Mo-nahan, p. 280-281.

that were cited by Origen when he was referring to the question of infinity; namely, Wis 11:20<sup>108</sup> and Ps 146:5<sup>109</sup>, which refer to the finite number of creatures and to the wisdom of God that has no number. Both thinkers are convinced that God is omnipotent and omniscient, which means that God's power and knowledge encompass absolutely everything. Both thinkers also ponder the issue of whether this "everything" can mean infinity, that is, whether one infinity can encompass another infinity. According to Origen, since "God comprehends all things, it follows from this very fact that they can be comprehended that they are understood to have both a beginning and an end (*quia omnia conpraehendit, supereset ut eo ipso quo conpraehendi possunt, et initium habere intellegantur et finem*)"<sup>110</sup>. For that which has no beginning and no end is incomprehensible. The same claim was accepted by Augustine, who stated that even an infinite number which God, being omniscient, has to know, and, all infinity in general, is, as it were, finite to God, because it is encompassed by God's knowledge (*quapropter si, quidquid scientia conprehenditur, scientis conprehensione finitur: profecto et omnis infinitas quodam inefabili modo Deo finita est*)<sup>111</sup>. The passage from Book III of Origen's *De principiis* cited above makes no mention of the infinite number which becomes, as it were, finite, to the knowledge of God. However, the problem of infinity being encompassed by God's wisdom was relevant to Origen, which was discussed in the first paragraph of this text. He stated that the Divine mind contains "numerically infinite ideas". According to Origen, this claim cannot be substantiated by a logical proof, but it is related to the belief in the transcendence and omnipotence of the Divine Mind, which knows all events and all things, including those that happened in the past and those that will happen in the future<sup>112</sup>. Augustine's reasoning is similar. Although an infinite number of created things does not actually exist, God actually knows not only the things that have existed in the past, that exist in the present, and that will exist in the future, but also the things that could exist owing to his omnipotence. Augustine too, like Origen, is aware that his claim of the infinity existing actually in God's

<sup>108</sup> Cf. Origenes, *De principiis* II 9, 1; IV 4, 8, cited above.

<sup>109</sup> Cf. Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Psalmos* 146, 4-5, cited above.

<sup>110</sup> Origenes, *De principiis* III 5, 2, Sch 268, p. 222, tr. G.W. Butterworth, p. 313.

<sup>111</sup> Augustinus, *De civitate Dei* XII 19, CCL 48, p. 375.

<sup>112</sup> Cf. Origenes, *Philocalia* 23, 20; Cf. also Origenes, *In Numeros homiliae* 17, 4, cited above.

Mind contradicts the evidence provided by philosophers, which he states explicitly in an earlier chapter of the same book: “My faith is not unsettled by any of the philosophers’ arguments, not even by the supposedly most pointed objection that the Infinite cannot be comprehended by any amount of knowledge, and, therefore, that God’s knowledge is no more than the finite ideas of all His finite creations”<sup>113</sup>.

There is no doubt that at the time of writing *De civitate Dei* Augustine was familiar with Origen’s ideas contained in *De principiis*. Origen’s name, as well as the Greek title of his work *περὶ ἀρχῶν* are mentioned earlier, in Book XI of *De civitate Dei*, which critiques the theory of the pre-existence of souls, and of their fall<sup>114</sup>. Despite the critique of his controversial claims, Origen is here recognised by Augustine as a man of great knowledge and trained in ecclesiastical science (*hominem in ecclesiasticis litteris tam doctum et exercitatum*)<sup>115</sup>, which suggests an old, and perhaps even still ongoing, fascination with his thought, which Augustine, being a “politically correct” bishop, would not admit. As far as the passage on infinite ideas contained in God’s mind, taken from Origen’s *Commentary on Genesis* and cited in the Greek *Philocalia* is concerned, G. Heidl has proved that Latin compilations of excerpts from this commentary circulated in the Western world even before Augustine’s conversion<sup>116</sup>. Moreover, even in the same work *De civitate Dei*, Augustine refers to Origen’s exegesis of difficult passages in Genesis, and accepts the Alexandrian’s solutions with approval<sup>117</sup>. The conviction about God’s radical transcendence and incorporeality, as well as the struggle with aporias provoked by the concept of the infinity of God, which we can find in Origen’s thought, must have impressed Augustine when he was young and when he was old. This is clearly evidenced by the aforementioned chapter of Book XII of *De civitate Dei*, in which the tension between the logic of ancient philosophers concerning infinity and the biblical faith in God’s omnipotence and omniscience becomes apparent. On this occasion, Augustine does not refer to Plotinus but to the essential truths of the Christian faith, confirmed by the relevant passages of Scripture. The background to these reflections is, of course, a philosophical

<sup>113</sup> Augustinus, *De civitate Dei* XII 18, CCL 48, p. 373, tr. G.G. Walsh – G. Monahan, p. 276.

<sup>114</sup> Augustinus, *De civitate Dei* XI 23, CCL 48, p. 341.

<sup>115</sup> Augustinus, *De civitate Dei* XI 23, CCL 48, p. 342.

<sup>116</sup> Cf. Heidl, *The Influence of Origen on the Young Augustine*, p. 237-289.

<sup>117</sup> Cf. Augustinus, *De civitate Dei* XV 27, CCL 48, p. 495.

problem, however, it is a problem related to the philosophy of Aristotle rather than Plotinus, as Plotinus' infinite One does not think<sup>118</sup>. Meanwhile, the question of "encompassing" infinity appears in Aristotle's thought and is taken up, and criticised, by Origen. However, the latter, like Augustine, apart from arguments of faith, does not have sufficient philosophical arguments to reject the claim that infinity cannot be encompassed by anything, including God's incorporeal intellect. The only arguments that remain are therefore the faith that the omnipotent God can do what He wants to do and that the omniscient God actually knows what He will do and what He could do through his omnipotence. Thus, God's knowledge also encompasses infinity.

#### 4. Conclusions

As far as the question of infinity of the incorporeal and transcendent God is concerned, many scholars are convinced that Augustine borrowed it from Plotinus, which is to be evidenced by the statement about his reading of the *libri platoniorum*, found in *Confessions*. Due to the absence of research into the positively understood infinity of God before Plotinus, this claim became a kind of *opinio comunis* among scholars. Meanwhile, the doctrine of the infinity of the transcendent God was present in the East since the very beginning of the encounter of biblical thought with Greek philosophy. It reached the West with the writings of Novatian and Hilary of Poitiers, who were influenced by Origen's thought, and with the Latin translations of Origen's writings dating from the time before Augustine's conversion. In his early writings, Augustine mentions *libri pleni* which, according to Heidl, are to be identified with Origen's *Homilies on the Song of Songs*, and *libri maiores nostri*, which could be, among others, the writings of Hilary of Poitiers, whose name was mentioned in Augustine's writings a number of times. All these writings emphasise God's transcendence, incorporeality, and infinity. This doctrine appears in the works of Christian authors alongside the exegesis of certain biblical passages. One of these passages is Exod 3:14, where God says about Himself: "I am who I am". This sentence was allegedly heard by Augustine when he was pondering the question of whether God is finite or infinite in the sense of physical

---

<sup>118</sup> Cf. Plotinus, *Enneades* VI 7, 37-38.

dimensions. Other biblical passages supporting the infinity of God, cited by Origen and Hilary of Poitiers, and then by Augustine, include Ps 144:4: “Magnitudinis eius non est finis” and Ps 146:5: “Sapientiae eius non est numerus”. From these statements, they derive the claim on the infinite power and wisdom of God, as well as the thesis that God is unknowable to the finite human intellect. For in fact, according to Aristotle’s logic, infinity cannot be encompassed by anything. Although God’s power is infinite, it has brought a finite world into existence. Origen repeated this claim several times in his works, citing the following passage from the Wis 11:20: “omnia mensura et numero et pondere disposuisti”. Augustine shares this view, citing the same passage from the Scripture. Although both Origen and Augustine do not doubt that God encompasses all beings He created with his power and wisdom, both ponder the question of whether God’s knowledge can also encompass infinity. This question arises in two contexts; the discussion of the trinitarian doctrine and the discussion of the doctrine of creation. As far as the former is concerned, both Origen and Augustine recognise the Son as God’s infinite Wisdom, and, following the statements made in the Scripture, they claim that only the Son knows the Father and that only the Spirit penetrates everything, including the depths of God (cf. Matt 11:27; 1Cor 2:10). The mutual knowledge of the persons of the Trinity, each of which is infinite, follows from the unity of God’s nature and points to a certain interpenetration of the persons whose nature is intelligible, rather than to a conceptual or definitional knowledge. Meanwhile, as far as the latter question, that is, the knowledge of an infinite number of beings or events in the created world, is concerned, both Origen and Augustine believe that God knows not only the beings that have existed or exist actually in a limited number, but also the events and beings that may come into existence through his omnipotence. Thus, both thinkers claim that God’s knowledge actually encompasses infinity. Although this claim cannot be substantiated with logical proof, as it contradicts the logic related to infinity, both maintain that it follows from the belief in transcendence, omnipotence, and omniscience that characterise the Divine Mind.

## Bibliography

### Sources

- Augustinus, *Confessiones*, ed. L. Verheijen, CCL 27, Turnhout 1981, tr. M. Boulding, *The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century*, v. 1/1: *The Confessions*, Hyde Park 1997.
- Augustinus, *Contra academicos. De beata vita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio*, ed. W.M. Green – K.D. Daur, CCL 29, Turnhout 1970.
- Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum*, ed. J. Zycha, CSEL 25/1, Vienna 1892.
- Augustinus, *De civitate Dei*, ed. B. Dombart – A. Kalb, CCL 48, Turnhout 1955, tr. G.G. Walsh – G. Monahan, Saint Augustine, *The City Of God. Books VIII-XVI*, Washington 1952.
- Augustinus, *De diversis quaestionibus octoginta tribusi*, ed. A. Mutzenbecher, CCL 44A, Turnhout 1975, tr. D.L. Mosher, Saint Augustine, *Eighty-three Different Questions*, Washington 1982.
- Augustinus, *De Genesi ad litteram*, ed. J. Zycha, CSEL 28/1, Lipsiae 1894, tr. E. Hill, *The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century*, v. 1/13: *On Genesis: On Genesis: A Refutation of the Manichees. Unfinished Literal Commentary on Genesis. The Literal Meaning of Genesis*, Hyde Park 2002.
- Augustinus, *De Trinitate*, ed. W.J. Mountain, CCL 50, Turnhout 1968, tr. S. McKenna, Saint Augustine, *The Trinity*, Washington 1963.
- Augustinus, *Enarrationes in Psalmos 101-150*, ed. D.E. Dekkers – I. Fraipont, CCL 40, Turnhout 1956, tr. M. Boulding, *The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century*, v. 3/20: *Expositions of the Psalms 121-150*, Hyde Park 2004.
- Augustinus, *Retractationes*, ed. A. Mutzenbecher, CCL 57, Turnhout 1999.
- Hilarius, *De Trinitate*, ed. P. Smulders, CCL 62-62A, Turnhout 1979-1980.
- Hilarius, *Tractatus super Psalmos 119-150*, ed. J. Doignon – R. Demeulenaere, CCL 61B, Turnhout 2009.
- Novatianus, *De Trinitate*, ed. G.F. Diercks, CCL 4, Turnhout 1972.
- Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Psalmos*, ed. G. Morin – B. Capelle – J. Fraipont, CCL 78, Turnhout 1958.
- Origenes, *Commentarii in Ioannem*, ed. C. Blanc, Sch 120, Paris 1966; Sch 157, Paris 1970; Sch 222, Paris 1975; Sch 290, Paris 1982; Sch 385, Paris 1992.
- Origenes, *Commentarii in Ioannem: Fragmenta*, ed. E. Preuschen, GCS 10, Leipzig 1903.
- Origenes, *Commentarii in Matthaem*, XII-XVII, ed. E. Klostermann, GCS 40, Leipzig 1935; X-XI, ed. R. Girod, Sch 162, Paris 1970.
- Origenes, *Commentariorum in Matthaem series*, ed. E. Klostermann, GCS 38, Leipzig 1933.

- Origenes, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, SCh 132, Paris 1967; SCh 136, Paris 1968; SCh 147, Paris 1969; SCh 150, Paris 1969.
- Origenes, *De oratione*, ed. P. Koetschau, GCS 3, Leipzig 1899, p. 295-403.
- Origenes, *De principiis*, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, SCh 252, Paris 1978; SCh 253; Paris 1978, SCh 268; Paris 1980, SCh 269; Paris 1980, tr. G.W. Butterworth, Origen, *On First Principles*, Notre Dame 2013.
- Origenes, *In Genesim homiliae*, ed. H. de Lubac – L. Doutreleau, SCh 7bis, Paris 2003.
- Origenes, *In Ieremiam homiliae*, ed. P. Nautin – P. Husson, SCh 238, Paris 1977.
- Origenes, *In Numeros homiliae*, ed. L. Doutreleau, SCh 415, Paris 1996; SCh 442, Paris 1999; SCh 461, Paris 2001.
- Origenes, *In Psalmos homiliae*, GCSNF 19, ed. L. Perrone – M. Molin Pradel – E. Prinzi-valli – A. Cacciari, Berlin – München – Boston 2015, tr. J.W. Trigg, Origen, *Homilies on the Psalms: Codex Monacensis Graecus 314*, Washington 2020.
- Origenes, *Philocalia*, 21-27, ed. É. Junod, SCh 226, Paris 1976, tr. G. Lewis, Origen, *The Philocalia: A Compilation of Selected Passages from Origen's Works Made by St. Gregory of Nazianzus and St. Basil of Caesarea*, Edinburgh 1911.

### Studies

- Achtner W., *Infinity as a Transformative Concept in Science and Theology*, in: *Infinity: New Research Frontiers*, ed. M. Heller – W. Hugh Woodin, Cambridge 2011, p. 19-51.
- Dobell B., *Augustine's Intellectual Conversion: The Journey from Platonism to Christianity*, Cambridge 2009.
- Drozdek A., *Beyond Infinity: Augustine and Cantor*, "Laval théologique et philosophique" 51 (1995) p. 127-140.
- Drozdek A., *In the Beginning Was Apeiron: Infinity in Ancient Philosophy*, Stuttgart 2008.
- Drozdek A., *Infinity in Augustine's Theology*, in: *The Infinity of God: New Perspectives in Theology and Philosophy*, ed. B.P. Göcke – Ch. Tapp, Notre Dame 2019, p. 37-53.
- Edwards M.J., *Did Origen Apply the Word 'homoousios' to the Son?*, "Journal of Theological Studies" 49 (1998) p. 658-670.
- Gilson É., *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York 1955.
- Gilson É., *L'infinité divine chez saint Augustin*, in: *Augustinus Magister: Congrès international augustinien*, t. 1, Paris 1954, p. 569-574.
- Grossi V., *L'origenismo latino negli scritti agostiniani: dagli origenisti agli origeniani*, "Augustinianum" 46/1 (2006) p. 51-88.
- Hadot P., *La notion d'infini chez saint Augustin*, "Philosophie" 26 (1990) p. 58-72.

- Hart D.B., *Notes on the Concept of the Infinite in the History of Western Metaphysics*, in: *Infinity: New Research Frontiers*, ed. M. Heller – W. Hugh Woodin, Cambridge 2011, p. 255-274.
- Heidl G., *The Influence of Origen on the Young Augustine: A Chapter of the History of Origenism*, Piscataway 2009.
- Keech D., *The Anti-Pelagian Christology of Augustine of Hippo, 396-430*, Oxford 2012.
- Kochańczyk-Bonińska K. – Przyszychowska M., *Incomprehensibility of God and the Trinitarian Controversy of the Fourth Century*, “Vox Patrum” 61 (2014) p. 239-247.
- Krainer F., *The Concept of the Infinity of God in Ancient Greek Thought*, in: *The Infinity of God: New Perspectives in Theology and Philosophy*, ed. B.P. Göcke – C. Tapp, Notre Dame 2019, p. 21-36.
- Lilla S., *Aristotelianism*, w: *Encyclopedia of Ancient Christianity*, v. 1, ed. A. Di Berardino, Downers Grove 2014, p. 228-235.
- McDermott J.M., *Hilary of Poitiers: The Infinite Nature of God*, “Vigiliae Christianae” 27 (1973) p. 172-202.
- Macdonald S., *The Divine Nature*, in: *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. E. Stump – N. Kretzmann, Cambridge 2001, p. 71-90.
- Mercer J.A., *Divine Perfection and Human Potentiality: The Trinitarian Anthropology of Hilary of Poitiers*, Oxford 2019.
- Moore A.W., *The Infinite*, London – New York 2001.
- Moreschini C., *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2005.
- Mrugalski D., *Agnostos Theos: Relacja między nieskończonością a niepoznawalnością Boga w doktrynach medioplatoników*, “Roczniki Filozoficzne” 3 (2019) p. 25-51.
- Mrugalski D., *Nieskończoność Boga u Orygenesza: Przyczyna wielkiego nieporozumienia*, “Vox Patrum” 67 (2017) p. 437-475.
- Mrugalski D., *Potentia Dei absoluta et potentia Dei ordinata u Orygenesza? Nowa próba wyjaśnienia kontrowersyjnych fragmentów De principiis*, “Vox Patrum” 69 (2018) p. 493-526.
- Mrugalski D., *The Notion of Divine Infinity and Unknowability: Philo, Clement, and Origen of Alexandria in a Polemic with Greek Philosophy*, in: *Hellenism, Early Judaism, and Early Christianity: Transmission and Transformation of Ideas*, ed. R. Fialová – J. Hoblik – P. Kitzler, Berlin – Boston 2022, p. 69-84.
- Mrugalski D., *The Platonic-Biblical Origins of Apophatic Theology: Philo of Alexandria’s Philosophical Interpretation of the Pentateuchal Theophanies*, “Verbum Vitae” 41/3 (2023) p. 499-528.
- Neidhart L., *Unendlichkeit im Schnittpunkt von Mathematik und Theologie*, v. 2: *Historischer und theologischer Teil*, Göttingen 2008.
- Origène, *Traité des principes*, v. 2: *Commentaire et fragments*, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, SC 253, Paris 1978.



- 
- Peri V., *Omellie origeniane sui Salmi. Contributo all'identificazione del testo latino*, Città del Vaticano 1980.
- Ramelli I.L.E., *Origen in Augustine: A Paradoxical Reception*, "Numen" 60 (2013) p. 280-307.
- Simonetti M., *Dio (Padre)*, in: *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, ed. A. Monaci Castagno, Roma 2000, p. 118-124.
- Simonetti M., *Origene in Occidente prima della controversia*, "Augustinianum" 46/1 (2006) p. 25-34.
- Sweeney L., *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought*, New York 1992.
- Teske R.J., *To Know God and the Soul: Essays on the Thought of Saint Augustine*, Washington 2008.
- Weedman M., *The Polemical Context of Gregory of Nyssa's Doctrine of Divine Infinity*, "Journal of Early Christian Studies" 18/1 (2010) p. 81-104.
- Weedman M., *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers*, Leiden 2007.





## Typologia chrzcielna Grzegorza z Nyssy (*In diem luminum*, GNO 9, 230-235) na tle starochrześcijańskiej egzegezy<sup>1</sup>

Gregory of Nyssa's Baptismal Typology (*In diem luminum*, GNO 9, 230-235)  
against the Background of Ancient Christian Exegesis

Leon Nieścior OMI<sup>2</sup>

---

**Abstract:** Perhaps in 383, Gregory of Nyssa wrote a eulogy for the Day of Lights, which fell on 6 January and replaced the previously celebrated Epiphany. The introduction of Christmas in Cappadocia on 25 December prompted the bishop to link the January feast with the baptismal theme. In the middle part of the speech, Gregory successively cites and interprets ten different events from the Old Testament that illustrate the mystery of baptism. The combination and interpretation of these testimonies in the key of baptismal typology prompts the article's author to look at the sources of inspiration for Gregory's exegesis and the extent of its influence.

**Keywords:** Baptismal typology; Gregory of Nyssa; Origen; patristic exegesis

---

Kiedy w latach siedemdziesiątych lub osiemdziesiątych IV wieku wprowadzono w Kapadocji święto Bożego Narodzenia 25 grudnia, już wcześniej znane w innych regionach, dotąd obchodzone święto Epifanii 6 stycznia, wymagało nowych treści. W Azji Mniejszej ubogacono je o tematykę chrzcielną, co nie było trudne, skoro na przykład w Egipcie już wcześniej łączono je z chrztem Jezusa w Jordanie<sup>3</sup>. *In diem luminum* stanowi cenne świadectwo ewolucji tych liturgicznych obchodów<sup>4</sup>. Jean Daniélou datuje

---

<sup>1</sup> Badania sfinansowane ze środków budżetu państwa w ramach programu realizowanego przez Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki”, nr projektu NPRH/U22/SN/507048/2021/11.

<sup>2</sup> Prof. dr hab. Leon Nieścior OMI, Katedra Teologii Patrystycznej, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Polska; e-mail: l.niescior@uksw.edu.pl; ORCID:0000-0003-4988-9667.

<sup>3</sup> Por. T. Talley, *The Origins of the Liturgical Year*, Collegeville 1991, s. 121-122.

<sup>4</sup> Por. J. Mossay, *Les fêtes de Noël et d'Épiphanie*, Louvain 1965, s. 34-35; E. Ferguson, *Preaching at Epiphany*, ChH 66/1 (1997) s. 1-17.

ją na 6 stycznia 383, a Johan Leemans i inni – na 375 rok<sup>5</sup>. Święto, które niedawno jeszcze nazywało się Epifanią, za Grzegorza z Nyssy nazywa się Dniem Świąteł<sup>6</sup>. W tradycji rękopiśmiennej mowę nazywa się λόγος lub ὁμιλία, a okoliczność wygłoszenia określa się następująco: εἰς τὰ ἄγια φῶτα lub εἰς τὴν ἡμέραν τῶν φώτων, niekiedy uzupełniając o dopowiedzenie: εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα (GNO 9, 221). Występujące w tytule mowy (kazania) wyrażenie ἡμέρα τῶν φώτων mogło być nadane przez późniejszego redaktora, z całą pewnością natomiast w tym samym czasie i środowisku posłużył się nim Grzegorz z Nazjanzu w dwóch swoich wystąpieniach<sup>7</sup>.

Biskup Nyssy poświęca swoją mowę sakramentowi chrztu. Sam wskazuje na niejednorodne audytorium, złożone zarówno z ochrzczonych, jak i jeszcze nieochrzczonych (GNO 9, 222). Niektórzy mogli w ogóle po raz pierwszy słuchać chrześcijańskiego kaznodziei. Kazanie dobrze ilustruje praktykę dyskrecji na temat szczegółów dotyczących chrztu, do której jeszcze w IV wieku byli zobowiązani nauczyciele, dokonując stopniowej inicjacji kandydatów w rzeczywistość wiary<sup>8</sup>. Kaznodzieja wprowadza słuchaczy na przedpola tajemnicy, nie wnikając jeszcze głębiej w samą istotę chrztu. W swojej mowie wyraźnie deklaruje, że nie zamierza „bezpośrednio wykładać treści wiary” (230).

Po wyrażeniu radości z powodu licznie zgromadzonych słuchaczy (221-223) biskup zarysowuje znaczenie chrztu (223-225), przedstawia nadprzyrodzone wydarzenia, dokonujące się w historii biblijnej lub liturgii, które uwiarygodniają chrzest (225-228), podkreśla jego trynitarny wymiar (228-230), przytacza dziesięć świadectw ze Starego Testamentu dostarczających pewnych figur chrztu (230-235), zatrzymuje się nad prorockimi zapowiedziami sakramentu odrodzenia (235-237), wskazuje na jego moralne implikacje (237-240), na koniec wznosi do Pana modlitwę dziękczynną za dzieła zbawcze i wzywa innych do radosnej wdzięczności (240-242).

Zatrzymamy się nad wspomnianymi świadectwami ze Starego Testamentu, które autor umieszcza w środkowej części mowy. Służą mu za podstawę do biblijnej typologii chrztu, którą rozwija. Autor przytacza

<sup>5</sup> Por. J. Daniélou, *La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nyse*, w: *Editiones, Critica, Philologica, Biblica*, red. F.L. Cross, StPatr 7, Berlin 1966, s. 362; J. Leemans, *On the Date of Gregory of Nyssa's First Homilies on the Forty Martyrs of Sebaste*, JTS 52 (2001) s. 92-97.

<sup>6</sup> Por. Mossay, *Les fêtes de Noël et d'Épiphanie*, s. 29.

<sup>7</sup> Por. Gregorius Nazianzenus, *In sancta lumina*, PG 36, 226; Gregorius Nazianzenus, *In sanctum baptisma*, PG 36, 360-361.

<sup>8</sup> Por. J. Bernardi, *La prédication des Pères cappadociens*, Paris 1968, s. 295.

je w kolejności występowania w Biblii. Chociaż tajemnica chrztu wiąże się ściśle także z obchodami wielkanocnymi, to jednak żadne z czytań użytych w liturgii Wigilii Paschalnej, do których nawiązuje Grzegorz w *De tridui spatio* (GNO 9, 273-277), zrekonstruowanych przez Huberta Drobnera<sup>9</sup>, nie pokrywa się z tekstami uwzględnionymi w *In diem luminum*. W kazaniu na Dzień Świąteł biskup Nyssy zdaje się skupiać bardziej na znaczeniu samego chrztu, podczas gdy w wielkosobotnim kazaniu – na znaczeniu Paschy Chrystusa otwierającej źródło chrztu.

Chcemy zobaczyć typologię chrzcielną rozwijaną przez Nyssenczyka na tle innych autorów starochrześcijańskich. Kim mógł się inspirować? Czy taka typologia znajduje kontynuację w wiekach późniejszych? Chociaż niektóre figury chrztu były już dobrem wspólnym egzegetów, niemniej postawienie tego rodzaju pytania względem całej typologii pozwoli zwrócić uwagę także na figury mniej znane i zapytać o rolę Grzegorza w ich interpretacji. Podejmujemy się jedynie zarysu zagadnienia i ograniczamy się do wskazania przy każdym wysuwany przez Grzegorza typie chrztu do kilku istotnych paralel u innych autorów. Spodziewamy się, że odnalezione paralele pozwolą przyjrzeć się jego związkom z nurtem duchowej egzegezy rozwijanej w szkole aleksandryjskiej i jej roli w kształtowaniu się starotestamentalnej typologii chrzcielnej. Dla łatwiejszej orientacji czytelnika ponumerowaliśmy Grzegorzowe fragmenty zawierające chrzcielną typologię<sup>10</sup>. Na podstawie edycji krytycznej Ernsta Gebhardta dokonaliśmy ich własnego przekładu, co stanowi część większego przedsięwzięcia, mianowicie wydania po polsku mów świątecznych Grzegorza z Nyssy.

Pomimo brzmiących obiecująco tytułów publikacji, sugerujących zajęcie się całą starożytną chrzcielną typologią, wszystkie znane nam artykuły i książki są jedynie przyczynkiem do jej rekonstrukcji. Niektóre z nich podejmują interesujący temat typologii we wczesnochrześcijań-

---

<sup>9</sup> Por. H.R. von Drobner, *Gregor von Nyssa, Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung*, Leiden 1982, s. 203.

<sup>10</sup> Używając pojęcia alegorii, nie odbiegamy od jego rozumienia przez samego Grzegorza, dla którego ἀλληγορία jest synonimem przenośnego, duchowego sensu: „Jeśli jednak coś ukrytego w obrazach i zagadkowych wyrażeniach jest mało przydatne w swoim dosłownym sensie, wtedy należy niejako odwrócić takie słowa (...), by zrozumieć je jako przypowieść, sens ukryty, słowa mędrców czy też jako jakąś zagadkę. Nie będę się spierać o terminy, czy ową interpretację należy nazwać anagogą, tropologią czy alegorią, jeśli tylko nazwy te zawierają coś pomocnego” (Gregorius Nyssenys, *In Canticum canticorum homiliae*, prolog, GNO 6, s. 4-5, ŻMT 43, s. 18).

skiej sztuce<sup>11</sup>. Tak rozległego zagadnienia, w którym trzeba by zebrać i usystematyzować wszystkie figury chrztu wynajdywane w Biblii przez starożytnych egzegetów, o ile nam wiadomo, nikt jeszcze, jak dotąd, się nie podjął. Fragment takiej typologii występujący u Grzegorza, opartej głównie na motywie wody, pokazuje, jak dużego wysiłku podjęli się starochrześcijańscy interpretatorzy w swojej pedagogii i mistagogii chrztu. W tym kontekście możemy też wyobrazić sobie, jak dużego wysiłku wymagałoby całościowe opracowanie ich myśli na ten temat.

[Wstęp do alegorii] [GNO 9, 230] Przekonuję się, że nie tylko po Ukrzyżowaniu Ewangelie głosiły łaskę chrztu, ale i przed Wcieleniem Pańskim wszędzie Pismo Starego Testamentu zapowiadało w figurach postać naszego odrodzenia, aczkolwiek ukazując jego kształt nie w sposób wyraźny, ale zagadkowy, wskazując na miłość Boga względem ludzi. Jak obwieszczono wcześniej Baranka i przewidziano Krzyż, tak zwiastowano i Chrzest, zarówno czynem, jak i słowem. Przypomnijmy miłośnikom dobra jego obrazy, bo czas święta jakby z konieczności domaga się takiego przypomnienia<sup>12</sup>.

Biskup Nyssy poprzedza prezentację odnośnych świadectw małą propedeutyką chrzcielnej typologii. Już tutaj znajdujemy trzy główne elementy określające jego egzegezę: σκοπός, θεωρία i ἀκολούθια<sup>13</sup>. Wnikanie w zbawczy plan Boga utwierdza go w alegorycznej lekturze Starego Testamentu. Każę odnajdywać ukryte w zagadce zapowiedzi łaski Bożej rozlewającej się na ludzi. Poszukiwanie alegorii chrztu mieści się w tej samej hermeneutyce biblijnej, która skłania do lektury Starego Testamentu z chrystocentrycznej perspektywy Nowego Testamentu. Grzegorz wyznacza sobie skromną rolę przypomnienia słuchaczom określonych alegorii, aczkolwiek zdaje się stosować zabieg retoryczny, ponieważ w istocie niektóre alegorie mogły nie być znane słuchaczom.

Dla starotestamentalnej typologii chrzcielnej, opartej na symbolice wody, istotne znaczenie mają obrazy nowotestamentalne, odczytywane

<sup>11</sup> Por. L. Renaut, *Moïse, Pierre et Mithra, dispensateurs d'eau*, w: *Fons vitae: baptême, baptistères et rites d'initiation*, red. I. de Foletti, Roma 2009, s. 39-64; J.M. Spieser, *Les représentations du Baptême du Christ à l'époque paléochrétienne*, w: *Fons vitae: baptême, baptistères et rites d'initiation*, red. I. de Foletti, Roma 2009, s. 65-88; P. Szczur, *Typologia i topografia wczesnochrześcijańskich baptysteriów*, *VoxP* 87 (2023) s. 365-394.

<sup>12</sup> Przywoływane cytaty są w złożonym do druku tłumaczeniu własnym autora.

<sup>13</sup> Por. M. de Bertrand, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, t: 1 : *Les Pères Grecs et Orientaux*, Paris 1980, s. 241-247.

przez Ojców w kluczu chrzcielnym, a zwłaszcza rozmowa Jezusa z Samarytanką (J 4,5-30). W spotkaniu tym odnajdujemy pewien paradygmat dla typologii, który zachęca do odczytywania w kontekście chrztu wielu innych spotkań i wydarzeń opisywanych w Biblii. Znamienne jest, że po przytoczeniu dwóch świadectw spośród poniżej wskazanych (1 i 2), bez wyraźnego odniesienia się do chrztu, Orygenes nawiązuje do słów Jezusa w rozmowie z Samarytanką<sup>14</sup>. Bazyli, chociaż nie wchodzi w szczegóły poszczególnych epizodów biblijnych, to jednak w pewnym miejscu wylicza różne zdarzenia w Piśmie Świętym związane z wodą, a zwłaszcza te, które mają miejsce przy studni. W centrum stawia spotkanie Samarytanki z Jezusem, który obiecuje wodę „tryskającą ku życiu wiecznemu” (J 4,14). Ono skłania do odnajdywania swojej figury we wszystkich innych spotkaniach<sup>15</sup>. Występującą w typologii chrzcielnej Grzegorza analogię pomiędzy Samarytanką a Rebeką, która wyszła z dzbanem na powitanie posłańca od Abrahama, dostrzegał już Orygenes<sup>16</sup>.

[1] [GNO 9, 230] Kiedy zabrakło tego, co konieczne do życia, [231] i [Hagar] znalazła się na granicy śmierci, a tym bardziej jej dziecko (woda w bukłaku skończyła się, skoro synagoga nie miała w sobie dosyć życia, a była tylko jednym z obrazów wiecznie tryskającego źródła), wtedy nieoczekiwanie ukazuje się jej anioł i pokazuje studnię wody żywej, z której zaczerpnąwszy wodę, ratuje Izmaela (Rdz 21,9-19). Oto tajemniczy obraz, iż wprost na samym początku przychodzi dla ginącego ratunek dzięki wodzie żywej, której wcześniej nie było, a którą łaskawie obdarzył anioł.

Grzegorz rozwija typologię chrzcielną, zaczynając od Księga Rodzaju i mniej spodziewanego w tym miejscu zdarzenia. Przytacza historię wypędzenia na pustynię przez Abrahama swojej niewolnicy z ich wspólnym synem Izmaelem. Powołuje się przy tym na autorytet św. Pawła, który dostrzegał w Hagar alegorię Starego Przymierza (Ga 4,22-28). Kontynuuje Pawłową typologię. Według Orygenesusa pragnienie wody doskwierające chłopcu na pustyni obrazuje głód Słowa Bożego<sup>17</sup>. Dręczony pragnieniem na pustyni Izmael (Rdz 21,19) jest u Grzegorza z Nazjanzu obrazem człowieka, który nie ma pewności

<sup>14</sup> Por. Origenes, *Homiliae in Genesim* 7, 5.

<sup>15</sup> Por. Basilius Caesariensis, *Homiliae in Psalmos*, in Ps 7,15, PG 29, 249.

<sup>16</sup> Por. Origenes, *Commentarii in evangelium Joannis* 13, 29 (177).

<sup>17</sup> Por. Origenes, *Homiliae in Genesim* 7, 6.

zbawienia, nie przyjąwszy jeszcze łaski chrztu<sup>18</sup>. Z kolei alegorię bukłaka spotykamy u Cyryla Aleksandryjskiego, który przez „stary bukłak” napełniony „starym winem” (Mt 9,17) rozumie synagogę<sup>19</sup>. Dla Maksyma z Turynu bukłak z winem obrazuje Kościół, a z wodą – synagogę<sup>20</sup>. Anioł wskazujący na źródło wody żywej (Rdz 21,19) przywołuje na myśl inne podobne anielskie działania związane z wodą, na przykład przy sadzawce w Betezdzie: „anioł Pana zstępował od czasu do czasu do sadzawki i poruszał wodę” (J 5,4).

[2] [GNO 9, 231] Z upływem czasu trzeba było z kolei ożenić się Izaakowi, ze względu na którego Izmael wraz z matką został wypędzony z rodzinnego domu. Sługa Abrahama, posłany w swaty, aby znaleźć niewiastę dla swego pana, spotyka Rebekę przy studni. Małżeństwo, które ma dać potomstwo dla Chrystusa, wzięło swój początek i zawarło swoje pierwsze przymierze przy wodzie (Rdz 24,11-27).

Rebeka podaje wodę w dzbanie wspomnianemu słudze Abrahama (Rdz 24,46). Dzbanem wody, którą zaczerpnęła Rebeka, jest dla Orygenes, jak można pośrednio wnioskować, mądrość Boża (Rdz 24,18). Od Chrystusa otrzymała ją również Samarytanka, która porzuciła „dzban” dotychczasowej wiedzy o Bogu (J 4,28-29)<sup>21</sup>. Rebeka, według Orygenes, a także m.in. Grzegorza z Nazjanzu, jest symbolem Kościoła<sup>22</sup>. Ambroży z Mediolanu dostrzega w niej obraz Kościoła misyjnego, który przyjmuje do siebie liczne ludy<sup>23</sup>. Dla Cezarego z Arles zawarte przy studni małżeństwa trzech patriarchów, Izaaka i Rebeki, Jakuba i Racheli, Mojżesza i Sefory, symbolizują zaślubiny Chrystusa z Kościołem i płodność tego związku przez sakrament chrztu<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> Por. Gregorius Nazianzenus, *In sanctum baptisma*, PG 36, 422.

<sup>19</sup> Por. Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Lucam*, PG 72, 857.

<sup>20</sup> Por. Maximus Taurinensis, *Collectio sermonum antiqua* 28.

<sup>21</sup> Por. Origenes, *Commentarii in evangelium Joannis* 13, 29 (178).

<sup>22</sup> Por. Origenes, *Homiliae in Genesim* 10, 5; Gregorius Nazianzenus, *Funebris oratio in laudem Basilii Magni* (orat. 43) 71, 2.

<sup>23</sup> Por. Ambrosius Mediolanensis, *De Isaac vel anima* 3, 7.

<sup>24</sup> Por. Caesarius Arelatensis, *Sermones* 88, 1; J. Pochwat, *Chrzest w alegorycznej interpretacji Księg Rodzaju i Wjścia w homiliach św. Cezarego z Arles*, „Polonia Sacra” 24/4 (2020) s. 34-35.



[3] [GNO 9, 231] Ale i sam Izaak, kiedy pilnował stada, kopał studnie wszędzie na pustyni, które zatykali i zasypywali ludzie z obcego plemienia (Rdz 26,14-22). Posłużyli za obraz bezbożnych w późniejszym czasie, którzy odrzucają łaskę chrztu i podniosą głos, sprzymierzając się w walce przeciwko prawdzie. Niemniej jednak męczennicy i kapłani, kopiąc studnie, zwyciężyli i na cały świat rozlał się dar chrztu.

Orygenes poświęca całą homilię walce pomiędzy wykopującym studnie Izaakiem a zasypującymi je Filistynami<sup>25</sup>. Izaak symbolizuje poszukujących sensu duchowego w Piśmie Świętym, podczas gdy Filistyni – poprzestających na sensie literalnym<sup>26</sup>. Jednak w studniach, poza Słowem Bożym, widzi też obraz łaski chrzcielnej<sup>27</sup>. Poświęcając dłuższy wywód omawianemu zdarzeniu, Ambroży z Mediolanu dostrzega w trzech studniach wykopanych przez Izaaka i jego sługi symbol różnorodnej mądrości, która prowadzi do osiągnięcia cnót<sup>28</sup>. W Filistynach zasypujących studnie Grzegorz z Nazjanzu widzi niektórych chrześcijańskich duchownych, którzy nie prowadzą wiernych ku głębi wiary, popadając w sztuczność i teatralność<sup>29</sup>.

[4] [GNO 9, 231] W tym samym sensie Słowa Jakub, śpiesząc na zaręczyny, przy studni niespodziewanie napotkał Rachelę. Studnię przykrywał wielki kamień, który pasterze, kiedy przybyło ich więcej, odtaczali i dzięki temu czerpali wodę dla siebie i dla owiec. Tymczasem Jakub sam odtacza kamień [232] i poi owce narzeczonej (Rdz 29,1-10). Sądzę, że to zdarzenie stanowi pośrednią zapowiedź i cień czegoś przyszłego. Któż jest tym położonym kamieniem, jeśli nie sam Chrystus? O Nim powiada Izajasz: „Położę pod fundament Syjonu kamień kosztowny, szlachetny, wyszukany” (Iz 28,16), a Daniel podobnie: „Wyciosany został kamień bez użycia rąk” (Dn 2,45), to znaczy Chrystus narodził się bez udziału mężczyzny. Jak czymś nowym i nadzwyczajnym jest obrobić kamień bez użycia dłuta i kamieniarskich narzędzi, tak cudem przewyższającym wszelki cud jest zobaczyć narodzenie z dziewicy nieznającej męża. Tak więc leżał na studni duchowy kamień, Chrystus, skrywając pod sobą tajemnicę odradzającego obmycia, i wymagał jeszcze wiele czasu, niczym długiej liny, aby ją odsłonić. Nikt nie odtoczył tego kamienia

<sup>25</sup> Por. Origenes, *Homiliae in Genesim* 13.

<sup>26</sup> Por. Origenes, *Homiliae in Genesim* 13, 2; 7, 5.

<sup>27</sup> Por. Origenes, *Homiliae in Genesim* 13, 3.

<sup>28</sup> Por. Ambrosius Mediolanensis, *De Isaac vel anima* 4.

<sup>29</sup> Por. Gregorius Nazianzenus, *De seipso* (Orat. 36) 2.

za wyjątkiem Izraela, którym jest umysł widzący Boga. Następnie czerpie wodę i poi nią owce Racheli, to znaczy, odsłoniwszy zakrytą tajemnicę, podaje życiodajną wodę stadu, którym jest Kościół.

Orygenes zestawia Jakuba zdejmującego kamień ze studni z Chrystusem nakazującym odsunąć kamień z grobu Łazarza (J 11,39)<sup>30</sup>. Choć chrystocentryczne ujęcie zdarzenia z Rdz 29 łączy Nysseńczyka z Aleksandryjczykiem, to jednak Grzegorz w kontekście Rdz 29 odwołuje się do jeszcze innego porównania. Otóż widzi w samym Chrystusie „kamień”, który pomimo odrzucenia stał się „kamieniem węgielnym” (Mt 21,42). Cyryl Aleksandryjski będzie podobnie dostrzegał figurę Chrystusa (τύπον Χριστοῦ) w kamieniu zakrywającym studnię<sup>31</sup>. Rangi tej typologii przydaje użycie jej przez Cyryla w tekście, który został załączony do akt Soboru Efeńskiego w 431 roku. W odsunięciu przez Jakuba studziennego kamienia egzegeta dostrzega objawienie się Zbawcy i źródła życia<sup>32</sup>. Z kolei wyciosany bez udziału człowieka kamień (Dn 2,45) jest dla Dydyma Ślepeca, ucznia Orygenesowej szkoły, obrazem Chrystusa narodzonego z Dziewicy<sup>33</sup>. Figura ta przejdzie do poezji Romana Melodosa, co przyczyni się do jej upowszechnienia<sup>34</sup>. Tymczasem Rachelę, podobnie jak Rebeke, niektórzy Ojcowie, na przykład Ambroży z Mediolanu i Cyryl Aleksandryjski, przedstawiają jako figurę Kościoła<sup>35</sup>.

[5] [GNO 9, 232] Dodaj do tego także historię związaną z trzema gałązkami Jakuba. Od kiedy trzy gałązki były położone przy źródle, Laban, czciciel wielu bogów, stawał się coraz biedniejszy, a Jakub coraz zamożniejszy i bogatszy w stada (Rdz 30,37-43). Niech alegorycznie rozumie się przez Labana diabła, a przez Jakuba Chrystusa. Po ustanowieniu chrztu Chrystus odebrał całe stado szatanowi, a sam się wzbogacił.

<sup>30</sup> Por. Origenes, *Commentarii in evangelium Joannis* 28, 2 (7-8).

<sup>31</sup> Por. Cyrillus Alexandrinus, *Glaphyra in Pentateuchum*, PG 69, 193.

<sup>32</sup> Por. *Concilium universale Ephesenum*, ed. E. Schwartz, Acta conciliorum oecumenicorum I 1/2, Berlin 1927, s. 95.

<sup>33</sup> Por. Dydimus Alexandrinus, *Commentarii in Zacchariam* 1, 311; por. też utwór z II-IV wieku: *Physiologus* (redactio prima) 19.

<sup>34</sup> Por. Romanus Melodus, *Cantica* 41, 19.

<sup>35</sup> Por. Ambrosius Mediolanensis, *De Iacob et vita beata* 2, 5, 25; Cyrillus Alexandrinus, *Glaphyra in Pentateuchum*, PG 69, 208.

Trzy gałązki Jakubowe mają dla Orygenesza podwójną symbolikę, wyrażając trzy części duszy (w duchu platońskim): rozumną, gniewliwą i pożądlivą, a także trzy rodzaje kontemplacji, mianowicie bytów cielesnych, duchowych oraz Trójcy Świętej<sup>36</sup>. Motyw trzech gałązek jako symbol przyzywanej we chrzcie Trójcy Świętej znajduje echo w bizantyjskiej literaturze, na przykład w *Didascalia Iacobi* z IX-XI wieku<sup>37</sup>. W innym utworze bliżej nieznanego autora wymienia dziesiątki biblijnych triad, także tę z Rdz 30,37, a pod koniec podaje triady związane z tajemnicą chrztu, mianowicie trzy osoby Trójcy Świętej oraz trzy zanurzenia w wodzie<sup>38</sup>. Ten wykaz dobrze oddaje starożytną typologię chrzcielną, skłaniającą do patrzenia na całą historię zbawienia przez pryzmat chrzcielnego misterium. Niezależnie od kontekstu chrzcielnego i trynitarnego, liczba trzech gałązek – a ściśle, według Rdz 30,37, trzech gatunków drzew dostarczających gałązki – wywoływała wiele skojarzeń w szkole alegorycznej interpretacji Biblii. Augustyn, który poświęca więcej uwagi temu epizodowi, dostrzega w gałązkach z trzech rodzajów drzewa różne aspekty tajemnicy wcielenia<sup>39</sup>. Wprawdzie werbalnie Orygenes nie uznaje Labana za figurę diabła, ale można ją pośrednio wywnioskować z interpretacji Jakuba jako typu Chrystusa: jak owce Labana przejął Jakub (Rdz 30,31-43), tak „owce” nieprzyjaciela przejął Chrystus<sup>40</sup>. Formalnie występuje alegoria Labana u łacińskich pisarzy, takich jak Cezary z Arles czy Izidor z Sewilli<sup>41</sup>. Niezależnie od Rdz 30 temat „wzbogacenia się” (πλουτεῖν) przez chrzest był szczególnie bliski Cyrylowi Aleksandryjskiemu<sup>42</sup>.

[6] [GNO 9, 232] Z kolei wielki Mojżesz, kiedy był pięknym niemowlęciem, noszonym jeszcze przy piersi, podlegał powszechnemu i okrutnemu rozporządzeniu, które zawzięty faraon wydał przeciwko niemowlętom płci męskiej. Został pozostawiony na brzegu rzeki nie nago, ale włożony do skrzynki [233] (Wj 2,3) (trzeba było, aby na sposób figury Prawo znajdowa-

<sup>36</sup> Por. Origenes, *Selecta in Genesim*, in Gn. 30,27, PG 12, 125.

<sup>37</sup> Por. *Didascalia Iacobi Iudaei baptizati* 2, 3.

<sup>38</sup> Por. Epiphanius Salaminensis (?), *Tractatus de numerorum mysteriis*, PG 43, 512.

<sup>39</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Sermones novissimi* 22D, 23-25.

<sup>40</sup> Por. Origenes, *Homiliae in Psalmos* 24, 6.

<sup>41</sup> Por. Caesarius Arelatensis, *Sermones* 88, 4; Isidorus Hispalensis, *Allegoriae quaedam sanctae Scripturae*, PL 27, 105.

<sup>42</sup> Por. Cyrillus Alexandrinus, *Fragmenta in s. Pauli ep. ad Romanos*, t. 3, ed. P.E. Pusey, Oxford 1872, s. 175; 251; Cyrillus Alexandrinus, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate*, PG 68, 316; 933; Cyrillus Alexandrinus, *Glaphyra in Pentateuchum*, PG 69, 441; 661; Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Lucam*, PG 72, 524.

ło się w Arce [Przymierza]). Został położony blisko wody, ponieważ Prawo i codzienne ablucje żydowskie, które nieco później miały być przystońięte przez doskonały i przedziwny chrzest, graniczyły z łaską.

Grzegorz z Nyssy rozwija wątek ocalenia wodza ludu także w *De vita Mosis*<sup>43</sup>. Dla Orygenesu Mojżesz, który leży w skrzynce wykonanej z gałązek, papirusu albo kory drzewnej, jest symbolem Prawa. Córka faraona obrazuje Kościół wywodzący się z pogan, który przychodzi do wody chrztu i przyjmując Prawo, uszlachetnia je oraz interpretuje w duchowym sensie<sup>44</sup>. Alegorię tę rozwija Hilary z Poitiers<sup>45</sup> i Cezary z Arles<sup>46</sup>. W wodach Nilu ratujących Mojżesza Cyryl Aleksandryjski dostrzega figurę chrztu, w córce faraona – Kościół pogan, a w Mojżeszu – Chrystusa powstającego z grobu<sup>47</sup>. W papirusowej skrzynce ocalającej Mojżesza w Nilu w XIV/XV wieku Grzegorz Palamas widzi zapowiedź krzyża Chrystusa, który w wodach chrztu przynosi zbawienie<sup>48</sup>. Ambroży z Mediolanu rozróżnia z kolei ablucje żydowskie, z których jedne, z punktu widzenia chrześcijańskiego, są zbędne, a drugie służą za figurę prawdy dotyczącej chrztu<sup>49</sup>.

[7] [GNO 9, 233] Jak sądzi natchniony przez Boga Paweł, także i sam lud, przeprawiwszy się przez Morze Czerwone, głosił jako dobrą nowinę wybawienie dzięki wodzie (1Kor 10,1-2). Lud przeszedł, a król egipski wraz z wojskiem zatonął (Wj 14,21-30). Sakrament został przepowiedziany przez czyny. Także i teraz, kiedykolwiek lud przebywa w wodzie odrodzenia, uciekając z Egiptu, to znaczy od wstrętnego grzechu, dostępuje wyzwolenia i ratunku. Diabeł zaś wraz ze swoim sługami (chcę powiedzieć, ze złym duchami) dusi się od smutku i ginie, uznając ocalenie ludzi za własne nieszczęście.

<sup>43</sup> Por. Gregorius Nyssenys, *De vita Mosis* 1, 17.

<sup>44</sup> Por. Origenes, *Homiliae in Exodum* 2, 4.

<sup>45</sup> Por. Hilarius Pictaviensis, *Tractatus mysteriorum* 1, 28-29.

<sup>46</sup> Por. Caesarius Arelatensis, *Sermones* 95, 1; Pochwat, *Chrzest w alegorycznej interpretacji Ksiąg Rodzaju i Wyjścia w homiliach św. Cezarego z Arles*, s. 32-33.

<sup>47</sup> Por. Cyrillus Alexandrinus, *Glaphyra in Pentateuchum*, PG 69, 397.

<sup>48</sup> Por. Gregorius Palamas, *Homiliae* 11, 14.

<sup>49</sup> Por. Ambrosius Mediolanensis, *De sacramentis* 2, 2. Na temat chrzcielnej typologii Mojżesza, por. K.H. Ostmeyer, *Taufe und Typos*, Tübingen 2000, s. 73-75.

W typologii chrztu przejście przez Morze Czerwone jest bodajże najczęściej przywoływaną przez Ojców figurą<sup>50</sup>. Rozwija ją Tertulian<sup>51</sup>. Orygenes wskazuje na jej początki u św. Pawła: „nasi ojcowie wszyscy, co prawda, zostawali pod obłokiem, wszyscy przeszli przez morze i wszyscy byli ochrzczeni w imię Mojżesza, w obłoku i w morzu” (1Kor 10,1-2). Morze oznacza wodę chrztu, obłok – Ducha Świętego, bez których nie można narodzić się dla królestwa Bożego (J 3,5), a faraon – „władcę tego świata” (J 14,30)<sup>52</sup>. O kolejne szczegóły rozszerza alegorię *exodusu* Ambroży z Mediolanu<sup>53</sup> i Cyryl Jerozolimski<sup>54</sup>. Znamienne, że ostrożni w stosowaniu przenośni Antiocheńczycy w tej typologii są zgodni z Aleksandryjczykami<sup>55</sup>. Spotykamy ją na przykład u Teodoret z Cyru<sup>56</sup>. Tę duchową wykładnię odnajdujemy często w starożytnych katechezach przeznaczonych dla katechumenów. Ten rodzaj audytorium miał jakiś wpływ na wysunięcie przez Orygenesesa jeszcze innej alegorii Morza Czerwonego. Dla niego przejście przez nie obrazowało przystąpienie kandydatów do katechumenatu, podczas gdy przejście przez Jordan – do chrztu<sup>57</sup>.

[8] [GNO 9, 233] Wystarczyłyby te przykłady dla wiarygodności podjętego przez nas wykładu, ale miłośnik dobra nie powinien zaniedbywać tego, co sięga wyżej lub dalej. Jak dowiadujemy się, lud żydowski, doznając wiele cierpienia i niedoli, kiedy odbywał wędrówkę przez pustynię, dopóty nie zdobył ziemi obiecanej wcześniej, dopóki nie przeszedł Jordanu pod przewodnictwem, kierownictwem i zwierzchnictwem Jozuego (Joz 3,1). Wkładając dwanaście kamieni do nurtu rzeki, rzecz jasna, Jozue wskazał na dwunastu uczniów, przyszłych szafarzy chrztu (Joz 4,9).

---

<sup>50</sup> Por. E. Ferguson, *The Typology of Baptism in the Early Church*, „Restoration Quarterly” 8/1 (1965) s. 45. Szerszy przegląd tej typologii: P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Uppsala 1942, s. 116-145.

<sup>51</sup> Por. Tertullianus, *De baptismo* 9.

<sup>52</sup> Por. Origenes, *Homiliae in Exodum* 5, 1, 2; Caesarius Arelatensis, *Sermones* 98, 1; Pochwat, *Chrzest w alegorycznej interpretacji Ksiąg Rodzaju i Wyjścia w homiliach św. Cezarego z Arles*, s. 32-33.

<sup>53</sup> Por. Ambrosius Mediolanensis, *De sacramentis* 1, 6; Ambrosius Mediolanensis, *Exaameron* 1, 4,

<sup>54</sup> Por. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses mystagogicae* 1, 2, 3.

<sup>55</sup> Por. Ferguson, *The Typology of Baptism in the Early Church*, s. 48.

<sup>56</sup> Por. *Theodoretus Cyrensis, Quaestiones in Octateuchum*, ed. N. Fernández Marcos – A. Sáenz-Badillos, Madrid 1979, s. 122.

<sup>57</sup> Por. Origenes, *Homiliae in Iesu Nave* 4, 1.

Chociaż nie występuje bezpośrednio podstawa w Nowym Testamencie do szukania w przeprawie Izraelitów przez Jordan obrazu chrztu, to jednak sam chrzest Jezusa w Jordanie (Mk 1,9) zdawał się odsyłać do Starego Testamentu. Nietrudno było interpretatorom dostrzegać analogię kościelnego chrztu do wydarzeń poprzedzających jego ustanowienie<sup>58</sup>. Wspólne imię Jozuego i Jezusa podobnie skłaniało do wyznajdowania tego rodzaju podobieństwa. Wódz Jozue wprowadził przez Jordan Izraelitów do ziemi obiecanej, a Zbawca Jezus otworzył przez chrzest dostęp do królestwa Bożego. Wprawdzie różni pisarze naprowadzają na analogię pomiędzy przeprawą przez Jordan a chrzcielną kąpielą, to jednak *explicite* wyraża ją jako jeden z pierwszych Orygenes<sup>59</sup>. Autor homilii do Księgi Liczb dostrzega następującą analogię. Jak Jozue pokierowany przez Prawo dotarł przez Jordan do ziemi obiecanej, tak chrześcijanin przez łaskę chrztu dociera do nauki Ewangelii<sup>60</sup>. Cała jego homilia do Księgi Jozuego, poświęcona przejściu przez Jordan (Joz 3), jest oparta na chrzcielnej typologii<sup>61</sup>. Jan Chryzostom używa podobnego zestawienia. Jak Jozue przeprowadził lud z pustyni przez Jordan do Ziemi Obiecanej, tak Zbawca przeprowadza swój lud z pustyni niewiedzy i bałwochwalstwa przez chrzest do niebieskiej Jerozolimy<sup>62</sup>. W dość oczywistej paraleli dwunastu zwierzchników dwunastu plemion Izraela, obrazowanych przez dwanaście kamieni wziętych z Jordanu (Joz 4,2-9), odpowiada dwunastu Apostołom.

[9] [GNO 9, 234] To nie przez prostą modlitwę sprowadził [Eliasz] ogień z nieba na drewna, które były suche, ale zlecił i nakazał sługom przynieść wiele wody. Trzy razy polał drwa wodą z przyniesionych amfor i podczas modlitwy wzniecił ogień dzięki wodzie, aby na podstawie przeciwieństwa żywiołów, które przedziwnie zbiegają się ze sobą dla przyjaznego współdziałania, w wielce nadzwyczajny sposób mógł pokazać moc swojego Boga (1Krl 18,22-40). Tak oto przez ową przedziwną ofiarę Eliasz jasno przepowiedział nam sakramentalny obrzęd chrztu, który później miał dojść do skutku. [235] Ogień został wzniecony przez wodę, którą trzy razy polewano

<sup>58</sup> Por. Ferguson, *The Typology of Baptism in the Early Church*, s. 48.

<sup>59</sup> Por. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, s. 147 (szerszy przegląd tej typologii: s. 146-166).

<sup>60</sup> Por. Origenes, *Homiliae in Numeros* 26, 4.

<sup>61</sup> Por. Origenes, *Homiliae in Iesu Nave* 4.

<sup>62</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *In illud: Vidi dominum homiliae* 1, 5; Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Octateuchum*, ed. N. Fernández Marcos – A. Sáenz-Badillos, s. 273.

drewno, aby ukazać, że gdzie jest sakramentalna woda, tam i Duch rozpalający, gorący, ognisty, spalający bezbożnych, a oświecający wiernych.

Grzegorz nawiązuje do konfrontacji Eliasza z kapłanami Baala. Aby odwieść króla, jego żonę Izebel i lud hebrajski od bałwochwalstwa, zaproponował test sprawdzający autentyczność kultu. On i pogańscy kapłani mieli złożyć ofiarę z cielca bez użycia ognia. W zachowanych tekstach Orygenes natknęliśmy się jedynie na pośrednie odniesienie tego odważnego czynu Eliasza do chrztu. Z zarzutu stawianego przez faryzeusza Janowi, że chrzci, chociaż nie jest ani Mesjaszem, ani Eliaszem, ani prorokiem (J 1,25), wynika ich przekonanie, że Eliaz przy ponownym przyjsciu będzie udzielał jakiegoś chrztu. Orygenes wyjaśnia, że nie należy chrztu proroka rozumieć dosłownie, zwłaszcza że nawet za swego ziemskiego życia sam nie „chrzczył” drzew położonych na ołtarzu, ale kazał to uczynić kapłanom<sup>63</sup>. Z kolei „chrztem w Jordanie” nazywa cudowne przejście Eliasza po suchym łożysku Jordanu przed swoim wniebowzięciem (2Krl 2,8-14)<sup>64</sup>. Teodoret z Cyru nie odnosi całopalnej ofiary Eliasza bezpośrednio do tajemnicy chrztu, ale czyni to pośrednio, dopatrując się w potrójnym polaniu ofiary aluzji do trzech osób Trójcy Świętej<sup>65</sup>. W kontekście chrztu przywołuje to zdarzenie Ambrożego z Mediolanu<sup>66</sup>. Tymczasem Bazyl Wielki wyraźnie dostrzega tu figurę chrztu, w którym Duch Święty zstępuje z nieba i za pośrednictwem wody wznieca płomień pochłaniający ofiarę<sup>67</sup>. Wcześniej wskazuje na „chleb niebieski”, do którego spożywania uzdalnia chrzest<sup>68</sup>. Typologia ofiary Eliazowej jest więc podwójna. Woda zwilżająca ofiarę wskazuje na chrzest, a żertwa z cielców – na ofiarę Eucharystii.

[10] [GNO 9, 235] Podobnie i jego uczeń Elizeusz, kiedy do niego z błaganiem przybył trędowaty Syryjczyk Naaman, oczyszcza chorego w Jordanie za pomocą wody w ogólności i przez rzeczną kąpiel w szczególności, wyraźnie zapowiadając rzecz przyszłą (2Krl 5,1-15). Tylko Jordan pośród rzek, wchłonawszy w siebie pierwsze owoce uświęcenia i błogosławieństwa, jakby

<sup>63</sup> Por. Origenes, *Commentarii in Iohannem* 6, 22 (125).

<sup>64</sup> Por. Origenes, *Commentarii in Iohannem* 6, 46 (238-239).

<sup>65</sup> Por. Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in libros Regnorum* 3, 58.

<sup>66</sup> Por. Ambrosius Mediolanensis, *De mysteriis* 26; Ambrosius Mediolanensis, *De sacramentis* 2, 11.

<sup>67</sup> Por. Basilius Caesariensis, *Homilia exhortatoria ad sanctum baptismum* 3, PG 31, 428.

<sup>68</sup> Por. Basilius Caesariensis, *Homilia exhortatoria ad sanctum baptismum* 2, PG 31, 428.

z jakiegoś źródła zawierającego właściwą sobie figurę, rozlał na cały świat chrzcielną łaskę.

Nawiązując do uzdrowienia Naamana, Orygenes stwierdza, że „między rzekami żadna nie jest dobra, tylko Jordan, który może oczyścić tego, ktoś z wiarą obmywa się w Jezusie”<sup>69</sup>. Pojmowanie Jordanu „w sposób godny Boga”, a więc odnoszenie tego obrazu do chrztu, każe korzystać „z tak ogromnej pomocy, jaką daje ta rzeka”<sup>70</sup>. W innym miejscu Aleksandryczyk wyraźnie stwierdza, że Naaman ukazał tajemnicę chrztu<sup>71</sup>. Jego uzdrowienie stanowi ulubiony wątek u Ambrożego<sup>72</sup>. Jan Chryzostom także dostrzega w obrazie (ἐν τύπῳ) Syryjczyka obmywanego się z trądu zapowiedź przyszłego odrodzenia i oczyszczenia<sup>73</sup>. Historia Naamana była stałym tematem w przedchrzcielnej katechizacji. W historii tej zbiegała się chrześcijańska i żydowska tradycja. W tradycji żydowskiej obmycie w bieżącej wodzie stanowiło szósty i najintensywniejszy stopień oczyszczenia, które stosowano między innymi przy oczyszczeniu z trądu<sup>74</sup>.

Jak widać, na typologię chrzcielną Grzegorza z Nyssy duży wpływ wywarła aleksandryjska szkoła interpretacji biblijnej. Homilie Orygenesa, zwłaszcza do Pięcioksięgu, są wprost kluczowe dla zrozumienia wykładni tekstów biblijnych, użytecznych dla Grzegorza w wyjaśnianiu tajemnicy chrztu. Zależność w egzegezie Grzegorza od Orygenesa jest rzeczą znaną, jednak w naszej analizie, na małym wycinku egzegezy, zobaczyliśmy skalę żywego oddziaływania tej szkoły około sto trzydzięści lat po śmierci jej mistrza. Znamienne, że to głównie u duchowych uczniów Orygenesa spotykamy elementy chrzcielnej typologii, mianowicie na Wschodzie u Dydyma Ślepeca czy Cyryla Aleksandryjskiego, na Zachodzie u Hilarego z Poitiers, Ambrożego z Mediolanu czy Cezarego z Arles. Chociaż Grzegorz z Nyssy jest szczególnym zwolennikiem tej

<sup>69</sup> Origenes, *Commentarii in Iohannem* 6, 47 (245), *ŻMT* 27, s. 203.

<sup>70</sup> Origenes, *Commentarii in Iohannem* 6, 48 (251), *ŻMT* 27, s. 204.

<sup>71</sup> Por. Origenes, *In Lucam homiliae* 33.

<sup>72</sup> Por. Ambrosius Mediolanensis, *De mysteriis* 16-17; Ambrosius Mediolanensis, *De sacramentis* 1 (5) 13-15; Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 4, 50-51 etc.

<sup>73</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *In Joannem homiliae*, PG 59, 155.

<sup>74</sup> Por. O. Skarsaune, *Baptismal Typology in Barnabas' 8 and the Jewish Background*, w: *The Second Century, Tertullian to Nicaea in the West, Clement and Origen, Cappadocian Fathers*, red. E.A. Livingstone, *StPatr* 18/3, Leuven 1989, s. 226-227; Kpł 14.



typologii, to jednak jej elementy znajdujemy u wszystkich Ojców Kapadockich. Niektóre alegorie chrzcielne daleko wykroczyły poza jedną szkołę egzegezy, stając się wspólnym dziedzictwem.

Zgodnie z powszechną praktyką zapożyczeń Grzegorz z Nyssy nie kopiuje rozwijanych przez innych alegorii, ale modyfikuje je i wynajduje nowe szczegóły, które pomagają wyraźniej dostrzec paralełę pomiędzy jakąś rzeczą/zdarzeniem a rzeczywistością chrztu. Niekiedy to on, podprowadzony przez poprzedników, dokonuje tego ostatniego kroku przeniesienia owych elementów na tajemnicę chrztu. Niekompletność zachowanego dziedzictwa patrystycznego i niedoskonałość naszych metod badawczych nie pozwalają określić w sposób pewny jego oryginalności pod względem typologii chrzcielnej. Niemniej w porównaniu z Orygenesem dostrzegamy u niego, podobnie jak u innych Ojców Kapadockich, podążanie w stronę bardziej mistagogicznej, a zwłaszcza chrzcielnej interpretacji niektórych epizodów Pięcioksięgu.

Tam, gdzie Aleksandryczyk przez wodę rozumie Słowo Boże, mądrość, poznanie, a więc pewną rzeczywistość poznawczą, Nysseńczyk rozumie całość relacji pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Studnia, przy której sługa Izaaka znajduje przyszlą żonę dla swego pana, Rebekę, stoi u początków małżeństwa oznaczającego zaślubiny Chrystusa z Kościołem. Przez chrzest przynoszą one owoc w postaci potomstwa wierzących. Przez studnię przykrytą kamieniem, przy której Jakub spotyka Rachelę, Orygenes rozumie rzeczywistość śmierci pokonanej przez Chrystusa, który wskrzesza Łazarza. Grzegorz z Nyssy ma tu na myśli śmierć duchową, którą zwycięża Chrystus w sakramencie chrztu. Trzy gałązki położone u źródła, które pomagają rozdzielić trzodę Jakuba i Labana, dla Orygenesusa oznaczają trzy władze duszy, a dla Grzegorza – osoby Trójcy Świętej działające zbawczo w tajemnicy chrztu.

Metoda duchowej lektury Biblii zalecała otwartość umysłu na nowe interpretacje. Przy tym Grzegorz nie wdaje się w abstrakcyjne spekulacje, ale stosuje alegorię w celach pragmatycznych, dla wyłożenia teologii chrztu chętnym przyjąć ten sakrament albo w nim się odnowić. Dla kontrastu wskażmy na podejście szkoły antiocheńskiej, na przykład reprezentowane przez Jana Chryzostoma w obszernym zbiorze sześćdziesięciu siedmiu homilii do Księgi Rodzaju. Słowo *βάπτισμα* zostało tam użyte w pięciu miejscach<sup>75</sup>, jednak bez zastosowania typologii. Grzegorzowa egzegeza zachowuje własną oryginalność i nie jest

<sup>75</sup> Por. Joannes Chrysostomus, *In Genesim homiliae* 27, 1; 31, 2; 34, 5; 39, 5; 41, 4.

ani aleksandryjską egzegezą alegoryczną, ani antiocheńską egzegezą literalną<sup>76</sup>.

Tak chętnie czytane przez Grzegorza homilie Orygenesu do Pięcioksięgu, spisane w Cezarei Palestyńskiej może w latach 245-250, były adresowane do wszystkich, także do katechumenów<sup>77</sup>. Początkującym w wierze poświęcił Orygenes pierwsze lata swego nauczania w Aleksandrii. Chociaż około 215 roku powierzył misję nauczania katechumenów swoim uczniom, a sam zajął się formowaniem bardziej zaawansowanych, to jednak szkoła, którą przejął po Klemensie Aleksandryjskim, była zawsze ukierunkowana katechetycznie<sup>78</sup>. Na swym podstawowym poziomie pełniła funkcję katechumenatu, a powstała w niej egzegeza była użyteczna duszpastersko. Bez wątplenia Aleksandryjczyk wpłynął na kościelną adaptację starotestamentalnych świadectw dla potrzeb przedchrzcielnej katechizacji. Grzegorz przejął Orygenesową egzegezę dla tego samego duszpasterskiego celu, a więc i jej pedagogię. Przemawiano wtedy do kandydatów językiem żywych obrazów, a więc biblijnych wydarzeń, rzeczy i postaci<sup>79</sup>. Chociaż szukano typologii chrzcielnej także w wydarzeniach, rzeczach i osobach Nowego Testamentu, nawet w osobie Maryi<sup>80</sup>, to jednak Stary Testament szczególnie pociągał dociekliwe umysły, aby dawne historie odczytywać w promieniach łaski przyniesionej przez Nowy Testament. Biskup Nyssy uznał, podobnie jak jego mistrzowie, za bardzo korzystny na każdym etapie wiary, także na samym jej początku, a może zwłaszcza na początku, powrót do tak bogatego w obrazy świata Starego Przymierza.

## Bibliography

### Sources

Ambrosius Mediolanensis, *De Iacob et vita beata*, ed. C. Schenkl, CSEL 32/2, Wien 1897, s. 3-70.

<sup>76</sup> Por. de Bertrand, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, s. 247.

<sup>77</sup> Por. Pietras, *Wprowadzenie*, *ŻMT* 64, s. 5.11.

<sup>78</sup> Por. A. van den Hoek, *The „Catechetical” School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage*, *HTR* 90/1 (1997) s. 71.

<sup>79</sup> Por. M. Kieling, *Katechumenat i chrzest na podstawie „Konstytucji Apostolskich”*, *VoxP* 52/1 (2008) s. 443.

<sup>80</sup> Por. J.W. Żelazny, *Mary in the Annunciation as a Type of Baptism*, *VoxP* 80 (2021) s. 211-220.

- Ambrosius Mediolanensis, *De Isaac vel anima*, ed. C. Schenkl, CSEL 32/1, Wien 1897, s. 641-700.
- Ambrosius Mediolanensis, *De mysteriis*, ed. B. Botte, SCh 25, Paris 1949, s. 108-128.
- Ambrosius Mediolanensis, *De sacramentis*, ed. B. Botte, SCh 25, Paris 1961, s. 54-107.
- Ambrosius Mediolanensis, *Exaameron*, ed. C. Schenkl, CSEL 32/1, Wien 1897, s. 3-261.
- Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, ed. M. Adriaen, CCL 14, Turnhout 1957.
- Augustinus Hipponensis, *Sermones novissimi* (in cod. Mainz, Stadtbibl. I 9 detecti) 22D, w: *Augustin d'Hippone, Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, ed. F. Dolbeau, Paris 1996, s. 553-578.
- Basilius Caesariensis, *Homilia exhortatoria ad sanctum baptisma*, PG 31, 424-444.
- Basilius Caesariensis, *Homiliae in Psalmos*, PG 29, 209-493.
- Caesarius Arelatensis, *Sermones Caesarii vel ex aliis fontibus hausti*, ed. G. Morin, CCL 103/104, Turnhout 1953.
- Concilium universale Ephesenum*, ed. E. Schwartz, Acta conciliorum oecumenicorum I 1/2, Berlin 1927.
- Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Lucam* (in catenis), PG 72, 476-949.
- Cyrillus Alexandrinus, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate*, PG 68, 132-1125.
- Cyrillus Alexandrinus, *Fragmenta in sancti Pauli epistulam ad Romanos*, w : *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium*, t. 3, ed. P.E. Pusey, Oxford 1872, s. 173-248.
- Cyrillus Alexandrinus, *Glaphyra in Pentateuchum*, PG 69, 9-677.
- Cyrillus Alexandrinus, *Catecheses mystagogicae*, PG 33, 331-1180.
- Didascalia Iacobi Iudaei baptizati*, ed. V. Déroche, „Travaux et mémoires” 11 (1991) s. 71, 75-219 (strongly nieparzyste).
- Dydymus Alexandrinus, *Commentarii in Zacchariam*, ed. L. Doutreleau, SCh 83-85, Paris 1962.
- Epiphanius Salaminensis (?), *Tractatus de numerorum mysteriis*, PG 43, 507-517.
- Gregorius Palamas, *Homiliae*, ed. P.K. Chrestou, Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ἅπαντα τὰ ἔργα 9, Θεσσαλονίκη 1985, s. 26-596.
- Gregorius Nazianzenus, *De seipso et ad eos qui ipsum cathedram Constantinopolitanam affectare dicebant* (orat. 36), PG 36, 265-279.
- Gregorius Nazianzenus, *Funeris oratio in laudem Basilii Magni Caesareae in Cappadocia episcopi* (orat. 43), ed. F. Boulenger, *Grégoire de Nazianze. Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*, Paris 1908, s. 58-230.
- Gregorius Nazianzenus, *In sancta lumina* (orat. 39), PG 36, 336-360.
- Gregorius Nazianzenus, *In sanctum baptisma* (orat. 40), PG 36, 360-425.
- Gregorius Nyssenus, *De tridui inter mortem et resurrectionem Domini nostri Iesu Christi spatio*, ed. E. Gebhardt, GNO 9, s. 273-306, Leiden 1967.
- Gregorius Nyssenus, *De vita Mosis*, ed. J. Daniélou, SCh 1, Paris 1968.

- Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum homiliae*, ed. H. Langerbeck, GNO 6, Leiden 1960; *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, tł. M. Przyszychowska, ŻMT 43, Kraków 2007.
- Gregorius Nyssenus, *In diem luminum*, ed. E. Gebhardt, GNO 9, Leiden 1967, s. 221-242.
- Hilarius Pictaviensis, *Tractatus mysteriorum*, ed. J.P. Brisson, SCh 19bis, Paris 1967.
- Isidorus Hispalensis, *Allegoriae quaedam sanctae Scripturae vel De nominibus legis et evangelii*, PL 83, 97-130.
- Joannes Chrysostomus, *In Genesim homiliae*, PG 53, 21-385; 54, 385-580.
- Joannes Chrysostomus, *In illud: Vidi dominum homiliae*, ed. J. Dumortier, SCh 277, Paris 1981.
- Joannes Chrysostomus, *In Joannem homiliae*, PG 59, 23-482.
- Maximus Taurinensis, *Collectio sermonum antiqua*, ed. A. Mutzenbecher, CCL 23, Turnhout 1962.
- Origenes, *Commentarii in evangelium Joannis*, ed. E. Preuschen, GCS 10, Leipzig 1903, s. 3-480, 562-563, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, Kraków 2003, ŻMT 27.
- Origenes, *Homiliae in Exodum*, ed. W.A. Baehrens, GCS 29, Leipzig 1920, s. 145-279.
- Origenes, *Homiliae in Genesim*, ed. W.A. Baehrens, GCS 29, s. 1-144.
- Origenes, *Homiliae in Iesu Nave*, ed. W.A. Baehrens, GCS 30, Leipzig 1921, s. 286-463.
- Origenes, *Homiliae in Lucam (latine Hieronymo interprete)*, ed. M. Rauer, GCS 49, Leipzig 1959.
- Origenes, *Homiliae in Numeros*, ed. W.A. Baehrens, GCS 30, Leipzig 1921, s. 3-285.
- Origenes, *Homiliae in Psalmos*, ed. L. Perrone et al., w: *Die neuen Psalmenhomilien*, GCS NF 19, Berlin 2015.
- Origenes, *Selecta in Genesim (fragmenta e catenis)*, PG 12, 92-145.
- Physiologus (redactio prima)*, ed. F. Sbordone, *Physiologus*, Rome 1936, s. 1-145.
- Romanus Melodus, *Cantica*, ed. J. Grosdidier de Matons, SCh 114, Paris 1965.
- Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in libros Regnorum*, PG 80, 528-800.
- Theodoretus Cyrensis, *Quaestiones in Octateuchum*, ed. N. Fernández Marcos – A. Sáenz-Badillos, Madrid 1979.
- Tertullianus, *De baptismo*, ed. J.G.P. Borleffs, CCL 1, s. 277-295, Turnhout 1954.

### Studies

- Bernardi J., *La prédication des Pères cappadociens: le prédicateur et son auditoire*, Paris 1968.
- Bertrand M. de, *Introduction à l'histoire de l'exégèse. I. Les Pères Grecs et Orientaux*, Paris 1980.
- Daniélou J., *La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse*, w: *Editiones, Critica, Philologica, Biblica*, red. F.L. Cross, *Studia Patristica* 7, Berlin 1966, s. 159-169.
- Drobner H.R. von, *Gregor von Nyssa, Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus*, Leiden 1982.

- Ferguson E., *Preaching at Epiphany: Gregory of Nyssa and John Chrysostom on Baptism and the Church*, „Church History” 66/1 (1997) s. 1-17.
- Ferguson E., *The Typology of Baptism in the Early Church*, „Restoration Quarterly” 8/1 (1965) s. 41-52.
- Hoek A. van den, *The „Catechetical” School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage*, „The Harvard Theological Review” 90/1 (1997) s. 59-87.
- Kieling M., *Katechumenat i chrzest na podstawie „Konstytucji Apostolskich”*, „Vox Patrum” 52/1 (2008) s. 439-453.
- Leemans J., *On the Date of Gregory of Nyssa’s First Homilies on the Forty Martyrs of Sebaste (Mart. Ia and Ib)*, „The Journal of Theological Studies” 52 (2001) s. 92-97.
- Lundberg P., *La typologie baptismale dans l’ancienne Église*, Uppsala 1942.
- Mossay J., *Les fêtes de Noël et d’Épiphanie. D’après les sources cappadociennes du IV<sup>e</sup> siècle*, Louvain 1965.
- Ostmeyer K.H., *Taufe und Typos: Elemente und Theologie der Tauftypologien in 1. Korinther 10 und 1. Petrus 3*, Tübingen 2000.
- Pietras H., *Wprowadzenie*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*, tł. S. Kalinkowski, ŻMT 64, Kraków 2012, s. 5-15.
- Pochwat J., *Chrzest w alegorycznej interpretacji Ksiąg Rodzaju i Wyjścia w homiliach św. Cezarego z Arles*, „Polonia Sacra” 24/4 (2020) s. 25-101.
- Renaut L., *Moïse, Pierre et Mithra, dispensateurs d’eau: figures et contre-figures du baptême dans l’art et la littérature des quatre premiers siècles*, w: *Fons vitae: baptême, baptistères et rites d’initiation*, red. I. de Foletti, Roma 2009, s. 39-64.
- Skarsaune O., *Baptismal Typology in Barnabas’ 8 and the Jewish Background*, w: *The Second Century, Tertullian to Nicaea in the West, Clement and Origen, Cappadocian Fathers*, red. E.A. Livingstone, Studia Patristica 18/3, Leuven 1989, s. 221-228.
- Spieser J.M., *Les représentations du Baptême du Christ à l’époque paléochrétienne*, w: *Fons vitae: baptême, baptistères et rites d’initiation*, red. I. de Foletti, Roma 2009, s. 65-88.
- Szczur P., *Typologia i topografia wczesnochrześcijańskich baptysteriów. Próba spojrzenia teologiczno-historycznego*, „Vox Patrum” 87 (2023) s. 365-394.
- Talley T., *The Origins of the Liturgical Year*, Collegeville 1991.
- Żelazny J.W., *Mary in the Annunciation as a Type of Baptism*, „Vox Patrum” 80 (2021) s. 211-220.





## Miejsce i kontekst odniesień do pism św. Augustyna z Hippony w *Liber de divinis officiis* Ruperta z Deutz OSB

### Place and Context of References to the Writings of St. Augustine of Hippo in *Liber de divinis officiis* by Rupert of Deutz OSB

Waldemar Pałęcki MSF<sup>1</sup>

---

**Abstract:** Medieval theologians, in the name of the principle of unanimity (*unanimitas*), referred in their works to the writings of the Church Fathers to give credibility to their message. An example of this are treatises explaining the liturgy allegorically, including the *Liber de divinis officiis* by Rupert of Deutz OSB (1075/76-1129). The author's research goal is to indicate those places where Rupert of Deutz directly refers in his work to the writings of St. Augustine and gives them a new context in the Roman liturgy he explained. The structure of the present analysis was determined by the places of references to St. Augustine in the work of Rupert of Deutz, who made direct use of the following writings of St. Augustine: *De civitate Dei*, *De doctrina christiana*, *De fide et symbolo*, *Enarrationes in Psalmos*, *Epistula 265*, *In Iohannis evangelium tractatus*. The article uses a historical-critical method, supplemented with contextual and descriptive analysis. As a result of the analyses, it was found that Rupert of Deutz sometimes interprets the thought of St. Augustine slightly differently (e.g. the interpretation of the dimensions of the cross) or uses the arguments of the Bishop of Hippo for different theological content than in his works (e.g. explaining the octave of Easter). To sum up, the article shows the reception of the teachings of St. Augustine in the Middle Ages on the example of *Liber de divinis officiis* by Rupert of Deutz in relation to the explanation of the Roman liturgy.

**Keywords:** St. Augustine of Hippo; medieval theology; allegory; liturgy

---

W dobie średniowiecza ważną zasadą teologiczną była jednomyślność (*unanimitas*), którą budowano na Objawieniu interpretowanym w świetle komentarzy dzieł Ojców Kościoła. Z tego tytułu cechą charakterystyczną było częste przytaczanie wersetów zaczerpniętych z Pisma Świętego, wypowiedzi Ojców Kościoła i rozporządzeń soborów oraz synodów, aby w ten sposób uwiarygodnić przekaz danego autora czy też uwierzytel-

---

<sup>1</sup> Prof. dr hab. Waldemar Pałęcki MSF, Katedra Historii Liturgii KUL, Instytut Nauk Teologicznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin, Polska; e-mail: waldemar.palecki@kul.pl; ORCID: 0000-0002-2154-9356.

nić jego interpretację teologiczną. Owa mądrość Ojców Kościoła ujmowana była jako kontynuacja Objawienia Bożego, a jednocześnie źródło własnego nauczania. Dla ułatwienia cytowania tekstów patrystycznych zredagowano zbiór *De libris recipiendis et non recipiendis*, który był przypisywany papieżowi Gelazemu I (492-496), a właściwie pochodził z południowej Galii z VI wieku i był dziełem anonimowego autora<sup>2</sup>.

Przykładem teologa średniowiecznego i płodnego pisarza jest Rupert z Deutz OSB, który należał do czołowych mistyków tego czasu i głównych przedstawicieli alegorycznej interpretacji liturgii. Ta forma wykładni liturgii stała się szczególnie popularna od VIII wieku i polegała na ukazywaniu moralizującym, typologicznym, rememoratywnym, eschatycznym i anagogicznym wszystkich obrzędów liturgicznych<sup>3</sup>. Rupert z Deutz urodził się w 1075/1076 roku w Liège lub w pobliżu tej miejscowości. Wstąpił do klasztoru benedyktyńskiego świętego Wawrzyńca w Liège. Jego życie zakonne przypadło na trudny czas walki o inwestyturę. Gdy biskup Liège, Otbert (zm. 1119), sprzeciwiając się papieżowi, skazał na wygnanie Berengariusza, opata klasztoru św. Wawrzyńca, Rupert towarzyszył mu i powrócił do klasztoru, gdy biskup Otbert pojednał się z papieżem<sup>4</sup>. Rupert po ośmiu latach trwających wizji mistycznych przyjął w 1108 roku święcenia prezbiteratu i stał się aktywnym pisarzem teologicznym, koncentrującym się na teologiczno-symbolicznej interpretacji Pisma Świętego i alegorycznej wykładni liturgii. Osądzony jeszcze dwukrotnie przez biskupa Otberta musiał opuścić klasztor, a w 1116 roku<sup>5</sup>, po oczyszczeniu z zarzutów, Rupert udał się do Siegburga, a następnie do Deutz niedaleko Kolonii, gdzie w 1120 roku został opatem. Zmarł w tym opactwie 4 marca 1129 roku<sup>6</sup>. Jego liczne dzieła wywarły ogromny wpływ na teologię i życie duchowe jego czasów, choć wobec różnych interpretacji i nieporozumień wokół jego myśli odrodzenie badań nad pismami Ruperta miało miejsce w latach pięćdziesiątych XX wieku<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> G. d'Onofrio, *Historia Teologii. Epoka średniowieczna*, t. 2, tł. W. Szymański, Kraków 2005, s. 16.

<sup>3</sup> M. Zahajkiewicz, *Expositio missae*, EK IV 1467.

<sup>4</sup> H. Deutz – I. Deutz, *Einleitung*, w: Rupert von Deutz, *Liber de divinis officiis. Der Gottesdienst der Kirche, Erster Teilband*, red. H. Haacke, Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York 1999, s. 23-39; M.L. Arduini, *Ruperto di Deutz tra riforma della Chiesa ed escatologia*, RTAM 49 (1982) s. 90-92.

<sup>5</sup> W. Beinert, *Rupert v. Deutz*, w: *Lexikon des Mittelalters*, t. 7, München 1995, s. 1107.

<sup>6</sup> P. Sokołowski, *Rupert z Deutz*, EK XVII 597.

<sup>7</sup> A. Magoga, *La teologia di Ruperto di Deutz*, w: *Il mondo delle scuole monastiche. XII secolo*, red. I. Biffi – M. Burger – A. Chiappini, Milano 2010, s. 79.



Sztandarowym dziełem przedstawiającym teologię Ruperta z Deutz było opracowanie Mariano Magrassiego, późniejszego arcybiskupa Bari-Bitonto, które stanowi kanwę do dalszych badań<sup>8</sup>.

Na aktualność nauczania Ruperta z Deutz wskazał papież Benedykt XVI podczas audiencji generalnej 9 grudnia 2009 roku. Jak podkreślił, ten benedyktyński mnich był zaangażowany w spór eucharystyczny związany z osobą Berengariusza z Tours i bronił realnej obecności Chrystusa w Eucharystii, a jego argumenty znalazły się w alegorycznym dziele *Liber de divinis officiis*. Papież Benedykt XVI wskazywał, że jest to doskonały przykład na dzisiejsze czasy, gdy pojawia się zawężające spojrzenie na liturgię, zwłaszcza na Mszę Świętą, akcentując jej tylko społeczny charakter<sup>9</sup>.

Wśród dzieł, które pozostawił Rupert z Deutz, znajduje się traktat poświęcony liturgii: *Liber de divinis officiis*, w którym opisał liturgię benedyktyńską po wprowadzeniu w 1106 roku do klasztoru w Liège zwyczajów kluniackich<sup>10</sup>. Dzieło Ruperta z Deutz było wielokrotnie poddane badaniom naukowym z punktu widzenia alegorii średniowiecznej jako właściwej interpretacji liturgii w tym czasie. Pomocą służy krytyczne wydanie tego dzieła w 1967 roku w serii *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* w tomie VII oraz wydanie łacińsko-niemieckie z 1999 roku, które ukazało się w ramach *Fontes Christiani* w tomie XXIII. Na uwagę zasługuje także ukazanie analogii pomiędzy *Liber de divinis officiis* a *Liber Quare* przez M.L. Arduini<sup>11</sup>. Interesującym i oryginalnym zagadnieniem jest przedstawienie jednego z aspektów teologicznej zasady jednomyślności (*unanimitas*), wskazując na bezpośrednie miejsca powoływania się przez Ruperta z Deutz w jego dziele na pisma św. Augustyna (zm. 430) ich kontekst przy objaśnianiu liturgii, a tym samym recepcję pism Biskupa z Hippony na przełomie XI i XII wieku. Zastosowana w artykule metoda historyczno-krytyczna, uzupełniona o analizę kontekstową i opisową, pozwoli wskazać na niuanse jego poglądów teologicznych w oparciu o pisma św. Augustyna. Strukturę opracowania stanowią miejsca występowania tych odniesień zgodnie z uporządkowaną konstrukcją dzieła Ruperta z Deutz.

<sup>8</sup> M. Magrassi, *Teologia e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz*, Studia Urbaniana 2, Roma 1959.

<sup>9</sup> Benedykt XVI, *Audiencja generalna: Rupert z Deutz* (9.12.2009), OsRomPol 320/2 (2010) s. 49-50.

<sup>10</sup> P. Engelbert, *Rupert v. Deutz*, LThK VIII 1366.

<sup>11</sup> M.L. Arduini, *Neue Studien über Rupert von Deutz*, Siegburg 1985, s. 67-74.

## 1. Pokora słuchającego ucznia i trud głoszącego mistrza – proklamacja tekstów biblijnych w liturgii

Rupert z Deutz całą pierwszą księgę swego dzieła *Liber de divinis officiis* poświęcił *Officium divinum* oraz obrzędowi Mszy Świętej od intryty do *Credo*. Omawiając godziny nocne liturgii brewiarzowej, Rupert wyjaśnia znaczenie czytań liturgicznych oraz wersetów, które lektor wypowiadał przed i po czytaniu. Zgodnie ze zwyczajem sięgającym wczesnego średniowiecza przed czytaniem Ewangelii podczas Mszy Świętej tylko diakon prosił o błogosławieństwo słowami: *Iube domne benedicere*, a zwyczaj ten utrzymał się do XIII wieku<sup>12</sup>. Tymi samymi słowami o błogosławieństwo prosił również lektor przed czytaniem w *Officium divinum*. Według Ruperta werset ten oznaczał, że nikt oprócz tych, którzy zostali posłani i upoważnieni, nie mogą pełnić posługi lektora zgodnie ze słowami św. Pawła: „Jakże mogliby im głosić, jeśliby nie zostali posłani?” (Rz 10,15). Na zakończenie natomiast formuła *Tu autem Domine miserere nostri* (Ps 41[40],11) wskazuje, że nawet zaszczytny urząd lektora może być pokryty pyłem jakiejś niewielkiej winy („bonum officium praedicandi sine alicuius vel levis culpae pulvere posse peragi”)<sup>13</sup>. W wyjaśnieniu swojej myśli Rupert powołał się na objaśnienia św. Augustyna do Ps 51(50). Słowa, które Rupert tu zamieścił (*Verbum praedicationis securius auditur quam dicitur*), stanowią parafrazę tekstu św. Augustyna. W objaśnieniu do wersetu 51(50),10 Biskup z Hippony zaznacza, że bardziej szczęśliwi są ci, którzy słuchają, niż ci, którzy mówią („Feliciores sunt qui audiunt, quam qui loquuntur”). Jak wyjaśnia dalej, uczeń, który słucha, jest pokorny, a nauczyciel musi się trudzić, aby zachować postawę pokory i nie być pyszny. Akcentuje on jednocześnie, że nauczający odczuwa wielki lęk, gdyż ma świadomość, że przemawia pod wzrokiem samego Mistrza, doświadczając Jego opieki i szukając Jego chwały („sub magistro enim sumus, illius gloriam quaerimus, illum docentem laudamus”)<sup>14</sup>. Omawiając zagadnienie pokory lektora, Rupert zauważa, że prosi on dlatego o błogosławieństwo, gdyż nawet w niewielkim stopniu może on unieść się pychą. Ponieważ chodząc po ziemi, jego stopy mogą być zabrudzone pyłem, dlatego potrzebuje miłosierdzia Bożego, aby je

<sup>12</sup> J.A. Jungmann, *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, t. 1, Wien 1962, s. 579-580.

<sup>13</sup> Rupertus Tuitiensis, *Liber de divinis officiis*, CCM 7, 12.

<sup>14</sup> Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 50, 13, CCL 38, 609.

obmyć, choć całe jego ciało jest czyste. W tych słowach nawiązuje on do ostatniej wieczerzy (por. J 13,10)<sup>15</sup>.

Najważniejszym momentem podczas liturgii słowa jest proklamacja Ewangelii. Należała ona do tej części Mszy Świętej, która w historii określana była jako *missa catechumenorum*. W najstarszym świadectwie, którym jest *Apologia* św. Justyna, autor wspomina o uprzywilejowanym miejscu czytania pamiątek Apostołów, wraz z innymi tekstami biblijnymi<sup>16</sup>. Przedstawiając alegorycznie znaczenie głoszenia Ewangelii w czasie Mszy Świętej, Rupert z Deutz podkreśla, że człowiek powinien okazywać największą cześć podczas słuchania i jej głoszenia, gdyż jest ona w najwyższym stopniu słowem Boga („maxime est verbum Dei”). Na tę należną cześć wskazują pierwsze słowa diakona: *Dominus vobiscum*, podkreślające obecność Pana, a uwaga i chęć słuchających wybrzmiewa w odpowiedzi: *Et cum spiritu tuo*. Zarówno dialog przed Ewangelią oraz formuła *Sequentia sanctii evangelii* nie są tylko wyrazem czci i stosowaniem zasad oratorskich, ale mają stawać się głoszeniem prawdziwej mądrości<sup>17</sup>. W swojej argumentacji Rupert powołuje się na słowa św. Augustyna („eloquentia sapientiae comes est”), które – jak pisze – zostały zaczerpnięte z dzieła *O nauce chrześcijańskiej*. Są one parafrazą wypowiedzi św. Augustyna: „quam sapienter dicit quamque eloquenter”<sup>18</sup>. Rupert zaznacza również, że prawdziwej mądrości towarzyszy krasomówstwo, które ma jej służyć<sup>19</sup>. Koresponduje to z poglądami św. Augustyna, który głosił, aby przepowiadający nauczał, zachwycał i wzruszał<sup>20</sup>.

## 2. Odwieczne narodzenie mocy i mądrości Bożej – misterium Narodzenia Pańskiego

Uroczystość Narodzenia Pańskiego nie była od początku traktowana jako *Sollemnitas* na podobieństwo Paschy. Św. Augustyn wyraźnie nauczał, że Pascha jest sakramentem, czyli uobecnieniem rzeczywistości

<sup>15</sup> Rupertus Tuitiensis, *Liber de divinis officiis* I 13, CCM 7, 12.

<sup>16</sup> Justinus Martyr, *Apologia I pro Christianis* I 67, PG 6, 430.

<sup>17</sup> Rupertus Tuitiensis, *Liber de divinis officiis* I 36, CCM 7, 30.

<sup>18</sup> Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana* IV 7, 12, CCL 32, 124.

<sup>19</sup> Rupertus Tuitiensis, *Liber de divinis officiis* I 36, CCM 7, 30.

<sup>20</sup> B. Czyżewski, *Osobowość kaznodziei na przykładzie „De doctrina christiana” i „De pastoribus” św. Augustyna, Refleksja Ojców Kościoła nad słowem Bożym*, red. B. Częsz, Teologia Patrystyczna 6, Poznań 2009, s. 62.

zbawczej, Narodzenie Pańskie natomiast tylko wspomnieniem tego wydarzenia<sup>21</sup>. Odróżniał on więc Narodzenie Pańskie od Paschy, która była świętowana *in sacramento*, a więc nie tylko jako historyczna pamiątka. Sam dzień *Natalis Domini* stał się wkrótce czymś więcej niż tylko pamiątką. Przyczyniły się do tego przede wszystkim spory chrystologiczne, które doprowadziły do pogłębionej refleksji nad tym misterium<sup>22</sup>.

Pisma św. Augustyna stanowiły ważny punkt odniesienia podczas interpretacji Narodzenia Pańskiego przez Ruperta z Deutz. Autor ten odwołuje się do objaśnienia św. Augustyna do psalmów, omawiając znaczenie pierwszej Mszy Świętej w uroczystość Narodzenia Pańskiego<sup>23</sup>. Przywołuje werset antyfony na wejście („Ogłoszę postanowienie Pana: Powiedział do mnie: «Tyś Synem moim, Ja Ciebie dziś zrodziłem»” – Ps 2,7), który od najstarszych zachowanych antyfonarzy mszalnych tworzył formularz pierwszej Mszy Świętej tego dnia uroczystego<sup>24</sup>. Objaśniając rzeczywistość odwiecznego zrodzenia Syna Bożego, przywołuje słowa św. Augustyna. Biskup z Hippony zaznaczył, że słowo „dzisiaj” odnosi się także do wieczności, w której wyłącznie i jedynie jest terażniejszość. Słowa antyfony są więc wyrazem wiary w odwieczne narodzenie mocy i mądrości Bożej, którą jest Jezus Chrystus<sup>25</sup>. Rupert podkreśla dlatego, że podczas pierwszej Mszy Świętej ma miejsce wspomnianie boskiego zrodzenia Syna Bożego<sup>26</sup>.

### 3. Od śmierci niedowiarstwa do życia wiary – czas Wielkiego Postu i *Triduum Sacrum*

Czas Wielkiego Postu, a zwłaszcza *Triduum Sacrum*, to szczególnie moment świętowania Misterium Paschalnego, co podkreślano od pierw-

---

<sup>21</sup> Augustinus Hipponensis, *Ep. LV ad inquisitiones Januarii liber secundus*, PL 33, 204-205: „Hic primum oportet noveris diem Natalem Domini non in sacramento celebrari, sed tantum in memoriam revocari quod natus sit, ac per hoc nihil opus erat, nisi revolutum anni diem, quo ipsa res acta est, festa devotione signari. Sacramentum est autem in aliqua celebratione, cum rei gestae commemoratio ita fit, ut aliquid etiam significari intelligatur, quod sancte accipiendum est. Eo itaque modo agimus Pascha, ut non solum in memoriam quod gestum est revocemus, id est quod mortuus est Christus et resurrexit, sed etiam caetera quae circa ea attestantur, ad sacramenti significationem non omitamus”.

<sup>22</sup> O. Casel, *Das christliche Festmysterium*, Paderborn 1941, s. 27-28.

<sup>23</sup> Rupertus Tuitiensis, *Liber de divinis officiis* III 20, CCM 7, 92.

<sup>24</sup> R.J. Hesbert, *Antiphonale missarum sextuplex*, Roma 1935, s. 12-13.

<sup>25</sup> Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 2, 6, CCL 38, 5.

<sup>26</sup> Rupertus Tuitiensis, *Liber de divinis officiis* III 20, CCM 7, 93.

szych wieków chrześcijaństwa<sup>27</sup>. Wyjaśniając liturgię czwartku w czwartym tygodniu Wielkiego Postu, Rupert z Deutz powołuje się na homilie św. Augustyna na Ewangelię według św. Jana. W ten dzień odczytywano fragment, w którym na początku padają słowa Jezusa: „Ojciec Mój działa aż do tej chwili i Ja działam” (por. J 5,17-30). W punkcie wyjścia Rupert z Deutz wskazuje na kontynuację w Chrystusie dzieła zbawczego od stworzenia świata. Ten fakt odnosi on również do zmartwychwstania, co podkreśla werset 5,21: „Albowiem jak Ojciec wskrzesza umarłych i ożywia, tak również i Syn ożywia tych, których chce”. Ukazując sens duchowy tego fragmentu, Rupert z Deutz przywołuje św. Augustyna, który nauczał o pewnym rodzaju zmartwychwstania na wzór Chrystusa, który przeszedł ze śmierci do życia. Mówił on o przejściu z „pewnej” formy śmierci do „pewnej” formy zmartwychwstania, a mianowicie od śmierci niedowiarstwa do życia wiary, od życia kłamstwa do życia prawdy, od życia niegodziwego do życia sprawiedliwości<sup>28</sup>. W wyjaśnieniu wersetu 5,25 („nadchodzi godzina, nawet już jest, kiedy to umarli usłyszą głos Syna Bożego, i ci, którzy usłyszą, żyć będą”) przywołuje słowa św. Augustyna, który zaznaczył, że wierni, słuchając, odzyskują życie, a ci, którzy usłyszą, będą żyli<sup>29</sup>.

Dość szczegółowo Rupert z Deutz omawia w swoim dziele liturgię Wielkiego Piątku. W poszczególnych punktach przedstawił zagadnienia związane ze sprawowaniem w ten dzień *Missa praesanctificationum*, czyli liturgii na darach uprzednio konsekrowanych, która od czasów starochrześcijańskich miała podkreślać żałobę z powodu śmierci Pana<sup>30</sup>. Wśród tych zagadnień od strony alegorycznej Rupert omawia krzyż i jego kształt (*Quid crucis figura significet*). W swych wyjaśnieniach wychodzi od stwierdzenia, że sam krzyż ma w sobie coś mistycznego i w ten sposób interpretuje jego długość, szerokość, wysokość i głębokość. Jego zdaniem głębokość to punkt, w którym jest wbity w ziemię, długość rozciąga się od niego do ramion, szerokość mierzy zasięg tych ramion, wysokość jest skierowana w górę od ramion, gdzie znajduje się głowa. Te cztery wymiary oznaczają cztery cnoty: głębokość – wiarę, która jako pierwsza

<sup>27</sup> H. Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr*, t. 5: *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, red. H.B. Meyer, Regensburg 1983, s. 70-71.

<sup>28</sup> Augustinus Hipponensis, *In Iohannis evangelium tractatus* 19, 8, CCL 36, 192; Rupertus Tuitiensis, *Liber de divinis officiis* IV 22, CCM 7, 141.

<sup>29</sup> Augustinus Hipponensis, *In Iohannis evangelium tractatus* 19, 10, CCL 36, 194.

<sup>30</sup> M. Righetti, *L'anno Liturgico, Manuale di storia liturgica*, t. 2, Milano 1969, s. 230.

jest zanurzona w fundamencie serca, długość – wytrwałość, wysokość – nadzieję, która jest odłożona w niebie (por. Kol 1,5), szerokość – miłość. Odwołując się do tekstu biblijnego, w którym św. Paweł nawołuje, aby „wraz ze wszystkimi świętymi zdołali ogarnąć duchem, czym jest szerokość, długość, wysokość i głębokość, i poznać miłość Chrystusa, przewyższającą wszelką wiedzę” (Ef 3,18-19), Rupert z Deutz głosi, że krzyż jest pierwszą figurą wskazującą na zbawienie, do którego człowiek ma dostęp dzięki Chrystusowi<sup>31</sup>. Wyjaśniając swój pogląd, przytacza on naukę św. Augustyna. Biskup z Hippony podobnie, choć nieco inaczej interpretował wymiary krzyża. Dla niego szerokość oznaczała dobre czyny spełniane w miłości, a symbolizują je otwarte ręce Chrystusa, długość – wytrwałość aż do końca, wysokość symbolizowała najwyższy cel, do którego powinny zmierzać wszystkie czyny, głębokość (część ukryta w ziemi) to głębia łaski Bożej<sup>32</sup>. Interpretacja wymiarów krzyża, jego wysokości, szerokości i głębi, była często podejmowana przez pisarzy średniowiecznych<sup>33</sup>. Należy tu jednak zwrócić uwagę na nieco inne akcentowanie misterium krzyża w tradycji patrystycznej i wczesnośredniowiecznej oraz w późniejszych wiekach. Od *crux gammata* przedstawiającego Jezusa triumfującego na krzyżu nad zwycięstwem nad śmiercią do wypuklania w sposób realistyczny znaków Jego męki<sup>34</sup>.

Liturgia Wigilii Paschalnej jest bardzo wymowna w swoim przebiegu i symbolic. Rupert z Deutz wyjaśnia między innymi, co sprawia i jak uobecniana jest śmierć Chrystusa przez chrzest. Punktem wyjścia do przedstawienia tego poglądu są rozważania o grzechu pierwszych rodziców i słowa: „Oto człowiek stał się taki jak My: zna dobro i zło; niechaj teraz nie wyciągnie przypadkiem ręki, aby zerwać owoc także z drzewa życia, zjeść go i żyć na wieki” (Rdz 3,22). Tekst ten Rupert z Deutz określa jako pełen troski i otwarcia na Boże miłosierdzie, a nie pełen gniewu i zemsty. Stawia on pytanie, przywołując pogańskiego filozofa Plotyna<sup>35</sup>, na którego św. Augustyn powołał się w swoim dziele *O Państwie Bo-*

<sup>31</sup> Rupertus Tuitiensis, *Liber de divinis officiis* VI 9, CCM 7, 195.

<sup>32</sup> Augustinus Hipponensis, *In Iohannis evangelium tractatus* 118, 5, CCL 36, 657.

<sup>33</sup> R. Suntrup, *Die Bedeutung der liturgischen Gebärden und Bewegungen in lateinischen und deutschen Auslegungen des 9. bis 13. Jahrhunderts*, München 1978, s. 268.

<sup>34</sup> E. Gigilewicz, *Krzyż, V. Formy*, EK X 33. Zagadnienie to Rupert omawia również w swoim komentarzu do Ewangelii według św. Jana (*Commentaria in Evangelium S. Iohannis*, PL 169, 787). Ze względu jednak na obszerność tego zagadnienia zostało ono tutaj jedynie zasygnalizowane, gdyż domaga się ono oddzielnego opracowania.

<sup>35</sup> Rupertus Tuitiensis, *Liber de divinis officiis* VI 34, CCM 7, 217.

zym: czym byłoby życie wieczne dla już zepsutej osoby, jeśli nie wieczną nędzą?<sup>36</sup> Ten pogański filozof przygotował bowiem podstawy mistyki spekulatywnej jako doświadczenia mistycznego, które rozpoczyna się od oderwania od świata zmysłowego i zwrócenia uwagi na świat umysłu, a ma prowadzić ostatecznie do zjednoczenia z najwyższym bytem<sup>37</sup>. Św. Augustyn, objaśniając wypowiedź pogańskiego filozofa, podkreślał, że ludzie, którzy posiadają ciało śmiertelne, doświadczają boskiego miłosierdzia i dzięki temu nie będą uczestnikami na wieki doczesnej nędzy. Człowiek bowiem, mimo swojej słabości, wprawdzie odpadł od błogości Boga, jak konkluduje Rupert wypowiedź św. Augustyna, to jednak nie popadł w nędzę diabłów<sup>38</sup>. Po raz drugi Rupert przywołuje ten fragment z Plotyna z dzieł św. Augustyna, wyjaśniając tajemnicę Trójcy Świętej i stworzenia człowieka. Podkreślił on, że celem człowieka jest dążenie przede wszystkim do szczęścia<sup>39</sup>. Dla św. Augustyna, podobnie jak dla Plotyna, ważnym było bowiem dążenie do Boga i szukanie szczęścia<sup>40</sup>. Według Ruperta historia ludzkości to wynik stwórczej i dobroczynnej inicjatywy Boga oraz odpowiedzi człowieka<sup>41</sup>.

Oddzielną kwestią, przy okazji Wigilii Paschalnej, którą Rupert wyjaśnia w oparciu o pisma św. Augustyna, jest chrzest Apostołów. Jak zauważa, św. Paweł został ochrzczony indywidualnie (por. Dz 9,18), ale w Piśmie Świętym nie ma mowy o tym, aby któryś z innych Apostołów przyjął chrzest. Powołując się na słowa św. Jana („A kiedy Pan dowiedział się, że faryzeusze usłyszeli, iż Jezus pozyskuje sobie więcej uczniów i chrzci więcej niż Jan, chociaż w rzeczywistości sam Jezus nie chrzczył, lecz Jego uczniowie” – J 4,1-2), wyjaśnia, że chrzest, który udzielali uczniowie, był podobny do chrztu Janowego, czyli chrztu pokuty. Ponadto Rupert, opowiadając się za wyjaśnieniem św. Augustyna, dodaje, że Apostołowie nie mogli przyjąć chrztu z użyciem formuły, która została ustanowiona po męce i zmartwychwstaniu Jezusa, kiedy powiedział: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28,19)<sup>42</sup>.

<sup>36</sup> Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* IX 10, CCL 47, 258.

<sup>37</sup> W. Sajdek, *Plotyn*, EK XV 825.

<sup>38</sup> Rupertus Tuitiensis, *Liber de divinis officiis* VI 34, CCM 7, 217.

<sup>39</sup> Rupertus Tuitiensis, *Liber de divinis officiis* XI 17, CCM 7, 390-391.

<sup>40</sup> T. Stępień, *Wiara szukająca zrozumienia w aspekcie praktyki dążenia ku szczęściu w ujęciu Platona, Plotyna i św. Augustyna*, VoxP 61 (2014) s. 455.

<sup>41</sup> Magrassi, *Teologia e Storia nel pensiero di Ruperto di Deutz*, s. 88.

<sup>42</sup> Rupertus Tuitiensis, *Liber de divinis officiis* VI, 35, CCM 7, 220.

Św. Augustyn w liście do Seleucjana, na który powołuje się Rupert z Deutz, próbuje wyjaśnić, na czym polegał chrzest Apostołów. Dementuje pogląd Nowacjana, że św. Piotr oraz pozostali Apostołowie nie zostali ochrzczeni. Zauważa, że jedynie słusznie można powiedzieć, że gdy św. Piotr zapał się Pana, Apostołowie nie byli jeszcze ochrzczeni w Duchu Świętym<sup>43</sup>. Wypowiedź ta przeciwstawia się poglądom Nowacjan domagających się powtórnego chrztu dla nowo przyjętych członków<sup>44</sup>.

O chrzcie świętym z krwi, w którym uczestniczyli męczennicy, Rupert wspomina w VII księdze swojego dzieła. Nakaz chrzcielny wyrażony przez Apostołów (por. Dz 10,48) nie mógł być jednak zawsze zrealizowany w sytuacji męczeństwa. Męczennicy zakończyli swoje życie, ponosząc śmierć dla imienia Chrystusa, dlatego zdaniem Ruperta otrzymali oni tym większą łaskę niż ci, którzy umierają w czasie pokoju, ponieważ zjednoczyli się ze śmiercią i krwią Chrystusa. Chrzest z wody jest bowiem upodobnieniem do śmierci i zmartwychwstania Jezusa (por. Rz 6,5). Tym bardziej, że sam Jezus mówił w kontekście swojego cierpienia: „Chrzest mam przyjąć i jakiej doznaję udręki, aż się to stanie” (Łk 12,50). Rozważania te Rupert snuje w oparciu o czytanie w czasie Wigilii Paschalnej o stworzeniu świata, gdzie przez chrzest dokonuje się stworzenie nowych niebios i nowej ziemi (por. Iz 65,17). W sposób alegoryczny mówi o oddzieleniu wód (por. Rdz 1,6) i założeniu firmamentu, którym są Apostołowie i prorocy (por. Ef 2,20). W ten sposób w Kościele zostały oddzielone wody mądrości boskiej od ludzkiej i cielesnej. Na tym firmamencie zostały umieszczone, jak zauważa św. Augustyn, pisma proroków i ewangelistów. W argumentacji Rupert powołuje się na objaśnienia Biskupa z Hippony do Ps 94(93), gdzie firmament według niego metaforycznie oznacza księgę Prawa<sup>45</sup>.

#### 4. Paschalny wymiar ośmiu błogosławieństw – Zmartwychwstanie Pańskie i oktawa Wielkanocy

Misterium zmartwychwstania Pana wybrzmiewa nie tylko w sam dzień świąteczny, ale przez całą oktawę, która jest znana od VII wieku od czasów *Sakramentarza Gelazjańskiego Starszego*<sup>46</sup>. Znajduje się w nim

<sup>43</sup> Augustinus Hipponensis, *Ep.* 265, CSEL 57, 638-646.

<sup>44</sup> M. Szram, *Nowacjanie*, EK XIV 26.

<sup>45</sup> Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 93, 6, CCL 39, 1305-1307.

<sup>46</sup> Righetti, *L'anno Liturgico, Manuale di storia liturgica*, s. 292-293.



bowiem określenie *Octabas Paschae*<sup>47</sup>. Objasniając dzień zmartwychwstania Jezusa w księdze VII, Rupert omawia symbolikę liczby osiem. Ósmy dzień wskazuje na przyszłą chwałę zmartwychwstania, które dokonało się „we chrzcie nie przez obmycie brudu cielesnego, ale przez zwróceną do Boga prośbę o dobre sumienie, dzięki zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa” (1P 3,21). Liczbę osiem Rupert odnosi do ośmiu błogosławieństw, z których ósme jest tożsame w swej treści z pierwszym. Zarówno w pierwszym, jak i w ósmym błogosławieństwie wybrzmiewa ta sama obietnica: „Do nich bowiem należy królestwo niebieskie” (Mt 5,3.10)<sup>48</sup>. Rupert powołuje się tutaj na interpretację św. Augustyna, który podkreślał, że ósme błogosławieństwo, które powraca do początku i wyraźnie objawia doskonałego człowieka, odnosi się symbolicznie do obrzezania w ósmym dniu, według starotestamentalnego prawa, jak również do zmartwychwstania Pana w dzień po szabacie. Ten pierwszy dzień tygodnia, który jest jednocześnie ósmym dniem, wskazuje także na świętowanie odrodzenia nowego człowieka<sup>49</sup>.

W przekazywaniu prawdy o zmartwychwstaniu Chrystusa Rupert omawia zagadnienie, jak wiara w zmartwychwstanie była potwierdzana przez czterdzieści dni. Jak zaznaczył w swoim komentarzu, Chrystus „odłożył” chwałę swego zmartwychwstania o czterdzieści dni, podczas których zgodnie z pismem ukazywał się Apostołom (por. Dz 1,2-3), aby byli świadkami Jego zmartwychwstania. W tym miejscu opisuje on również cud, którego doświadczył jeden brat ze wspólnoty zakonnej podczas odmawiania matutinum i laudesów w kościele św. Wawrzyńca w noc Paschy, a który miał miejsce w 1111 roku. Podczas śpiewu antyfony do *Benedictus* („Mulieres sedentes ad monumentum lamentabantur flentes Dominum”)<sup>50</sup> jeden z braci, przeżywając wątpliwości w wierze, miał doświadczyć, co to znaczy, że Chrystus wyszedł z zamkniętego grobu. W czasie modlitwy jego pas, mimo mocnego węzła, opadł mu do nóg, a gdy założył go ponownie i zastanawiał się, co miało to dla niego znaczyć, usłyszał szmer łagodnego powiewu (por. 1Krl 19,12) i wyjaśnienie, że tak samo Chrystus w sposób cudowny powstał z martwych<sup>51</sup>. Dla wy-

<sup>47</sup> *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56 *Sacramentarium Gelasianum*), red. L. C. Mohlberg, Roma 1960, s. 81.

<sup>48</sup> Rupertus Tuitiensis, *Liber de divinis officiis* VII 13, CCM 7, 239-241.

<sup>49</sup> Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 6, 2, CCL 38, 27-28.

<sup>50</sup> R.J. Hesbert, *Corpus antiphonalium officii*, t. 1, Roma 1963, s. 176.

<sup>51</sup> Rupertus Tuitiensis, *Liber de divinis officiis* VIII 4, CCM 7, 269-270.

jaśnienia tego zdarzenia Rupert przytacza fragment z dzieła św. Augustyna *O Państwie Bożym* o uzdrowieniu niewiasty imieniem Petronia, której pewien Żyd polecił, aby na pasek wykonany z włosów nanizała pierścień z kamieniem znalezionym w wołowych nerkach i nim się przepasała na gołym ciele. Przepasana tym paskiem udała się do grobu św. męczennika (św. Szczepana). Po wyruszeniu z Kartaginy zatrzymała się w swoich posiadłościach nad rzeką Bagradą. Gdy miała wyruszyć w dalszą podróż, zauważyła, że chociaż pasek był mocno zawiązany, to pierścień nienaruszony leżał na ziemi. Uznała to za znak przyszłego cudu i pasek wraz z pierścieniem wrzuciła do rzeki. Ten znak posłużył św. Augustynowi do wyjaśnienia, że podobnie pełne wiary i cudu jest dziewicze zrodzenie Jezusa z Maryi albo przejście zmartwychwstałego Pana przez zamknięte drzwi<sup>52</sup>. Dlatego też w odniesieniu do dziewiczości i macierzyństwa św. Augustyn rzeczownik „cud” poprzedzał przymiotnikiem „wielki” (*grande miraculum*)<sup>53</sup>.

Okazją dla Ruperta, aby bezpośrednio powołać się na św. Augustyna, było wyjaśnienie, dlaczego obchodzi się oktawę Zmartwychwstania Pańskiego, chociaż samo w sobie to święto reprezentuje już oktawę, czyli ósmą erę świata<sup>54</sup>. Według alegorii średniowiecznej ósma era świata oznaczała powszechne zmartwychwstanie, a podział dziejów zbawienia na poszczególne ery świata był wówczas ogólnie przyjęty w interpretacji alegorystów<sup>55</sup>. Powszechne zmartwychwstanie wiernych Rupert porównuje do obrzezania, które w tradycji izraelskiej miało miejsce ósmego dnia po narodzinach (por. Rdz 17,12). Ale to prawdziwe obrzezanie zawiera w sobie osiem błogosławieństw, z których ostatnie mówi o prześladowaniu dla sprawiedliwości (por. Mt 5,10), czyli prawdziwym męczeństwie. Rupert powołuje się tutaj na symbolikę liczby osiem, która tworzy solidną bryłę pod względem długości, szerokości i wysokości, alegorycznie objaśniając, że to sam Bóg wszystko urządził według miary liczby i wagi (por. Mdr 11,20)<sup>56</sup>. Ta myśl powraca do starożytnej i średniowiecznej symboliki liczb, gdzie ósemka – jako

<sup>52</sup> Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* XXII 8, CCL 48, 824.

<sup>53</sup> S. Jaśkiewicz, „*Virgo Mater*” w kazaniach na Boże Narodzenie św. Augustyna, *VoxP* 80 (2021) s. 145.

<sup>54</sup> Rupertus Tuitiensis, *Liber de divinis officiis* VIII 4, CCM 7, 269.

<sup>55</sup> W. Pałęcki, *The Time of Preparation for the Pasch in the Light of Medieval Allegory*, *VV* 38/2 (2020) s. 133-135.

<sup>56</sup> Rupertus Tuitiensis, *Liber de divinis officiis* VIII 5, CCM 7, 272.

szęścian dwójki – oznacza to, co stałe, pełne i doskonałe (*stabilitas, plenitudo, perfectio*)<sup>57</sup>.

W innym miejscu Rupert porównuje oktawę Wielkanocy do cytry z ośmioma strunami, na której ma rozbrzmiewać ta pieśń chwały (Ps 57[56],9; Ps 108[107],3), którą Chrystus wykonał na ośmiu strunach błogosławieństw. Rupert, aby powołać się na pisma św. Augustyna, stosuje tu „przejście” od zwyczaju grania na ośmiostrunowych cytrach do siedmiu darów Ducha Świętego. Zaznacza bowiem, że tak jak ósme błogosławieństwo jest tożsame z pierwszym, tak ósma struna w cytrze jest spójna z pierwszą, gdyż są one strojone w oktawie<sup>58</sup>. To założenie pozwoliło dopiero Rupertowi z Deutz odnieść liczbę siedem do darów Ducha Świętego i liczbę osiem do błogosławieństw, interpretując naukę św. Augustyna. W swoim dziele *O nauce chrześcijańskiej* św. Augustyn wspomina bowiem o siedmiu stopniach prowadzących do prawdziwej mądrości i poznania Pisma, po których można wznieść się do Boga, które równocześnie odnosi do darów Ducha Świętego. Pierwszym z nich jest bojaźń Boża (*timor*), która ze względu na świadomość przemijalności ma prowadzić do nawrócenia. Drugim stopniem jest skromność i pobożność (*pietas*), by nie sprzeciwiać się Pismu Świętemu. Trzeci to stopień wiedzy (*scientia*), który prowadzi do powagi, gdyż człowiek oplakuje swój stan, a nie wynosi się w pysze. Czwarty to stopień mocy (*fortitudo*) pozwalający na to, aby człowiek nie popadł w rozpacz. Piąty to duch rady (*consilium*), który zgodnie z duchem miłosierdzia prowadzi do miłości bliźniego. Szósty to duch czystości serca (*purgatio cordis*), kiedy człowiek oczyszcza swój wzrok, aby widzieć Boga. Ostatni stopień to duch mądrości (*sapientia*), której początkiem jest bojaźń Boża<sup>59</sup>. Ta droga jest zgodna z zamierzeniem fundamentalnym św. Augustyna, gdyż podstawą poznania Boga według niego jest budowanie miłości Boga i bliźniego<sup>60</sup>. Stopnie te w nauczaniu św. Augustyna stanowią przygotowanie do lektury Biblii<sup>61</sup>.

Rupert odniósł się do etapów formacji duchowej wskazanych przez św. Augustyna, aby ukazać istotę oktawy Wielkanocy. Przy omawianiu

---

<sup>57</sup> H. Meyer – R. Suntrup, *Lexikon der Zahlenbedeutungen im Mittelalter*, München 1987, s. 566.

<sup>58</sup> Rupertus Tuitiensis, *Liber de divinis officiis* VIII 5, CCM 7, 272-273.

<sup>59</sup> Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana* II 7, 9-11, CCL 32, 36-38.

<sup>60</sup> B. Darrell Jackson, *The Theory of Signs in St. Augustine's De doctrina christiana*, REAug 15 (1969) s. 9-10.

<sup>61</sup> J. Sulowski, *Wprowadzenie*, w: św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, tł. J. Sulowski, PSP 22, s. 13.

oficjum drugiego dnia tygodnia oktawy Wielkanocy (poniedziałek) powołuje się na introit, w którym wspominało wydarzenie wprowadzenia Izraelitów do ziemi opływającej mlekiem i miodem (por. Wj 13,5). Ten fakt łączy Rupert z błogosławieństwem: „Błogosławieni cisi, albowiem oni na własność posiadają ziemię” (Mt 5,5). Słowa te odnosi do drugiego stopnia poznania św. Augustyna – pobożności, gdyż to ona właśnie rodzi cichość<sup>62</sup>.

Podobnie trzeciego dnia tygodnia oktawy Wielkanocy (wtorek) introit, w którym wychwalani są mężowie, którzy sycą się wodą mądrości (por. Syr 15,3), Rupert łączy ze słowami: „Błogosławieni, którzy się smucą, albowiem oni będą pocieszeni” (Mt 5,4). Słowa te również opiera na nauce św. Augustyna, który wspominał, że bojaźń i pobożność, dzięki którym może uznać autorytet świętych ksiąg, zmuszają człowieka do oplakiwania samego siebie<sup>63</sup>.

Czwarty dzień tygodnia oktawy Wielkanocy (środa) Rupert odnosi do słów: „Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni” (Mt 5,6), które ściśle wiążą się z perykopą Ewangelii tego dnia o posiłku Zmartwychwstałego ze swoimi uczniami (J 21,1-14). Rupert wiąże to błogosławieństwo z czwartym stopniem poznania i darem Ducha Świętego według św. Augustyna, to znaczy męstwem<sup>64</sup>. Motyw połowu ryb i uczyty pozwolił Rupertowi wyjaśnić, dlaczego w ten dzień *statio* ma miejsce w bazylice św. Wawrzyńca, którego porównuje do ryby najbardziej szlachetnej, a jej pieczone mięso ma przyjemny zapach w całym Kościele Chrystusa („*piscis magnus idemque assus, cuius assatura suaviter in tota Christi fragrat ecclesia*”)<sup>65</sup>. W wyjaśnieniu tej metafory Rupert powołuje się na homilię św. Augustyna na Ewangelię według św. Jana, w której podkreślił, że wprawdzie ciało św. Wawrzyńca płonęło w ogniu, ale jego dusza była ożywiona Duchem, dlatego zwyciężył szatana i osiągnął triumf<sup>66</sup>.

Piąty dzień tygodnia oktawy Wielkanocy (czwartek) Rupert łączy z błogosławieństwem: „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5,7), które jego zdaniem współbrzmi w mistycznym sensie z Ewangelią tego dnia o Marii Magdalenie (por. J 20,11-18).

<sup>62</sup> Rupertus Tuitiensis, *Liber de divinis officiis* VIII 7, CCM 7, 278.

<sup>63</sup> Rupertus Tuitiensis, *Liber de divinis officiis* VIII 8, CCM 7, 279-280.

<sup>64</sup> Rupertus Tuitiensis, *Liber de divinis officiis* VIII 9, CCM 7, 282-283.

<sup>65</sup> Rupertus Tuitiensis, *Liber de divinis officiis* VIII 10, CCM 7, 285.

<sup>66</sup> Augustinus Hipponensis, *In Iohannis evangelium tractatus* 27, 12, CCL 36, 276-277.

Powołując się na św. Augustyna, Rupert zaznacza, że to błogosławieństwo i Ewangelia korespondują z piątym stopniem poznania i darem Ducha Świętego, to znaczy z duchem rady. Tak bowiem, jak dar rady prowadzi serce, tak miłosierdzie prowadzi Marię Magdalenę, a współczucie, które sprawiło, że płakała i miała wyrzuty sumienia przy grobie, dało jej radość bycia pierwszą, która ujrziała Pana<sup>67</sup>. Chociaż, jak zaznacza św. Augustyn, w pierwszym momencie jej ból był przyczyną niedowierzania w zmartwychwstanie Pana<sup>68</sup>.

Szósty dzień tygodnia oktawy Wielkanocy (piątek) wyraźnie koresponduje z szóstym błogosławieństwem: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5,8). Zdaniem Ruperta błogosławieństwo to dotyczy tych, którzy przeszli od starego Prawa na służbę w nowym duchu (por. Rz 7,6). Kontynuując dalej tę myśl, zaznacza, że ducha umysłu otrzymuje się przez czystość serca i że szóste błogosławieństwo odpowiada szóstemu stopniowi poznania mądrości i darowi Ducha Świętego zgodnie z nauką św. Augustyna, gdyż z czystością serca związany jest duch rozsądku<sup>69</sup>.

Siódmy dzień tygodnia oktawy Wielkanocy (sobota) to przywołanie siódmego błogosławieństwa: „Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi” (Mt 5,9). Zdaniem Ruperta, za św. Augustynem, czyniący pokój to ci, którzy po osiągnięciu pokoju między sobą a Bogiem starają się żyć w pokoju z każdym człowiekiem, zgodnie ze wskazaniem św. Pawła: „Jeżeli to jest możliwe, o ile to od was zależy, żyjcie w zgodzie ze wszystkimi ludźmi!” (Rz 12,18). Należy podkreślić, że zagadnienie pokoju dla św. Augustyna nie było tylko problemem teoretycznym, ale egzystencjalnym<sup>70</sup>.

Prawda o pokoju Bożym jest głoszona w liturgii soboty w oktawie Wielkanocy<sup>71</sup>. Rupert, tłumacząc perykopę Ewangelii tego dnia, wyjaśnia zachowanie się św. Piotra i św. Jana, którzy przybyli do grobu (J 20,1-9). Powołując się na św. Grzegorza Wielkiego (590-604) podaje, że św. Jan, który pierwszy przyszedł do grobu, ale nie wszedł do niego, symbolicznie reprezentuje synagogę, która przyjęła przykazania prawa i poznała

<sup>67</sup> Rupertus Tuitiensis, *Liber de divinis officiis* VIII 11, CCM 7, 286-287.

<sup>68</sup> Augustinus Hipponensis, *In Iohannis evangelium tractatus* 121, 1, CCL 36, 664-665.

<sup>69</sup> Rupertus Tuitiensis, *Liber de divinis officiis* VIII 13, CCM 7, 289.

<sup>70</sup> A. Nocoń, *Zagadnienie pokoju w „Objaśnienia Psalmów” św. Augustyna*, VoxP 44-45 (2003) s. 122.

<sup>71</sup> Rupertus Tuitiensis, *Liber de divinis officiis* VIII 15, CCM 7, 292.

proroctwa o wcieleniu i męce Mesjasza, ale nie chciała uwierzyć w umarłego Chrystusa. Św. Piotr natomiast, który przyszedł później, ale pierwszy wszedł do grobu, przedstawia tłum pogan, którzy wprawdzie później dowiedzieli się o cierpieniu Pana, ale najpierw w Niego uwierzyli<sup>72</sup>. Chcąc ukazać związek pomiędzy ósmym błogosławieństwem a Ewangelią tego dnia, Rupert powołuje się na lekcję z Pierwszego Listu św. Piotra (2,1-10), w której Apostoł zachęca, aby zbliżyć się do tego, który jest żywym kamieniem, odrzuconym wprawdzie przez ludzi, ale u Boga wybranym i drogocennym (2,4). Dla tych zaś, którzy nie wierzą, stał się On głowicą węgla i kamieniem upadku, i skałą zgorszenia (2,7-8). To przeciwstawienie wiary i niewiary, symbolizowane niejako przez postawę św. Piotra i św. Jana przy grobie, pozwoliło Rupertowi na przywołanie siódmego stopnia poznania Boga według św. Augustyna. Stopień ten utożsamia z siódmym darem Ducha Świętego, gdyż prawdziwy syn pokoju nie oburza się na tych, którzy dążą do Boga i sam wznosi się do prawdziwej mądrości<sup>73</sup>.

### **5. Nie należy dociekać, gdzie i jak ciało Pana znajduje się w niebie – wniebowstąpienie Pańskie, zesłanie Ducha Świętego i tajemnica Trójcy Świętej**

Podczas omawiania oficjum o wniebowstąpieniu Pana Jezusa Rupert z Deutz w oddzielnym punkcie zastanawia się nad prawdą, co to oznacza, że Jezus zasiadł po prawicy swego Ojca<sup>74</sup>. Za św. Augustynem neguje on pogląd humianiformian, inaczej antropomorfistów, którzy przedstawiali Boga Ojca jako człowieka, u którego można wyróżnić prawą i lewą stronę oraz nauczanie w postawie siedzącej<sup>75</sup>. Jako argument Rupert przytacza wypowiedź św. Augustyna z dzieła *O nauce chrześcijańskiej*, który przestrzegał, aby wierzący nie angażowali się w to niegodziwe świętokradztwo, które potępił św. Paweł w słowach: „I zamienili chwałę niezniszczalnego Boga na podobizny i obrazy śmiertelnego człowieka, ptaków, czworonożnych zwierząt i płazów” (Rz 1,23)<sup>76</sup>. Należy w tym miejscu wskazać na nauczanie św. Augusty-

<sup>72</sup> Gregorius Magnus, *Homiliae in evangelia* II 22, 3, CCL 141, 182.

<sup>73</sup> Rupertus Tuitiensis, *Liber de divinis officiis* VIII 15, CCM 7, 292-293.

<sup>74</sup> Rupertus Tuitiensis, *Liber de divinis officiis* IX 8, CCM 7, 323.

<sup>75</sup> A. Nocoń, *Obraz Boga w apoftegmatyach ojców pustyni*, VoxP 70 (2018) s. 95.

<sup>76</sup> Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana* II 18, 28, CCL 32, 53.

na, który w swoim dziele *O Państwie Bożym* przestrzegał przed przyjęciem pogańskich przesądów i magii, gdyż dostrzegwał w nich działanie demonów<sup>77</sup>.

Wyjaśniając alegorycznie prawdę o wniebowstąpieniu Jezusa, Rupert z Deutz używa metafory wody i lodu, odnosząc je do natury Chrystusa. Lód – jak zauważa – jest wprawdzie w swej twardości podobny do kamienia, ale ze swej natury nie jest kamieniem, ponieważ to mróz sprawia, że woda ma stałą strukturę. W odniesieniu do ciała Jezusa Rupert pisze, że było ono poddane cierpieniu aż do śmierci i było w pewien sposób podobne do wody, ponieważ przechodziło przez zmieniające się fazy: narodziny, wzrost, zmęczenie, głód, pragnienie i cierpienie aż do śmierci. I tak jak woda nie staje się twarda jak kamień przez odejście od swojej istoty, ale jedynie przez swoją naturę, tak Jezus wstąpił do nieba, nie rezygnując ze swojej istoty. Wyjaśniając liturgię tego dnia, wspomina on o dwóch wstąpieniach Chrystusa: pierwsze, które miało miejsce w dniu zmartwychwstania, i drugie, które odnosi się do wstąpienia do nieba jako odejścia Pana z przestrzeni i czasu ziemskiego życia na oczach Apostołów<sup>78</sup>. Odpowiada to myśli w pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa, kiedy jednym ze zwyczajów było obchodzenie wniebowstąpienia w sam dzień zmartwychwstania Pana<sup>79</sup>. Rupert rozważania te konkluduje, powołując się na św. Augustyna, że nie należy dociekać, gdzie i jak ciało Pana znajduje się w niebie, gdyż ze względu na swoją słabość ludzie nie są w stanie rzetelnie ukazać tajemnic niebios<sup>80</sup>.

Objaśnianie oficjum na dzień zesłania Ducha Świętego było podstawą dla Ruperta, aby podjąć między innymi refleksje na temat osoby Ducha Świętego i Trójcy Świętej<sup>81</sup>. Punktem wyjścia dla niego było wyda-

---

<sup>77</sup> J. Słomka, *Opisy wróżb i praktyk magicznych w „Państwie Bożym” św. Augustyna*, w: *Zabobony, czary i magia w Kościele starożytnym*, red. M. Ożóg – N. Widok, Opole 2013, s. 140.

<sup>78</sup> Rupertus Tuitiensis, *Liber de divinis officiis* IX 8, CCM 7, 325.

<sup>79</sup> O. Casel, *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier*, „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft” 14 (1938) s. 59-60.

<sup>80</sup> Augustinus Hipponensis, *De fide et symbolo* VI 13, CSEL 41, 16: „Sed ubi et quomodo sit in caelo corpus dominicum, curiosissimum et superuacaneum est quaerere; tantummodo in caelo esse credendum est. Non enim est fragilitatis nostrae caelorum secreta discutere, sed est nostrae fidei de dominici corporis dignitate sublimia et honesta sentire”.

<sup>81</sup> Tajemnicy Trójcy Świętej Rupert poświęcił oddzielne dzieło *De glorificatione Trinitatis et processione sancti Spiritus*; Magrassi, *Teologia e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz*, s. 242-244.

zenie w ostatni dzień Świąta Namiotów, które obchodzono przez siedem dni<sup>82</sup>. W ostatnim dniu, jak zapisał św. Jan, Jezus zawołał głośno: „Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do Mnie i pije” (J 7,37). Rupert, podkreślając, że nie tylko ważne są same słowa Jezusa, ale również czas i miejsce tych wypowiedzi, odwołał się do homilii św. Augustyna na Ewangelię według św. Jana. Biskup z Hippony nauczał, że Świąto Namiotów, w które Izraelici budowali namioty na pamiątkę, kiedy wędrowali przez pustynię po wyjściu z niewoli egipskiej, było wspomnianiem dobrodziejstw Pana<sup>83</sup>. Rupert podkreślał, że zaproszenie Jezusa wypowiedziane w ten dzień, aby napełnić się Duchem Świętym, było skierowane najpierw do Żydów, którzy z niego nie skorzystali. To zaproszenie dla chrześcijan jest natomiast okazją, aby wspominając dobrodziejstwa Boga, otwierali się oni na dobroczynne źródło bóstwa, czyli Ducha Świętego<sup>84</sup>. Jest On bowiem więzią miłości<sup>85</sup>. Rupert dostrzegał jednak zarówno dla chrześcijan i Żydów wspólne przeznaczenie w historii zbawienia<sup>86</sup>.

W odpowiedzi na pytanie, dlaczego tylko Duch Święty jest nazywany ogniem, chociaż Ojciec, Syn i Duch Święty są jednym, Rupert wskazuje na miłość i dobroć Boga. Duch Święty ze swej natury jest miłością, z jaką Ojciec miłuje Syna, a Syn miłuje Ojca i jest dobrocią obu. W punkcie wyjścia przywołuje on dzieło św. Augustyna *O Państwie Bożym*, w którym autor, odpowiadając na pytanie o motyw stworzenia świata przez trójjedynego Boga, wskazuje właśnie na Jego dobroć<sup>87</sup>. Podczas dzieła stworzenia Bóg bowiem objawił na pierwszym miejscu swoją wielką troskę o stworzenie, co wyrażone zostało w słowach, że Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było dobre (por. Rdz 1,4.10.12.18.21.25). Tę troskę Rupert odnosi właśnie do Ducha Świętego i porównuje do troski człowieka o swoje dzieła. Ten, upodabniając się do Boga i troszcząc się o dobra, staje się sługą dobrym i wiernym (por. Mt 25,21) i ma pracować nad pomnożeniem swoich talentów (Mt 25,18)<sup>88</sup>. W wyjaśnieniu swojego wywodu parafrazuje wypowiedź św. Augustyna, że Bóg stworzył świat

<sup>82</sup> M. Wróbel, *Namiotów Świąto*, EK XIII 690.

<sup>83</sup> Augustinus Hipponensis, *In Iohannis evangelium tractatus* 28, 3, CCL 36, 278.

<sup>84</sup> Rupertus Tuitiensis, *Liber de divinis officiis* X 7, CCM 7, 339.

<sup>85</sup> Rupertus Tuitiensis, *Liber de divinis officiis* X 15, CCM 7, 349-350.

<sup>86</sup> Arduini, *Neue Studien über Rupert von Deutz*, s. 117-169.

<sup>87</sup> Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* XI 21.23, CCL 48, 340, 341-343.

<sup>88</sup> Rupertus Tuitiensis, *Liber de divinis officiis* XI 16, CCM 7, 388.



przez Słowo, a uczynił to w swojej dobroci<sup>89</sup>. To bowiem Słowo, Jezus Chrystus zgodnie z myślą Biskupa z Hippony swoim życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem dopełnił dzieła Ojca, dając ludziom nadzieję życia wiecznego<sup>90</sup>.

## 6. Zakończenie

Rupert z Deutz w swoim dziele *Liber de divinis officiis*, zgodnie ze znaną w średniowieczu zasadą jednomyślności (*unanimitas*), powoływał się na dzieła Ojców Kościoła, w tym św. Augustyna z Hippony, aby objaśnić liturgię rzymską. W treści swego dzieła wielokrotnie odniósł się do pism św. Augustyna, zaznaczając wyraźnie, że chodzi o teksty Biskupa z Hippony. Te fragmenty stały się bezpośrednią podstawą refleksji naukowej, aby ukazać je w kontekście objaśnianej przez Ruperta z Deutz liturgii. Dzieło tego średniowiecznego teologa należało bowiem do jednych z kluczowych pism objaśniających liturgię w sposób alegoryczny na przełomie XI i XII wieku.

Pośród pism św. Augustyna, do których odwoływał się Rupert z Deutz, znajdują się następujące: *O Państwie Bożym*, *O nauce chrześcijańskiej*, „*Objaśnienia Psalmów*”, *Homilie na Ewangelię św. Jana* oraz *List 265*. Najczęściej Rupert z Deutz powoływał się na *Homilie na Ewangelię św. Jana*, *Objaśnienia Psalmów* oraz *O Państwie Bożym*. Gdy chodzi o kontekst przytaczanych tekstów Biskupa z Hippony, to należy wskazać na różnorodność tematyki. Dotyczy ona wyjaśnienia znaczenia i roli czytających lekcje biblijne w czasie Mszy Świętej i *Officium divinum*, aby uwypuklić pokorę słuchającego ucznia i trud głoszącego mistrza. Kolejne teksty odnoszą się do misterium Narodzenia Pańskiego, ukazując znaczenie narodzenia w Chrystusie mocy i mądrości Bożej. Ważne kwestie dotyczyły Wielkiego Postu i samego Triduum Paschalnego, które pozwoliły Rupertowi na przedłożenie nauki dotyczącej Paschy, gdzie jednym z jej aspektów jest przejście od wątpliwości do życia wiary. W interesujący sposób przedstawił on znaczenie oktawy Wielkanocy w świetle ośmiu błogosławieństw i stopni poznania Pisma Świętego według św. Augustyna, a dopełnieniem tych zagadnień jest powołanie się na teksty Ojca Kościoła w wyjaśnieniu tajemnicy wniebowstąpienia

<sup>89</sup> Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* XI 21.23, CCL 48, 340, 341-343.

<sup>90</sup> T. Wróbel, *Koncepcja miłosierdzia na podstawie Państwa Bożego św. Augustyna*, AK 168/3 (2017) s. 497.

Pana, zesłania Ducha Świętego i Trójcy Świętej. W tym miejscu należy wskazać, że Rupert z Deutz podobnie, ale nieco inaczej niż św. Augustyn, interpretował wymiary krzyża Jezusa. Była to powszechnie przyjęta praktyka w średniowieczu. Podsumowując wyniki badań, należy podkreślić, że przywoływane teksty patrystyczne przez średniowiecznych pisarzy pozwalają całościowo ujmować kwestie teologiczne w procesie hermeneutyki ciągłości rozwoju jej dziejów od epoki Ojców Kościoła do czasów współczesnych.

## Bibliography

### Sources

- Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei*, CCL 47-48.  
 Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana* ChrL 32, 1-167.  
 Augustinus Hipponensis, *De fide et symbolo*, CSEL 41, 1-32.  
 Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos*, CCL 38-39.  
 Augustinus Hipponensis, *Ep. LV ad inquisitiones Januarii liber secundus*, PL 33, 204-223.  
 Augustinus Hipponensis, *Ep. 265*, CSEL 57, 638-646.  
 Augustinus Hipponensis, *In Iohannis evangelium tractatus*, CCL 36.  
 Gregorius Magnus, *Homiliae in evangelia*, CCL 141.  
 Justinus Martyr, *Apologia I pro Christianis*, PG 6, 327-440.  
*Liber Sacramentorum Romanae Aecclesiae ordinis anni circuli (Cod. Vat. Reg. lat. 316/ Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56 Sacramentarium Gelasianum)*, red. L.C. Mohlberg, Roma 1960.  
 Rupertus Tuitiensis, *Commentaria in Evangelium s. Ioannis*, PL 169, 201-827.  
 Rupertus Tuitiensis, *Liber de divinis officiis*, CCM 7.

### Studies

- Arduini M.L., *Neue Studien über Rupert von Deutz*, Siegburg 1985.  
 Arduini M.L., *Ruperto di Deutz tra riforma della Chiesa ed escatologia*, „Recherches de theologie ancienne et medievale” 49 (1982) s. 90-120.  
 Auf der Maur H., *Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr*, t. 5: *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, red. H.B. Meyer, Regensburg 1983.  
 Beinert W., *Rupert v. Deutz*, w: *Lexikon des Mittelalters*, t. 7, München 1995, k. 1107.  
 Benedykt XVI, *Audiencja generalna: Rupert z Deutz (9.12.2009)*, „L'Osservatore Romano. Wydanie polskie” 320/2 (2010) s. 49-51.

- Casel O., *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier*, „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft” 14 (1938) s. 1-78.
- Casel O., *Das christliche Festmysterium*, Paderborn 1941.
- Czyżewski B., *Osobowość kaznodziei na przykładzie „De doctrina christiana” i „De pastoribus” św. Augustyna*, w: *Refleksja Ojców Kościoła nad słowem Bożym*, red. B. Częsz, Teologia Patrystyczna 6, Poznań 2009, s. 55-73.
- D’Onofrio G., *Historia Teologii. Epoka średniowieczna*, t. 2, tł. W. Szymona, Kraków 2005.
- Darrell Jackson B., *The Theory of Signs in St. Augustine’s De doctrina christiana*, „Revue des Etudes Augustiniennes” 15 (1969) s. 9-49.
- Deutz H. – Deutz I., *Einleitung*, w: Rupert von Deutz, *Liber de divinis officiis. Der Gottesdienst der Kirche, Erster Teilband*, red. H. Haacke, Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York 1999, s. 21-130.
- Engelbert P., *Rupert v. Deutz*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 8, Freiburg – Basel – Wien 1993, k. 1366-1367.
- Gigilewicz E., *Krzyż, V. Formy*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 10, Lublin 2004, k. 30-34.
- Hesbert R.J., *Antiphonale missarum sextuplex*, Roma 1935.
- Hesbert R.J., *Corpus antiphonarium officii*, t. 1, Roma 1963.
- Jaśkiewicz S., „*Virgo Mater*” w *kazaniach na Boże Narodzenie św. Augustyna*, „Vox Patrum” 80 (2021) s. 139-160.
- Jungmann J.A., *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, t. 1, Wien 1962, s. 579-580.
- Magoga A., *La teologia di Ruperto di Deutz*, w: *Il mondo delle scuole monastiche. XII secolo*, red. I. Biffi – M. Burger – A. Chiappini, Milano 2010, s. 79-135.
- Magrassi M., *Teologia e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz*, Studia Urbaniana 2, Roma 1959.
- Meyer H. – Suntrup R., *Lexikon der Zahlenbedeutungen im Mittelalter*, München 1987.
- Nocoń A., *Obraz Boga w apoftegmatkach ojców pustyni*, „Vox Patrum” 70 (2018) s. 93-105.
- Nocoń A., *Zagadnienie pokoju w „Objaśnienia Psalmów” św. Augustyna*, „Vox Patrum” 44-45 (2003) s. 119-129.
- Pałęcki W., *The Time of Preparation for the Pasch in the Light of Medieval Allegory*, „Verbum Vitae” 38/2 (2020) s. 131-149.
- Righetti M., *L’anno Liturgico, Manuale di storia liturgica*, t. 2, Milano 1969.
- Sajdek W., *Plotyn*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 15, Lublin 2011, k. 824-826.
- Słomka J., *Opisy wróżb i praktyk magicznych w „Państwie Bożym” św. Augustyna*, w: *Zabobony, czary i magia w Kościele starożytnym*, red. M. Ożóg – N. Widok, Opole 2013, s. 139-151.
- Sokołowski P., *Rupert z Deutz*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 17, Lublin 2012, k. 597-598.

- Stępień T., *Wiara szukająca zrozumienia w aspekcie praktyki dążenia ku szczęściu w ujęciu Platona, Plotyna i św. Augustyna*, „Vox Patrum” 61 (2014) s. 441-456.
- Suntrup R., *Die Bedeutung der liturgischen Gebärden und Bewegungen in lateinischen und deutschen Auslegungen des 9. bis 13. Jahrhunderts*, München 1978.
- Szram M., *Nowacjanie*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 14, Lublin 2010, k. 26.
- Sulowski J., *Wprowadzenie*, w: św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, tł. J. Sulowski, PSP 22, Warszawa 1979, s. 7-15.
- Wróbel M., *Namiotów Święto*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 13, Lublin 2009, k. 690-691.
- Wróbel T., *Koncepcja miłosierdzia na podstawie Państwa Bożego św. Augustyna*, „Ate-neum Kapłańskie” 168/3 (2017) s. 488-500.
- Zahajkiewicz M., *Expositio missae*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin 1989, k. 1467-1468.



## Did Eustathius the Philosopher Become Eustathius of Sebastea? A Contribution to Federico Fatti's Hypothesis<sup>1</sup>

Marta Przyszychowska<sup>2</sup>

---

**Abstract:** In 2009, Federico Fatti published a hypothesis that Eustathius the Philosopher, described by Eunapius, converted to Christianity and became bishop of Sebastea and master to Basil the Great. In my article, I present Fatti's hypothesis and solve three important problems that he left unclear: the place of birth of two Eustathiuses, the problem of Letter 35 by Julian and the mystery of the year 358, when Eustathius of Sebastea was already bishop and Eustathius the Philosopher is believed to have been sent by the emperor to Persia despite his Hellenic faith. When those issues that could challenge Fatti's thesis have been clarified, his claim, I think, gains plausibility close to certainty. The identification of two Eustathiuses helps explain certain mysteries in the life of Eustathius the Philosopher and some peculiar features of the ascetic movement initiated by Eustathius of Sebastea. It is also a milestone in understanding the teaching of the Cappadocian Fathers as it provides us with a direct link between them and Neoplatonism and more specifically its Syrian branch initiated by Iamblichus.

**Keywords:** Eustathius the Philosopher; Eustathius of Sebastea; Basil of Caesarea; Eunapius; Neoplatonism; asceticism

---

The scope of the present paper is to contribute to Federico Fatti's recently published hypothesis<sup>3</sup>. According to Fatti, Eustathius the Philosopher, described by Eunapius in Book VI of the *Lives of the Sophists*, converted to Christianity and became bishop of Sebastea and master to

---

<sup>1</sup> Research subsidized with state budget funds under the programme of the Ministry of Education and Science of the Republic of Poland entitled "National Programme for the Development of the Humanities", project number NPRH/U22/SN/507048/2021/11; the amount of subsidy from the Ministry of Education and Science: 978 469,22 PLN.

<sup>2</sup> Dr hab. Marta Przyszychowska, independent scholar, Spain, e-mail: przymarta@gmail.com; ORCID: 0000-0002-7594-073X.

<sup>3</sup> F. Fatti, *Eustazio di Sebaste, Eustazio filosofo: un'ipotesi sul destinatario di Bas. ep. 1 e sull'identità di Eunap. VS VI, 5, 1-6; 5; 8, 3-9*, in: *Church, Society and Monasticism. Acts of the International Symposium, Rome, May 31–June 3, 2006*, ed. E. López-Tello García – B. Selene Zorzi, Sankt Ottilien 2009, p. 443-473.

Basil the Great. In his article, Fatti focused on the importance of identification of two Eustathiuses leaving aside certain incoherencies he was aware of.

I shall start my contribution with a short presentation of the two characters (although in fact one) of this story.

## 1. Eustathius the Philosopher

Eustathius the Philosopher was a Neoplatonic philosopher, a disciple of Iamblichus and Aedesius. The main source for his life comes from Book 6 of Eunapius' *Vitae sophistarum*, which must be treated with due caution as "the lives constitute a highly subjective plea for the pagan lifestyle (...) without paying much attention to the historicity of the accounts"<sup>4</sup>. The writing has been even called the pagan hagiography<sup>5</sup>.

According to Eunapius, Eustathius was married to Sosipatra and they had three sons, of whom Antonius who "attained a ripe old age free from sickness"<sup>6</sup> died soon before Serapion was destroyed (391)<sup>7</sup>. Depending on the definition of old age scholars date his birth to around 320<sup>8</sup> or around 330<sup>9</sup>. The only date we know with certainty is 358, when Eustathius was sent by Constantius as a legate to the Persian king Sapor, the fact confirmed by Ammianus Marcellinus<sup>10</sup>.

<sup>4</sup> H. Baltussen, *Eunapius' Lives of Philosophers and Sophists: Was He Constructing "Pagan Saints" in the Age of Christianity?*, in: *Eastern Christianity and Late Antique Philosophy*, ed. E. Anagnostou-Laoutides – K. Parry, Leiden – Boston 2020, p. 257.

<sup>5</sup> M. Becker summarized the studies on the topic in *Eunapios aus Sardes Biographien über Philosophen und Sophisten. Einleitung, Übersetzung, Kommentar*, Stuttgart 2013, p. 51-57.

<sup>6</sup> Eunapius, *Vitae sophistarum* 6, 11, 12, ed. Giangrande, p. 40, 17-18, tr. Wright, p. 134.

<sup>7</sup> Eunapius, *Vitae sophistarum* 6, 11, 1, ed. Giangrande, p. 38, 10-14.

<sup>8</sup> O. Seeck, *Die Briefe des Libanius zeitlich geordnet*, Leipzig 1906, p. 147.

<sup>9</sup> R.J. Penella, *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century A.D. Studies in Eunapius of Sardis*, Leeds 1990, p. 54.

<sup>10</sup> Ammianus Marcellinus, *Res gestae* 17,5,15 and 17,14,1-2, v. 1, ed. Rolfe, p. 338 and 401-403.

It is possible that Eustathius wrote a commentary to Aristotle's *Categories* and *On legal issues* (Περὶ στάσεων) by Hermogenes of Tarsus<sup>11</sup>, but the only preserved writing of him is one letter to Emperor Julian published among Julian's letters<sup>12</sup>. The letter itself contains no information about Eustathius himself. It is a description of a pleasant journey to the court upon Julian's invitation. This letter together with two letters by Julian to Eustathius are dated to late 361 or early 362<sup>13</sup>. We also have one letter by Libanius to Eustathius. According to Otto Seek, this letter is dated to winter 359-360<sup>14</sup>. These are actually the last traces of Eustathius the Philosopher in the sources.

Before Jean Gribomont published his famous article in 1959, it was commonly agreed that Letter 1 by Basil the Great was addressed to the same Eustathius the Philosopher<sup>15</sup> in accordance with its title: Εὐσταθίου φιλοσόφου<sup>16</sup>. Gribomont, however, argued that it was Eustathius of Sebastea and dated this letter to 357 on the basis of the events that Eustathius of Sebastea was involved in<sup>17</sup>. According to Federico Fatti, Eustathius of Sebastea and Eustathius the Philosopher could have been one and the same person.

---

<sup>11</sup> R. Goulet, *Eustathe de Cappadoce*, in: *Dictionnaire des philosophes antiques*, v. 3, ed. R. Goulet, Paris 2000, p. 372-377.

<sup>12</sup> Julianus, *Ep.* 36, ed. Bidez, in: *L'empereur Julien, Oeuvres complètes*, v. 1/2, Paris 1960, p. 63.

<sup>13</sup> G. Fowden, *Pagan philosophers in late antique society: with special reference to Iamblichus and his followers*, Oxford 1979, p. 105-106 (diss.).

<sup>14</sup> Seek, *Die Briefe des Libanius zeitlich geordnet*, p. 364.

<sup>15</sup> Already Tillemont was convinced that the Eustathius whom Basil followed was the famous Eustathius the Philosopher, cf. L.-S. Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, v. 9, Paris 1703, p. 810.

<sup>16</sup> Basilius Caesariensis, *Ep.* 1, v. 1, ed. Courtonne, p. 3,1-5,48.

<sup>17</sup> J. Gribomont, *Eustathe le philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée*, RHE 54 (1959) p. 115-124.

## 2. Eustathius of Sebastea

There are hardly any studies on Eustathius of Sebastea<sup>18</sup>, so what I am going to present here is my own dating<sup>19</sup>. The main sources for his life are four *Ecclesiastical Histories* – by Sozomen, Socrates Scholasticus, Theodoret, and Philostorgius – and the letters of Basil the Great. Out of four *Ecclesiastical Histories* it is Sozomen who left the most detailed information on Eustathius. According to Sozomen, Eustathius was the founder of Anatolian monasticism<sup>20</sup>.

According to Basil, Eustathius was ordained priest by Hermogenes of Caesarea and immediately (εὐθύς) after Hermogenes had died he ran to Constantinople to Eusebius of Nicomedia<sup>21</sup>. Eusebius was bishop of Constantinople between 338 and 341, so I assume Eustathius was ordained priest in the late 330s. When listing the causes why Eustathius was deposed by the Council of Constantinople (359/360) both Socrates and Sozomen give as the first reason that he was deposed by his own father<sup>22</sup>. Socrates adds that Eustathius was deposed “for dressing in a style unbecoming the sacerdotal office”<sup>23</sup>. The deposition by Eulalius seems to be the first deposition of Eustathius based on the charges connected to his

<sup>18</sup> He appears in many studies about Basil the Great, but as far as I know there is only one monograph dedicated to Eustathius himself – W.A. Jurgens, *Eustathius of Sebaste*, Romae 1959. In my opinion, the best study of Eustathius’ asceticism is the book by T.Z. Tenšek, *L’ascetismo nel Concilio di Gangra. Eustazio di Sebaste nell’ambiente ascetico siriano dell’Asia Minore nel IV° secolo. Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregoriana*, Romae 1991. Recently, Federico Fatti wrote some articles on Eustathius; his research is deeply rooted in the sources, providing brilliant and innovative ideas, cf. F. Fatti, *Nei panni del vescovo. Gregorio, Basilio e il filosofo Eustazio*, in: *Le trasformazioni delle élites in età tardoantica. Atti del Convegno Internazionale (Perugia, 15-16 marzo 2004)*, ed. R. Lizzi Testa, Roma 2006, p. 177-238; F. Fatti, *Monachesimo anatolico. Eustazio di Sebastia e Basilio di Cesarea*, in: *Monachesimo orientale. Un’introduzione*, ed. G. Filoramo, Brescia 2010, pp. 53-91; “*Fu casta senza superbia*”. *Ascesi e dinastia in Cappadocia nella Tarda Antichità*, “*Rivista di storia del cristianesimo*” 8 (2011) p. 279-304.

<sup>19</sup> M. Przychowska, *Macrina the Younger as a Substitute for Eustathius the Philosopher/Eustathius of Sebastea. Establishing Peter at the See of Sebastea*, Warsaw 2022, p. 110-154.

<sup>20</sup> Sozomenus, *HE* 3, 14, 31, GCS 50, p. 123, 10-13.

<sup>21</sup> Basilius Caesariensis, *Ep.* 263, 3, v. 3, ed. Courtonne, p. 123, 7-12.

<sup>22</sup> Socrates Scholasticus, *HE* 2, 43, 1, GCS NF 1, p. 180, 2-3; Sozomen, *Historia Ecclesiastica* 4, 24, 9, GCS 50, p. 180, 5-7.

<sup>23</sup> Socrates Scholasticus, *HE* 2, 43, 1, GCS NF 1, p. 180, 3.



way of practicing asceticism, so the most possible date would be in the early 340s.

It is not certain when exactly Eustathius was ordained bishop of Sebastea, but it must have been shortly before the Council of Ancyra (358), which according to Basil he attended immediately (εὐθύς) after he had been ordained bishop<sup>24</sup>. In the same 358, there were three more councils that condemned Eustathius: of Melitene, Neocaesarea, and Gangra. All three gatherings of bishops examined disciplinary issues, fortunately both the synodical letter and the canons of the Council of Gangra have been preserved and constitute the main source for Eustathian asceticism<sup>25</sup>.

Eustathius took part in the Council of Seleucia (359) and was deposed by the Council of Constantinople (359/360) on the basis of disciplinary issues. Although in Letters 244 and 263 Basil claims that Eustathius changed his beliefs and as a proof he listed the confessions signed by Eustathius: Ancyra (358), Seleucia (359), Constantinople (359/360), Zela (?), Lampascus (364), Rome (366), Cyzicus (between 366 and 376), all those confessions were Homoiousian except for the one of Constantinople which was Homoian and the one from Rome which was Nicæan. The Homoian creed signed in Constantinople was regarded as heretical by Homoiousians and Homoiousians as well as by Anomeans, although all bishops signed it under pressure of Constantius present during the Council.

Probably in 358, Eustathius of Sebastea became the spiritual guide of Basil the Great. The letters by Basil confirm that Basil and Eustathius had a long-lasting and close relationship from the very childhood of Basil<sup>26</sup> until the conflict started around 372. There is no proof that Eustathius ever wrote anything, though some people claimed that Eustathius was the actual author of the ascetical book attributed to Basil<sup>27</sup>.

### 3. Identifying Eustathiuses

There are two main problems with the proper dating of Eustathius the Philosopher's life on the basis of *Vitae Sophistarum* by Eunapius.

<sup>24</sup> Basilius Caesariensis, *Ep.* 263, 3, v. 3, ed. Courtonne, p. 123, 16-19.

<sup>25</sup> For the year 358 as a date of the Council of Gangra see M. Przyszychowska, *The date of the Council of Gangra – reconsidered (358)*, *JECS* 30/2 (2022) p. 217-237.

<sup>26</sup> Basilius Caesariensis, *Ep.* 102, 1, v. 2, ed. Courtonne, p. 3, 8-9; *Ep.* 244, 1, v. 3, ed. Courtonne, p. 74, 7-8.

<sup>27</sup> Sozomenus, *HE* 3, 14, 31, *GCS* 50, p. 123, 14-16.

First, in *Vitae Sophistarum* 6, 8, 3 Sosipatra foresaw the death of her spouse five years (τὸ πέμπτον) after the wedding, which would be then around 325-335, though not only Eunapius, but also Ammianus Marcellinus confirm that Eustathius took part in the embassy to the Persian king Sapor dated to 358<sup>28</sup>. Among other possible solutions based on conjectures<sup>29</sup>, David F. Buck claimed that the expression τὸ πέμπτον does not have a temporal meaning, but it means the fifth essence or aether where Eustathius would be transferred to<sup>30</sup>; Ariel Lewin suggested that the phrase οὐκέτι λατρεύσεις καὶ φιλοσοφήσεις τὸ πέμπτον does not refer to his passing, but indicates a change in the life of the philosopher. He compares it with an exemplary parallel passage of *Vitae Sophistarum* regarding Apollonius of Tyana<sup>31</sup>, where the transformation during his life is mentioned<sup>32</sup>.

Second, in *Vitae Sophistarum* 6, 9, 1 Eunapius says: “After the passing of Eustathius (μετὰ τὴν ἀποχώρησιν Εὐσταθίου), Sosipatra returned to her own estate, and dwelt in Asia in the ancient city of Pergamon, and famous Aedesius loved and cared for her and educated her sons”<sup>33</sup>.

The problem is that Aedesius had died before Julian (363) was made Caesar (November 355)<sup>34</sup>, so he could not have taken care of Eustathius’ children after his death as we know Eustathius was still alive in 358 (embassy to Persia) and even 362 (correspondence with Julian). Apparently, the ἀποχώρησις of Eustathius the Philosopher was mistranslated by Wilmer Cave Wright as “passing”, but it really meant “going away”, a point already noticed by David F. Buck<sup>35</sup> and since then generally ac-

<sup>28</sup> Ammianus Marcellinus, *Res gestae* 17, 5, 15, ed. Rolfe, p. 338.

<sup>29</sup> G. Giangrande, *Osservazioni sopra il testo delle Vitae sophistarum di Eunapio*, “Bollettino dei classici greci e latini” 3 (1954) p. 83-84; Penella, *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century A.D.*, p. 54, n. 34; Goulet, *Eustathe de Cappadoce*, p. 371; M. Civiletti, in: *Eunapio, Vite di filosofi e sofisti*, Milano 2007, p. 395-399, n. 230; Becker, *Eunapios aus Sardes Biographien über Philosophen und Sophisten*, p. 308-310.

<sup>30</sup> D.F. Buck, *Eunapius of Sardis*, Oxford, 1977, p. 142 (diss.), see Fowden, *Pagan philosophers in late antique society*, p. 106, n. 5.

<sup>31</sup> Eunapius, *Vitae sophistarum* 2, 1, 3-4, ed. Giangrande, p. 3,4-5: “Ἀπολλώνιος τε ὁ ἐκ Τυάνων, οὐκέτι φιλόσοφος· ἀλλ’ ἦν τι θεῶν τι καὶ ἀνθρώπου μέσον”.

<sup>32</sup> A. Lewin, *Il filosofo Eustazio nelle Vitae Sophistarum di Eunapio di Sardi*, “Scripta Classica Israelica” 7 (1983) p. 96.

<sup>33</sup> Eunapius, *Vitae sophistarum* 6, 9, 1, ed. Giangrande, p. 33, 8-12, tr. Wright, p. 411.

<sup>34</sup> Eunapius, *Vitae sophistarum* 7, 1, 11-14, ed. Giangrande, p. 42, 12-43,4.

<sup>35</sup> Buck, *Eunapius of Sardis*, p. 142-143.

cepted<sup>36</sup>. Garth Fowden noticed that *terminus ante quem* Eustathius abandoned his family is 351: Eunapius attests that the famous philosopher and theurgist Maximus – Emperor Julian’s master of esotericism – was in Pergamon where he helped Sosipatra after she had been abandoned by her husband<sup>37</sup>. The episode must have happened before the arrival of Julian in Pergamon late in 351, by which time we know Maximus had left for Ephesus<sup>38</sup>.

What is crucial for identifying two Eustathiuses is that in Eunapius’ story on Eustathius the Philosopher there are two facts that need special interpretation in order to combine them with Eunapius’ very account and/or with the facts from other sources. Both these facts might be interpreted in such a way so that they speak about a change in Eustathius’ life, and Ariel Lewin even insists that “the ἀποχώρησις of Eustathius must be related to a separation from the world and from his wife, intended as a spiritual retreat”<sup>39</sup>. This “spiritual retreat” could have signified converting to Christianity, as Fatti interprets it.

This interpretation is supported by a definitely negative attitude of Eunapius towards the direction of the change taken by Eustathius, so it could have been conversion to Christianity as the religion most hated by Eunapius. Eunapius apparently felt obliged not to pass Eustathius completely over in his account on Neoplatonic philosophers in order not to disturb the “intellectual genealogy” he constructed in the *Lives*<sup>40</sup>, but he left in his text clear marks of his disdain.

Let’s have a look at the weird beginning of the history of Eustathius in Eunapius:

With regard to Eustathius, it would be sacrilegious to leave out what would convey the truth. All men were agreed that he was not only observed to be

---

<sup>36</sup> Fowden, *Pagan philosophers in late antique society*, p. 107; Penella, *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century A.D.*, p. 54-55; Lewin, *Il filosofo Eustazio nelle Vitae Sophistarum di Eunapio di Sardi*, p. 97; Goulet, *Eustathe de Cappadoce*, p. 371; Civiletti, in: Eunapio, *Vite di filosofi e sofisti*, p. 399-401, n. 232; Fatti, *Eustazio di Sebaste, Eustazio filosofo*, p. 451-452; Becker, *Eunapios aus Sardes Biographien über Philosophen und Sophisten*, p. 310-312.

<sup>37</sup> Eunapius, *Vitae sophistarum* 6, 9, 3, ed. Giangrande, p. 33, 18-34, 6.

<sup>38</sup> Fowden, *Pagan philosophers in late antique society*, p. 107.

<sup>39</sup> Lewin, *Il filosofo Eustazio nelle Vitae Sophistarum di Eunapio di Sardi*, p. 97.

<sup>40</sup> E. Watts, *Orality and Communal Identity in Eunapius; Lives of Philosophers and Sophists*, “Byzantion” 75 (2005) p. 339. For the same reason he could not omit Christian Prohaeresius.

a most noble character, but also most gifted with eloquence when put to the test, while the charm that sat on his tongue and lips seemed to be nothing less than witchcraft<sup>41</sup>.

Fatti points out that among all the *Lives* this is the only presentation that leaves so much room for suspicion. Only here Eunapius allows the reader to doubt the exemplarity of the hero from the very beginning. He allusively says that others, unlike him, would have preferred not to mention such a hero at all. If, despite those perplexities, Eunapius had decided to do so, it was because his intellectual honesty prevented him from ignoring what had been good in Eustathius (it would be impious not to tell the truth). What was good lasted until the moment of Eustathius' ἀποχώρησις, until the moment of his "death"; everything that happened afterwards – on this Eunapius agreed with the philosopher's detractors – could easily be forgotten<sup>42</sup>.

Eunapius uses irony, I think, when he describes the embassy of the Greeks who came to Eustathius claiming that there had been omens that foretold his visit. Eunapius quotes his reply with a following comment: "Then he said something that in my judgement was too high for a mere mortal, for this was his reply: 'The omens revealed were too trivial and too tardy for such dignity as mine'"<sup>43</sup>.

And immediately in the next sentence he humiliates him with the comparison to Sosipatra: "After this the renowned Eustathius married Sosipatra, who by her surpassing wisdom made her own husband seem inferior and insignificant"<sup>44</sup>. According to Ariel Lewin, *Vitae Sophistarum* are marked by a controversy among the disciples of Aedesius: Eunapius was a pupil of Chrysantius, and *Vitae* were conceived precisely to honour them<sup>45</sup>. Nevertheless, it does not explain the deep contempt of Eunapius for Eustathius. But the conversion of the latter to Christianity would explain it perfectly.

<sup>41</sup> Eunapius, *Vitae sophistarum* 6, 5, 1, ed. Giangrande, p. 25, 5-13, tr. Wright, p. 393-395.

<sup>42</sup> Fatti, *Eustazio di Sebaste, Eustazio filosofo*, p. 456-457.

<sup>43</sup> Eunapius, *Vitae sophistarum* 6, 6, 4, ed. Giangrande, p. 27, 5-28, 3, tr. Wright, p. 399.

<sup>44</sup> Eunapius, *Vitae sophistarum* 6, 6, 5, ed. Giangrande, p. 28, 4-6, tr. Wright, p. 399-401.

<sup>45</sup> Lewin, *Il filosofo Eustazio nelle Vitae Sophistarum di Eunapio di Sardi*, p. 94.

## 4. Solving the problems

### 4.1. The place of origin of Eustathius of Sebastea

Up to this point, the identification of two Eustathiuses seems to be coherent. I would like to add my solutions to some issues that Fatti left unclear. First, Fatti had a problem with the place of origin of two Eustathiuses. We deduce that Eustathius the Philosopher was from Cappadocia from the fact that he was a relative of Aedesius, who when leaving Cappadocia to Asia handed over to Eustathius the charge of his property there<sup>46</sup>. But Fatti thought that Eustathius of Sebastea came from Sebastea and his father Eulalius was bishop of Sebastea<sup>47</sup>. However, I shall show that Eustathius of Sebastea came from Cappadocia and his father was bishop of Caesarea in Cappadocia. So, the place of origin of both Eustathiuses was the same.

Both Socrates Scholasticus and Sozomen confirm that Eustathius of Sebastea's father was called Eulalius and was bishop of Caesarea in Cappadocia<sup>48</sup>. Nevertheless, in 1703, Tillemont stated that there was no place in the hierarchy of Caesarea for any bishop named Eulalius and that Eustathius' father was from Antioch<sup>49</sup>. Following Friedrich Loofs a number of scholars claim that Eulalius was bishop of Sebastea<sup>50</sup>. The conclusive evidence that Eustathius came from Cappadocia and his father was bishop

<sup>46</sup> Eunapius, *Vitae sophistarum* 6, 4, 6-7, ed. Giangrande, p. 24, 22-25, 2.

<sup>47</sup> Fatti, *Eustazio di Sebaste, Eustazio filosofo*, p. 455, n. 40.

<sup>48</sup> Socrates Scholasticus, *HE* 2, 43, 1, GCS NF 1, p. 180, 2-3: "ὕπὸ Εὐλαλίου τοῦ ἰδίου πατρὸς καὶ ἐπισκόπου Καισαρείας τῆς ἐν Καππαδοκίᾳ ἤδη πρότερον καθήρητο"; Sozomen, *HE* 4, 24, 9, GCS 50, p. 180, 5-7: "Εὐλάλιος ὁ πατὴρ καὶ τῶν εὐχῶν ἀφόρισεν, ἐπίσκοπος ὢν τῆς ἐν Καππαδοκίᾳ ἐκκλησίας Καισαρείας".

<sup>49</sup> Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, p. 79.

<sup>50</sup> F. Loofs, *Eustathius von Sebaste und die chronologie der Basilius-Briefe. Eine patristische Studie*, Halle 1898, p. 95; K. Suso Frank, *Monastische Reform im Altertum. Eustathius von Sebaste und Basilius von Caesarea*, in: *Reformatio Ecclesiae. Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit. Festgabe für Erwin Iserloh*, ed. R. Bäumer, Paderborn 1980, p. 38; C.A. Frazee, *Anatolian Asceticism in the Fourth Century: Eustathios of Sebastea and Basil of Caesarea*, "Catholic Historical Review" 66 (1980) p. 17; J. Gribomont, *Saint Basile, Évangile et Église. Mélanges*, Bégrolles-en Mauges 1984, p. 95-96; W.-D. Hauschild, *Eustathius von Sebaste*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, v. 10, Berlin – New York 1982, p. 547.

of Caesarea in Cappadocia is based on Basil's accounts. In Letter 263 Basil states that Eustathius returned from Alexandria to his hometown (εις τὴν ἑαυτοῦ) and was ordained by Hermogenes<sup>51</sup>. In two letters Basil says that Eustathius was ordained by Hermogenes, bishop of Caesarea, then went to Constantinople and returned to his homeland: ἐπὶ τῆς πατρίδος<sup>52</sup>, εἰς τὴν πατρίδα<sup>53</sup>. In both letters ἡ πατρίς means Cappadocia. The textual analysis of Basil's writings confirms that understanding. Except for two quotations from the Bible, references to paradise/heaven and four cases where the meaning of ἡ πατρίς is uncertain, Basil always and with no exception attributes ἡ πατρίς (in singular with an article) to Cappadocia and never to any other country/homeland of anybody. Twenty-six times it is ἡ πατρίς itself with an article and no possessive and sixteen times ἡ πατρίς ἡμῶν/ἑαυτῶν (with an article and a possessive)<sup>54</sup>. As Yves Courtonne explains, the custom of avoiding proper names and replacing them with a periphrasis is one of the characteristics of the rhetoric of that era<sup>55</sup>.

We do not know a lot about bishops of Caesarea in Cappadocia until Eusebius, the predecessor of Basil, who died in 370. Older studies placed Eulalius after Leontius and before Hermogenes<sup>56</sup>, but it is hardly possible as according to Basil it was Hermogenes who ordained Eustathius and according to Sozomen and Socrates Eulalius excommunicated him when he was a priest<sup>57</sup>. And we know from Basil that immediately (εὐθύς) after Hermogenes had died Eustathius ran to Constantinople to Eusebius of Nicomedia. There are two possibilities for locating Eulalius. First, he could have been bishop of Caesarea after Hermogenes and before Dianius, but it must have been before the Council of Antioch (341) in which Dianius took part as bishop of Caesarea<sup>58</sup>. Second possibility: at some point after 343, when Dianius participated in the Council of Ser-

<sup>51</sup> Basiliius Caesariensis, *Ep.* 263, 3, ed. Courtonne, v. 3, p. 123, 7-9.

<sup>52</sup> Basiliius Caesariensis, *Ep.* 263, 3, ed. Courtonne, v. 3, p. 123, 14.

<sup>53</sup> Basiliius Caesariensis, *Ep.* 244, 9, ed. Courtonne, v. 3, p. 82, 15.

<sup>54</sup> M. Przychowska, *Fatherland (πατρίς) in Basil of Caesarea*, "Polish Journal of Political Science" 5/3 (2019) p. 7-27.

<sup>55</sup> Y. Courtonne, in: Basil, *Lettres*, v. 3, ed. Courtonne, p. 3, n. 2.

<sup>56</sup> P.B. Gams, *Series episcoporum Ecclesiae catholicae*, Graz 1873, p. 440; M. Le Quien, *Oriens christianus, in quatuor patriarchatus digestus*, v. 1, Parisiis 1740, p. 370-372.

<sup>57</sup> Socrates Scholasticus, *HE* 2, 43, 1, GCS NF 1, p. 180, 2-4; Sozomenus, *HE* 4, 24, 9, GCS 50, p. 180, 5-7.

<sup>58</sup> Sozomenus, *HE* 3, 5, 10, GCS 50, p. 107, 11.

dica as bishop of Caesarea<sup>59</sup>. It is accepted that the very same Dianius is mentioned by Basil in Letter 51<sup>60</sup> as the one who signed the formula of faith approved at the Council of Constantinople (359/360)<sup>61</sup>. However, it is hardly possible that the person mentioned in the letter was bishop of Caesarea before Eusebius, the predecessor of Basil. Basil could have not anathematized anyone being a deacon as excommunication was a prerogative of a bishop<sup>62</sup> and the letter indicates that Basil was reconciled with that Dianius before he died so he could not have anathematized him posthumously. Dianius from Letter 51 was someone who signed the confession of faith brought from Constantinople by the associates of George (τῆς ὑπὸ τῶν περὶ Γεώργιον ἀπὸ Κωνσταντινουπόλεως κοιμισθείσης)<sup>63</sup> when Basil was already bishop (since 370). It is significant that in 353 Nerses was ordained bishop of Armenia by the bishop of Caesarea in Cappadocia and *P'awstos Buzandac 'i's* (the source written in the 5th century) claims that the bishop's name was Eusebius not Dianius<sup>64</sup>.

#### 4.2. The problem of the year 358

Fatti also left unsolved the problem of the year 358. In the very same 358 Eustathius, bishop of Sebastea, was sent by bishops gathered in Ancyra as one of four deputies to Constantius<sup>65</sup>, who at that time was in Sirmium. But in the same 358 Eustathius the Philosopher was sent by the Christian emperor to Persia and Eunapius apparently claims that it happened despite his Hellenic faith. Although Eunapius is far from describing the events in the chronological order and he often mixes up facts it seems that it was regarding this embassy that he writes:

<sup>59</sup> Hilarius, *Collectanea antiariana parisina*, CSEL 65, p. 75, 5.

<sup>60</sup> Basilius Caesariensis, *Ep.* 51, 1-2, v. 1, ed. Courtonne, p. 132, 17-133, 21.

<sup>61</sup> R. van Dam, *Families and Friends in Late Roman Cappadocia*, Philadelphia 2003, p. 35.

<sup>62</sup> P. Norton, *Episcopal elections 250-600. Hierarchy and popular will in Late Antiquity*, New York 2007, p. 3.

<sup>63</sup> Basilius Caesariensis, *Ep.* 51, 2, v. 1, ed. Courtonne, p. 132, 4-5.

<sup>64</sup> Fatti is convinced that Letter 51 by Basil concerns Dianius, bishop of Caesarea, so he suggests that the source confused the name, see F. Fatti, *Giuliano a Cesarea. La politica ecclesiastica del principe apostate*, Roma 2009, p. 65, n. 69.

<sup>65</sup> Sozomenus, *HE* 4, 13, 5, GCS 50, p. 156, 10-14.

In this similar crisis all men were so held captive and enchanted by Eustathius, that they did not hesitate to commend a man of the Hellenic faith (τινα Ἑλληνα ἄνθρωπον) to the ears of the emperor; although the earlier emperors had been accustomed to elect for embassies men who had won distinction in the army, or military prefects, or men who were next in rank to these and had been selected for office. But at that time, at the imperious call of necessity, Eustathius was sought out and admitted by general consent to be the most prudent of all men<sup>66</sup>.

Ammianus Marcellinus does not mention his confession; it is only Eunapius who states that surprisingly “a man of the Hellenic faith”<sup>67</sup> (in Wilmer Cave Wright’s translation) was commended to the emperor. But, the direct context does not imply religious meaning; τις Ἑλληνας ἄνθρωπος is not contrasted with the Christians<sup>68</sup>, but with “men who had won distinction in the army, or military prefects, or men who were next in rank to these and had been selected for office”<sup>69</sup>. “Greek” did not mean a nationality but education, so “any Greek” means “any educated/learned man”<sup>70</sup>. Ἑλληνας meant Pagan for Christians, but Eunapius was no Christian to use that noun in the “Christian” meaning. This understanding is confirmed by the use of the noun Ἑλληνας in other places of *Vitae sophistarum*. Maximus calls himself and his interlocutor “genuine Greeks” (ἄκριτοι Ἑλληνέες) when talking to Chrysanthius<sup>71</sup>, although they were both from Asia Minor: Chrysanthius from Sardes in Lidia and Maximus from Ephesus. When describing Anatolius Azutrium, a praetorian prefect of Illyricum, Eunapius calls him Ἑλληνας although he was originally from Beirut<sup>72</sup>.

<sup>66</sup> Eunapius, *Vitae sophistarum* 6, 5, 3-4, ed. Giangrande, p. 25, 21-26, 3, tr. Wright, p. 395.

<sup>67</sup> Eunapius, *Vitae sophistarum* 6, 5, 3, ed. Giangrande, p. 25, 23, tr. Wright, p. 395.

<sup>68</sup> In opposition to Becker, *Eunapios aus Sardes Biographien über Philosophen und Sophisten*, p. 280-281.

<sup>69</sup> Eunapius, *Vitae sophistarum* 6, 5, 3, ed. Giangrande, p. 25, 24-26, 2, tr. Wright, p. 393-395.

<sup>70</sup> Becker, *Eunapios aus Sardes Biographien über Philosophen und Sophisten*, p. 281; A. Kaldellis, *Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, New York 2008, p. 31-40.

<sup>71</sup> Eunapius, *Vitae sophistarum* 7, 3, 12, ed. Giangrande, p. 47, 19-25, tr. Wright, p. 441.

<sup>72</sup> Eunapius, *Vitae sophistarum* 10, 6, 3, ed. Giangrande, p. 74, 5-15.



If we assume that it was Eustathius of Sebastea who was sent to Persia as (according to Eunapius and Ammianus Marcellinus) Eustathius the Philosopher the following sequence of events could have happened:

Bishops gathered in Ancyra just before Easter 358<sup>73</sup>. Eustathius was sent by the bishops as one of the delegates to Constantius and the Homoiousians managed to win the Caesar over<sup>74</sup>. My speculation is: Constantius or rather his counsellor Musonianus was impressed by the rhetorical skills of Eustathius and he was sent as a member of the delegation to Persia. Eustathius had enough time to go there, spend some time there<sup>75</sup> and come back. The next time we meet him in person he takes part in the Council of Seleucia in summer 359<sup>76</sup>. Ammianus Marcellinus could have called him Eustathius the Philosopher as he was wearing tribon<sup>77</sup> and was chosen for a legate “as a master of persuasion”<sup>78</sup>. As Ammianus was neither Christian nor interested in ecclesiastical issues he could have ignored the fact that Eustathius was a bishop. Eunapius stated that Eustathius the Philosopher was “most gifted with eloquence” so it “seemed to be nothing less than witchcraft”<sup>79</sup>. Sozomen confirms that Eustathius of Sebastea also “was as renowned for his discourses as for the purity of his life” and had a “high capacity of persuasion”, though he claims that “he was not eloquent, nor had he ever studied the art of eloquence”<sup>80</sup>. Sozomen’s reservations might have referred to the fact that Eustathius of Sebastea was not a professional rhetor, but Eustathius the Philosopher neither was one – he is described by Eunapius in the section of philosophers rather than sophists.

If both Eustathiuses are to be identified, Eustathius the Philosopher must have converted to Christianity in the late 330s as according to my

<sup>73</sup> D. Fairbairn, *The Synod of Ancyra (358) and the Question of the Son’s Creaturehood*, JTS 64 (2013) p. 111.

<sup>74</sup> Sozomenus, *HE* 6, 13, 6, GCS 50, p. 156, 13-16; Philostorgius, *HE* 4, 8, GCS 21, p. 62, 20-24.

<sup>75</sup> Ammianus Marcellinus, *Res gestae* 17, 14, 2, ed. Rolfe, p. 402: “*Diu igitur ibi morati*”.

<sup>76</sup> Fairbairn, *The Synod of Ancyra (358) and the Question of the Son’s Creaturehood*, p. 125.

<sup>77</sup> Eunapius confirms that at his embassy to Persia Eustathius was wearing a philosopher’s cloak (τὸ τριβώνιον), *Vitae sophistarum* 6, 5, 8, ed. Giangrande, p. 27, 2 and wearing a tribon was one of the characteristics of Eustathius of Sebastea as well.

<sup>78</sup> Ammianus Marcellinus, *Res gestae* 17, 5, 15, ed. Rolfe, p. 339.

<sup>79</sup> Eunapius, *Vitae sophistarum* 6, 5, 1, ed. Giangrande, p. 25, 7-9, tr. Wright, p. 393-395.

<sup>80</sup> Sozomen, *HE* 3, 14, 36, GCS 50, p. 124, 8-11, tr. NPNF 2/2, p. 294.

dating Eustathius of Sebastea was ordained priest at that time. Fowden dates the departure of Eustathius from his family for the late 340s<sup>81</sup>, but Fatti for 329-334<sup>82</sup>. Anyway these are mere speculations as the only certain date is the *terminus ante quem*, which is 351. For the dating of the life of Eustathius of Sebastea identification with Eustathius the Philosopher does not change anything. We only need to change the traditional dating of Basil's Letter 1 from 357 to (at least) 358, just as Fowden did<sup>83</sup>, because it mentions Eustathius' travel to Persia<sup>84</sup>.

### 4.3. "Our pious devotion to the gods"

The last problem that must be clarified is Julian's Letter 35 to Eustathius the Philosopher where he states: "The friendship that exists between us two is stronger than that between guest and host, because it is inspired by the best education attainable and by our pious devotion to the gods"<sup>85</sup>. According to Wright, the letter was written by Julian in 362 in Antioch. At that time according to my dating, Eustathius had been a Christian for more than 20 years and bishop for 5 years. At first glance, the expression "our pious devotion to the gods" excludes the possibility that the addressee was Christian, but the case is not so simple. Again, Wright's translation is misleading: in the Greek original there is no "our". It would be better to translate the passage as follows: "We do have mutual friendship better than hospitality, friendship through the received education and devotion to gods (διὰ τῆς ἐνδεχομένης παιδείας καὶ τῆς περὶ τοὺς θεοὺς εὐσεβείας)".

Michael Schramm analysed in detail the Neoplatonic concept of friendship and noted that Iamblichus (master to Maximus of Ephesus, who in turn was master to Julian) considers friendship the highest virtue, a culmination of piety and the cardinal virtues (wisdom, justice, prudence and bravery)<sup>86</sup>. Iamblichus' Pythagorean-Platonic definition of friendship

<sup>81</sup> Fowden, *Pagan philosophers in late antique society*, p. 107.

<sup>82</sup> Fatti, *Eustazio di Sebaste, Eustazio filosofo*, p. 452-453.

<sup>83</sup> Fowden, *Pagan philosophers in late antique society*, p. 105.

<sup>84</sup> Basilius Caesariensis, *Ep.* 1, v. 1, ed. Courtonne, p. 4, 25-28: "οὕτω δύσεως ἦν ὥστε τὴν ἐπὶ Πέρσας βαδίζειν ἔδει καὶ συμπροϊέναι εἰς ὅτι μήκιστον τῆς βαρβάρων (ἤλθεε γὰρ κάκεισε, τοσαύτη τις ἦν φιλονεικία τοῦ δαίμονος)".

<sup>85</sup> Julianus, *Ep.* 35 (Wright 44), ed. Bidez, p. 63, tr. Wright, p. 138.

<sup>86</sup> M. Schramm, *Freundschaft im Neuplatonismus: Politisches Denken und Sozialphilosophie von Plotin bis Kaiser Julian*, Berlin – Boston 2013, p. 69.

expresses not only the togetherness of all beings across genres and levels of being, but also the integral togetherness of all virtues<sup>87</sup>. What Julian states in his letter says more about him or rather about how he wanted to be perceived than about the relationship between him and Eustathius and even less about Eustathius himself. Julian had to possess friendship (the highest virtue) in order to be a perfect philosopher. It is significant that he uses here *dativus possessivus*<sup>88</sup> that describes his own characteristic rather than a relationship with somebody else. It was Julian who was involved in the piety as it constituted an important part of Iamblichian concept of virtue. For him, Hellenic paideia, philosophy and religion concurred and were the basis for virtuous friendship<sup>89</sup>.

Eustathius, even still Pagan, was a distinguished rhetorician and politician, not a philosopher, even though he was a member of a philosophic school. It is known that Iamblichus accepted students who were more interested in learning rhetorical techniques and a certain general education that would enable them to have a political career rather than in actual philosophy. Eustathius was not the only one; other examples of such students were Sopater of Apamea and Aedesius (Eustathius' relative and master)<sup>90</sup>.

It is not impossible that the addressee of Julian's Letters 35 and 36 was Christian. Although Julian generally showed a hostile attitude to Christians and Christianity, at the same time he favoured some Christians and counted them among his friends and officials<sup>91</sup>. In the corpus of Julian's letters, Letter 31 (Wright 14) is addressed to the Christian Prohaeresius and there are two cordial invitations to the court for people whom Julian had known for a long time and kept considering friends though they were Christians: Letter 46 (Wright 15) to Aetius and Letter 32 (Wright 26) to Basil of Caesarea. Moysés Marcos listed some more cases of Julian's favourable attitude towards Christians though no letters to them were preserved: Eunomius, bishops Meletius and Paulinus. In early 362, he made the Christian Caesarius, the younger brother of Gregory of Nazianzus, a chief physician at his court at Constantinople and retained and promoted the apparently Christian Jovian, the future emperor<sup>92</sup>.

<sup>87</sup> Schramm, *Freundschaft im Neuplatonismus*, p. 72.

<sup>88</sup> "We do have mutual friendship better than hospitality" (ἡμῖν ὑπάρχει πρὸς ἀλλήλους ξενικῆς φιλίας ἀμείνων).

<sup>89</sup> Schramm, *Freundschaft im Neuplatonismus*, p. 428.

<sup>90</sup> Schramm, *Freundschaft im Neuplatonismus*, p. 197, n. 55.

<sup>91</sup> M. Marcos, *Julian, Aetius and 'the Galileans'*, CQ 70/2 (2020) p. 865.

<sup>92</sup> Marcos, *Julian, Aetius and 'the Galileans'*, p. 867.

## 5. The benefits of identifying Eustathiuses

The identification of both Eustathiuses has this huge advantage that it explains the “going away” of Eustathius the Philosopher and Eunapius’ disdain for the way of his change on one hand, while on the other it gives a perfect explanation to some weird aspects of Eustathius of Sebastea’s asceticism condemned at the Council of Gangra (358). They are actually not so weird if it is assumed that Eustathian asceticism was rooted in Neoplatonism.

**Abandoning family:** Fatti sees an analogy between the fact that Eustathius the Philosopher left his wife Sosipatra and their three children and the habit of abandoning families by Eustathian ascetics under the pretext of asceticism condemned by Canon 1 of the Council of Gangra<sup>93</sup>. Lewin interprets the ἀποχώρησις of Eustathius as a spiritual retreat popular among the Neoplatonists who permitted unions for reproduction only and considered chastity a supreme virtue<sup>94</sup>.

**Wearing the tribon:** Wearing a tribon was one of the most characteristic features of Eustathian asceticism, not accepted by ecclesiastical hierarchy. Already in the early 340s Eustathius was deposed by his father Eulalius “for dressing in a style unbecoming the sacerdotal office”<sup>95</sup>. The Synodical Letter of the Council of Gangra stated that Eustathians “wear strange dresses to the downfall of the common mode of dress”<sup>96</sup>. Those strange dresses (ξένα ἀμφιάσματα) were tribons – the garment reserved for philosophers<sup>97</sup>.

**Vegetarian diet:** Fatti noticed that the Neoplatonic school of Iamblichus had a special devotion to Pythagoras as the fullest symbol of the ascetic function of philosophy that promised the experience of the divine on condition of following certain spiritual exercises and certain observances such as “never to eat any living creature”<sup>98</sup>. In the school of Iamblichus, who even wrote *De vita Pythagorica*, these observances were scrupu-

<sup>93</sup> Fatti, *Eustazio di Sebaste, Eustazio filosofo*, p. 452-453.

<sup>94</sup> Lewin, *Il filosofo Eustazio nelle Vitae Sophistarum di Eunapio di Sardi*, p. 97.

<sup>95</sup> Socrates Scholasticus, *HE* 2, 43, 1, GCS NF 1, p. 180, 3-4, tr. NPNF 2/2, p. 72.

<sup>96</sup> *Canones Synodi Gangrensis*, synodical letter, ed. Joannou, p. 87, 1-3, tr. Yarbrough, p. 450.

<sup>97</sup> Fatti, *Nei panni del vescovo. Gregorio, Basilio e il filosofo Eustazio*, p. 177-238.

<sup>98</sup> Iamblichus, *De vita Pythagorica* 24, 107, ed. Deubner – Klein, p. 62, 7-8, tr. Clark, p. 48.

lously adhered to<sup>99</sup>. The Eustathians, even though they were Christians, adhered to the vegetarian style of life, the fact confirmed by Canon 2 of the Council of Gangra.

**Avoiding shrines of the martyrs:** Fatti sees the connection between the attitude of condemning “the assemblies in honour of the martyrs or the services held in martyria and in memory of the martyrs”<sup>100</sup>, mentioned in Canon 20 of the Council of Gangra and the teaching of Pythagoras, for whom the deceased had something contaminating<sup>101</sup>. Matthias Becker, however, points out that the view that ritual impurity is caused by death was present in the Greek religion since ancient times. During public processions of the dead even the encounter with a group of mourners and a visual contact with the dead caused contamination<sup>102</sup>. The custom of avoiding shrines of the martyrs by Eustathians must have been a remnant of pagan/Neoplatonic roots of Eustathius. Otherwise, it is hardly understandable.

Fatti points out one more important issue that can be an argument in favour of identifying two Eustathiuses: the semantic shift of the notion of “philosophy”<sup>103</sup>. It is significant that, as Malingrey claims, it was the three Cappadocian Fathers who integrated the term φιλοσοφία into the Christian language as a designation of the ascetic way of life<sup>104</sup>. The conversion of Eustathius from a Neoplatonic philosopher to a Christian ascetic who kept the philosophical look and customs and integrated them into the ecclesiastical life explains why the above-mentioned semantical change occurred at that specific place (Cappadocia) and time (4th century).

\*\*\*

Apart from the problems that have been mentioned above, I do not see any more unsolved incoherencies in Fatti’s theory of identification of Eustathius the Philosopher and Eustathius of Sebastea. Although

<sup>99</sup> Fatti, *Eustazio di Sebaste, Eustazio filosofo*, p. 463-464.

<sup>100</sup> *Canones Synodi Gangrensis*, canon 20, ed. Joannou, p. 97,15-18, tr. Yarbrough, p. 454.

<sup>101</sup> Fatti, *Eustazio di Sebaste, Eustazio filosofo*, p. 465.

<sup>102</sup> Becker, *Eunapios aus Sardes Biographien über Philosophen und Sophisten*, p. 227.

<sup>103</sup> Fatti, *Eustazio di Sebaste, Eustazio filosofo*, p. 456.

<sup>104</sup> A.M. Malingrey, *Philosophia. Étude d’un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV<sup>e</sup> siècle après J.-C.*, Paris 1961, p. 234.

there is no hard evidence to prove it, its plausibility seems to me very close to certainty. It is not strange that Eustathius' conversion to Christianity was not mentioned in any ancient source. Eunapius was likely to pass that fact over deliberately as it meant apostasy to him and if he had mentioned that he could have no longer regarded Eustathius as an eminent Neoplatonic philosopher. He used the same literary device in his life of Prohaeresius. Although it is rather certain that the latter was Christian<sup>105</sup>, Eunapius avoids admitting that fact even when he mentions that he was excluded from teaching during the reign of the emperor Julian and instead he claims that he had an opinion of being Christian (ἔδόκει γὰρ εἶναι χριστιανός)<sup>106</sup> and he puts in his mouth evident pagan expressions<sup>107</sup>.

It could be wondered why nobody mentioned Eustathius' conversion as a sign or a symbol of the victory of Christianity over Paganism. The authors of *Historiae Ecclesiasticae* written in the 5th century (above all Sozomen and Socrates Scholasticus) based mostly on ecclesiastical documents which did not need to mention Eustathius' past. It is obvious that neither Eustathius nor his follower Basil were eager to recall that fact as the ecclesiastical hierarchy disapproved of the Neoplatonic aspects of Eustathian asceticism. Besides, the image of Eustathius that has survived to our times was greatly distorted by Basil the Great – the same Basil who was Eustathius' disciple and follower, but stayed with him in a sharp conflict during the last few years of their lives. Basil spread out his propaganda and as no writings of Eustathius of Sebastea have been preserved we know only Basil's position in their disagreement. It is understandable that he did not evoke any positive facts from the opponent's life. On the other hand, he did not mention his Neoplatonic past even as a kind of accusation as he himself was following his way of practicing asceticism<sup>108</sup>.

<sup>105</sup> Despite Richard Goulet's doubts, see *Prohérésius le païen et quelques remarques sur la chronologie d'Eunape de Sardes*, "An Tard" 8 (2000) p. 209-222.

<sup>106</sup> Eunapius, *Vitae sophistarum* 10, 8, 1, ed. G. Giangrande, p. 79, 6.

<sup>107</sup> K.S. Sacks, *The Meaning of Eunapius' History*, "History and Theory" 25/1 (1986) p. 56.

<sup>108</sup> Fatti, *Monachesimo anatolico. Eustazio di Sebastia e Basilio di Cesarea*, p. 53-91.

## Bibliography

### Sources

- Ammianus Marcellinus, *Res gestae*, ed. J.C. Rolfe, *The surviving books of the History*, Cambridge – London 1935.
- Basilii Caesariensis, *Lettres*, ed. Y. Courtonne, v. 1-3, Paris 1957-1966.
- Canones Synodi Gangrensis*, ed. P.-P. Joannou, *Synode de Gangres*, in: *Fonti*, fasc. IX: *Discipline generale antique (IVe-IXe s.)*, v. 1/2: *Les canons des Synodes particuliers*, Roma 1962, p. 83-99, tr. O.L. Yarbrough, *Canons from the Council of Gangra*, in: *Ascetic Behavior in Greco-Roman Antiquity. A sourcebook*, ed. V.L. Wimbush, Minneapolis 1990, p. 449-454.
- Eunapio, *Vite di filosofi e sofisti*, tr. M. Civiletti, Milano 2007.
- Eunapius, *Vitae sophistarum*, ed. G. Giangrande, *Eunapii vitae sophistarum*, Roma 1956, tr. E.W.C. Wright, in: Philostratus and Eunapius, *The lives of the Sophists*, London – New York 1922.
- Hilarius, *Collectanea antiariana parisina*, in: S. Hilarii Episcopi Pictaviensis, *Opera pars quarta*, ed. A.L. Feder, CSEL 65, Vindobonae – Lipsiae 1916, p. 39-177.
- Iamblichus, *De vita Pythagorica*, ed. L. Deubner – U. Klein, Stuttgart 1975, tr. G. Clark, *On the Pythagorean Life*, Liverpool 1989.
- Julianus, *Lettres et fragments*, ed. J. Bidez, in: L'empereur Julien, *Oeuvres complètes*, v. 1/2, Paris 1960.
- Philostorgius, *Kirchengeschichte*, ed. J. Bidez, GCS 21, Berlin 1981.
- Socrates Scholasticus, *Kirchengeschichte*, ed. G.C. Hansen, GCS NF 1, Berlin 1995.
- Sozomenus, *Kirchengeschichte*, ed. G.C. Hansen, GCS 50, Berlin 1960.

### Studies

- Baltussen H., *Eunapius' Lives of Philosophers and Sophists: Was He Constructing "Pagan Saints" in the Age of Christianity?*, in: *Eastern Christianity and Late Antique Philosophy*, ed. E. Anagnostou-Laoutides – K. Parry, Leiden – Boston 2020, p. 239-260.
- Becker M., *Eunapios aus Sardes Biographien über Philosophen und Sophisten. Einleitung, Übersetzung, Kommentar*, Stuttgart 2013.
- Buck D.F., *Eunapius of Sardis*, Oxford 1977 (diss.).
- Dam R. van, *Families and Friends in Late Roman Cappadocia*, Philadelphia 2003.
- Fairbairn D., *The Synod of Ancyra (358) and the Question of the Son's Creaturehood*, "The Journal of Theological Studies" 64 (2013) p. 110-136.
- Fatti F., *Eustazio di Sebaste, Eustazio filosofo: un ipotesi sul destinatario di Bas. ep. 1 e sull'identità di Eunap. VS VI, 5, 1-6; 5; 8, 3-9*, in: *Church, Society and*

- Monasticism. Acts of the International Symposium, Rome, May 31–June 3, 2006*, ed. E. López-Tello García – B. Selene Zorzi, Sankt Ottilien 2009, p. 443-473.
- Fatti F., “*Fu casta senza superbia*”. *Ascesi e dinastia in Cappadocia nella Tarda Antichità*, “*Rivista di storia del cristianesimo*” 8/2 (2011) p. 279-304.
- Fatti F., *Giuliano a Cesarea. La politica ecclesiastica del principe apostate*, Roma 2009.
- Fatti F., *Nei panni del vescovo. Gregorio, Basilio e il filosofo Eustazio*, in: *Le trasformazioni delle élites in età tardoantica. Atti del Convegno Internazionale (Perugia, 15-16 marzo 2004)*, ed. R. Lizzi Testa, Roma 2006, p. 177-238.
- Fatti F., *Monachesimo anatolico. Eustazio di Sebastia e Basilio di Cesarea*, in: *Monachesimo orientale. Un'introduzione*, ed. G. Filoramo, Brescia 2010, p. 53-91.
- Fowden G., *Pagan philosophers in late antique society: with special reference to Iamblichus and his followers*, Oxford 1979 (diss.).
- Frazer C.A., *Anatolian Asceticism in the Fourth Century: Eustathios of Sebastea and Basil of Caesarea*, “*Catholic Historical Review*” 66 (1980) p. 16-33.
- Gams P.B., *Series episcoporum Ecclesiae catholicae*, Graz 1873.
- Giangrande G., *Osservazioni sopra il testo delle Vitae sophistarum di Eunapio*, “*Bollettino dei classici greci e latini*” 3 (1954) p. 77-92.
- Goulet R., *Eustathe de Cappadoce*, in: *Dictionnaire des philosophes antiques*, v. 3, ed. R. Goulet, Paris 2000, p. 369-378.
- Goulet R., *Prohérésius le païen et quelques remarques sur la chronologie d'Eunape de Sardes*, “*An Tard*” 8 (2000) p. 209-222.
- Gribomont J., *Saint Basile, Évangile et Église. Mélanges*, Bégrolles-en Mauges 1984.
- Gribomont J., *Eustathe le philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée*, “*Revue d'histoire ecclésiastique*” 54 (1959) p. 115-124.
- Hauschild W.-D., *Eustathius von Sebaste*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, v. 10, Berlin – New York 1982.
- Jurgens W.A., *Eustathius of Sebaste*, Romae 1959.
- Kaldellis A., *Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, New York 2008.
- Quien M. Le, *Oriens christianus, in quatuor patriarchatus digestus*, v. 1, Parisii 1740.
- Lewin A., *Il filosofo Eustazio nelle Vitae Sophistarum di Eunapio di Sardi*, “*Scripta Classica Israelica*” 7 (1983) p. 92-100.
- Loofs F., *Eustathius von Sebaste und die chronologie der Basilius-Briefe. Eine patristische Studie*, Halle 1898.
- Malingrey A.-M., *Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IVe siècle après J.-C.*, Paris 1961.
- Marcos M., *Julian, Aetius and 'the Galileans'*, “*Classical Quarterly*” 70/2 (2020) p. 865-870.
- Norton P., *Episcopal elections 250-600. Hierarchy and popular will in Late Antiquity*, New York 2007.



- Penella R.J., *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century A.D. Studies in Eunapius of Sardis*, Leeds 1990.
- Przyszychowska M., *The date of the Council of Gangra – reconsidered (358)*, “Journal of Early Christian Studies” 30/2 (2022) p. 217-237.
- Przyszychowska M., *Fatherland (πατρίς) in Basil of Caesarea*, “Polish Journal of Political Science” 5/3 (2019) p. 7-27.
- Przyszychowska M., *Macrina the Younger as a Substitute for Eustathius the Philosopher/Eustathius of Sebastea. Establishing Peter at the See of Sebastea*, Warsaw 2022.
- Sacks K.S., *The Meaning of Eunapius’ History*, “History and Theory” 25/1 (1986) p. 52-67.
- Schramm M., *Freundschaft im Neuplatonismus: Politisches Denken und Sozialphilosophie von Plotin bis Kaiser Julian*, Berlin – Boston 2013.
- Seek O., *Die Briefe des Libanius zeitlich geordnet*, Leipzig 1906.
- Suso Frank K., *Monastische Reform im Altertum. Eustathius von Sebaste und Basilius von Caesarea*, in: *Reformatio Ecclesiae. Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit. Festgabe für Erwin Iserloh*, ed. R. Bäumer, Paderborn 1980, p. 35-49.
- Tenšek T.Z., *L’ascetismo nel Concilio di Gangra. Eustazio di Sebaste nell’ambiente ascetico siriano dell’Asia Minore nel IV° secolo. Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianaе, Romae* 1991.
- Tillemont L.S. Le Nain de, *Mémoires pour servir à l’histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, v. 9, Paris 1703.
- Watts E., *Orality and Communal Identity in Eunapius; Lives of Philosophers and Sophists*, “Byzantion” 75 (2005) p. 334-361.





## The History of Polyarchion (πολύαρχιον), John Chrysostom's Illness, and Access to Medicinal Treatments at the End of Late Antiquity

Zofia Rzeźnicka<sup>1</sup>, Maciej Kokoszko<sup>2</sup>

---

**Abstract:** John Chrysostom's (c. 347-407) works are valuable for medical historians because they provide us with a first-hand insight into his health problems and the therapies he was treated with. John's correspondence gives us a unique opportunity to assess the popularity of certain drugs and the availability of healthcare, enabling us to verify the extant medical data. In the present study we will discuss the information on Chrysostom's illness including his mention of a medicament named *polyarchion* (πολύαρχιον) which had been sent to the archbishop by Carteria. On the basis of the recipes preserved in medical treatises by Galen as well as other medical data, we will introduce the main properties of the medicine and treatments in which it was administered. Having outlined the scope of its action, and having analysed the symptoms of Chrysostom's condition described in his correspondence to Olympias, we will establish the nature of the ecclesiastic's main ailments fully. Finally, we will also conclude on the drug's availability in the Byzantine world and on the inclusion of drug formulas in early Byzantine medical works.

**Keywords:** history of medical literature; history of patristic literature; history of ancient medicine; history of Byzantine medicine; pharmacology; polyarchion; John Chrysostom; Carteria of Antioch; Olympias of Constantinople

---

John Chrysostom (c. 347-407) is probably one of the greatest Early Church Fathers. His rich and varied life renders him a fascinating

---

<sup>1</sup> Dr Zofia Rzeźnicka, assistant professor, the Waldemar Ceran Research Centre for the History and Culture of the Mediterranean Area and South-East Europe, University of Łódź, Poland; e-mail: zofia.rzeznicka@uni.lodz.pl; ORCID: 0000-0001-8566-4946.

<sup>2</sup> Prof. dr hab. Maciej Kokoszko, ordinary professor, Department of Byzantine History, Institute of History, Faculty of Philosophy and History, University of Łódź, Poland; e-mail: maciej.kokoszko@uni.lodz.pl; ORCID: 0000-0002-9563-2902.

figure not only for Church<sup>3</sup> and Christian theology<sup>4</sup> historians but also for those who research into such down-to-earth topics as everyday life<sup>5</sup> and medicine. The latter category of scholars can find a plethora of information especially in his homilies and epistolography, where the preacher frequently mentions issues connected with health and medical practices<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> John Chrysostom was an important figure in the Antiochian and Constantinopolitan Church and was involved in developments at the imperial court, which finally led to his exile. Accordingly, his ecclesiastic and political activities are regularly referred to as part of the history of the Church (for instance, see W. Mayer, *John Chrysostom as Bishop: The View from Antioch* JEH 55/3 [2004] p. 455-466; J. Barry, *Bishops in Flight: Exile and Displacement in Late Antiquity*, Oakland 2019, p. 76-131; C. Rapp, *The Early Patriarchate (325-726)*, in: *A Companion to the Patriarchate of Constantinople*, ed. Ch. Gastgeber – E. Mitsiou – J. Preiser-Kapeller – V. Zervan, Brill's Companions to the Byzantine World 9, Leiden – Boston 2021, p. 1-23) and in discussing other issues concerning late Antiquity/early Byzantium (for instance, see, J.N.D. Kelly, *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca – New York 1995, *passim*; R. Delmaire, *Les lettres de Jean Chrysostome: Espérances et désillusions d'un évêque en exil*, in: *Correspondances. Documents pour l'histoire de l'Antiquité tardive. Actes du colloque international, université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 20-22 novembre 2003*, ed. R. Delmaire – J. Desmulliez – P.-L. Gatier, Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen 40. Série littéraire et philosophique 13, Lyon 2009, p. 283-291; S. Bralewski, *Empress Eudoxia through the Prism of Fifth Century Ecclesiastical Histories*, VoxP 75 [2020] p. 43-66).

<sup>4</sup> For instance, see R. Edwards, *The Gospel of John and Antiochene Christology: The Diverging Paths of Theodore of Mopsuestia and John Chrysostom*, SJT 74 (2021) p. 333-345; P. Szczur, *Myśl mariologiczna Jana Chryzostoma w świetle In Matthaem homiliae*, VoxP 80 (2021) p. 87-110; K. Kochańczyk-Bonińska, *John Chrysostom 'On the Incomprehensible Nature of God' – The Simpler Way of Presenting Complex Theological and Philosophical Issues*, VoxP 85 (2023) p. 91-104.

<sup>5</sup> For instance, see W. Mayer, *Poverty and Society in the World of John Chrysostom*, in: *Social and Political Life in Late Antiquity*, ed. W. Bowden – A. Gutteridge – C. Machado, Late Antique Archaeology 3/1, Leiden – Boston 2006, p. 465-484; E. Schoolman, *Luxury, Vice, and Health: Changing Perspectives on Baths and Bathing in Late Antique Antioch*, "Studies in Late Antiquity" 1/3 (2017) p. 225-253 (esp. 228-231); P. Szczur, *Głód jako problem ekonomiczny i społeczny w świetle nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, VoxP 69/38 (2018) p. 595-610.

<sup>6</sup> For instance, see W. Ceran, *Jan Chryzostom o leczeniu i lekarzach*, "Acta Universitatis Lodzianensis: Folia Historica" 48 (1993) p. 3-26. Lately, researchers have started to study the psychological aspects of Chrysostom's works, for instance, see L. Neureiter, *Health and Healing as Recurrent Topics in John Chrysostom's Correspondence with Olympias*, in: *Cappadocian Writers, The Second Half of the Fourth Century (Greek Writers): Papers Presented at the Fifteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2007*, ed. J. Baun – A. Cameron – M. Edwards – M. Vinzent, StPatr

His interest in this field is not surprising because the question of physical wellbeing was relatively often raised in early Christian literature, both in a figurative sense (for instance, conjuring the image of *Christus medicus*, healing people from their sins)<sup>7</sup> as well as literally (discussing health problems, the medical profession and organisation of health care)<sup>8</sup>. Ecclesiastic authors also do not refrain from discussing a link between physical and spiritual health<sup>9</sup>. It was not only John Chrysostom that discussed issues connected with medicine but also other Fathers of the Church (especially Gregory of Nazianzus, Basil of Caesarea and Gregory of Nyssa)

---

47, Leuven 2010, p. 267-272; W. Mayer, *The Persistence in Late Antiquity of Medico-Philosophical Psychic Therapy*, "Journal of Late Antiquity" 8/2 (2015) p. 337-351; R.G.T. Edwards, *Healing Despondency with Biblical Narrative in John Chrysostom's Letters to Olympias*, JECS 28/2 (2020) p. 203-231.

<sup>7</sup> For instance, see S.B. Griffith, *Iatros and Medicus: The Physician in Gregory Nazianzen and Augustine*, in: *Orientalia, Clement, Origen, Athanasius, the Cappadocians, Chrysostom: Papers Presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2003*, ed. F. Young – M.J. Edwards – P.M. Parvis, StPatr 41, Leuven 2006, p. 319-325; Ch.H. Grundmann, *Christ as Physician: The Ancient Christus Medicus Trope and Christian Medical Missions as Imitation of Christ*, "Christian Journal for Global Health" 5/3 (2018) p. 3-11; B.J. Marciniak, *Medical Metaphors in Augustine's Letters*, VoxP 71 (2019) p. 373-388.

<sup>8</sup> Research into the Church Fathers' writings and Church records for the purpose of the history of medicine has had a long history, for instance, see M.E. Keenan, *Augustine and the Medical Profession*, "Transactions and Proceedings of the American Philological Association" 67 (1936) p. 168-190; M.E. Keenan, *St. Gregory of Nazianzus and Early Byzantine Medicine*, "Bulletin of the History of Medicine" 9/1 (1941) p. 8-30; M.E. Keenan, *St. Gregory of Nyssa and the Medical Profession*, "Bulletin of the History of Medicine" 15/2 (1944) p. 150-161. The question is still explored in more recent literature, for instance, see V. Nutton, *Ancient Medicine*, London – New York 2004, p. 284-291; B. Caseau, *Nourritures terrestres, nourritures célestes: La culture alimentaire à Byzance*, Paris 2015, p. 136-138; A. Touwaide, *Medicine and Pharmacy*, in: *A Companion to Byzantine Science*, ed. S. Lazaris, Brill's Companions to the Byzantine World 6, Leiden – Boston 2020, p. 385-388.

<sup>9</sup> For instance, see J. Cook, "*Hear and Shudder!*": *John Chrysostom's Therapy of the Soul*, in: *Revisioning John Chrysostom: New Approaches, New Perspectives*, ed. Ch.L. de Wet – W. Mayer, Critical Approaches to Early Christianity 1, Leiden – Boston 2019, p. 247-275; P. Szczur, *Kościół wobec chorych fizycznie i duchowo w świetle wybranych wschodnich tekstów prawnych IV wieku*, VoxP 78 (2021) p. 183-206; S.H. Vazquez – M.T. Gargiulo, *La concepción de enfermedad del alma en Evagrio Pónitico. Una nueva síntesis y extensión del modelo teleológico de explicación de la medicina hipocrático-galénica*, VoxP 78 (2021) p. 207-238.

mention, *inter alia*, rules of dietetics<sup>10</sup>, names of illnesses<sup>11</sup>, properties of some simple medicaments<sup>12</sup> and names of compounds<sup>13</sup> in their writings.

John Chrysostom's works are valuable for a medical historian because they provide us with a first-hand insight into his health problems and the therapies he was treated with. Health is especially prominent in John Chrysostom's correspondence from the period of his exile in Cucucos<sup>14</sup> (404-407) when it deteriorated due to seclusion, the adverse climate, poor living conditions and the inability to acquire professional advice and medicines<sup>15</sup>. In the present study, we will discuss the information on John Chrysostom's illness, including his mention of a drug named *polyarchion* (πολυάρχιον), which had been sent to the archbishop by Carteria of Antioch<sup>16</sup>. On the basis of the drug recipes preserved in ancient and Byzantine medical treatises, we will introduce the main properties of the medicine itself and the treatments in which it was administered. Having outlined the scope of its action, and having analysed the symptoms of Chrysostom's condition described in his correspondence to Olympias<sup>17</sup>,

<sup>10</sup> For instance, see Keenan, *Gregory of Nazianzus*, p. 28; Keenan, *St. Gregory of Nyssa*, p. 155-157.

<sup>11</sup> For instance, see Keenan, *Gregory of Nazianzus*, p. 16-18; Keenan, *St. Gregory of Nyssa*, p. 157-158.

<sup>12</sup> For instance, see Keenan, *Augustine*, p. 183; Keenan, *Gregory of Nazianzus*, p. 27; Keenan, *St. Gregory of Nyssa*, p. 155.

<sup>13</sup> For instance, see Keenan, *Augustine*, p. 183; Keenan, *St. Gregory of Nyssa*, p. 158.

<sup>14</sup> On Cucucos, see W. Ruge, *Kokusos*, *RE* 11/1, 1065; F. Hild – M. Restle, *Tabula Imperii Byzantini*, v. 2, *Kappadokien*, Wien 1981, p. 217-218. On Chrysostom's exile to Cucucos, for instance, see R. Delmaire, *Les "lettres d'exil" de Jean Chrysostome: Études de chronologie et de prosopographie*, *RechAug* 25 (1991) p. 74-91; Kelly, *Golden Mouth*, p. 250-271; W. Mayer, *John Chrysostom: Deconstructing the Construction of an Exile*, *ThZ* 62/2 (2006) p. 248-258.

<sup>15</sup> For instance, see Joannes Chrysostomus, *Epistulae ad Olympiadem* XVII 4 b, 21-29, *SCh* 13bis, p. 384.

<sup>16</sup> Joannes Chrysostomus, *Epistulae ad Carteriam* 34, PG 52, 629. On Carteria, for instance, see Delmaire, *Les "lettres d'exil" de Jean Chrysostome*, p. 116-117; W. Mayer, *John Chrysostom and Women Revisited*, in: *Men and Women in the Early Christian Centuries*, ed. W. Mayer – I.J. Elmer, Strathfield, NSW 2014, p. 217-219.

<sup>17</sup> On Olympias, for instance, see A.-M. Malingry, *Introduction*, in: Jean Chrysostome, *Lettres a Olympias, Vie anonyme d'Olympias*, tr. A.-M. Malingrey, *SCh* 13bis, Paris 1968, p. 13-22; Delmaire, *Les "lettres d'exil" de Jean Chrysostome*, p. 144-148; M. Konieczko – A. Uciecha, *The Basis of John Chrysostom's Teaching on Widowhood*, *VoxP* 83 (2022) p. 69-70.

we will be able to establish the nature of the ecclesiastic's main ailments fully. The information will also allow us to surmise on the drug's availability in the Byzantine world and on the principles behind including drug formulas in early Byzantine medical works.

Waldemar Ceran, who studied the archbishop's works in search of medical references, rightly concludes that John Chrysostom rarely noted the names of specific remedies<sup>18</sup>. Chrysostom mentioned *polyarchion* only once, and it was in his letter to Carteria. Here the preacher expresses his gratitude to her for sending him the medicament together with nard oil<sup>19</sup> and *gleukinon* (γλεούκινον), i.e. another aromatic oil, produced from *inter alia* sweet new wine and a blend of fragrant plant substances<sup>20</sup>. From his narrative we learn that he knew precisely that both oils had been sent along with the medicament in order to restore *polyarchion*'s plasticity, lost during its long journey to Cucusus. Another important piece of information included in the letter is that Carteria prepared the remedy herself<sup>21</sup>. Although she is the addressee of few extant letters, the contents available allow the presumption that the woman herself was of fragile health<sup>22</sup>. On these grounds we may deduce that she was interested in pharmacopeia for personal reasons and probably, thanks to her knowledge in this area, she was able to produce a drug meeting Chrysostom's needs.

The tradition of preparing *polyarchion* dates back to Antiquity. Its name was coined after Polyarchus, who was believed to be the first who devised the drug. Modern scholars associate him with a pharmacist living at the turn of the 1st c. BC and the 1st c. AD<sup>23</sup>. As far as Greek medical treatises are concerned, the earliest preserved recipes for the medication are to be found in Galen of Pergamum's (2nd/3rd c. AD) writings. For instance, in his *De compositione medicamentorum secundum locos*, we encounter two prescriptions for a compound remedy called *polyarchion*, taken from Andromachus the Younger's (1st c. AD) correspondence,

<sup>18</sup> Ceran, *Jan Chryzostom*, p. 19.

<sup>19</sup> On its components, way of preparation as well as medical properties, see Dioscurides, *De materia medica* I 62, 1 (1, 56, 19-57, 2).

<sup>20</sup> On its components, way of preparation as well as medical properties, see Dioscurides, *De materia medica* I 57, 1 (1, 53, 1-9).

<sup>21</sup> Joannes Chrysostomus, *Epistulae ad Carteriam* 34, PG 52, 629.

<sup>22</sup> Joannes Chrysostomus, *Epistulae ad Carteriam* 18, PG 52, 623; 34, PG 52, 629-630; 227, PG 52, 736.

<sup>23</sup> P.T. Keyser, *Poluarkhos (30 BCE-35 CE)*, in: *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists. The Greek Tradition and its Many Heirs*, ed. P.T. Keyser – G. Irby Massie, London – New York 2008, p. 680.

which teaches us that the drug was versatile enough to be recommended in the treatment of all internal organs (πρὸς τὰ ἐντὸς πάντα)<sup>24</sup>. The fact that both recipes were provided with Galen's own versions<sup>25</sup>, and that they were repeated in *De compositione medicamentorum per genera*<sup>26</sup>, implies that he found them useful in his medical practice. In fact, Galen's works seem to confirm that he himself considered the medicine very effective because he gives us twelve recipes for the drug in total. The number includes: two full recipes by a certain Asclepiades<sup>27</sup> (most likely Asclepiades Pharmacion<sup>28</sup> [1st/2nd c. AD]) as well as Galen's comment testifying to the existence of a third recipe (which was not quoted in its entirety by Galen)<sup>29</sup> and Galen's remarks on Asclepiades' second and third recipe, which thereby became a separate formula devised by Galen himself on their basis<sup>30</sup>. Furthermore, four of Andromachus' formulas (which are, in fact, a pair of recipes in two slightly different versions); two annotations concerning bdellium (βδέλλιον)<sup>31</sup> (one in *De compositione medicamentorum secundum locos* and the other in *De compositione medicamentorum per genera*) relating to the first of Andromachus' recipes (which, as they refer to two slightly different versions of the same prescription,

<sup>24</sup> Galenus, *De compositione medicamentorum secundum locos* VIII 5, p. 186-187.

<sup>25</sup> Galen's own references to Andromachus' formulas are preserved both in *De compositione medicamentorum secundum locos* and in *De compositione medicamentorum per genera*. The first remark arises after Andromachus' first recipe, and implies that Galen tended to augment its list of ingredients with bdellium, see Galenus, *De compositione medicamentorum secundum locos* VIII 5, p. 186; Galenus, *De compositione medicamentorum per genera* VII 7, p. 981. Whereas Galen's second annotation appears after Andromachus' second formula of *polyarchion* and is constituted by a recipe composed by Galen himself, see Galenus, *De compositione medicamentorum secundum locos*. VIII 5, p. 187; Galenus, *De compositione medicamentorum secundum locos* VII 7, p. 981.

<sup>26</sup> See above. A closer reading of the said recipes reveals a few differences among them, which, however, have no bearing on the analyses conducted in the present study.

<sup>27</sup> Galenus, *De compositione medicamentorum secundum locos* VIII 5, p. 184-186.

<sup>28</sup> Paul T. Keyser (*Poluarkhos*, p. 680) identifies Asclepiades, who preserved Polyarchus' recipes as Asclepiades Pharmacion.

<sup>29</sup> Galenus, *De compositione medicamentorum secundum locos* VIII 5, p. 186: “ἐν ἄλλῳ καὶ βδέλλιον γο δ'. ἀμμωνιακοῦ θυμιάματος γο δ'. νάρδου Ἀσιανῆς τῶν μύρου λίτρας γ'. οἴνου Φαλερίνου ὅσον ἐξαρκεῖ, σκεύαζε κατὰ τρόπον”.

<sup>30</sup> Galenus, *De compositione medicamentorum secundum locos* VIII 5, p. 186: “ἐγὼ δὲ προσβάλλω, μαστίχης, κινναμώμου, ἀμμωνιακοῦ θυμιάματος, στύρακος, ἀλόης, ὀποβαλάμου ἀνά γο γ'”.

<sup>31</sup> An aromatic gum obtained from *Commiphora africana* (A.Rich.) Endl. and from *Commiphora wightii* (Arn.) Bhandari.



appear to be a testimony to the existence of two more formulas for *polyarchion*). Ultimately, the total number includes two full formulas conceived by Galen quoted after Andromachus' writings (one in *De compositione medicamentorum secundum locos* and the other in *De compositione medicamentorum per genera*). This number would not be so high had Galen considered the medicine to be ineffective. We are also positive that the popularity of the drug did not come to an end with Galen's death, as *polyarchion* is frequently recommended by Oribasius<sup>32</sup> (4th/5th c. AD), Aetius of Amida<sup>33</sup> (6th c. AD), Alexander of Tralles<sup>34</sup> (6th/7th c. AD), the author of the *Metrodora* collection<sup>35</sup> (6th/7th c. AD), Paul of Aegina<sup>36</sup> (7th c. AD) and Nicolaus Myrepsus (13th c. AD)<sup>37</sup>, to mention but the most important. The medicine, therefore, can be said to have been well-known long before and long after Chrysostom's lifetime and its recipes were embedded in popular medical writings.

From Andromachus' text we already know that *polyarchion* was used in curing the ailments of internal organs. More specific information on the medicament's scope of action is given by Asclepiades. From his writings, we learn that his first formula for *polyarchion* was administered in the therapy of inflammation of the lungs, alimentary tract disorders, spleen trouble, dropsy, ailments of the bladder and the uterus as well as all problems with tendons<sup>38</sup>. Thus, the said range of action confirms Andromachus' note on *polyarchion*'s effectiveness. Asclepiades' second formula, in turn, allows us to narrow down the scope of the drug's most effective impact to the alimentary tract, as the author emphasises that the medicine was especially recommended in curing such disorders as permanent indigestion, souring the consumed foods in the stomach and vomiting bile<sup>39</sup>. Our conclusion is supported by another fragment

<sup>32</sup> Oribasius, *Synopsis ad Eustathium filium* IX 43, 19 (303, 17, CMG VI 3); IX 54, 3 (309, 5, CMG VI 3).

<sup>33</sup> For instance, see Aetius Amidenus, *Libri medicinales* VIII 63 (2, 512, 19, CMG VIII 2); XVI 75 (121, 6).

<sup>34</sup> Alexander Trallianus, *Therapeutica* I 12, p. 499; VII 8, p. 301; VIII 2, p. 347.

<sup>35</sup> *Metrodora: De mulierum morbis uteri* 118, p. 92-93.

<sup>36</sup> Paulus Aegineta, *Epitome* III 68, 1 (1, 285, 28, CMG IX 1); III 74, 3 (1, 292, 7, CMG IX 1). Paul's work also preserves two formulas for *polyarchion*, which will be tackled later on in the text.

<sup>37</sup> Nicolaus Myrepsus, *Dynameron*, ε, 3 (501, 19-502, 3); ε, 4 (502, 4-8).

<sup>38</sup> Galenus, *De compositione medicamentorum secundum locos* VIII 5, p. 184.

<sup>39</sup> Galenus, *De compositione medicamentorum secundum locos* VIII 5, p. 185-186 (scope of action, see p. 185).

of Galen's writings. First, Andromachus' *polyarchion* formulas in Galen's *De compositione medicamentorum secundum locos* are included in the chapter devoted to curing problems of the gastric cardia<sup>40</sup> (στόμα τῆς κοιλίας)<sup>41</sup>, which leads us to believe that the drug was thought to be primarily aimed at gastric problems. Secondly, Pergamene's *De compositione medicamentorum per genera* confirms that the medicine was also employed in the treatment of ailments of the spleen<sup>42</sup>. Last but not least, from *De compositione medicamentorum secundum locos* we learn that the drug was also administered in treating liver inflammation<sup>43</sup>. In conclusion, Galen maintains that the medicament was used mainly to treat internal organs involved in the specific stage of the digestive process which takes place in the abdominal cavity. Early-Byzantine treatises confirm the above supposition as they teach us that *polyarchion* was, for instance, applied in health problems generated by disorders of the liver (resulting in dropsy)<sup>44</sup> and the spleen (causing melancholy<sup>45</sup>, and four-day fever<sup>46</sup>). The physicians also recommended the remedy for gastric ailments<sup>47</sup> and anorexia (ἀνορεξία)<sup>48</sup>.

The fragments of Andromachus' letter and Soranus' (1st/2nd c. AD) extant writings are the earliest that allow us to pinpoint how the doctors defined

<sup>40</sup> Galenus, *De compositione medicamentorum secundum locos* VIII 5, p. 177.

<sup>41</sup> For identification of στόμα τῆς κοιλίας, see Galenus, *De locis affectis* V, 6, 1 (330, 1-9, CMG V 6/1/3 = Kühn, v. 8, p. 338-339). Also see O. Powell, *Galen's Medical and Scientific Terminology*, in: Galen, *On the Properties of Foodstuffs (De alimentorum facultatibus)*, tr. O. Powell, Cambridge – New York 2003, p. 24-25.

<sup>42</sup> Galenus, *De compositione medicamentorum per genera* VII 7, p. 980-981.

<sup>43</sup> Galenus, *De compositione medicamentorum secundum locos* VIII 9, p. 219-220.

<sup>44</sup> Paulus Aegineta, *Epitome* III 48, 2 (1, 256, 15, CMG IX 1). Dropsy was believed to be caused by a liver disorder, for instance, see Paulus Aegineta, *Epitome* III 48, 1 (1, 255, 6-30, CMG IX 1).

<sup>45</sup> Aetius Amidenus, *Libri medicinales* VI 10 (2, 149, 15, CMG VIII 2). Melancholy was supposed to be caused by the excess of black bile not absorbed by the spleen, for instance, see Galenus, *De naturalibus facultatibus* II 9 (LCL 71, p. 206 = Kühn, v. 2, p. 133).

<sup>46</sup> Aetius Amidenus, *Libri medicinales* V 84 (2, 63, 4, CMG VIII 2). Four-day fever was thought to be caused by black bile, for instance, see Galenus, *De febrium differentiis* II 2, p. 336. On the subject, see K.A. Stewart, *Galen's Theory of Black Bile: Hippocratic Tradition, Manipulation, Innovation*, Leiden – Boston 2019, p. 136-144.

<sup>47</sup> Aetius Amidenus, *Libri medicinales* IX 32 (352, 3); Paulus Aegineta, *Epitome* III 43, 2 (1, 237, 17, CMG IX 1).

<sup>48</sup> Paulus Aegineta, *Epitome* III 37, 6 (1, 226, 26, CMG IX 1).

the result of the medicament's action, as they call it a *malagma* (μάλαγμα)<sup>49</sup>, i.e. a softening medicament. This categorisation is corroborated fully by Galen both in *De compositione medicamentorum secundum locos*<sup>50</sup> and in *De compositione medicamentorum per genera*<sup>51</sup>. The medicine was also defined in a similar manner by the early-Byzantine physicians<sup>52</sup>. In conclusion, we may assume that the medicament was predominantly administered to cure swellings, hardenings and tumours located in the abdominal cavity.

The fact that in *De compositione medicamentorum secundum locos* recipes for *polyarchion* taken from Andromachus' and Asclepiades' works were incorporated into the chapter discussing *μαλάγματα* that were called external<sup>53</sup> allows us to further elaborate on its form and application. We already know from Chrysostom's correspondence that what he received from Carteria was solid due to desiccation and that it required restoring its plasticity with scented oils. This information suggests that its final consistency was akin to either a poultice or an unguent. This riddle can be solved with the use of the medical sources in which *polyarchion* was regularly defined as an *epithema* (ἐπιθέμεμα)<sup>54</sup>, which unambiguously confirms that it was administered as a cataplasm<sup>55</sup>, i.e. a mouldable poultice applied on the skin, the consistency of which could be modified according to the needs of an individual therapy. To be more specific, in Paul of

<sup>49</sup> Galenus, *De compositione medicamentorum secundum locos* VIII 5, p. 186; Soranus, *Gynaeciorum libri* III, 6, 32, 4 (115, 8, CMG IV); III 9, 38, 3 (118, 1-2, CMG IV).

<sup>50</sup> Galenus, *De compositione medicamentorum secundum locos* VIII 5, p. 177. On the action of softening medicaments, for instance, see Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* V 4-5, p. 714-722. A summary of Galen's teachings, see Oribasius, *Collectiones medicae* XIV 38, 1 (2, 211, 1-14, CMG VI 1/2).

<sup>51</sup> Galenus, *De compositione medicamentorum per genera* VII 7, p. 976.

<sup>52</sup> Oribasius, *Synopsis ad Eustathium filium* IX 54, 3 (309, 5, CMG VI 3); Aetius Amidenus, *Libri medicinales* XVI 75 (121, 5-6); XVI, 88 (135, 20-21); Paulus Aegineta, *Epitome* III 37, 6 (1, 226, 25-26, CMG IX 1); III 68, 1 (1, 285, 28, CMG IX 1); III 70, 1 (1, 288, 1-2, CMG IX 1).

<sup>53</sup> ἔξωθεν ἐπιτιθέμενα, see Galenus, *De compositione medicamentorum secundum locos* VIII 5, p. 177.

<sup>54</sup> A few Byzantine examples suffice: Oribasius, *Synopsis ad Eustathium filium* IX 43, 19 (303, 17, CMG VI 3); Aetius Amidenus, *Libri medicinales* V 84 (2, 63, 4, CMG VIII 2); VIII 63 (2, 512, 19, CMG VIII 2); XVI 61 (85, 6-9), etc.; Paulus Aegineta, *Epitome* III 43, 2 (1, 237, 16-17, CMG IX 1); III 70, 1 (1, 288, 1-2, CMG IX 1); III 74, 3 (1, 292, 7, CMG IX 1), etc.

<sup>55</sup> Oribasius, *Synopsis ad Eustathium filium* IX 43, 18-19 (303, 16-17, CMG VI 3); Aetius Amidenus, *Libri medicinales* XVI 83 (130, 12-16); Paulus Aegineta, *Epitome* III 74, 3 (1, 292, 6-7, CMG IX 1).

Aegina's treatise we read that the term ἐπιθέματα was used in reference to those cataplasms which were applied to the abdominal area<sup>56</sup>.

The source materials on ἐπιθέματα also enable one to draw information on *polyarchion*'s strength of action. Notably, they imply that the said remedy belonged to the category of medicaments that were used once mild ones had failed but before more drastic measures. A fine example of such employment we find in a fragment of Galen's *De methodo menendi* devoted to the therapy of the disorder known as *atonos gaster* (ἄτονος γαστήρ), i.e. feeble stomach. The text informs us that if anointing the stomach area with scented oils and applying a wax-based ointment called *kerote* (κηρωτή) failed, stronger drugs, such as ἐπιθέματα, were used. Next, if the treatment was still not successful, even more powerful remedies were applied<sup>57</sup>. The above perfectly corresponds with the specific data on *polyarchion*'s role in medical procedures, being administered in complex therapies after drugs of mild action and before those of greater power<sup>58</sup>. Therefore, one might conclude that *polyarchion* belonged to the category of medium-strength remedies.

As far as prescriptions for the analysed medicine are concerned, apart from the twelve recipes preserved in Galen's writings, there are four other sources that provide us with full formulas for *polyarchion*: these are the works by Alexander of Tralles (one formula)<sup>59</sup>, Paul of Aegina (two formulas)<sup>60</sup>, Nicolaus Myrepsus (two formulas)<sup>61</sup> and the *Metrodora* collection (two formulas)<sup>62</sup>. Since the extant recipes differ in the number of

<sup>56</sup> Paulus Aegineta, *Epitome* VII 18, 1 (2, 368, 14-23, CMG IX 1).

<sup>57</sup> Galenus, *De methodo medendi* VII 4 (LCL 517, p. 250, 252 = Kühn, v. 10, p. 465-466).

<sup>58</sup> For instance see, Aetius Amidenus, *Libri medicinales* V 84 (2, 62, 5-64, 3 [*polyarchion* – V 84 {2, 63, 4}], CMG VIII 2); VI 10 (2, 147, 5-150, 27 [*polyarchion* – VI 10 {2, 149, 15}], CMG VIII 2); Paulus Aegineta, *Epitome* III 37, 5-6 (1, 225, 29-227, 3 [*polyarchion* – III 37, 6 {1, 226, 26}], CMG IX 1); III 48, 2-4 (2, 255, 31-258, 10 [*polyarchion* – III, 48, 2 {256, 15}], CMG IX 1).

<sup>59</sup> Alexander Trallianus, *Therapeutica* VII 8, p. 301.

<sup>60</sup> Paulus Aegineta, *Epitome* VII 18, 4 (2, 369, 19-24, CMG IX 2); VII 18, 5 (2, 370, 1-6, CMG IX 2). The first formula will be treated later on in the text. The other is of unknown provenience. As the recipe includes typical components, it only testifies to the circulation of a variety of *polyarchion*'s prescriptions up to the 7th c. AD; cf. our conclusions.

<sup>61</sup> Nicolaus Myrepsus, *Dynameron*, ε, 3 (501, 19-502, 3); ε, 4 (502, 4-8). Cf. later in the text.

<sup>62</sup> Cf. note 35.

ingredients (ranging from four<sup>63</sup> to thirty one<sup>64</sup>) we can opine that there was no standardised formula for the drug. However, despite such significant differences in the number of ingredients, we can specify a core group constituted by those which form the shortest, but complete, formula for *polyarchion* considered effective by Galen<sup>65</sup>, which are: wax, terebinth resin, true cardamom (*Elettaria Cardamomum* [L.] Maton), *Cyperus rotundus* (L.), *kyprinon* oil (κύπρινον), and a variety of frankincense termed *manna* (μάννα). The fact that they are included in Andromachus' first prescription from *De compositione medicamentorum secundum locos*, and that they regularly appear in other formulas implies that these were the main active substances of the remedy.

Although we do not know Polyarchus' original recipe, the material presented above implies that, in all probability, it was unlikely to have been complex. This conclusion can be reached on the basis of the number of ingredients included in Andromachus' formulas, provided, of course, that Polyarchus' original prescription was known to him first hand. Whatever the case, Andromachus is the earliest extant witness to its contents. Asclepiades (again supposing that it was also accessible to him) chose not to simply repeat it but augment the list of its ingredients. Galen leaves no clear information on his own direct access to Polyarchus' original recipe but presents Andromachus' and Asclepiades' versions. Given the fact that Galen composed his two full formulas on the basis of Asclepiades' first recipe and the fact that Alexander of Tralles, Metrodora and Paul of Aegina definitely quote ingredients of the same prescription<sup>66</sup>, we can hypothesise that it was Asclepiades' recipe that prevailed up to the 7th c. AD. Pergamene's formula reads as follows:

[Take] one mina of wax, terebinth resin, bdellium resin, ammoniacum incense, cardamom, *Cyperus rotundus*, twenty five drachms of melilot, Nepal cardamom, Indian nard, saffron, myrrh, frankincense, *xylokinamomon*

---

<sup>63</sup> See the second *Metrodora* formula, cf. note 35.

<sup>64</sup> The material for drawing such a conclusion includes Asclepiades' second and third formulas for *polyarchion* plus Galen's annotation to those recipes. We opine that the aromatic unguent from Asian nard mentioned in Asclepiades' third formula is a substitute for Indian nard listed in his second recipe.

<sup>65</sup> Had not it been considered effective it would not have been quoted twice and annotated for the sake of its improving.

<sup>66</sup> Cf. conclusions.

(ξύλοκινάμωνον)<sup>67</sup> [and] one *kotyle* of κύπρινον oil. [Add] Italian wine as much as needed, prepare as usual and use. [In order to dilute the medicine use either] pure wine or one mixed with κηρωτή ointment prepared with the addition of κύπρινον oil<sup>68</sup>.

Analysis of the medicament's components in the light of *materia medica* contemporary to John Chrysostom (but, overall, based on that of Dioscorides (1st c. AD), Galen and other earlier medical authors) shows that the remedy was purported to have, first and foremost, warming<sup>69</sup> and drying<sup>70</sup> properties. Moreover, many of the above substances were also

<sup>67</sup> From Dioscorides' (*De materia medica* I 14, 3 [1, 20, 2-3]) and Plinius' (C. Plinius Secundus, *Naturalis historia* XII 19, 91 [2, 407, 5-6, {Bibliotheca Teubneriana}]) narrations we might suppose that the term referred to cinnamon wood.

<sup>68</sup> Galenus, *De compositione medicamentorum secundum locos* VIII 5, p. 185.

<sup>69</sup> Selected examples: Oribasius, *Collectiones medicae* XIV 10, 26 (2, 191, 10, CMG VI 1/2) (In the said chapter Oribasius classifies melilot as a substance of warming and cooling nature. However, as the discussed remedy was known, first and foremost for its warming properties, in all likelihood, in this case, melilot was used due to the latter property); XIV 14, 4 (2, 194, 27 [terebinth resin], CMG VI 1/2); XIV 14, 6 (2, 195, 10 [cardamom {considerably warming}], CMG VI 1/2); XIV 15, 1 (2, 196, 23-24 [nard {first degree}], CMG VI 1/2); XIV 16, 1 (2, 196, 29 [saffron {second degree}], CMG VI 1/2); XIV 16, 1 (2, 196, 29 [frankincense {second degree}], CMG VI 1/2); XIV 16, 1 (2, 197, 5 [myrrh {second degree}], CMG VI 1/2); XIV 17, 1 (2, 197, 10-11 [Nepal cardamom {third degree}], CMG VI 1/2); XV 1, 10 κ, 45 (2, 258, 21-22 [wax {slightly warming}], CMG VI 1/2); XV 1, 10 κ, 89 (2, 261, 16-17 [Cyperus rotundus {warming without irritation}], CMG VI 1/2). Although Oribasius did not contain in his writings any characteristics of κύπρινον oil, from Dioscorides (*De materia medica* I, 55, 3 [1, 51, 20]) we learn that it was known for its warming properties.

<sup>70</sup> Selected examples: Oribasius, *Collectiones medicae* XIV 24, 3 (2, 202, 18 [Cyperus rotundus {drying without being irritating}], CMG VI 1/2); XIV 24, 3 (2, 202, 22 [myrrh {drying without being irritating}], CMG VI 1/2); XIV 26, 1 (2, 203, 25 [myrrh {second degree}], CMG VI 1/2); XIV 25, 1 (2, 203, 9 [saffron {first degree}], CMG VI 1/2); XIV 25, 1 (2, 203, 10 [frankincense {first degree}], CMG VI 1/2); XIV 26, 1 (2, 203, 21-23 [nard {second degree}], CMG VI 1/2); XV 1, 1 α, 59 (2, 243, 20 [Nepal cardamom {considerably drying, cf. XV 1, 1 α, 37 ((2, 242, 7, CMG VI 1/2))}], CMG VI 1/2); XV 1, 2 β, 13 (2, 247, 25 [bdellium], CMG VI 1/2).

characterised as diaphoretic<sup>71</sup>, promoting digestion<sup>72</sup>, softening<sup>73</sup>, thinning or cutting<sup>74</sup>, diuretic<sup>75</sup>, cleansing<sup>76</sup>, attracting harmful juices<sup>77</sup>, removing pus from the body<sup>78</sup> and opening inlets in the vessels and internal organs<sup>79</sup>. As the medicine was said to provide an ultimately softening action, one might conclude that such a combination was thought to effectively reduce those swellings, hardenings and tumours that were formed due to the excess of thick, viscous and cold humours in the patient's body by means of drawing the harmful substances towards the surface and thus exposing them to an externally administered drug. Subsequently, they would be either transformed into acceptably thin and warm humours (which could be turned finally into the tissue of the body) or disposed through diaphoresis, urination, defecation or stimulating the formation of an external ulcer. There is, however, one action of *polyarchion*'s ingredients that appears not to correspond to

<sup>71</sup> Selected examples: Oribasius, *Collectiones medicae* XIV 10, 26 (2, 191, 9 [melilot], CMG VI 1/2); XIV 60, 2 (2, 230, 24 [terebinth resin], CMG VI 1/2); XIV 60, 2 (2, 230, 27 [myrrh], CMG VI 1/2); XIV 62, 1 (2, 232, 3 [Cyperus rotundus], CMG VI 1/2); XIV 62, 1 (2, 232, 5 [Nepal cardamom], CMG VI 1/2); XIV 62, 1 (2, 232, 6 [nard], CMG VI 1/2); XV 1, 10 κ, 45 (2, 258, 21-22 [wax {slight diaphoretic}], CMG VI 1/2).

<sup>72</sup> Selected examples: Oribasius, *Collectiones medicae* XIV 10, 26 (2, 191, 9 [melilot], CMG VI 1/2); XIV 36, 1 (2, 208, 20 [Nepal cardamom], CMG VI 1/2); XIV 36, 1 (2, 208, 21 [wax], CMG VI 1/2); XIV 36, 1 (2, 208, 21 [saffron {slightly promoting digestion – XV 1, 10 κ, 78 (2, 260, 26, CMG VI 1/2)}], CMG VI 1/2); XIV 36, 1 (2, 208, 21-22 [frankincense], CMG VI 1/2); XIV 36, 1 (2, 208, 22 [myrrh], CMG VI 1/2).

<sup>73</sup> Oribasius, *Collectiones medicae* XIV 38, 14 (2, 212, 10 [terebinth resin], CMG VI 1/2); XV 1, 1 α, 58 (2, 243, 18 [ammoniakon], CMG VI 1/2); XV 1, 2 β, 13 (2, 247, 24 [bdellium], CMG VI 1/2). From Dioscurides we learn that softening properties were also attributed to κύπρινον (*De materia medica* I 55, 3 [1, 51, 20]) and wax (*De materia medica* II 83, 3 [1, 168, 14]).

<sup>74</sup> Oribasius, *Collectiones medicae* XIV 33, 9 (2, 206, 29 [Nepal cardamom], CMG VI 1/2); XV 1, 10 κ, 98 (2, 261, 17 [the root of Cyperus rotundus as a substance able to cut particles thickening humours], CMG VI 1/2).

<sup>75</sup> Oribasius, *Collectiones medicae* XIV 49, 1 (2, 221, 30-31 [root of Cyperus rotundus], CMG VI 1/2); XIV 49, 1 (2, 221, 31-32 [nard], CMG VI 1/2); XIV 50, 2 (223, 8 [frankincense], CMG VI 1/2).

<sup>76</sup> Oribasius, *Collectiones medicae* XIV 48, 1 (2, 221, 4 [terebinth resin], CMG VI 1/2); XIV 48, 1 (2, 221, 7 [myrrh], CMG VI 1/2).

<sup>77</sup> Oribasius, *Collectiones medicae* XIV 59, 6 (2, 229, 9-10 [terebinth resin], CMG VI 1/2).

<sup>78</sup> Oribasius, *Collectiones medicae* XIV 37, 12 (2, 210, 12 [frankincense], CMG VI 1/2).

<sup>79</sup> Dioscurides, *De materia medica* I 55, 3 (1, 51, 20 [κύπρινον]).

the above explanation. It is astringency<sup>80</sup> which, according to medical theory, should close the body's pores and narrow the internal passages (which ought to, on the one hand, counteract diaphoresis, and, on the other, slow down the action of the alimentary and excretory systems)<sup>81</sup>. Nevertheless, since the property was present in the ingredients only to a slight degree, its impact must have been regarded as negligible.

As far as the method of the drug's preparation is concerned, none of the authors provides us with any detailed information on this subject. However, the phrase σκεύαζε κατὰ τρόπον (i.e. prepare in a normal way), found in most of the recipes in Galen's *De compositione medicamentorum secundum locos*<sup>82</sup> implies that there was a general rule according to which the medicine was produced. Moreover, we may conclude that its production was not complicated since we know that it was prepared by a person who would not have been a member of the medical profession, i.e. Carteria, on her own. The preparation technique itself was mentioned, for instance, by Galen in his discussion on the so-called white poultices<sup>83</sup>, and implies that solid components were carefully pounded in the mortar with a liquid so that the resulting paste could easily be mixed with wax (which was beforehand combined with liquid resins, scented oils and wine). As the obtained medicine had a tendency to solidify, its plasticity was restored, for instance, with slight amounts of essential oils<sup>84</sup>, directly before use.

<sup>80</sup> Selected examples: Oribasius, *Collectiones medicae* XV 1, 10 κ, 78 (2, 260, 23 [saffron {negligibly astringent}], CMG VI 1/2); XV 1, 11 λ, 15 (2, 262, 20 [frankincense {negligibly astringent}], CMG VI 1/2); XV 1, 12 μ, 11 (2, 264, 14 [melilot {slightly astringent}], CMG VI 1/2); XV 1, 13 ν, 1 (2, 266, 27-28 [nard adequately astringent; the fact that Oribasius put the plant on the list of diaphoretic substances proves that its astringency was thought to be ultimately outdone by its ability to stimulate purging by means of evaporation], CMG VI 1/2).

<sup>81</sup> Galenus, *De methodo menendi* VIII 2 (LCL 517, p. 370, 372 = Kühn, v. 10, p. 547).

<sup>82</sup> Galenus, *De compositione medicamentorum secundum locos* VIII 5, p. 185; VIII 5, p. 186; VIII 5, p. 187.

<sup>83</sup> General guidelines are given by Galen in the introduction to the chapter on white poultices, see Galenus, *De compositione medicamentorum per genera* I 12, p. 409-413. More specific information is included in individual formulas, for instance see Galen's discussion of the poultice prepared with white pepper, see Galenus, *De compositione medicamentorum per genera* I 13, p. 415-416.

<sup>84</sup> Such additives were used by Chrysostom.



Although there is no mention of the price of the medicament in any of the extant literary sources, we have grounds to conclude that it would not have been cheap. The vast majority of its ingredients were classified as aromatics and were imported from distant places, far from the centres of the Graeco-Roman civilisation<sup>85</sup>. The fact that they were transported to Byzantium over long distances, implies that they would have been very expensive, and thereby available only to the wealthy. Consequently, their high prices must have resulted in the costliness of the final product<sup>86</sup>.

Since we know that Carteria belonged to the privileged class<sup>87</sup>, Chrysostom's remark about her preparing the drug herself may come as a surprise, because her financial position meant that she would have been able to purchase the medicine from pharmacists or doctors the moment she needed it. Chrysostom's comments also imply that she must have personally used the medication quite regularly. It is also meaningful that he stresses the fact that Carteria prepared *polyarchion* not in haste but with due diligence. His words imply that the time necessary for the drug's preparation was not fixed, and the duration of its production had an impact on its effectiveness. We might suppose that the process tended to become longer the more ingredients were listed in a given formula. If so, the fragment testifies not only to Carteria's familiarity with the drug

---

<sup>85</sup> For instance, see F. Rotelli, *Trade and Exploration*, in: *A Cultural History of Plants: In the Post-Classical Era*, v. 2, ed. A. Touwaide, London – New York – Oxford – New Delhi – Sydney 2022, p. 64-65.

<sup>86</sup> Although we do not possess the exact prices of the mentioned aromatics from Chrysostom's lifetime, we have a general idea of their market value in the period between the 4th and the 6th c. AD. From *Edictum Diocletiani* we learn that, for instance, in the early 4th c. AD a libra of cinnamon wood cost 125 *denarii* (*Edictum Diocletiani* 34, 5, p. 214-215), the same amount of bdellium – 100 *denarii* (*Edictum Diocletiani* 34, 7, p. 214-215) and cardamom – 40 *denarii* (*Edictum Diocletiani* 34, 73, p. 218-219). As for the later period, Aetius of Amida's treatise teaches us that nard, Nepal cardamom and myrrh were classified as components usually included in the medicaments targeted at the rich (οἱ πλούσιοι), which means that the ingredients heightened the price of *polyarchion* prepared according to the analysed formula in the 6th c. AD as well, see Aetius Amidenus, *Libri medicinales* VI 65 (2, 212, 11-12, CMG VIII 2). All in all, since the presented material proves the costliness of the exotic substances of the drug, and therefore of the medicine itself in the period before and after the preacher's lifetime, we might suppose that its price was equally high in his days.

<sup>87</sup> Carteria was an Antiochian aristocrat, for instance, see Mayer, *Constantinopolitan Women in Chrysostom's Circle*, VigCh 53/3 (1999) p. 282, 286; W. Mayer, *John Chrysostom as Bishop*, p. 464; W. Mayer, *Patronage, Pastoral Care and the Role of the Bishop at Antioch*, VigCh 55/1 (2001) p. 64.

and to Chrysostom's ability to discern a more effective medicament from a poorer one, but it also appears to corroborate the existence of a variety of formulas for *polyarchion*, circulating in the early 5th c. AD Antioch. It could be argued, therefore, that both Carteria and John knew the drug well and had previously profited from its therapeutic action many a time.

There are two other women who should be discussed in the context. The first was Olympias, a wealthy<sup>88</sup> widow living in the capital of the Empire. In letter XVII, Chrysostom informs her that he himself used a drug which had been sent to him by a woman by the name of Syncletion (who is also believed to have been an affluent Constantinopolitan)<sup>89</sup> that was very effective against his gastric problems. As far as the said medicament is concerned, it was not only used externally<sup>90</sup> (probably as a poultice) exactly like *polyarchion*, but it also shared its scope of action<sup>91</sup>. John Chrysostom encourages Olympias to use it herself and also asks her to turn to Comes

<sup>88</sup> For instance, see J.H.W.G. Liebeschuetz, *Friends and Enemies of John Chrysostom*, in: *Maistor: Classical, Byzantine and Renaissance Studies for Robert Browning*, ed. A. Moffat, *Byzantina Australiensia* 5, Leiden – Boston 1984, p. 101-102, 104-106, 108; Mayer, *Constantinopolitan Women*, p. 267-269; Mayer, *John Chrysostom and Women*, p. 224.

<sup>89</sup> Joannes Chrysostomus, *Epistulae ad Olympiadem* XVII 1 b, 23-29, SCh 13bis, p. 368, 370. In all probability, she was a member of Constantinopolitan nobility, see Mayer, *Constantinopolitan Women*, p. 279.

<sup>90</sup> The employed infinitive ἐπιθεῖναι (i.e. to apply) renders the external use of the medicine and implies that it belonged to the category of ἐπιθήματα, see Joannes Chrysostomus, *Epistulae ad Olympiadem* XVII, 1 b, 29, SCh 13bis, p. 370. However, the drug was supposed to cure internal problems (Joannes Chrysostomus, *Epistulae ad Olympiadem* XVII, 1 c, 34, SCh 13bis, p. 370; cf. note 24).

<sup>91</sup> The medicine in question was supposed to counteract vomiting (Joannes Chrysostomus, *Epistulae ad Olympiadem* XVII, 1 b, 25, SCh 13bis, p. 370; cf. note 39), alleviate inflammations (Joannes Chrysostomus, *Epistulae ad Olympiadem* XVII, 1 c, 33-34, SCh 13bis, p. 370; cf. notes 38 and 43), reduce the excess of unnecessary moisture in the body (Joannes Chrysostomus, *Epistulae ad Olympiadem* XVII 1 c, 34, SCh 13bis, p. 370; the majority of *polyarchion*'s ingredients were said to display desiccative qualities, cf. note 70), have warming action (Joannes Chrysostomus, *Epistulae ad Olympiadem* XVII 1 c, 34-35, SCh 13bis, p. 370; the prevailing number of the ingredients of the drug were classified as such, cf. note 69), strengthen the stomach (Joannes Chrysostomus, *Epistulae ad Olympiadem* XVII 1 c, 35, SCh 13bis, p. 370; Galen's *De compositione medicamentorum secundum locos* [cf. note 40] and early Byzantine treatises [cf. note 47] prove that *polyarchion* was considered to be an effective drug for gastric problems), and restore appetite (Joannes Chrysostomus, *Epistulae ad Olympiadem* XVII 1 c, 35-36, SCh 13bis, p. 370; Paul of Aegina mentions *polyarchion* in his chapter on ἀνορεξία, cf. note 48).

Theophilus (who, as John suggests in his letter, was a medical doctor active in the capital) to produce some and send it to Cucusos<sup>92</sup>. John Chrysostom's words here seem to be adequate to surmise that both the letter to Carteria and the one to Olympias mention, in fact, the same medicine, i.e. *polyarchion*. If so, it can also be argued that the medicament was known not only to Carteria and John Chrysostom (being available in Antioch), but also to Syncletion, Olympias and Theophilus (being accessible in the capital, where, as Chrysostom's words make us conclude, it was prepared for individual users and was popular among the wealthy), while being unavailable in the place John was currently residing.

Having analysed the data on *polyarchion*, let us now proceed to the source material on John Chrysostom's health in order to find out why he needed this specific drug. We will start our discussion from the fragment found in *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi*, by Palladius of Galatia, where we read that Chrysostom subjected himself to extreme ascetic practices in his youth, which resulted in a dramatic deterioration in his health, leading to grave gastric and kidney problems<sup>93</sup>. These became so severe that he decided to abandon his self-imposed isolation and returned to the city of Antioch<sup>94</sup>. It seems that this first-hand experience changed his mind as far as ascetic practices are concerned, which is why he preached moderation in this respect, when he already was head of the Constantinopolitan Church<sup>95</sup>. From Palladius' narration we also learn that John Chrysostom never fully recovered from his health problems. Notably, the author writes that Chrysostom suffered from gastric disorders in his Constantinopolitan years, which must have been aggravated by his irregular eating pattern and the nature of his diet. He also experienced bouts of an anorectic tendency<sup>96</sup>, which was either a result of his poor health or contributed to it.

---

<sup>92</sup> Joannes Chrysostomus, *Epistulae ad Olympiadem* XVII 1 b, 37-40, SCh 13bis, p. 370. On Theophilus, see J.R. Martindale, *Prosopography of the Later Roman Empire*, v. 2, Cambridge – London – New York – New Rochelle – Melbourne – Sydney 1980, p. 1108 s.v. Theophilus 2.

<sup>93</sup> Palladius, *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi* V 25-28, SCh 341, p. 110.

<sup>94</sup> Palladius, *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi* V 28-29, SCh 341, p. 110. On this period of Chrysostom's life, for instance, see Kelly, *Golden Mouth*, p. 32-35.

<sup>95</sup> For instance, see Ch.L. de Wet, *The Preacher's Diet: Gluttony, Regimen, and Psycho-Somatic Health in the Thought of John Chrysostom*, in: *Revisioning John Chrysostom: New Approaches, New Perspectives*, ed. Ch.L. de Wet – W. Mayer, Critical Approaches to Early Christianity 1, Leiden – Boston 2019, p. 442-443, 447-448, 450-451.

<sup>96</sup> Palladius, *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi* XII 15-25, SCh 341, p. 230, 232.

John Chrysostom's exile only worsened the situation<sup>97</sup>. From his correspondence to Olympias we learn that he would regularly suffer from stomach disorders accompanied by recurring vomiting, headaches, loss of appetite and chronic insomnia in this period due to the adverse climate (especially the constant cold in winter)<sup>98</sup>. He tried to ward off the recurring illness by insulating himself from the cold and resorting to the available medication<sup>99</sup>. Although we may suppose that he had no issue turning to medical doctors for help, he writes that those available were not competent enough<sup>100</sup>. Even though, as pointed out by Ceran, there was a garrison in Cucusus, those military doctors present there, in all probability, would only have been experts in surgical procedures<sup>101</sup>, which led to John's comments that his place of exile lacked doctors<sup>102</sup>. As a result, he had no other way but rely on the kindness of distant benefactors for effective drugs.

## Conclusions

It would be an exaggeration to conclude that John Chrysostom's mentions of *polyarchion* were a crucial element of his specific theological teaching. If it were the case, he would have named the medicine in his homilies and commentaries on the scriptures instead of his letters. Consequently, one should classify his allusions to the drug as an element of his autobiographical elucidations, belonging exclusively to the sphere

---

<sup>97</sup> On Chrysostom's health during his exile, for instance, see Neureiter, *Health and Healing*, p. 269-270.

<sup>98</sup> Joannes Chrysostomus, *Epistulae ad Olympiadem* XII 1 a, 7-20, SCh 13bis, p. 316. Analogous symptoms, see Joannes Chrysostomus, *Epistulae ad Olympiadem* XVII 1 a, 1-1 c, 40, SCh 13bis, p. 368, 370. More on Chrysostom's health in winter, see Joannes Chrysostomus, *Epistulae ad Olympiadem* XV 1 d, 35-37, SCh 13bis, p. 358; XVI 1 e, 67-68, SCh 13bis, p. 366.

<sup>99</sup> For instance, see Joannes Chrysostomus, *Epistulae ad Olympiadem* XVII 1 b, 23-29, SCh 13bis, p. 368, 370.

<sup>100</sup> Joannes Chrysostomus, *Epistulae ad Olympiadem* XVII 4 b, 23, SCh 13bis, p. 384. There is however one mention about the excellent doctors who examined him (though being unable to cure him from his chronic illness), see Joannes Chrysostomus, *Epistulae ad Olympiadem* XV 1 d, 38, SCh 13bis, p. 358.

<sup>101</sup> Ceran, *Jan Chryzostom*, p. 13-14.

<sup>102</sup> For instance, see Joannes Chrysostomus, *Epistulae ad Chalcidiam* 105, PG 52, 664; Joannes Chrysostomus, *Epistulae ad Theodotum, Nicolaum, Choeream, presbyteros et monachos* 146, PG 52, 698.

of his private affairs. Nonetheless, the case well illustrates his attitude to the role of individual wellbeing in human existence expressed in his theology. Notably, he teaches that health is not a negligible aspect of human life and should be sought for and taken care of. That is why the faithful ought to resort to doctors' advice, take prescribed drugs, and be ready to subject themselves to medical procedures no matter how bitter or unpleasant the means are<sup>103</sup>. Chrysostom explains that it is advisable because the body serves the soul as an instrument indispensable to achieve individual sanctity<sup>104</sup>.

In the light of the presented materials it can be seen that John Chrysostom complained of a wide range of health problems, out of which those connected with the alimentary tract were recurring and would have been the most pressing for the patient. It is also clearly visible that the symptoms would have been within the scope of *polyarchion*'s action. The above data illustrates faithfully a long history of a chronic illness and the therapy employed to attempt to cure it. Unfortunately, the treatment was not effective enough to restore the patient to full health.

Given the fact that Galen constructed his two full formulas on the basis of ingredients from Asclepiades' first prescription, and the fact that Alexander of Tralles, the author of the *Metrodora* collection and Paul of Aegina definitely quote the ingredients from the same formula (with Alexander's version lacking bdellium gum and Nepal cardamom<sup>105</sup>, while melilot<sup>106</sup> being absent from Paul's formula<sup>107</sup>, and *Metrodora* omitting bdellium gum, Nepal cardamom, terebinth resin, melilot, true cardamom, nard, saffron, myrrh, and frankincense), we can surmise that it was Asclepiades' first recipe that was considered to be the most effective up until the 7th c. AD. As a result, it is likely that John Chrysostom applied the medicine in its version we know from Asclepiades' writings<sup>108</sup>.

For a medical historian, the material is of great importance, since it gives us a unique literary insight into the popularity of a named drug in

---

<sup>103</sup> Joannes Chrysostomus, *De Lazaro homiliae* VI, 3, PG 48, 1031.

<sup>104</sup> Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Titum homiliae* I, 4, PG 62, 670.

<sup>105</sup> Alexander Trallianus, *Therapeutica* VII 8, p. 301.

<sup>106</sup> Paulus Aegineta, *Epitome* VII 18, 4 (2, 369, 19-24, CMG IX 2).

<sup>107</sup> The specified differences prove that both, Alexander and Paul, based their knowledge on a common source, i.e. Galen, and excludes the possibility of Paul's using Alexander's work.

<sup>108</sup> M. Kokoszko – Z. Rzeźnicka – K. Jagusiak – K. Tadajczyk, *Polyarchion (πολύαρχιον) w medycynie antyku i Bizancjum*, "Farmacja Polska" 79/12 (2023) p. 760.

early-Byzantium by referencing an actual medical case, and one not described by a member of the medical profession. Accordingly, it enables us to verify the extant medical data.

Although we cannot quantify access to *polyarchion* for the average patient, the presented information allows us to suggest that it was available exclusively to the well-off and privileged, and possible to purchase only in the urban centres like Antioch or Constantinople, once again teaching us that ancient and Byzantine medicaments differed in the degree of their availability, just as drugs do today.

A medicament like *polyarchion* was made in quantities that resulted from an individual's needs, either by those who prescribed it (for example Comes Theophilus) or by the patients themselves (like Carteria). Thus, it was not available instantly, even in places where the wealthy abounded.

It is of the utmost importance that Chrysostom testifies to his actual use of *polyarchion* from a patient's point of view and credits it with high effectiveness. His testimony clearly shows that his use of the drug was not an isolated case but there was a whole group of other patients (whom we can tell by name) who were well familiar with the medicine. The background concerning the medicament's production such as the target group of its buyers, quantities in which it was made and even names of its producers is yet another argument for it being part of the medicine market at the end of the 4th and the beginning of the 5th c. AD. Given the above data on *polyarchion*, one can surmise that there is every likelihood that at least some mentions of other named drugs (and possibly also of other medicines and medical procedures) coming up in Byzantine medical treatises are not a mere repetition of old literary knowledge no longer used in medical practice, but rather a careful selection on the grounds of practical application. As a result, our study confirms current tendencies in the research into the history of Byzantine medicine which interprets it as yet another stage of development and progress of the practical knowledge<sup>109</sup>.

---

<sup>109</sup> For instance, see Ph. van der Eijk – M. Geller – L. Lehmhaus – M. Martelli – Ch. Salazar, *Canons, Authorities and Medical Practice in the Greek Medical Encyclopaedias of Late Antiquity and in the Talmud*, in: *Wissen in Bewegung: Institution – Iteration – Transfer*, ed. E. Cancik-Kirschbaum – A. Traninger, *Episteme in Bewegung: Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte 1*, Wiesbaden 2015, p. 196-204, 213-217; Ch. Salazar, *Continuity and Innovation in Paul of Aegina's Chapters on Headaches and Migraines*, in: *Collecting Recipes: Byzantine and Jewish Pharmacology in Dialogue*, ed. L. Lehmhaus – M. Martelli, *Science, Technology, and Medicine in Ancient Cultures 4*, Berlin – Boston 2017, p. 177-184.

Last but not least, John Chrysostom's story also helps gain a better understanding of accessibility to medical care in terms of patients' social position and their geographical location within the Empire, with the wealthy and the influential of the 5th c. AD who lived in major cities, standing a better chance of having access to medical doctors. Once, just as John was, they were relocated to the far-off province they would have become almost as vulnerable to health issues as the poor.

## Bibliography

### Sources

- Aetius Amidenus, *Libri medicinales V-VIII*, ed. A. Olivieri, CMG VIII 2, Berlin 1950.
- Aetius Amidenus, *Liber medicinalis IX*, ed. S. Zervos, "Athena" 23 (1911) p. 273-390.
- Aetius Amidenus, *Liber medicinalis XVI*, ed. S. Zervos, Leipzig 1901.
- Alexander Trallianus, *Therapeutica – Alexander von Tralles*, v. 1-2, ed. T. Puschmann, Wien 1878-1879.
- Caius Plinius Secundus, *Naturalis historia libri XXXVII: libri VII-XV*, v. 2, ed. K. Mayhoff, Bibliotheca Teubneriana, Munich – Leipzig 2002.
- Dioscurides, *De materia medica – Pedanii Dioscuridis Anazarbei De materia medica*, v. 1, ed. M. Wellmann, Berlin 1907.
- Edictum Diocletiani de pretiis rerum venalium*, v. 1, ed. M. Giacchero, Genova 1974.
- Galenus, *De compositione medicamentorum per genera*, in: *Claudii Galeni Opera omnia*, v. 13, ed. C.G. Kühn, Leipzig 1827, p. 362-1058.
- Galenus, *De compositione medicamentorum secundum locos*, in: *Claudii Galeni Opera omnia*, v. 13, ed. C.G. Kühn, Leipzig 1827, p. 1-361.
- Galenus, *De facultatibus naturalibus*, tr. A.J. Brock, Galen, *On the Natural Faculties*, CLC 71, London – New York 1916.
- Galenus, *De febrium differentiis*, in: *Claudii Galeni Opera omnia*, v. 7, ed. C.G. Kühn, Leipzig 1824, p. 273-405.
- Galenus, *De locis affectis V-VI*, v. 2, ed. C.W. Brunschön, CMG V 6/1/3, Berlin 2021.
- Galenus, *De methodo medendi*, v. 2, tr. I. Johnson, Galen, *Method of Medicine, Books 5-9*, LCL 517, Cambridge – London 2011.
- Galenus, *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus*, in: *Claudii Galeni Opera omnia*, v. 11, ed. C.G. Kühn, Leipzig 1826, p. 379-892.
- Ioannes Chrysostomus, *De Lazaro homiliae* 6, PG 48, 1027-1044.
- Ioannes Chrysostomus, *Epistulae ad Carteriam* 18, PG 52, 623.
- Ioannes Chrysostomus, *Epistulae ad Carteriam* 34, PG 52, 629-630.
- Ioannes Chrysostomus, *Epistulae ad Carteriam* 227, PG 52, 736.

- Joannes Chrysostomus, *Epistulae ad Chalcediam* 105, PG 52, 664.
- Joannes Chrysostomus, *Epistulae ad Theodotum, Nicolaum, Choeream, presbyteros et monachos* 146, PG 52, 698-699.
- Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Titum homiliae* 1, PG 62, 663-670.
- Joannes Chrysostomus, *Epistulae ad Olympiadem*, tr. A.-M. Malingrey, Jean Chrysostome, *Lettres a Olympias, Vie anonyme d'Olympias*, SCh 13bis, Paris 1968, p. 105-389.
- Metrodora: De mulierum morbis uteri*, ed. G. del Guerra, Metrodora, *Medicina e cosmesi ad uso delle donne: la antica sapienza femminile e la cura di sé*, Milano 1994.
- Nicolaus Myrepsus, *Dynameron – Nikolaos Myrepsos' Dynameron*, ed. I. Valiakos, Heidelberg 2020.
- Oribasius, *Collectionum medicarum reliquiae, libri IX-XVI*, ed. J. Raeder, CMG VI 1/2, Leipzig – Berlin 1929.
- Oribasius, *Synopsis ad Eustathium filium*, in: *Oribasii Synopsis ad Eustathium, Libri ad Eunapium*, ed. J. Raeder, CMG VI 3, Leipzig – Berlin 1926, p. 1-313.
- Palladius, *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi*, v. 1, tr., A.-M. Maligrey, Palladios, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, SCh 341, Paris 1988.
- Paulus Aegineta, *Epitome – Paulus Aegineta, Libri I-IV*, ed. J.L. Heiberg, CMG IX 1, Leipzig – Berlin 1921; *Paulus Aegineta, Libri V-VII*, ed. J.L. Heiberg, CMG IX 2, Leipzig – Berlin 1924.
- Soranus, *Gynaeciorum libri – Sorani Gynaeciorum libri*, in: *Sorani Gynaeciorum libri IV, De signis fracturarum, De fasciis, Vita Hippocratis secundum Soranum*, ed. J. Ilberg, CMG IV, Leipzig – Berlin 1927, p. 3-152.

### Studies

- Barry J., *Bishops in Flight: Exile and Displacement in Late Antiquity*, Oakland 2019.
- Bralewski S., *Empress Eudoxia through the Prism of Fifth Century Ecclesiastical Histories*, "Vox Patrum" 75 (2020) p. 43-65.
- Caseau B., *Nourritures terrestres, nourritures célestes: La culture alimentaire à Byzance*, Paris 2015.
- Ceran W., *Jan Chryzostom o leczeniu i lekarzach*, "Acta Universitatis Lodziensis: Folia Historica" 48 (1993) p. 3-26.
- Cook J., "Hear and Shudder!": *John Chrysostom's Therapy of the Soul*, in: *Revisioning John Chrysostom: New Approaches, New Perspectives*, ed. Ch.L. de Wet – W. Mayer, Critical Approaches to Early Christianity 1, Leiden – Boston 2019, p. 247-275.
- Wet de Ch.L., *The Preacher's Diet: Gluttony, Regimen, and Psycho-Somatic Health in the Thought of John Chrysostom*, in: *Revisioning John Chrysostom: New Approaches, New Perspectives*, ed. Ch.L. de Wet – W. Mayer, Critical Approaches to Early Christianity 1, Leiden – Boston 2019, p. 410-363.



- Delmaire R., *Les "lettres d'exil" de Jean Chrysostome: Études de chronologie et de prosopographie*, "Recherches Augustiniennes et Patristiques, Recherches augustiniennes" 25 (1991) p. 71-180.
- Delmaire R., *Les lettres de Jean Chrysostome: Espérances et désillusions d'un évêque en exil*, in: *Correspondances. Documents pour l'histoire de l'Antiquité tardive. Actes du colloque international, université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 20-22 novembre 2003*, ed. R. Delmaire – J. Desmulliez – P.-L. Gatier, Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen 40. Série littéraire et philosophique 13, Lyon 2009, p. 283-291.
- Edwards R., *The Gospel of John and Antiochene Christology: The Diverging Paths of Theodore of Mopsuestia and John Chrysostom*, "Scottish Journal of Theology" 74 (2021) p. 333-345.
- Edwards R.G.T., *Healing Despondency with Biblical Narrative in John Chrysostom's Letters to Olympias*, "Journal of Early Christian Studies" 28/2 (2020) p. 203-231.
- Griffith S.B., *Iatros and Medicus: The Physician in Gregory Nazianzen and Augustine*, in: *Orientalia, Clement, Origen, Athanasius, the Cappadocians, Chrysostom: Papers Presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2003*, ed. F. Young – M.J. Edwards – P.M. Parvis, StPatr 41, Leuven 2006, p. 319-325.
- Grundmann Ch.H., *Christ as Physician: The Ancient Christus Medicus Trope and Christian Medical Missions as Imitation of Christ*, "Christian Journal for Global Health" 5/3 (2018) p. 3-11.
- Hild F. – Restle M., *Tabula Imperii Byzantini*, v. 2: *Kappadokien*, Wien 1981.
- Keenan M.E., *Augustine and the Medical Profession*, "Transactions and Proceedings of the American Philological Association" 67 (1936) p. 168-190.
- Keenan M.E., *St. Gregory of Nazianzus and Early Byzantine Medicine*, "Bulletin of the History of Medicine" 9/1 (1941) p. 8-30.
- Keenan M.E., *St. Gregory of Nyssa and the Medical Profession*, "Bulletin of the History of Medicine" 15/2 (1944) p. 150-161.
- Kelly J.N.D., *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca – New York 1995.
- Keyser P.T., *Poluarkhos (30 BCE-35 CE)*, in: *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists. The Greek Tradition and its Many Heirs*, ed. P.T. Keyser – G. Irby Massie, London – New York 2008, p. 680.
- 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) p. 91-104.
- Kokoszko M. – Rzeźnicka Z. – Jagusiak K. – Tadajczyk K., *Polyarchion (πολύαρχιον) w medycynie antyku i Bizancjum*, "Farmacja Polska" 79/12 (2023) p. 757-765.
- Konieczko M. – Uciecha A., *The Basis of John Chrysostom's Teaching on Widowhood*, "Vox Patrum" 83 (2022) p. 67-86.

- Liebeschuetz J.H.W.G., *Friends and Enemies of John Chrysostom*, in: *Maistor: Classical, Byzantine and Renaissance Studies for Robert Browning*, ed. A. Moffat, Byzantina Australiensia 5, Leiden – Boston 1984, p. 85-111.
- Malingrey A.-M., *Introduction*, in: *Jean Chrysostome, Lettres a Olympias, Vie anonyme d'Olympias*, tr. A.-M. Malingrey, SCh 13bis, Paris 1968, p. 11-69.
- Marciniak B.J., *Medical Metaphors in Augustine's Letters*, "Vox Patrum" 71 (2019) p. 373-388.
- Martindale J.R., *Prosopography of the Later Roman Empire*, v. 2, Cambridge – London – New York – New Rochelle – Melbourne – Sydney 1980.
- Mayer W., *Constantinopolitan Women in Chrysostom's Circle*, "Vigiliae Christianae" 53/3 (1999) p. 265-288.
- Mayer W., *John Chrysostom and Women Revisited*, in: *Men and Women in the Early Christian Centuries*, ed. W. Mayer – I.J. Elmer, Strathfield, NSW 2014, p. 211-225.
- Mayer W., *John Chrysostom as Bishop: The View from Antioch*, "Journal of Ecclesiastical History" 55/3 (2004) p. 455-466.
- Mayer W., *John Chrysostom: Deconstructing the Construction of an Exile*, "Theologische Zeitschrift" 62/2 (2006) p. 248-258.
- Mayer W., *Patronage, Pastoral Care and the Role of the Bishop at Antioch*, "Vigiliae Christianae" 55/1 (2001) p. 58-70.
- Mayer W., *Poverty and Society in the World of John Chrysostom*, in: *Social and Political Life in Late Antiquity*, ed. W. Bowden – A. Gutteridge – C. Machado, Late Antique Archaeology 3/1, Leiden – Boston 2006, p. 465-484.
- Mayer W., *The Persistence in Late Antiquity of Medico-Philosophical Psychic Therapy*, "Journal of Late Antiquity" 8/2 (2015) p. 337-351.
- Neureiter L., *Health and Healing as Recurrent Topics in John Chrysostom's Correspondence with Olympias*, in: *Cappadocian Writers, The Second Half of the Fourth Century (Greek Writers): Papers Presented at the Fifteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2007*, ed. J. Baun – A. Cameron – M. Edwards – M. Vinzent, StPatr 47, Leuven 2010, p. 267-272.
- Nutton V., *Ancient Medicine*, London – New York 2004.
- Powell O., *Galen's Medical and Scientific Terminology*, in: *Galen, On the Properties of Foodstuffs (De alimentorum facultatibus)*, tr. O. Powell, Cambridge – New York 2003, p. 20-28.
- Rapp C., *The Early Patriarchate (325-726)*, in: *A Companion to the Patriarchate of Constantinople*, ed. Ch. Gastgeber – E. Mitsiou – J. Preiser-Kapeller – V. Zervan, Brill's Companions to the Byzantine World 9, Leiden – Boston 2021, p. 1-23.
- Rotelli F., *Trade and Exploration*, in: *A Cultural History of Plants: In the Post-Classical Era*, v. 2, ed. A. Touwaide, London – New York – Oxford – New Delhi – Sydney 2022, p. 59-77.
- Ruge W., *Kokosus*, in: *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, v. 11/1, Stuttgart 1921, 1065.

- Salazar C., *Continuity and Innovation in Paul of Aegina's Chapters on Headaches and Migraines*, in: *Collecting Recipes: Byzantine and Jewish Pharmacology in Dialogue*, ed. L. Lehmhaus – M. Martelli, Science, Technology, and Medicine in Ancient Cultures 4, Berlin – Boston 2017, p. 175-193.
- Schoolman E., *Luxury, Vice, and Health: Changing Perspectives on Baths and Bathing in Late Antique Antioch*, "Studies in Late Antiquity" 1/3 (2017) p. 225-253.
- Stewart K.A., *Galen's Theory of Black Bile: Hippocratic Tradition, Manipulation, Innovation*, Leiden – Boston 2019.
- Szczur P., *Głód jako problem ekonomiczny i społeczny w świetle nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, "Vox Patrum" 69/38 (2018) p. 595-610.
- Szczur P., *Kościół wobec chorych fizycznie i duchowo w świetle wybranych wschodnich tekstów prawnych IV wieku*, "Vox Patrum" 78 (2021) p. 183-206.
- Szczur P., *Myśl mariologiczna Jana Chryzostoma w świetle In Matthaeum homiliae*, "Vox Patrum" 80 (2021) p. 87-110.
- Touwaide A., *Medicine and Pharmacy*, in: *A Companion to Byzantine Science*, ed. S. Lazaris, Brill's Companions to the Byzantine World 6, Leiden – Boston 2020, p. 354-403.
- Eijk van der Ph. – Geller M. – Lehmhaus L. – Martelli M. – Salazar Ch., *Canons, Authorities and Medical Practice in the Greek Medical Encyclopaedias of Late Antiquity and in the Talmud*, in: *Wissen in Bewegung: Institution – Iteration – Transfer*, ed. E. Cancik-Kirschbaum – A. Traninger, Episteme in Bewegung: Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte 1, Wiesbaden 2015, p. 195-221.
- Vazquez S.H. – Gargiulo M.T., *La concepción de enfermedad del alma en Evagrio Póntico. Una nueva síntesis y extensión del modelo teleológico de explicación de la medicina hipocrático-galénica*, "Vox Patrum" 78 (2021) p. 207-238.





# Święty Cezary z Arles duszpasterzem na miarę współczesności. Program doskonalenia chrześcijańskiego w świetle ekshortacji pastoralnych (część 1: walka ze złem)

## Saint Caesarius of Arles a Pastor for the Modern Age. A Program of Christian Perfection in the Light of Pastoral Exhortations (Part 1: Fighting Evil)

ks. Piotr Szczur<sup>1</sup>, ks. Ireneusz Celary<sup>2</sup>

---

**Abstract:** Based on an analysis of the content of St. Caesarius of Arles' *Sermons*, his conception of a program of Christian perfection can be shown. In it, St. Caesarius clearly distinguishes two essential stages: the first consists in undertaking a struggle against sins; the second consists in acquiring Christian virtues. In addition, St. Caesarius proposes measures for Christian perfection. This article is the first part of a study of this issue, and is limited to an analysis of the *Sermons to the People* in terms of the pastoral exhortations contained therein (various appeals, exhortations, injunctions and prohibitions, and postulates) concerning the first stage of the perfection program, which is to take up the fight against sins such as divination and pagan customs, concubinage and adultery, abortions, drunkenness, pride and envy. As a result, the pastoral priorities guiding him and the conceptual assumptions of the improvement program are shown. However, the main research goal is to show the actuality of St. Caesarius' teaching by confronting the message of the exhortations he delivered with the teaching of the modern Church. The analysis of the content of the *Sermons* leads to the conclusion of the timeless significance of the life and religious problems raised by St. Caesarius. Although the form of the sermons delivered has become outdated, but their content is still relevant, and the message contained in the exhortations is also completely in line with the teaching of the modern Church.

**Keywords:** Caesarius of Arles; *Sermons*; pastoral care; pastoral exhortations; Christian perfection

---

---

<sup>1</sup> Ks. prof. dr hab. Piotr Szczur, profesor, Katedra Historii Kościoła, Instytut Nauk Teologicznych, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; e-mail: piotr.szczur@kul.lublin.pl; ORCID: 0000-0003-3011-3404.

<sup>2</sup> Ks. prof. dr hab. Ireneusz Celary, profesor, Instytut Nauk Teologicznych, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Śląski w Katowicach; e-mail: ireneusz.celary@us.edu.pl; ORCID: 0000-0003-1999-9769.

Postać św. Cezarego (470/471-542), biskupa Arles, szerzej znana jest dopiero od przełomu lat trzydziestych i czterdziestych ubiegłego stulecia, gdy D. German Morin przygotował i opublikował krytyczne wydanie jego dzieł<sup>3</sup>. Od tego czasu w literaturze przedmiotu notuje się coraz większe zainteresowanie osobą i twórczością biskupa z Arles. W tym czasie zaczęły pojawiać się opracowania dotyczące m.in. szeroko rozumianej działalności duszpasterskiej św. Cezarego<sup>4</sup>. W opracowaniach poruszane są też szczegółowe zagadnienia pastoralne związane z praktyką penitencjarną<sup>5</sup>,

<sup>3</sup> Zob. Sancti Caesarii Episcopi Arelatensis, *Opera omnia nunc primum in unum collecta studio et diligentia D.G. Morin presbyteri et monachii OSB*, t. 1: *Sermones, Nunc primum in unum collecti et ad leges artis criticae ex innumeris mss. recogniti*, Maretoli 1937 (przedruk w: CCL 103-104, Turnholti 1953).

<sup>4</sup> Zob. G. Bardy, *La prédication de Saint Césaire d'Arles*, „Revue d'histoire de l'Église de France” 29 (1943) s. 201-238; H.G.J. Beck, *Pastoral Care of Souls in South – East France during the Sixth Century*, Roma 1950; A. Grenier, *Saint Césaire d'Arles et ses homilies*, Paris 1950; M. Suvéé, *Fondements et notions essentielles de la morale dans la prédication de S. Césaire d'Arles*, Lille 1958; A. Salvatore, *Uso delle similitudini e pedagogia pastorale nei Sermoni di Cesario d'Arles*, „Rivista di Cultura Classica e Medievale” 9 (1967) s. 177-225; J. Closa-Farrés, *Aspectos y problemas estilísticos en las homilias de S. Cesario de Arles*, Barcelona 1973; J. Courreau, *L'exégèse allégorique de Saint Césaire*, BLE 78 (1978) s. 181-206, 241-268; S. Felici, *La catechesi al popolo di S. Cesario di Arles*, w: *Valori attuali della catechesi patristica*, red. S. Felici, Roma 1979, s. 169-186; *La catechesi cristologica di S. Cesario do Arles*, w: *Cristologia e catechesi patristica*, red. S. Felici, Roma 1980, s. 149-163; È. Griffe, *L'idéale pastoral selon Saint Césaire d'Arles*, BLE 81 (1980) s. 50-54; R. Navarra, *Motivi sociali e di costume nei Sermoni ai popolo di Cesario de Arles*, „Benedictina” 28 (1981) s. 229-260; *Césaire d'Arles et la christianisation de la Provence. Actes des journées „Césaire” (Aix-en-Provence, Arles, Lérins, 3-5 novembre 1988, 22 avril 1989)*, red. D. Bertrand – M.-J. Delage – P.-A. Février – J. Guyon – A. de Vogüé, Initiations aux Pères de l'Église, Paris 1994; A. Ferreiro, *Modèles laïcs de sainteté dans les sermons de Césaire d'Arles*, w: *Clovis, histoire & mémoire. Actes du colloque international commémorant le quinzième centenaire du baptême de Clovis, Reims du 19 au 25 septembre 1996*, t. 1: *Le baptême de Clovis, l'événement*, red. M. Rouche, Paris 1997, s. 97-114; A. Ferreiro, *The Catechetical Role of Children in the „Sermons” of Caesarius of Arles*, VetCh 48 (2011) s. 243-260; G. Jaśkiewicz, *Problematyka moralna w kaznodziejstwie Cezarego z Arles*, WPT 29 (2012) s. 97-107; C.A.M. Azevedo, *Césaire d'Arles et son sens pastoral en période de transition culturelle*, w: *Césaire d'Arles et les cinq continents*, t. 2, Venelles 2018, s. 17-18 (= *Caesarius of Arles and his pastoral sense in a time of cultural transition*, s. 19-20).

<sup>5</sup> Zob. C. Vogel, *La paenitentia „in extremis” chez saint Césaire évêque d'Arles (503-542)*, w: *Papers presented to the third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford 1959*, StPatr 5, Berlin 1962, s. 416-423; A. Voog,

etyką małżeństwa<sup>6</sup>, czy praktykowaniem ubóstwa<sup>7</sup>. Na gruncie polskim św. Cezary nie jest autorem popularnym, choć w ostatnich latach ukazało się kilka cennych pozycji naukowych na temat prowadzonego przez niego duszpasterstwa<sup>8</sup>.

---

*Le péché et la distinction des péchés dans les oeuvres de Césaire d'Arles*, NRTh 84 (1962) s. 1062-1080; G. Terraneo, *Orientamento ascetico-penitenziale nella pratica religiosa del popolo cristiano secondo il pensiero pastorale di Cesario di Arles*, w: *Miscellanea Carlo Figini*, red. G. Colombo – A. Rimoldi – A. Valsecchi, Milano 1964, s. 73-95; C. Munier, *La pastorale pénitentielle de Saint Césaire d'Arles (503-543)*, „Revue de droit canonique” 34 (1984) s. 235-244; D. Kasprzak, *Cezary z Arles wobec paenitentia secunda w VI wieku*, PS 24/4 (2020) s. 5-23.

<sup>6</sup> Zob. A. Żurek, *L'etica coniugale in Cesario di Arles*, „Augustinianum” 25 (1985) s. 565-578; A. Żurek, *Małżeństwo i prokreacja według Cezarego z Arles*, VoxP 12-13 (1987) s. 427-439.

<sup>7</sup> A.M. Abel, *La pauvreté dans la pensée et la pastorale de Saint Césaire d'Arles*, w: *Études sur l'histoire de la pauvreté*, t. 1, red. M. Mollat, Paris 1974, s. 111-121.

<sup>8</sup> Zob. A. Żurek, *Katecheza Cezarego z Arles*, VoxP 18 (1990) s. 147-156; A. Żurek, *Formacja intelektualno-ascetyczna duchowieństwa w V-VI wieku w Galii na podstawie pism św. Cezarego z Arles*, VoxP 24-29 (1993-1995) s. 173-180; R. Wiszniewski, *Zadania biskupa w świetle „Kazań” św. Cezarego z Arles*, VoxP 24-29 (1993-1995) s. 181-202; T. Kołosowski, *Przepowiadanie wiary w środowisku wiejskim w kazaniach św. Cezarego z Arles*, w: *Ewangelizacja w epoce patrystycznej*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki, Lublin 1994, s. 39-60; J. Grzywaczewski, *Pogłębienie wiedzy religijnej jako obowiązek chrześcijanina według Cezarego z Arles*, RH 44/3 (1996) s. 349-260; J. Grzywaczewski, *Formacja permanentna duchowieństwa według św. Cezarego z Arles*, w: *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – M. Szram, Lublin 1997, s. 151-168; T. Kołosowski, *Nauczanie biskupa Cezarego z Arles na temat kultu świętych w kontekście ówczesnej religijności chrześcijańskiej*, SaeCh 6/2 (1999) s. 5-16; T. Kołosowski, *Nauka o szatanie, jego oddziaływaniu na ludzi i walce z nim, w kazaniach św. Cezarego z Arles*, w: *Demonologia w nauce Ojców Kościoła*, red. H. Pietras, ŻMT 17, Kraków 2000, s. 99-105; A. Żurek, *Św. Cezary z Arles*, OŻ 17, Kraków 2002; P. Wygralak, *Formacja biblijna w duszpasterstwie VI wieku na przykładzie działalności św. Cezarego z Arles*, „Biblia i Ekumenizm” 3 (2006) s. 111-124; J. Pochwat, *Sprawiedliwość i miłosierdzie. Studium „Kazań do ludu” św. Cezarego z Arles*, Kraków 2008; J. Pochwat, *Obraz społeczeństwa Galii pierwszej połowy VI wieku. Studium „Kazań do ludu” św. Cezarego z Arles*, w: *Fructus Spiritus est Caritas. Księga jubileuszowa ofiarowana księdzu profesorowi Franciszkowi Drączkowskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, czterdziestopięciolecia święceń kapłańskich i trzydziestopięciolecia pracy naukowej*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, s. 315-333; B. Zgraja, *Miłość nieprzyjaciół w świetle „Kazań do ludu” św. Cezarego z Arles*, „Seminare” 33 (2013) s. 263-275; J. Pochwat, *Wybrane aspekty z przepowiadania św. Cezarego z Arles. Czy św. Cezary z Arles będzie nowym doktorem Kościoła?*, PS 23/4 (2019) s. 139-158.

Z analizy stanu badań nad pastoralnym nauczaniem Cezarego z Arles wynika, że chociaż wiele prac poświęcono jego działalności duszpasterskiej, a w szczególności kaznodziejskiej, to jednak do tej pory nie zwrócono uwagi na ekshortacje pastoralne<sup>9</sup>, które przecież stanowią istotny element wygłaszanych przez niego kazań. Z tego względu celem badawczym niniejszego opracowania jest poddanie analizie jego *Kazań do ludu*<sup>10</sup>, w których zawarł wiele ekshortacji pastoralnych, czyli różnego rodzaju apeli, wezwań, zachęt, nakazów i zakazów oraz postulatów<sup>11</sup>, aby w ten sposób ukazać nie tylko przyświecające mu priorytety duszpasterskie, lecz także założenia koncepcyjne programu doskonalenia chrześcijańskiego. Jednak nadrzędnym celem badawczym jest ukazanie aktualności nauczania św. Cezarego poprzez skonfrontowanie przesłania wygłaszanych przez niego ekshortacji z nauczaniem współczesnego Kościoła zawartym w wybranych dokumentach<sup>12</sup>, w kwestiach podejmowanych przez pasterza Arles. Dzięki temu zostanie ukazana ponadczasowość i aktualność jego nauczania, a sam Cezary zostanie przedstawiony jako duszpasterz na miarę współczesności<sup>13</sup>.

Święty Cezary z Arles, w swej koncepcji doskonalenia chrześcijańskiego, wyraźnie rysuje dwa zasadnicze etapy. Pierwszy polega na

---

<sup>9</sup> W pewnym stopniu zagadnienie to jest obecne w pracy: A. Dalby, *Hortatory Tone in the Blicking Homilies, Two Adaptation of Caesarius*, „Neuphilologische Mitteilungen” 70 (1969) s. 641-658.

<sup>10</sup> Bazę źródłową i podstawę analiz stanowi wydanie: Caesarius Arelatensis, *Sermones*, red. D.G. Morin, Césaire d’Arles, *Sermons au peuple*, t. 1-3, tł. M.-J. Delage, SCh 175, 243, 330, Paris 1971-1986, tł. S. Ryznar – J. Pochwat, Św. Cezary z Arles, *Kazania do ludu*, ŻMT 57, Kraków 2011. Zwięzłe omówienie kazań, w: M.-J. Delage, *Les Sermons au peuple*, w: *Césaire d’Arles et les cinq continents*, t. 1, Venelles 2017, s. 73-76.

<sup>11</sup> Por. J. Pałucki, *Święty Ambroży jako duszpasterz w świetle ekshortacji pastoralnych*, Lublin 1996, s. 6-7; E. Wasilewski, *Ekshortacje pastoralne – klucz do kwerendy homiletycznej*, RBL 9/2 (2016) s. 125-142.

<sup>12</sup> Wybrano dokumenty ostatnich papieży (Pawła VI, Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka) oraz Katechizm Kościoła katolickiego, a także *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* wydane przez Kongregację ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. Wprawdzie w dokumentach tych nie ma bezpośrednich odniesień do nauczania św. Cezarego, niemniej jednak zawarta w nich treść jest zbieżna z jego nauczaniem.

<sup>13</sup> Grzegorz Jaśkiewicz twierdzi, że „jego [Cezarego z Arles] wspaniałe wypowiedzi, krótkie i rzeczowe, formułowane w duchu Ewangelii można uznać za pionierskie myśli katolickiej nauki społecznej” (Jaśkiewicz, *Problematyka moralna w kaznodziejstwie Cezarego z Arles*, s. 105).



podjęciu walki z grzechami i wadami, czyli ogólnie mówiąc na nawróceniu. Natomiast drugi etap polega na zdobywaniu cnót chrześcijańskich, czyli na szeroko rozumianym upodabnianiu się do Chrystusa. Dzięki temu każdy wierzący będzie mógł pomnożyć w sobie prawdziwą miłość do Boga i bliźnich. Dopełnieniem wskazań Cezarego dotyczących walki ze złem i nabywania cnót, jest zaproponowanie wszystkim dążącym do doskonałości konkretnych środków, które najlepiej służą doskonaleniu chrześcijańskiemu. Niniejsze studium stanowi pierwszą część opracowania omawianego zagadnienia i ogranicza się do przedstawienia pierwszego etapu program doskonalenia zaproponowanego przez św. Cezarego z Arles, którym jest podjęcie walki z grzechami, takimi jak wróżbiarstwo i zwyczaje pogańskie, konkubinat i cudzołóstwo, przerywanie ciąży, pijaństwo, pycha i zazdrość. W kolejnej części, której ogłoszenie drukiem planowane jest na przyszły rok, zostanie omówiony drugi etap doskonalenia, którym jest nabywanie cnót, a także kwestia środków doskonalenia chrześcijańskiego, które św. Cezary proponuje odbiorcom swoich kazań. Konfrontując wskazania biskupa Arles z nauczaniem współczesnego Kościoła postaramy się ukazać ponadczasowość i aktualność jego nauczania.

## 1. Wróżbiarstwo i zwyczaje pogańskie

Szczególny niepokój św. Cezarego z Arles budziło wróżbiarstwo i zwyczaje pogańskie<sup>14</sup>, których nie mogli się wyzbyć chrześcijanie powierzeni jego pieczy. Nie do końca potrafili zrezygnować ze starych wierzeń, a przede wszystkim stosowali się do starodawnych obyczajów

---

<sup>14</sup> Szerzej, zob. G. Konda, *Le discernement et la malice des pratiques superstitieuses d'après les Sermons de saint Césaire d'Arles*, Roma 1970; P. Audin, *Pratiques païennes en Arles*, w: *Césaire d'Arles et les cinq continents*, t. 1, Venelles 2017, s. 139-148; G. Konda, *Les différentes formes de superstitions dans l'Église d'Arles (1re partie)*, w: *Césaire d'Arles et les cinq continents*, t. 3: *Hérésie et miracle dans l'oeuvre de Césaire d'Arles*, Venelles 2020, s. 61-67 (= *The different types of superstition in the Church of Arles (1re partie)*, s. 69-73); G. Konda, *La malice, la magie et la divination dans l'Église d'Arles (2me partie)*, w: *Césaire d'Arles et les cinq continents*, t. 3: *Hérésie et miracle dans l'oeuvre de Césaire d'Arles*, Venelles 2020, s. 75-81 (= *Malice, magic and divination in the Church of Arles (2me partie)*, s. 83-87); B. Lançon, *Césaire face à la persistance des rites païens*, w: *Césaire d'Arles et les cinq continents*, t. 3: *Hérésie et miracle dans l'oeuvre de Césaire d'Arles*, Venelles 2020, s. 119-125 (= *Caesarius in front of the persistence of pagan rites*, s. 127-131).

i zachowań, których nie można było pogodzić z chrześcijańskimi zasadami moralnymi. Z tego względu nasz biskup starał się uświadomić swym wiernym<sup>15</sup>, że Bóg jest Stwórcą i Panem całego świata materialnego, a drzewa, zwierzęta czy woda nie są bóstwami, lecz stworzeniami, które z woli Boga mają służyć człowiekowi<sup>16</sup>.

Powyższe nauczanie św. Cezarego znajduje również swoją aktualizację w postawie ludzi współczesnych zafascynowanych okultyzmem, alternatywną medycyną, homeopatią, uzdrowieniem magią, spirytyzmem, hipnozą, bioenergoterapią, radiestezją, znachorstwem, wróżbiarstwem, jasnowidztwem, medytacjami wschodnimi i wieloma innymi bezdrożami duchowymi<sup>17</sup>. Wpychają one człowieka w wielką pustkę i upadek, a zamiast wołania do Boga o zbawienie dusz, mamy w nich wywoływanie duchów, zamiast modlitwy – zaklęcia, zamiast religii – magię. Przykładem takich działań jest współczesny *Halloween*, który wypiera Uroczystość Wszystkich Świętych oraz Dzień Zaduszny ze świadomości i przeżywania wielu młodych oraz dzieci<sup>18</sup>.

Katechizm Kościoła katolickiego zajmuje w tej kwestii stanowisko bardzo klarowne:

Należy odrzucić wszystkie formy wróżbiarstwa: odwoływanie się do Szatana lub demonów, przywoływanie zmarłych lub inne praktyki mające rzekomo odsłaniać przyszłość. Korzystanie z horoskopów, astrologia, chiromancja, wyjaśnianie przepowiedni i wróżb, zjawiska jasnowidztwa, posługiwanie się medium są przejawami chęci panowania nad czasem, nad historią i wreszcie nad ludźmi, a jednocześnie pragnieniem zjednania sobie ukrytych mocy – praktyki te są sprzeczne z czcią i szacunkiem, połączonym z miłą bojaźnią – które należą się jedynie Bogu<sup>19</sup>.

---

<sup>15</sup> Na temat odbiorców kazań Cezarego, zob. I.S. Filipov, *Les ouailles et la société: à qui prêchait Césaire d'Arles?*, w: *Césaire d'Arles et les cinq continents*, t. 1, Venelles 2017, s. 129-137; J. Pochwat, *Cezary z Arles – miłośnik Pisma Świętego*, w: *Cezary z Arles, Kazania o Piśmie Świętym*, cz. 1 (81-105), tł. J. Pochwat, ŻM 88, Tyniec 2020, s. 16-22 (punkt 1 A: *Audytoryum i okoliczności*).

<sup>16</sup> Por. Kołosowski, *Przepowiadanie wiary*, s. 44-45.

<sup>17</sup> Szerzej na ten temat, zob. A. Sereda, *Pułapki i zagrożenia medycyny niekonwencjonalnej – homeopatia i bioenergoterapia*, Łowicz 2009.

<sup>18</sup> Por. W. Kubat, *Religia a zabobon*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 20 (2011) s. 129-132.

<sup>19</sup> KKK 2116.

### 1.1. *Praecantatores quasi venenum diaboli fugite*<sup>20</sup>

Wróżbici działali destrukcyjnie na wspólnotę chrześcijańską. Różnymi sztuczkami i czarami zwodzili prostych ludzi i skłaniali do popełniania czynów bałwochwalczych. Z tego względu św. Cezary zaleca, aby chrześcijanie nie korzystali z rad wróżbitów, strzegli się przed jakimikolwiek kontaktami z czarownikami i unikali „ich jak zarazy diabelskiej”<sup>21</sup>.

Do wróżbitów i zaklinaczy często udawano się po rady w różnych trudnych sytuacjach życiowych. Taką okolicznością mogła być np. ciężka choroba<sup>22</sup>. Często mieszkańcy Arles i okolic

pomimo przyjęcia chrztu i podstaw wiary chrześcijańskiej w obliczu doznanego zła tracili zaufanie do nowej religii i przekonani, że przyczyną ich nieszczęść są złe duchy, demony, których nauczyli się lękać i czcić w dawnej wierze, wracali do dawnych wypróbowanych metod odwrócenia od siebie demonicznego zła i uchronienia się przed nim na przyszłość, przez magię, czary czy wróżby<sup>23</sup>.

Z tego względu św. Cezary przestrzega, aby w żadnej sprawie nie prosić o pomoc wróżbitów, ponieważ jest to świętokradztwo<sup>24</sup>. Nasz biskup kieruje do wiernych następujący apel: „Niech nikt nie udaje się po pomoc i nie zasięga rady u czarodziejów [uprawiających magię], wróżbitów, zaklinaczy w sprawie jakiegokolwiek choroby, i nie dopuszcza się przez to świętokradztwa”<sup>25</sup>. Przeciwnie, zaleca, by pomocy szukać u Boga<sup>26</sup>:

Jest dziełem ukrytego prześladowcy, że dzieci pewnych kobiet, kiedy męczą pokusy lub choroby, matki zawodzą i przerażone biegają, a co gorsze,

<sup>20</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 14, 4, SCh 175, s. 438, ŻMT 57, s. 118.

<sup>21</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 14, 4, SCh 175, s. 438: „quasi venenum diaboli”, ŻMT 57, s. 118.

<sup>22</sup> Por. Kołosowski, *Przepowiadanie wiary*, s. 45-46; Wygralak, *Kształtowanie społeczeństwa chrześcijańskiego*, s. 89-90.

<sup>23</sup> Kołosowski, *Nauka o szatanie*, s. 100. Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 50, 1, SCh 243, s. 416-418, ŻMT 57, s. 289. Zob. P. Wygralak, *Zło magii w pastoralnych wskazaniach Ojców Kościoła*, VoxP 59 (2013) s. 309.

<sup>24</sup> Por. Wygralak, *Kształtowanie społeczeństwa chrześcijańskiego*, s. 90.

<sup>25</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 19, 4, SCh 175, s. 488: „Nullus caraios aut divinos aut precantatores sacrilega voluptate de qualibet infirmitate aut adhibeat aut interroga-re praesumat”, ŻMT 57, s. 136-137.

<sup>26</sup> Por. Kołosowski, *Przepowiadanie wiary*, s. 56.

nie szukają lekarstwa w kościele, nie proszą sprawcy zdrowia i zbawienia, nie idą do Eucharystii Chrystusa, ani jak jest napisane, po olej uświęcony, którym kapłani powinni je namaścić i wszelką swoją nadzieję położyć w Bogu. Przeciwnie postępują: szukając zdrowia ciała, znajdują śmierć duszy<sup>27</sup>.

Współczesne nauczanie Kościoła, oparte na przekazie biblijnym oraz tradycji Kościoła, także przestrzega – podobnie jak św. Cezary – przed ugruntowaniem swej wiary na zachętach wróżbitów czy zaklinaczy. Katechizm Kościoła katolickiego umocowany głęboko w Biblii, wskazuje, że na kartach tego natchnionego Pisma Bóg wielokrotnie przestrzegał swój naród:

„Nie będziecie się zwracać do wywołujących duchy ani do wróżbitów. Nie będziecie zasięgać ich rad, aby nie splugawić się przez nich. Ja jestem Pan” (Kpł 19,31); „Jam jest ten, który niweczy znaki wróżów i wykazuje głupotę wieszczków” (Iz 44,25); „Nie znajdzie się pośród ciebie nikt, kto by przeprowadzał przez ogień swego syna lub córkę, uprawiał wróżby, gusła, przepowiednie i czary; nikt, kto by uprawiał zaklęcia, pytał duchów i widma, zwracał się do umarłych. Obrzydliwy jest bowiem dla Pana każdy, kto to czyni. Z powodu tych obrzydliwości wypędza ich Pan, Bóg twój, sprzed twego oblicza” (Pwt 18,10-12).

Chrześcijanin, który do końca zaufał Chrystusowi, nie stara się odkrywać przyszłości na własną rękę, ponieważ wie, że Bóg jest najlepszym Ojcem, który nas nieskończenie kocha, więc cokolwiek nam się zdarzy, pozostaje pod Jego dobrotliwą kontrolą<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 52, 5, SCh 243, s. 438-440: „Sicut iam superius diximus, funestum est occulti persecutoris ingenium, quando aliquarum mulierum filii diversis temptationibus aut infirmitatibus fatigantur, lugentes et adtonitae currunt matres; et quod peius est, non de ecclesiae medicina, non de auctore salutis exposcunt atque eucharistia Christi et, cum sicut scriptum est, oleo benedicto a presbyteris deberent perunguere, et omnem spem suam in Deo ponere. Econtrario faciunt, et dum salutem requirunt corporum, mortem inveniunt animarum”, *ŻMT* 57, s. 298. Por. Wygralak, *Zło magii*, s. 308; J. Pochwat, *Dzień Pański w nauczaniu św. Cezarego z Arles w świetle studium jego „Kazań do ludu”*, *VoxP* 60 (2013) s. 256-257.

<sup>28</sup> Por. KKK 215-216.

## 1.2. *Et si adhuc videtis aliquos aut ad fontes aut ad arbores vota reddere, (...) durissime increpantes*<sup>29</sup>

Praktyki związane z kultem pogańskim i zabobonami były głęboko zakorzenione w świadomości mieszkańców miasta Arles i okolic<sup>30</sup>. W spełnianiu praktyk zabobonnych, ludziom prostym nie przeszkadzał fakt, że zostali ochrzczeni i stali się chrześcijanami<sup>31</sup>. Z tego względu biskup Cezary piętnuje takie zachowania i wzywa ludzi ugruntowanych w wierze, aby interweniowali w przypadkach zauważenia spełniania praktyk pogańskich przez człowieka ochrzczonego. Wyliczając różne nadużycia w tym względzie św. Cezary apeluje:

I jeżeli widzicie, że ktoś składa śluby przy źródłach czy drzewach i jak to już powiedziałem, czarodziejów i wróżbitów wyszukuje, nosi także węzélki diabelskie, amulety czy ziela czy bursztynowe wisiorki, najsurowiej go skarćcie i mówcie, że ktokolwiek dopuszcza się tego zła, zaprzepaszcza sakrament chrztu<sup>32</sup>.

Z powyższej wypowiedzi wynika, że człowiek oddający się praktykom pogańskim niweczy w sobie łaskę otrzymaną na chrzcie świętym<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 13, 5, SCh 175, s. 426, *ŻMT* 57, s. 113.

<sup>30</sup> Por. Wygralak, *Zło magii*, s. 303.

<sup>31</sup> Por. Kołosowski, *Nauka o szatanie*, s. 100.

<sup>32</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 13, 5, SCh 175, s. 426: „Et si adhuc videtis aliquos aut ad fontes aut ad arbores vota reddere et, sicut iam dictum est, caraios etiam et divinos vel praecantatores inquirere, fylacteria etiam diabolica, characteres aut herbas vel sucinos sibi aut suis adpendere, durissime increpantes dicite, quia quicumque fecerit hoc malum, perdit baptismi sacramentum”, *ŻMT* 57, s. 113. Por. 14, 4, SCh 175, s. 438, *ŻMT* 57, s. 118; 19, 4, SCh 175, s. 488, *ŻMT* 57, s. 136-137. Zob. P. Wygralak, *Kształtowanie społeczeństwa chrześcijańskiego. Wybrane aspekty działalności łacińskich ojców Kościoła V i VI w.*, „*Annales Missiologici Posnanienses*” 21 (2016) s. 88-89; J. Pochwat, *Chrzest w alegorycznej interpretacji Ksiąg Rodzaju i Wyjścia w homiliach św. Cezarego z Arles*, PS 24/4 (2020) s. 25-42 (passim).

<sup>33</sup> Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 14, 4, SCh 175, s. 438: „Phylacteria diabolica, characteres, sucinos et herbas nolite vobis et vestris adpendere: quia qui hoc malum fecerit, sacrilegium se non dubitet admisisse”, *ŻMT* 57, s. 118; 54, 1, SCh 243, s. 450, *ŻMT* 57, s. 303. Zob. Wygralak, *Zło magii*, s. 309 i 311; Wygralak, *Kształtowanie społeczeństwa chrześcijańskiego*, s. 90-91.

W innym kazaniu św. Cezary stwierdza, że wyżej wymienione praktyki pogańskie są świętokradztwem<sup>34</sup>.

Innymi praktykami zabobonnymi krytykowanymi przez św. Cezarego były: przebieranie się w skórę baranka lub jelonka w rocznicę urodzin<sup>35</sup>, kąpiele w rzekach, źródłach lub bagnach w godzinach nocnych lub porannych<sup>36</sup>, powstrzymywanie się od pracy w czwartki (na cześć Jowisza)<sup>37</sup> czy wykrzykiwanie na zaćmienie księżyca<sup>38</sup>. Przy tej okazji biskup Arles tłumaczy, że krzykami i czarami nie można powstrzymać zaćmienia księżyca, „które następuje w pewnych okresach czasu z Bożego ustanowienia”<sup>39</sup>.

Zarysowana powyżej refleksja teologiczna biskupa z Arles koresponduje bardzo mocno w tej sprawie ze współczesnym nauczaniem Kościoła. Jej aktualność nie straciła swych walorów do dnia dzisiejszego<sup>40</sup>. Pomimo dominującego dziś racjonalizmu, praktyki zabobonne pojawiają się ciągle na nowo. W dalszym ciągu mamy do czynienia z przejawami pochopnej wiary, łatwowierności, pociąganiem do cudowności, pragnieniem wizji lub prywatnych objawień, praktykami wywoływania duchów, wiarą w zjawiska wywoływane przez demony, pseudoezoteryczne dewiacje, jak satanizm. Niektóre zabobony stają się modne, zyskują nagłośnienie medialne (jak np. horoskopy), a ich wykonawcy mogą liczyć na popularność. Także wielu współczesnych chrześcijan krzewi okultyzm, wyznaje wiarę w możliwość kontaktu z duchami poprzez media, różdżkarstwo, wróży z kryształowej kuli albo nagrywa głosy zmarłych<sup>41</sup>.

W teologii chrześcijańskiej zabobon opiera się na fałszywym kulcie prawdziwego Boga, względnie na pozornie religijnych, ale sprzeciwiających się właściwemu kultowi Stwórcy, aktach wobec nieokreślonych

<sup>34</sup> Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 14, 4, SCh 175, s. 438: „Phylacteria diabolica, caracteres, sucinos et herbas nolite vobis et vestris adpendere: quia qui hoc malum fecerit, sacrilegium se non dubitet admisisse”, *ŻMT* 57, s. 118.

<sup>35</sup> Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 13, 5, SCh 175, s. 426, *ŻMT* 57, s. 113.

<sup>36</sup> Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 33, 4, SCh 243, s. 178, *ŻMT* 57, s. 200.

<sup>37</sup> Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 13, 5, SCh 175, s. 428, *ŻMT* 57, s. 113; 19, 4, SCh 175, s. 488, *ŻMT* 57, s. 137; 52, 2, SCh 243, s. 436, *ŻMT* 57, s. 296. Zob. Pochwat, *Dzień Pański w nauczaniu św. Cezarego z Arles*, s. 252.

<sup>38</sup> Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 13, 5, SCh 175, s. 426, *ŻMT* 57, s. 113; 52, 3, SCh 243, s. 436, *ŻMT* 57, s. 297.

<sup>39</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 13, 5, SCh 175, s. 426: „quae Deo iubente certis temporibus obscuratur”, *ŻMT* 57, s. 113.

<sup>40</sup> Por. Pochwat, *Wybrane aspekty z przepowiadania św. Cezarego z Arles*, s. 155.

<sup>41</sup> Por. Kubat, *Religia a zabobon*, s. 141.

bezosobowych mocy i sił<sup>42</sup>. Katechizm Kościoła katolickiego określa zabobon jako jedną z postaci bałwochwalstwa i przypomina, że:

Pierwsze przykazanie zabrania oddawania czci innym bogom poza Jedynym Panem, który objawił siebie swojemu ludowi. Zakazuje zabobonu i bezbożności. Zabobon to pewnego rodzaju wynaturzony przerost religijności; bezbożność jest wadą sprzeciwiającą się, przez brak, cnocie religijności<sup>43</sup>.

Jest też

wypaczeniem postawy religijnej oraz praktyk, jakie ona nakłada. Może on także dotyczyć kultu, który oddajemy prawdziwemu Bogu, na przykład, gdy przypisuje się jakieś magiczne znaczenie pewnym praktykom, nawet uprawnionym lub koniecznym. Popaść w zabobon – oznacza wiązać skuteczność modlitw lub znaków sakramentalnych jedynie z ich wymiarem materialnym, z pominięciem dyspozycji wewnętrznych, jakich one wymagają<sup>44</sup>.

### 13. *Nullus ad idolum vel ad ea quae idolis immolantur colat suadente bibat*<sup>45</sup>

Obowiązkiem człowieka ochrzczonego jest mocne trwanie przy Chrystusie i unikanie wszelkich praktyk związanych z bałwochwalstwem. Niestety, taka postawa była niekiedy obca mieszkańcom Arles. Dlatego też biskup Cezary apeluje do wiernych: „Niech nikt nie chodzi czcić bałwanów i nie pije z darów im ofiarowanych. Kto jest ochrzczone, winien unikać bałwochwalstwa”<sup>46</sup>.

---

<sup>42</sup> Por. F. Zahlner, *Aberglaube*, w: *Lexikon der Sekten, Sondergruppen un Weltanschauungen*, red. H. Gasper – J. Müller – F. Valentin, Freiburg 1991, s. 10-12.

<sup>43</sup> KKK 2110.

<sup>44</sup> KKK 2111.

<sup>45</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 19, 4, SCh 175, s. 488, *ŻMT* 57, s. 136.

<sup>46</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 19, 4, SCh 175, s. 488: „Nullus ad idolum vel ad ea quae idolis immolantur colat suadente bibat. Qui baptizatus est, debet profana vitare”, *ŻMT* 57, s. 136. Por. Pochwat, *Chrzest w alegorycznej interpretacji*, s. 37-39.

Obecne w nauczaniu św. Cezarego podkreślenie godności chrześcijańskiej, która wypływa z odkupieńczej misji Chrystusa<sup>47</sup>, powinno ukierunkować duszpasterską troskę Kościoła na podstawowe potrzeby i oczekiwania dzisiejszego człowieka. Wyłącznie jednak racjonalne wyjaśnianie ich nie okazuje się – na dalszą metę – skuteczne i nie jest w stanie pomóc człowiekowi pogrążonemu w udrękach życia. Potrzebna jest nie tylko duszpasterska rozmowa, ale także opieka grup modlitewnych i wspólnot, aby mógł on otworzyć się na nowo ku Jezusowi Chrystusowi, Panu wszelkich mocy i potęg, który zwyciężył demony. Tylko taka skuteczna pomoc, opieka i duszpasterska troska z pewnością zaowocuje nowym zaufaniem do Boga<sup>48</sup>.

#### 14. *Iterum admoneo vos omnia fana destruere, ubicumque inveneritis*<sup>49</sup>

Pomimo tego, że Galia już od dość długiego czasu była chrystianizowana, to jednak – jeszcze w czasach św. Cezarego – zachowało się wiele obiektów i miejsc poświęconych kultowi pogańskiemu lub z nim związanych. Aby zatrzeć ślady dawnych wierzeń i jednocześnie utwierdzać ludność w wierze chrześcijańskiej, biskup Arles zaleca, aby niszczone miejsca związane z kultem bogów pogańskich.

Podsumowując swe wskazania dotyczące unikania bałwochwalstwa, św. Cezary kieruje następujący apel do wiernych: „Zaklinam was, bracia, aby nikt z was, mężczyzna ani kobieta, nie zachowywał tego [zwyczajów pogańskich] kiedykolwiek, aby nie był zaliczony przez Pana raczej do pogan, niż do chrześcijan”<sup>50</sup>.

Analizując teksty współczesnego nauczania Kościoła, można zauważyć, jak myśli św. biskupa z Arles są nadal aktualne i w tej sprawie. W adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi* papież Paweł VI zwraca uwagę na obecność niektórych elementów zabobonu w tradycji ludowej. Podkreśla, że

<sup>47</sup> Por. J. Pochwat, *Nowotestamentalny wymiar eschatologii. Studium „Kazań do ludu” św. Cezarego z Arles*, w: *Problemy duszpasterskie starożytnego Kościoła*, red. J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki, Lublin 2009, s. 145.

<sup>48</sup> Por. J. Baumgartner, *Aberglaube*, LThK I (2006) 40-43.

<sup>49</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 14, 4, SCh 175, s. 438, *ŻMT* 57, s. 118.

<sup>50</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 19, 4, SCh 175, s. 488: „contestor, fratres, ne hoc ullus vir aut mulier aliquando observet, ne inter paganos magis quam inter christianos a Domino iudicetur”, *ŻMT* 57, s. 137.



religijność ludowa, jeśli jest należycie skierowana, zwłaszcza przez odpowiedni sposób ewangelizowania, to wtedy obfituje też w wiele dobrego. Bo nosi w sobie jakiś głód Boga, który jedynie ludzie prości i ubodzy duchem mogą odczuwać; obdarza ich siłą pozwalającą się poświęcać i porywać wręcz na czyny heroiczne, gdy chodzi o wyznawanie wiary<sup>51</sup>.

Paweł VI zauważa, że „ludowa religijność zamyka się w pewnych ciasnych granicach. Nierzadko jest ona podatna na wpływ wielu fałszywych form religijności i zbliża się nawet do zabobonu; często polega na najniższym poziomie kultu religijnego, który nie prowadzi do należytego aktu wiary”<sup>52</sup>.

Według *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* „Miarą i kryterium w ocenie każdej z form pobożności chrześcijańskiej, zarówno dawnej, jak i nowej, jest zawsze Ewangelia”. Pobożność ludowa nie może więc „przyjmować obrzędów związanych z magią, zabobonem, spirytyzmem, dążeniem do zemsty, czy mających konotację seksualną”<sup>53</sup>. Według *Dyrektorium* to „Zadaniem ordynariuszy Kościołów lokalnych jest czuwanie nad tym, by nie wystawiać do publicznej czci wizerunków niegodnych i takich, które mogłyby wprowadzić wiernych w błąd lub praktyki zabobonne”<sup>54</sup>.

Aby przezwyciężyć praktykowanie zabobonów Kościoł proponuje więc dzisiaj drogę ewangelizacji, czyli głoszenie autentycznej nauki chrześcijańskiej i wiary. Pomocą tu winno być żywe doświadczenie zbawienia otrzymywanego w sakramentach, mocna i solidarna więź we wspólnocie wiary, zaangażowanie w posługę miłości. Biskupi i kapłani muszą czuwać, aby zabobonna mentalność nie przenikała do aktów kultu, który należy się Bogu żywemu i prawdziwemu, zadaniem katechezy zaś jest ukazywanie osobom uwikłanym w praktyki okultystyczne świadectwa przez użycie wszelkich środków, którymi dysponuje Kościół, jak Słowo Boże, sakramenty, zwłaszcza pokuty i Eucharystii, modlitwę, wspólnotę braterską i posługę miłości. Także cała wspólnota Kościoła winna okazywać troskę o potrzebujących, wobec ludzi zagubionych w obliczu tajemnicy istnienia, wobec potrzebujących akceptacji, wysłuchania, pouczenia,

<sup>51</sup> Por. Paweł VI, *Evangelii nuntiandi* 48.

<sup>52</sup> Por. Paweł VI, *Evangelii nuntiandi* 48.

<sup>53</sup> Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* 12.

<sup>54</sup> Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* 244.

solidarności, zainteresowania oraz pomoc w przezwyciężaniu niepokoju i lęków związanych z przyszłością<sup>55</sup>.

## 2. Konkubinat i cudzołóstwo

Zasady na których oparte jest małżeństwo chrześcijańskie różniły się w sposób zasadniczy od obowiązujących w tej dziedzinie w społecznościach pogańskich. Zwłaszcza zasady etyczne były zupełnie nowe i różne od norm pogańskich. Święty Cezary z Arles poświęcił zagadnieniom etyki małżeńskiej kilka kazań, co było nowością na tamte czasy. Wymagania stawiane przez niego bardzo kontrastowały z obyczajami, jakie nawet wśród chrześcijan zdawały się być tolerowane<sup>56</sup>.

### 2.1. *Nolite habere concubinas, nolite adulterare, nolite fornicari*<sup>57</sup>

Zdając sobie sprawę z powagi wykroczeń, jakich dopuszczali się członkowie wspólnoty chrześcijańskiej w Arles, św. Cezary apeluje do nich, aby porzucili grzeszne życie, gdyż „powiedziano: «Pijacy i cudzołóżnicy nie odziedziczą królestwa Bożego» (1Kor 6,9-10)”<sup>58</sup>. Wiernym Kościoła w Arles przypomina, że posiadanie konkubiny – bez względu na to, czy ma to miejsce przed zawarciem małżeństwa, czy po zawarciu małżeństwa – jest cudzołóstwem: „Wyznam i oświadczam, że czy to przed pojęciem żony, czy po ożenieniu się, ktokolwiek by sobie sprowadzał konkubiny, popełnia cudzołóstwo”<sup>59</sup>.

Aby skłonić grzeszników do poprawy życia, biskup Arles mówi o sędzie, który czeka tych, którzy szybko nie podejmą pokuty: „Jeżeli nie nastąpi u takiego pokuta jako środek zaradczy, co z nim będzie, jaki

<sup>55</sup> Por. Kubat, *Religia a zabobon*, s. 140-141; J. Pochwat, *Św. Cezary z Arles jako nauczyciel modlitwy na podstawie jego „Kazań do ludu”*, w: *Przez Maryję ku wcielone-mu Słowu*, red. J. Kręciđło, Studia Salettensia 5, Kraków 2012, s. 73-97.

<sup>56</sup> Por. Żurek, *Św. Cezary z Arles*, s. 187-188.

<sup>57</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 55a, 3, SCh 243, s. 482, *ŻMT* 57, s. 315.

<sup>58</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 55a, 3, SCh 243, s. 482: „quia «ebriosi et adulteri regnum Dei non possidebunt» (1Kor 6,9.10)”, *ŻMT* 57, s. 315.

<sup>59</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 42, 5, SCh 243, s. 306: „Profiteor, quia sive ante uxorem, sive post uxorem, quicumque sibi concubinam adhiberit, adulterium committit”, *ŻMT* 57, s. 250. Por. Wygralak, *Kształtowanie społeczeństwa chrześcijańskiego*, s. 91.

wyrok potępienia na przyszłym sądzie musi otrzymać skoro już na tym świecie nie był godny otrzymania błogosławieństwa ślubnego z oblubienicą?<sup>60</sup>.

Wszystkich cudzołożników św. Cezary wzywa do nawrócenia. Zewnętrznym wyrazem nawrócenia, oprócz zerwania z grzechem cudzołożstwa, jest „długa pokuta i obfite jałmużny”<sup>61</sup>. Gdyby jednak jakiś grzesznik nagle umarł, „przepadnie na wieki i nic mu nie pomoże imię chrześcijanina, ponieważ nie tylko nie czynił tego, co Pan przykazał, ale jeszcze i tego się dopuszczał, co Chrystus zakazał”<sup>62</sup>. Grzech cudzołożstwa jest tak ciężki, że staje się przyczyną wykluczenia z królestwa Bożego<sup>63</sup>.

Cudzołożstwo jest złem skierowanym przeciwko osobie, która je popełnia, jest „zabiciem duszy” mieczem grzechu. Człowiek, który zabija swoją duszę przez nierząd, jest o wiele gorszy od tego, kto na wojnie zabija swoich wrogów<sup>64</sup>.

Powyższe słowa św. Cezarego korespondują ze współczesną nauką Kościoła na ten temat. W kwestii konkubinatu jest ona niezmienna i od samego początku w pełni pokrywa się z nauczaniem Nowego Testamentu. Kościół ocenia konkubinaty jako notoryczny grzech i wzywa konkubinarium do zerwania nieprawego związku lub w przypadku braku przeszkód do zawarcia ważnego małżeństwa<sup>65</sup>. W poszczególnych jednak wypadkach uznaje on złożoność sytuacji i obiektywne poważne racje przemawiające za wspólnym zamieszkaniem (np. wychowanie dzieci, wzajemna pomoc w podeszłym wieku, choroba czy niewystarczalność środków do życia osobno, a niekiedy także nieprzewidywalne trudności w zawarciu

<sup>60</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 43, 5, SCh 243, s. 318: „Iam videte, si paenitentiae remedium non subvenit, quid de illo erit, vel quali sententiae eum necesse erit in futuro iudicio subiacere, qui iam in hoc saeculo benedictionem cum sponsa sua non fuit dignus accipere”, *ŻMT* 57, s. 255. Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 43, 3, SCh 243, s. 314, *ŻMT* 57, s. 253-254; 43, 6, SCh 243, s. 320, *ŻMT* 57, s. 255. Zob. Jaśkiewicz, *Problematyka moralna w kaznodziejstwie Cezarego z Arles*, s. 101-102.

<sup>61</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 42, 4, SCh 243, s. 302: „paenitentia prolata et uberes elemosinae”, *ŻMT* 57, s. 249.

<sup>62</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 42, 4, SCh 243, s. 302: „in aeternum peribit, nec illi nomen christianum proderit: quia non solum non fecit quod Dominus iussit, verum etiam quod Christus prohibuit perpetravit”, *ŻMT* 57, s. 249.

<sup>63</sup> Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 42, 4, SCh 243, s. 302-304, *ŻMT* 57, s. 249.

<sup>64</sup> Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 43, 8, SCh 243, s. 322: „et videte quantum malum sit, ut aliquis crudelior existat in se, suam animam occidendo per luxuriam, magis quam per carnalem victoriam adversariorum corpora trucidando”, *ŻMT* 57, s. 256-257.

<sup>65</sup> Por. J. Wróbel, *Konkubinaty*, EK IX 645.

legalnego związku). W takich sytuacjach „wzywa duszpasterzy i całą wspólnotę wiernych do okazania im [konkubiniarzom] pomocy i do podejmowania starań o to, aby nie czuli się odłączeni od Kościoła”<sup>66</sup>, widząc również możliwość uczestnictwa w sakramentach pod warunkiem, że są gotowi do życia w pełnej wstrzemięźliwości, a urzeczywistniając swoje życie sakramentalne, nie będą powodem publicznego zgorznienia<sup>67</sup>.

Także cudzołóstwo jest określane w Katechizmie Kościoła katolickiego niesprawiedliwością:

Ten, kto je popełnia, nie dotrzymuje podjętych zobowiązań. Rani znak przymierza, jakim jest węzeł małżeński, narusza prawo współmałżonka i godzi w instytucję małżeństwa, nie dotrzymując umowy znajdującej się u jego podstaw. Naraża na niebezpieczeństwo dobro rodzicielstwa ludzkiego oraz dzieci, które potrzebują trwałego związku rodziców<sup>68</sup>.

Jest to krzywda wobec współmałżonka, zgorzienie dla świata i narażenie na niebezpieczeństwo dobra własnych dzieci.

## **2.2. *Unde iterum atque iterum rogo pariter et contestor, ut (...) ipse usque ad nuptias virginitatem custodiat***<sup>69</sup>

Mówiąc o konkubinacie, św. Cezary zwraca uwagę na konieczność odpowiedniego przygotowania do małżeństwa. Jeśli mężczyzna chce pojąć dziewicę, to sam powinien do czasu ślubu zachować dziewictwo<sup>70</sup>. Konkubinacj jest sprzeczny z wolą Boga: „Dlatego (...) zapewniam, że Bóg te zgubne postęпки zawsze potępiał, zawsze ich zakazywał i oświadczał, że nigdy Mu się nie podobają i szczególnie w naszych chrześcijańskich czasach, i nigdy nie wolno było posiadać konkubin, ani nigdy nie będzie wolno ich posiadać”<sup>71</sup>.

<sup>66</sup> S. Paździor, *Konkubinacj w prawie kanonicznym oraz w polskim prawie cywilnym*, „Rocznik Nauk Prawnych” 17/2 (2007) s. 179.

<sup>67</sup> Por. Paździor, *Konkubinacj w prawie kanonicznym*, s. 179.

<sup>68</sup> KKK 2381.

<sup>69</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 43, 4, SCh 243, s. 316, *ŻMT* 57, s. 254.

<sup>70</sup> Por. Wygrałak, *Kształtowanie społeczeństwa chrześcijańskiego*, s. 92.

<sup>71</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 43, 4, SCh 243, s. 316: „Unde (...) denuncio, Deum ista mala et semper prohibuisse, et numquam ei placita fuisse: et praecipue temporibus christianis concubinas habere numquam licuit, numquam licebit”, *ŻMT* 57, s. 254.

Konkubinat według biskupa Arles jest „bezczenością”, gdyż grzech ten jest popełniany publicznie. Człowiek, który żyje w konkubinacie publicznie lekceważy chrześcijańskie obyczaje i prawo Boże:

W tej sprawie ciągle i wciąż na nowo wołam na cały głos, że ten, kto przed ślubem usiłuje sobie zapewnić konkubinę, popełnia gorszy grzech, niż ten, co popełnia cudzołóstwo, ponieważ ten, kto cudzołoży, chce ten wielki grzech przynajmniej potajemnie popełniać, ale grzeszyć publicznie, albo się boi, albo wstydzi, natomiast ten, kto chce publicznie posiadać konkubinę, najbezczeleńszemu sędzi, że na oczach całego ludu wolno mu czynić tę rzecz przeklętą<sup>72</sup>.

Wyżej wspomniane przez św. Cezarego apele dotyczące przygotowania do małżeństwa znajdują swe zastosowanie w aktualnym nauczaniu Kościoła. Dostrzega ono wiele zjawisk, jakie zachodzą dziś w obrębie rodziny i w stylu jej funkcjonowania. Zauważa się tu poważne przeobrażenia dotyczące rozumienia jej istoty<sup>73</sup>. Globalne przemiany kulturowe prowadzą również do prywatyzacji zachowań społecznych w zakresie szeroko rozumianego przygotowania do małżeństwa. Coraz częściej spotyka się ludzi (zwłaszcza młodych) żyjących w związkach nieformalnych różnego typu: konkubinat, kohabitacja czy też LAT (living part together). Małżeństwo sakramentalne, które przez wieki stanowiło fundament i punkt odniesienia do innych związków międzyludzkich, stało się dla nich tylko z modeli w skomplikowanej mozaice istniejących związków międzyludzkich<sup>74</sup>.

W adhortacji *Evangelii gaudium* papież Franciszek przypomina, że pomimo tego, że proces przeobrażeń dokonuje dziś swoistej erozji

---

<sup>72</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 43, 4, SCh 243, s. 316: „Pro qua re iterum atque iterum voce libera clamo, quia, qui ante legitimas nuptias concubinam sibi adhibere praesumit, peius peccatum facit, quam qui adulterium committit: quia, qui adulterat, adhuc tam grave malum secrete vult agere, in publico autem aut metuit aut erubescit committere; ille vero, qui publice concubinam habere voluerit, fronte inpuidentissima rem execrabilem toto populo vidente licenter se putat admittere”, *ŻMT* 57, s. 254. Por. 42, 2, SCh 243, s. 296-300, *ŻMT* 57, s. 247-248. Zob. Wygralak, *Kształtowanie społeczeństwa chrześcijańskiego*, s. 91.

<sup>73</sup> Por. L. Dyczewski, *Wyobrażenia młodzieży o małżeństwie i rodzinie. Pomiędzy tradycją a nowoczesnością*, Lublin 2009.

<sup>74</sup> Por. M. Wojciechowski, *Za rodziną = z rodziną pod prąd*, Kraków 2013, s. 26-27.

kondycji społeczno-moralnej<sup>75</sup>, chrześcijanie nie mogą pozostać biernym adresatem zachodzących zmian, ale muszą podjąć swoje zadanie prorockie i w świetle wiary odkryć wielkość i godność małżeństw i rodzin, w których żyją, czyniąc je znakiem i miejscem przymierza miłości<sup>76</sup>. Ważnym dziś zadaniem duszpasterskim Kościoła jest przygotowywanie wiernych do owocnego przyjmowania sakramentów świętych. Duszpasterstwo zaś rodzin, przygotowujące narzeczonych do życia małżeńskiego i rodzinnego, powinno „mieć świadomość, że pomoc oferowaną przyszłym małżonkom należy ukierunkować na odkrywanie fundamentalnych wartości o małżeństwie i rodzinie oraz na utożsamianie się z nimi”<sup>77</sup>. Zwraca na to uwagę Franciszek w adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia*, w której pisze, że z racji na wyjątkowy charakter małżeństwa działania duszpasterskie podejmowane w tym względzie wymagają szczególnej uwagi dotyczącej właściwego przygotowania kandydatów do sakramentu. Zachęca więc duszpasterzy do działań umożliwiających nupturientom dojrzewanie do miłości, aby „[człowiek] nauczył się kochać tę konkretną osobę, z którą pragnie dzielić całe życie”<sup>78</sup>.

### ***2.3. Si quando aliquos tam sacrilega peccata committere cognoveritis, et semel et secundo et tertio castigate*<sup>79</sup>**

Biskup Cezary zachęca ludzi, którzy „dochowują wiernie wiary i czystości”<sup>80</sup>, do współpracy w zaprowadzaniu porządku moralnego w chrześcijańskiej wspólnoty w Arles. Nawołuje do upominania oraz piętnowania konkubinariuszy i cudzołóżników:

Jeżeli poznacie, że ktoś dopuszcza się tak świętokradzkich grzechów, skarcie go raz, drugi i trzeci, a jeżeli was nie będą chcieli usłuchać, nawet nie rozmawiajcie z nimi, ani ich nie zapraszajcie na wasze przyjęcia, ani przy stołach innych ludzi z nimi posiłku nie przyjmujcie (...), aby przynajmniej

<sup>75</sup> Por. Franciszek, *Evangelii gaudium* 66.

<sup>76</sup> Por. Franciszek, *Evangelii gaudium* 28.

<sup>77</sup> Por. G. Pyżlak, *Zadania duszpasterstwa rodzin*, w: *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*, red. R. Kamiński – G. Pyżlak – J. Goleń, Lublin 2013, s. 343.

<sup>78</sup> Franciszek, *Amoris laetitia* 208.

<sup>79</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 42, 2, SCh 243, s. 298, *ŻMT* 57, s. 247.

<sup>80</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 42, 2, SCh 243, s. 296-298, *ŻMT* 57, s. 247.

przez to się zawstydzili, gdy zobaczą się wykluczonymi od ludzi szlachejnych i Boga się bojących<sup>81</sup>.

Tych wszystkich, którzy lekceważyliby jego radę o konieczności interweniowania w przypadku wiedzy o grzesznym życiu sąsiadów, nasz biskup przestrzega przed współodpowiedzialnością za grzech współbrata w wierze: „Ktokolwiek by (...) wiedział, że jego brat albo sąsiad jego popełnia cudzołóstwo, a nie zechce go skarcić, będzie uczestnikiem jego grzechów”<sup>82</sup>. Co więcej, mówi, że ludzie, którzy nie upominają cudzołożników – choć wiedzą o ich grzechach – sami stają się podejrzani o popełnianie cudzołóstwa: „Ci zaś, co cudzołożników ani sami nie karcą, ani nie donoszą w sekrecie kapłanowi, popadają w podejrzenie, że ich dlatego nie upominają, ponieważ zapewne i sami podobne grzechy popełniają”<sup>83</sup>.

W adhortacji apostojskiej *Familiaris consortio* papież Jan Paweł II gorąco wzywa całą wspólnotę wiernych do podejmowania z troskliwą miłością starań o to, by ci, którzy żyją w konkubinatach lub innych związkach niesakramentalnych, nie czuli się odłączeni od Kościoła i by jako ochrzczeni uczestniczyli w jego życiu. Należy ich zachęcać do słuchania Słowa Bożego, do uczęszczania na Mszę Świętą, do wytrwania w modlitwie, do pomnażania dzieł miłości oraz inicjatyw wspólnoty na rzecz sprawiedliwości, do wychowywania dzieci w wierze chrześcijańskiej, do pielęgnowania ducha i czynów pokutnych, ażeby w ten sposób z dnia na dzień wypraszali sobie u Boga łaskę<sup>84</sup>.

Jan Paweł II, podobnie jak biskup Cezary, zachęca też duszpastery i wiernych, by przypominali żyjącym w wolnych związkach o tym, że szacunek dla godności osoby ludzkiej wymaga, aby miłość była

---

<sup>81</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 42, 2, SCh 243, s. 298: „Si quando aliquos tam sacrilega peccata committere cogoveritis, et semel et secundo et tertio castigate; et si vos audire noluerint, nec conloquium cum illis habete, nec ad vestrum eos convivium revocate, nec in aliorum mensis cybum cum eis sumite (...); ut vel sic erubescant, dum se vident ab honestis et Deum timentibus exsecrari”, *ŻMT* 57, s. 247.

<sup>82</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 42, 2, SCh 243, s. 298: „Quicumque (...) qui fratrem aut vicinum suum adulteria committere novit, si illum arguere noluerit, in peccatis eius particeps illius erit”, *ŻMT* 57, s. 247.

<sup>83</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 42, 2, SCh 243, s. 298: „Illi autem qui adulteros nec ipsi arguunt, nec in notitiam sacerdotis secretius ponunt, suspicionem nobis faciunt, quod ideo illos non arguunt, quia et ipsi talia peccata committunt”, *ŻMT* 57, s. 247.

<sup>84</sup> Jan Paweł II, *Familiaris consortio* 81-84.

obdarowaniem bez ograniczeń czasowych oraz innych warunków. Miłość ludzka nie toleruje bowiem próby. Związek na próbę sprzeciwia się rozumieniu znaczenia aktu seksualnego jako symbolu głębokiego i całkowitego osobowego oddania. Taka postawa jest również w sprzeczności z miłością Chrystusa do Kościoła, która nie jest na próbę, lecz jest wierna do końca (por. J 13,1). Źródłem takiego podejścia do zawierania związków mogą być też braki w zakresie wychowania do tworzenia czystej i autentycznej więzi miłości, a także niewłaściwe korzystanie z płciowości<sup>85</sup>.

### 3. Przerwanie ciąży

Chrześcijaństwo weszło w świat, w którym aborcja stanowiła powszechną praktykę, uzasadnioną przez filozofów, uważających, jak np. stoicy, że płód jest tylko częścią ciała matki<sup>86</sup>. Aborcję dozwalał Platon<sup>87</sup>, a Arystoteles sformułował twierdzenie o płodzie uformowanym i nieuformowanym<sup>88</sup>, czym otwierał drogę do częściowej przynajmniej jej legalizacji. Postawa pisarzy chrześcijańskich od początku była jednoznaczna: aborcja jest zbrodnią, morderstwem, takim samym jak zabójstwo dziecka już urodzonego. Również św. Cezary z Arles zdecydowanie bronił prawa do życia zarówno dziecka poczętego, jak i już narodzonego. Jasno też formułował zasady dotyczące prokreacji<sup>89</sup>.

#### 3.1. *Nulla mulier potiones ad avorsum accipiat*<sup>90</sup>

Święty Cezary, jako stróż moralności, w swoich kazaniach broni życia od samego poczęcia. W sposób stanowczy przeciwstawia się

<sup>85</sup> Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio* 80.

<sup>86</sup> Por. S. Longosz, *Ojcowie Kościoła a przerywanie ciąży*, VoxP 8-9 (1985) s. 247.

<sup>87</sup> Por. Plato, *Res publica* V 9, 461c, tł. W. Witwicki, Platon, *Państwo*, w: Platon, *Państwo, Prawa*, Kęty 1997, s. 163.

<sup>88</sup> Por. Arystoteles, *Politica* VII 14, 10, tł. L. Piotrowicz, Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 2002, s. 350-351.

<sup>89</sup> Por. Wygralak, *Kształtowanie społeczeństwa chrześcijańskiego*, s. 92. Antoni Żurek jest zdania, że Cezary z Arles za nadrzędny cel małżeństwa uważał prokreację; por. Żurek, *Małżeństwo i prokreacja według Cezarego z Arles*, s. 427-431.

<sup>90</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 44, 2, Sch 243, s. 328, ŻMT 57, s. 259.



wszelkim praktykom aborcyjnym i zwraca uwagę na konieczność uszanowania każdego życia ludzkiego<sup>91</sup>. W starożytności jedną z najbardziej rozpowszechnionych metod usuwania ciąży było przyjmowanie wywarów z ziół, które miały działanie poronne<sup>92</sup>. Biskup Arles przestrzega kobiety przed przyjmowaniem płynów wywołujących poronienie, gdyż za zabicie poczętego dziecka grozi im sąd Boży: „Żadna niewiasta niech nie bierze płynów na wywołanie poronienia (...), ponieważ którakolwiek to uczyni, niech wie, że zda sprawę za tych, których zabiła, przed trybunałem Chrystusa”<sup>93</sup>.

Stanowisko Kościoła w kwestii zakazu dobrowolnie dokonywanej aborcji jest dziś, podobnie jak nauczanie biskupa z Arles, niezmiennie. W licznych dokumentach magisterium Kościoła czytamy o moralnej niedopuszczalności przerywania ciąży. Nauczanie to oparte jest na prawie naturalnym i Piśmie Świętym. Przez wieki zostało ono wzbogaczone o nowe aspekty, które potwierdzają jednoznaczność tego stanowiska. W kwestii penalizacji aborcji, nauczanie kościelne podkreśla, że sankcja karna w postaci ekskomuniki ma charakter naprawczy i ma prowadzić ku nawróceniu. Nauczanie Kościoła nie godzi też w wolność sumienia, bo nie wprowadza do sumienia prawd obcych, ale eksponuje prawdy, które sumienie powinno już znać<sup>94</sup>.

<sup>91</sup> Por. Żurek, *Małżeństwo i prokreacja według Cezarego z Arles*, s. 431-434.

<sup>92</sup> Por. Longosz, *Ojcowie Kościoła a przerywanie ciąży*, s. 241; Jaśkiewicz, *Problematyka moralna w kaznodziejstwie Cezarego z Arles*, s. 101.

<sup>93</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 44, 2, SCh 243, s. 328: „Nulla mulier potiones ad avorsum accipiat, (...) quia, quaecumque hoc fecerit, ante tribunal Christi sciat se causam cum illis quos occiderit esse dicturam”, *ŻMT* 57, s. 259. Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 1, 12, SCh 175, s. 246: „nulla mulier aliquas potiones ad avorsum accipiat, quia, quantoscumque aut iam natos aut adhuc conceptos occiderit, cum tantis causas ante tribunal Christi se dicturam esse non dubitet”, *ŻMT* 57, s. 46; 19, 5, SCh 175, s. 492: „Nam et hoc praesumens de caritate vestra omnes filias vestras pro sollicitudine paterna admonero, ut nulla mulier potiones ad avorsum accipiat, nec filios suos aut conceptos aut natos occidat”, *ŻMT* 57, s. 138. Zob. M. Wojcieszak, *Kościół późnoantyczny i wczesnośredniowieczny wobec problemu niechcianych dzieci w świetle postanowień zachodniorzymskich zgromadzeń biskupich*, „*Studia z Dziejów Średniowiecza*” 24 (2020) s. 305.

<sup>94</sup> Por. T. Gwoździewicz, *Konferencja „Godność osób oraz szacunek dla życia”*, „*Teologia i Moralność*” 16/2 (2021) s. 277.

### 3.2. *Nulla mulier (...), nec filios (...) iam natos occidat*<sup>95</sup>

Zabijanie lub porzucanie noworodków również było praktyką znaną starożytności. Niektórzy myśliciele, jak np. Platon, polecali, aby porzucać dzieci niechciane<sup>96</sup>. Biskup Cezary zdecydowanie sprzeciwia się takim praktykom i wszystkim kobietom zabijającym lub porzucającym swoje dzieci grozi sądem Bożym<sup>97</sup>. Przestrzega też matki, aby nie podejmowały żadnych działań, które zmierzałyby do uśmiercania niemowląt: „Niech [żadna kobieta] przypadkiem nie zmierza do tego, aby (...) zabić tych, którzy mogą być dobrymi chrześcijanami”<sup>98</sup>.

Papież Jan Paweł II, wskazując na dokonujące się w dzisiejszych czasach „rozpowszechnianie kultury hedonistycznej i komercyjnej”<sup>99</sup>, broni jak zresztą każdy papież i każdy chrześcijanin świadomy swej wiary, życia ludzkiego w każdej postaci i każdej fazie rozwoju. Życie jest bowiem darem i zadaniem powszedniego bytowania. Najwyższym też uznaniem obdarza te „kobiety, które z heroiczną miłością wobec swych dzieci akceptują ciężę”<sup>100</sup>. Podobnie jak biskup Arles przestrzega jednak kobiety przed silną pokusą stosowania aborcji jako tzw. „rozwiązania” problemów, które wynikają z niepożądanych rezultatów seksualnej rozwiązłości i nieodpowiedzialności<sup>101</sup>.

### 3.3. *Sed nec illas diabolicas potiones mulieres debent accipere*<sup>102</sup>

Problemem, który bezpośrednio wiąże się z aborcją jest antykoncepcja. Była ona stosowana już w starożytności przedchrześcijańskiej. Nic więc dziwnego, że środki antykoncepcyjne znali i stosowali chrześcijanie.

<sup>95</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 44, 2, SCh 243, s. 328, ŻMT 57, s. 259.

<sup>96</sup> Por. Plato, *Res publica* V 9, 460b; 461c, tł. Witwicki, s. 162-163.

<sup>97</sup> Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 44, 2, SCh 243, s. 328: „Nulla mulier (...), nec filios (...) iam natos occidat; quia, quaecumque hoc fecerit, ante tribunal Christi sciat se causam cum illis quos occiderit esse dicturam”, ŻMT 57, s. 259; 19, 5, SCh 175, s. 492, ŻMT 57, s. 138.

<sup>98</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 44, 2, SCh 243, s. 330: „Ne forte illos (...) occidere velit, qui boni christiani esse potuerant”, ŻMT 57, s. 259. Por. Wojcieszak, *Kościół późnoantyczny i wczesnośredniowieczny wobec problemu niechcianych dzieci*, s. 305.

<sup>99</sup> Jan Paweł II, *List do kobiet* 6.

<sup>100</sup> Jan Paweł II, *List do kobiet* 5.

<sup>101</sup> Por. J.W. Gałkowski, *Jan Paweł II o kobiecie*, ZN KUL 58/2 (2015) s. 101.

<sup>102</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 44, 2, SCh 243, s. 328, ŻMT 57, s. 259.

Święty Cezary stoi na stanowisku, że każdy akt małżeński powinien być ukierunkowany na zrodzenie potomstwa<sup>103</sup>. Stąd też piętnuje wszelkie działania podejmowane w tej dziedzinie, zmierzające do zapobieżenia poczęciu<sup>104</sup>. Kierując upomnienia do wiernych, mówi: „Ale i tych napojów diabelskich niech nie ważą się niewiasty pobierać, z powodu których już więcej nie byłyby zdolne począć dziecka”<sup>105</sup>.

Stosowanie antykoncepcji, według św. Cezarego, jest poważnym wykroczeniem moralnym, jest pogwałceniem prawa natury, „którą Bóg chciał uczynić płodną”<sup>106</sup>. Kobieta, która zamyka się na dar macierzyństwa będzie odpowiadała przed sądem za zabójstwa dzieci, które mogła by urodzić. Swoje stanowisko biskup Arles wyraża w następujących słowach: „Którakolwiek kobieta to uczyni [zastosuje antykoncepcję], niech wie, że winna będzie tylu zabójstw, ile by jeszcze mogła urodzić dzieci”<sup>107</sup>.

Nauczanie Kościoła katolickiego na temat antykoncepcji jest niezmiennie również i w dzisiejszych czasach. Stosowanie środków antykoncepcyjnych jest moralnie naganne, wywołują one bowiem skutki poronne, bądź nie dopuszczają do poczęcia dziecka. Tak jak w nauczaniu św. Cezarego antykoncepcja jest także niezgodna z zasadami etyki chrześcijańskiej, a wykroczenia w tym zakresie są grzechem ciężkim. Niedopuszczalne jest także obezpłodnienie, zarówno stałe, jak i czasowe, tak kobiety, jak i mężczyzny<sup>108</sup>.

#### 4. Pijaństwo

Istotnym problemem dotyczącym wspólnotę chrześcijańską w Arles było nadużywanie alkoholu (temu zagadnieniu Cezary poświęca

<sup>103</sup> Por. Żurek, *Małżeństwo i prokreacja według Cezarego z Arles*, s. 427-431.

<sup>104</sup> Por. Żurek, *Małżeństwo i prokreacja według Cezarego z Arles*, s. 431-433.

<sup>105</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 44, 2, SCh 243, s. 328: „Sed nec illas diabolicas potiones mulieres debent accipere, per quas iam non possint concipere”, *ŻMT* 57, s. 259.

<sup>106</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 1, 12, SCh 175, s. 246-248: „quam Deus voluit esse fecundam”, *ŻMT* 57, s. 46.

<sup>107</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 44, 2, SCh 243, s. 328: „Mulier quaecumque hoc fecerit, quantoscumque parere potuerat, tantorum homicidiorum se ream esse cognoscat”, *ŻMT* 57, s. 259.

<sup>108</sup> Por. I. Werbiński, *Antykoncepcja*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. E. Ozorowski, Warszawa – Łomianki 1999, s. 18-19.

znaczące partie dwóch kazań: 46 i 47)<sup>109</sup>. Święty Cezary dość dużo uwagi poświęcił problemowi zmuszania innych ludzi do picia oraz zalecał, aby unikać pijaństwa, gdyż nie pozwala ono kontrolować siebie, zaciemnia umysł<sup>110</sup>, powoduje, że człowiek czyni to, czego nie uczyniłby na trzeźwo, oraz jest praktyką pogańską. Zachęcając do umiaru w spożywaniu alkoholu mówił o sędzie, który czeka wszystkich pijaków.

#### 4.1. *Nullus alterum (...) in convivio suo cogat amplius bibere quam oportet*<sup>111</sup>

Biskup Cezary doskonale wiedząc jak wyglądają przyjęcia organizowane przez wiernych Kościoła w Arles<sup>112</sup>, apelował o to, aby nikt nikogo nie zmuszał do „picia ponad miarę”. Powoływał się przy tym na autorytet św. Pawła, który w Pierwszym Liście do Koryntian przestrzega, przed pijaństwem, gdyż dla pijaków nie będzie miejsca w królestwie niebieskim<sup>113</sup>: „Niech nikt drugiego nie zmusza na przyjęciu do picia ponad miarę ze świętokradzką bezczelnością i światową lekkomyślnością z uwagi na to, że napisano: «Ani pijacy nie odziedziczą królestwa Boga» (1Kor 6,12)»<sup>114</sup>. Biskup Arles dodawał, że jeśli ktoś dopuszczał się pijaństwa, powinien odpokutować swój grzech, gdyż w przeciwnym razie „z pewnością zginie na wieki”<sup>115</sup>, bo pijaństwo jest „jak studnia prowadząca do piekła”<sup>116</sup>. Dlatego każdy pijak powinien jak najszybciej porzucić pijaństwo i nie tylko prosić Boga o pomoc w wyrwaniu się z pijaństwa, ale też podjąć działania ekspijacyjne.

<sup>109</sup> Por. Jaśkiewicz, *Problematyka moralna w kaznodziejstwie Cezarego z Arles*, s. 103.

<sup>110</sup> Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 47, 1, SCh 243, s. 376, *ŻMT* 57, s. 275.

<sup>111</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 1, 12, SCh 175, s. 244, *ŻMT* 57, s. 45.

<sup>112</sup> Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 46, 8, SCh 243, s. 372-374, *ŻMT* 57, s. 274.

<sup>113</sup> Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 55, 4, SCh 243, s. 472, *ŻMT* 57, s. 311.

<sup>114</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 1, 12, SCh 175, s. 244: „Nullus alterum sacrilego ausu et profana temeritate in convivio suo cogat amplius bibere quam oportet, propter illud quod scriptum est neque ebriosi regnum Dei possidebunt”, *ŻMT* 57, s. 45.

<sup>115</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 46, 6, SCh 243, s. 368: „in aeternum profecto peribit”, *ŻMT* 57, s. 272. Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 47, 4, SCh 243, s. 382, *ŻMT* 57, s. 277.

<sup>116</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 46, 6, SCh 243, s. 370: „quasi inferni puteus”, *ŻMT* 57, s. 273.

Zmuszanie do picia nasz autor porównywał do zabijania duszy<sup>117</sup>. Człowiek, który zmusza drugiego do picia, popełnia większy grzech niż ten, który rani go mieczem, i za ten grzech odpowie przed sądem<sup>118</sup>. Przez pijaństwo dochodzi do uśmiercania duszy ludzkiej: „Ten mniejsze zło popełnia, kto drugiego mieczem rani, niż ten, kto zmusza drugiego, aby pił więcej niż uchodzi, ponieważ przez opilstwo zabija jego duszę”<sup>119</sup>. Święty Cezary stoi na stanowisku, że w kwestii ilości spożywanego alkoholu, każdy człowiek indywidualnie powinien podejmować decyzję. Dlatego apeluje: „Nie chciej go zmuszać, nie chciej nakłaniać do picia, lecz zostaw to jego własnej decyzji, niech pije ile mu się podoba”<sup>120</sup>.

Zwracając uwagę na duchowy wymiar zła wyrządzanego przez pijaństwo św. Cezary mówi o źle rozumianej przyjaźni. Pijak, gdy ma okazję do napicia się alkoholu, w człowieku, który stwarza mu taką okazję, widzi przyjaciela i dobrodzieja. Jednak ów przyjaciel i dobroczyńca faktycznie jest fałszywym przyjacielem, a nawet nieprzyjacielem Boga, ponieważ prowadzi drugiego człowieka do grzechu: „Jeżeli upijasz i siebie i innych, będziesz miał człowieka przyjacielem, a Boga nieprzyjacielem”<sup>121</sup>.

Nauka biskupa z Arles na temat grzechu pijaństwa bardzo aktualna jest we współczesnym nauczaniu Kościoła. Katechizm Kościoła katolickiego podkreśla, że do popełnienia grzechu ciężkiego potrzebne jest zaistnienie jednocześnie trzech warunków: pełnej świadomości, wolnej woli oraz poważnej materii winy<sup>122</sup>. W sytuacji nadużywania przez kogoś alkoholu ostatni warunek jest najbardziej oczywisty i widoczny. Skutki pijaństwa są poważne i bardzo rozległe, rozciągają się zarówno na samego pijącego, jak i na otaczające go środowisko. Kwestią otwartą pozostaje świadomy i dobrowolny wybór pijaństwa. Jeśli ktoś nadużywa alkoholu, wiedząc, jakie negatywne następstwa niesie to ze sobą,

<sup>117</sup> Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 47, 2, SCh 243, s. 378, *ŻMT* 57, 276; 47, 5, SCh 243, s. 384, *ŻMT* 57, s. 278.

<sup>118</sup> Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 46, 8, SCh 243, s. 372, *ŻMT* 57, s. 274; 47 4, SCh 243, s. 282, *ŻMT* 57, s. 277.

<sup>119</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 46, 1, SCh 243, s. 358-360: „Qui enim alterum cogit ut se plus quam opus est bibendo inebriet, minus malum ei erat, si carnem eis gladio vulneraret, quam animam eius per ebrietatem occideret”, *ŻMT* 57, s. 269.

<sup>120</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 46, 4, SCh 243, s. 364: „tu eum noli adiurare, noli cogere, sed in potestate illius dimitte ut quantum ipsi placuerit bibat”, *ŻMT* 57, s. 270.

<sup>121</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 46, 4, SCh 243, s. 364: „Si et te et alium inebriaveris, habebis hominem amicum, habebis Deum inimicum”, *ŻMT* 57, s. 270.

<sup>122</sup> Por. KKK 1857-1859.

i bez żadnego przymusu sięga po kolejne jego porcje, ten nie może być usprawiedliwiony. Istnieją pewne okoliczności łagodzące te zachowania, takie jak wpływ środowiska i kultury dorastania. Jednak trudno sobie wyobrazić osobę, która całkowicie bezwiednie sięga po alkohol, nie mając możliwości poznania konsekwencji. Uzależnienie alkoholowe w nauczaniu Kościoła katolickiego wiąże się z upijaniem<sup>123</sup>. W tym wypadku chodzi o kwestię grzechów cudzych, czyli udziału konkretnej osoby w czymś grzechu. Według nauki Kościoła ten, kto namawia lub zmusza do picia, a próbuje je swoją postawą albo udostępnia konieczne ku temu środki, także ponosi winę za cudze pijaństwo<sup>124</sup>.

#### 4.2. *Nolite ad ebrietatem bibere*<sup>125</sup>

Z powyższego apelu – oraz z wezwań przytoczonych wyżej – wynika, że św. Cezary, znając słabość ludzką, nie wzywał do całkowitej abstynencji, lecz do zachowania umiaru w spożywaniu alkoholu<sup>126</sup>. Można przypuszczać, że biskup Arles, formułując słowa swych apeli kierował się arystotelesowską zasadą konieczności zachowania „złotego środka”. Zdecydowana większość odbiorców kazań św. Cezarego należała do grona ludzi niewykształconych, dlatego tłumacząc tę zasadę, nasz autor posłużył się przykładem zaczerpniętym z życia codziennego: „Proszę was, bracia najdrożsi, uważajcie pilnie i patrzcie, że konie i inne zwierzęta doprowadzone do wody, gdy zaspokoją swoje pragnienie, chociażby je dłużej trzymano nad samą wodą, po zaspokojeniu pragnienia w ogóle ani nie chcą, ani nie mogą pić. Niech to rozważą pijacy, jeśli nie chcą być gorsi od zwierząt”<sup>127</sup>.

Podobnie jak św. Cezary, nieustannym apostołem trzeźwości był Jan Paweł II. Jego nauczanie w kwestii uzależnień opierało się głównie na

<sup>123</sup> Por. M. Łęczycki, *Pobudki do unikania grzechu śmiertelnego i kilka innych rozważań pobożnych*, Kraków 2015, s. 29.

<sup>124</sup> Por. A. Zwoliński, *Grzechy cudze*, Kraków 2009, s. 26-30.

<sup>125</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 19, 3, SCh 175, s. 486, ŻMT 57, s. 136.

<sup>126</sup> Por. Wygrałak, *Kształtowanie społeczeństwa chrześcijańskiego*, s. 94.

<sup>127</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 46, 4, SCh 243, s. 364: „Rogo, fratres carissimi, diligenter adtendite et videte quia quando equi vel reliqua animalia ducuntur ad aquam, ubi satiaverint sitim suam, etiamsi super ipsam aquam diutius teneantur, repleta siti bibere nolunt omnino nec possunt. Considerent ebriosi, si non peiores animalibus iudicandi sunt”, ŻMT 57, s. 271.

nawoływaniu do trzeźwości. Według papieża, trzeźwość to stan konieczny do pełnego przeżywania człowieczeństwa i potrzebny do tego, żeby móc nawiązać osobistą relację z Panem Bogiem, niezbędną do realizacji swojego powołania w świecie ziemskim i osiągnięcia zbawienia w życiu wiecznym. Utożsamiał ją także z cnotą umiarkowania, która pozwala na odrzucanie wszystkiego tego, co prowadzi do zbytniego skupienia się na materialnych wartościach doczesnych, a one bardzo często zaburzają osobistą wolność człowieka potrzebną do świadomego wyboru Boga jako największego dobra. Pod tym względem nauka Jana Pawła II reprezentuje aktualne nauczanie Kościoła na ten temat<sup>128</sup>. Współcześnie Kościół skłania się bowiem do rozumienia trzeźwości i ograniczania spożycia alkoholu w kategoriach cnoty umiarkowania.

#### 4.3. *Et ideo rogo, et per tremendum diem iudicii vos adiuro, ut quantum potestis ebrietatis malum auxiliante Domino fugiatis*<sup>129</sup>

Pijaństwo jest złem, przed którym należy uciekać, co więcej jest według naszego autora praktyką i obyczajem pogan, którzy nie pokładają nadziei w Bogu, jest wymazaniem imion w niebie „przez wznoszenie toastów na czyjaś cześć”<sup>130</sup>. Dlatego też św. Cezary zaleca, aby ci, którzy są zagrożeni przez pijaństwo, z pomocą Boga, walczyli z tą wadą. Chrześcijanie przez chrzest zostali wyrwani z grona pogan, dlatego powinni czynić wszystko, aby nie trwać w obyczajach pogan. Ci, którzy nadużywają alkoholu przez podjęcie pokuty i nawrócenia powinni jak najszybciej powrócić na łono Kościoła, ponieważ pijaństwo jest wielkim grzechem i jeśli tego nie uczynią zostaną wtrąceni do piekła: „Chociażby chrześcijanie nie dopuszczali się innych grzechów, jak tylko pijaństwa, i to często, a poprawa i pokuta by nie nastąpiła, pograży ich w piekło”<sup>131</sup>.

<sup>128</sup> Por. Jan Paweł II, *Cnota umiarkowania*, fragment przemówienia podczas audyencji generalnej, Watykan, 22.11.1978, w: *Jan Paweł II w trosce o trzeźwość człowieka*, red. M.P. Romaniuk, Warszawa 2008, s. 103-104.

<sup>129</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 47, 5, SCh 243, s. 384, *ŻMT* 57, s. 278.

<sup>130</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 55a, 3, SCh 243, s. 482, *ŻMT* 57, s. 315. Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 55, 4, SCh 243, s. 470, *ŻMT* 57, s. 311. Zob. P. Wygalałak, *Vinum laetificat cor hominis (Ps 104,15). Ojcowie Kościoła o spożywaniu wina*, PzST 25 (2011) s. 146-147; Wygalałak, *Kształtowanie społeczeństwa chrześcijańskiego*, s. 94.

<sup>131</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 47, 5, SCh 243, s. 384-386: „Etiamsi reliqua peccata christiani non admittant, sola eos, si frequens fuerit, ebrietas, et emendatio ac paenitentia non subvenerit, in inferni profunda praecipitat”, *ŻMT* 57, s. 278.

Do pracy nad poprawą obyczajów biskup Arles wzywa ludzi wstrzeźliwych i prosi ich, aby karcili i upominali pijaków. Zachęca ich też, aby w intencji nadużywających alkoholu modlili się i składali za nich hojne jałmużny<sup>132</sup>. Dzięki takiej postawie będą innych odciągali od pijaństwa, a sami zasłużą na nagrodę wieczną. Święty Cezary apeluje do wiernych: „Niech wam nie wystarczy, że jesteście szlachetni i trzeźwi, lecz ile tylko możecie, tak się starajcie ich karcić i tak upominajcie pijaków, aby się nie ważyli nigdy w waszej obecności pić za dużo (...), a przez to (...) zapewnili sobie podwójną nagrodę w wiecznej szczęśliwości”<sup>133</sup>.

W liście skierowanym do uczestników Narodowego Kongresu Trzeźwości, który odbył się we wrześniu 2017 roku w Warszawie papież Franciszek podjął kwestię nadmiernego upijania się i alkoholizmu. Przypomina w nim, że „brak trzeźwości niszczy więź z Bogiem, z Kościołem, niszczy osobę, rodziny, relacje międzyludzkie”<sup>134</sup>. Podobnie jak św. Cezary, pisze w nim również o konieczności niesienia przez Kościół pomocy uzależnionym od alkoholu i nadużywającym go<sup>135</sup>.

## 5. Pycha

Pycha jest jednym z grzechów głównych. Polega na bezkrytycznym, wysokim mniemaniu o sobie i pragnieniu własnego wywyższenia. Niszczy ona życie Boże w człowieku, który nie chce uznać najwyższej władzy Boga. Istota pychy leży w samolubstwie, a jej przedmiotem jest uznanie siebie za centrum świata<sup>136</sup>. Święty Cezary – jako pasterz Kościoła w Arles – zdawał sobie sprawę z tego, że pycha opanowała serca wielu ludzi. Z tego względu apelował o pokorę i zrozumienie prawdy o sobie.

<sup>132</sup> Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 47, 6, SCh 243, s. 386-388, ŻMT 57, s. 279.

<sup>133</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 47, 6, SCh 243, s. 388: „Non vobis sufficiat quod vos honesti et sobrii estis, sed quantum potestis ita castigate et corripite ebriosos, ut eis numquam liceat vobis praesentibus amplius bibere quam oportet (...) duplicita vobis praemia in aeterna beatitudine praeparetis”, ŻMT 57, s. 279.

<sup>134</sup> Franciszek, *List do uczestników Międzynarodowego Kongresu Trzeźwości w Warszawie*, Watykan 2017, w: <https://ekai.pl/papiez-do-uczestnikow-narodowego-kongresu-trzezwosci-brak-trzezwosci-niszczycy-osobe-rodziny-relacje-miedzyludzkie/> (dostęp: 9.02.2024).

<sup>135</sup> Por. Franciszek, *List do uczestników Międzynarodowego Kongresu Trzeźwości w Warszawie*.

<sup>136</sup> Por. S. Urbański, *Pycha*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 734.



*Nolite superbire*<sup>137</sup>

Przywołując tekst z Pierwszego Listu św. Piotra Apostoła, św. Cezary apeluje o wyzbycie się pychy, gdyż „Bóg pysznym się sprzeciwia, a pokornym łaskę daje” (1P 5,5). W procesie walki z pychą ważne jest według naszego autora poznanie samego siebie i praktykowanie dwóch cnót – dobroczynności i pokory: „Niech każdy wejdzie w swoje sumienie i jeżeli stwierdzi, że rozrósł się w nim i rozpowszechnił korzeń pychy, jak tylko może i na ile okoliczności sprzyjają mu do dobroczynności, niech jak najszybciej z boską pomocą wyplewi z siebie pychę i zasadzi pokorę”<sup>138</sup>.

Taka postawa jest konieczna, aby owocne były działania podejmowane przez chrześcijanina. Dobroczynność bez pokory jest bezowocna. Co więcej, nasz autor zwraca uwagę na konieczność zdobycia prawdziwej pokory, a nie udawanej: „I niech się nie zadowala zmyśloną i udawaną pokorą (...), jeśli chce podobać się Temu, który w serca raczej zagląda”<sup>139</sup>. Zatem pokora musi być szczerą i prawdziwą, ponieważ Bóg zna serca ludzkie i tylko ludzie prawdziwie pokorni podobają się Wszechmogącemu. Pokora jest fundamentem, na którym chrześcijanin może budować dobro, aby „się wznieść do chwały”<sup>140</sup>. Na kartach Pisma Świętego ludzie pyszni nazywani są „przeklętymi”, pokorni zaś – „błogosławionymi”: „Niech więc poznają wszyscy pyszni, że od początku świata we wszystkich Pismach byli, są i będą przeklęci, natomiast wszyscy pokorni i cisi, tak w Starym, jak i w Nowym Testamencie byli, są i będą błogosławieni”<sup>141</sup>.

Grzech pychy, według Katechizmu Kościoła katolickiego, zgodnie z tradycją kościelną, jest wymieniany na pierwszym miejscu

<sup>137</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 1, 12, SCh 175, s. 244, ŻMT 57, s. 45.

<sup>138</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 48, 5, SCh 243, s. 398: „unusquisque recurat ad conscientiam suam: et si in se radicem superbiae dominari cognoscit, dum ei licet, et tempus bene faciendi in sua potestate consistit, quanta potest velocitate cum Dei adiutorio stirpet superbiam, et plantet humilitatem”, ŻMT 57, s. 283.

<sup>139</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 48, 5, SCh 243, s. 398-400: „Nec contentus sit quasi per fictam et simulatam humilitatem (...), si vult illi placere, qui cor dignatur inspicere”, ŻMT 57, s. 283.

<sup>140</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 48, 6, SCh 243, s. 402, ŻMT 57, s. 284.

<sup>141</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 49, 2, SCh 243, s. 410: „Cognoscant ergo omnes superbi, quia ad initio mundi in omnibus scripturas et maledicti sunt et maledicuntur et maledicendi sunt; omnes vero humiles et mansueti tam in veteri quam in novo testamento et benedicti sunt et benedicuntur et benedicendi sunt”, ŻMT 57, s. 287.

w katalogu grzechów głównych. Pycha rodzi bowiem inne grzechy i wady człowieka. Człowiek pyszny nie umie przyjmować darów od innych. Nie umie też prosić. Nie pozwala mu na to jego źle pojmowana duma<sup>142</sup>. On może tylko rozdawać coś innym, by w ten sposób pokazać swoją wyższość nad nimi i swoje miejsce w społecznej hierarchii<sup>143</sup>. Także „nie-nawiść do Boga rodzi się z pychy. Sprzeciwia się ona miłości Boga, zaprzecza Jego dobroci i usiłuje Mu złorzeczyć jako Temu, który potępia grzech i wymierza kary”<sup>144</sup>.

Tak jak św. Cezary, tak też i obecne nauczanie Kościoła katolickiego zwraca uwagę na to, że lekarstwem na wyzbycie się pychy jest pokora. Papież Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* pisze o pokorze jako o sposobie Chrystusowego posługiwania: „Ten właściwy sposób służenia czyni posługującego pokornym. Nie wynosi się on nad drugiego, jakkolwiek nędzna byłaby w danym momencie jego sytuacja. Chrystus zajął ostatnie miejsce na świecie – krzyż – i właśnie z tą radykalną pokorą odkupił nas i nieustannie nam pomaga”<sup>145</sup>.

Z kolei w encyklice *Lumen fidei* papież Franciszek zwraca uwagę na to, że pokora, która jest przeciwieństwem pychy, niszczącej nasze relacje z Bogiem, jest drogą do wiary. Franciszek pisze, że:

Wierzący nie jest arogancki; przeciwnie, prawda [miłości] daje mu pokorę, bo wie on, że to nie my ją posiadamy, ale to ona nas bierze w posiadanie. Nie powodując bynajmniej usztywnienia postaw, pewność wiary nakazuje nam wyruszyć w drogę i umożliwia dawanie świadectwa i dialog ze wszystkimi<sup>146</sup>.

## 6. Zazdrość

Zazdrość już w nauczaniu Chrystusa jawi się jako jeden z najpoważniejszych grzechów, który rodzi się w sercu człowieka (por. Mk 7,21-23). Również św. Paweł, wypowiadając się na temat zazdrości, podkreśla, że zazdrość jest poważną wadą i wymienia ją obok najcięższych grzechów (por. Rz 1,29; 13,13; 2Kor 12,20; Ga 5,21) oraz zauważa, że jest

<sup>142</sup> Por. E. Staniek, *Wady, cnoty i modlitwa*, Kraków 1996, s. 13.

<sup>143</sup> Por. KKK 1866.

<sup>144</sup> KKK 2094.

<sup>145</sup> Benedykt XVI, *Deus caritas est* 35.

<sup>146</sup> Franciszek, *Lumen fidei* 34.

ona grzechem zrodzonym „z ciała” (por. Ga 5,20-21). W podobnym duchu na temat zazdrości wypowiada się św. Jakub (por. Jk 3,14-16; 4,1-2) i św. Piotr (por. 1P 2,1). Nie dziwi więc fakt, że od początku formowania się nauki Kościoła zazdrość obecna była w katalogach grzechów głównych.

### *Noli invidere*<sup>147</sup>

Zazdrość jest grzechem społecznym uderzającym w mistyczne Ciało Chrystusa – Kościół. Jest chorobą duchową, którą należy leczyć. Lekarstwem na grzech zazdrości jest pokora i życzliwość<sup>148</sup>. Z tego względu nasz biskup przestrzega swych wiernych przed tym grzechem, gdyż ludzie zazdroszczący innym zostają odcięci od Ciała Chrystusa. Jednocześnie wskazuje remedium na tę dolegliwość, którym jest miłość. Święty Cezary apeluje: „Nie zazdrość, abyś nie został odcięty od Ciała [Chrystusa]. (...) Kto się unosi zazdrością, staje się jakby jakąś raną na ciele, jakimś zakażeniem, jakimś wrzodem”<sup>149</sup>.

Według Katechizmu Kościoła katolickiego zazdrość jest zakorzenioną w człowieku skłonnością do czynienia zła<sup>150</sup>, która „może prowadzić do najgorszych występków”<sup>151</sup>. To przeciw niej skierowane jest dziesiąte przykazanie Dekalogu<sup>152</sup>. Zazdrość może być również traktowana jako konkretny czyn i wtedy sama jest grzechem<sup>153</sup> oraz społecznym nieporządkiem<sup>154</sup>. Staje się wręcz grzechem śmiertelnym, gdy człowiek dobrowolnie „życzy bliźniemu poważnego zła”<sup>155</sup>.

Papież Benedykt XVI, podobnie jak św. Cezary, uważa, że w Kościele nie powinno być miejsca dla zazdrości o tych, którzy poza nim czynią dobro w imię Chrystusa. Trzeba umieć radować się każdą inicjatywą

<sup>147</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 24, 2, SCh 243, s. 58, ŻMT 57, s. 160.

<sup>148</sup> Por. T. Paszkowska, *Zazdrość*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 934-935.

<sup>149</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermo* 24, 2 SCh 243, s. 58: „Noli invidere, ne praecidaris de corpore (...). Qui invidet, sic est quomodo vulnus, quomodo tabes, quomodo apostema”, ŻMT 57, s. 160.

<sup>150</sup> Por. KKK 1866, 1876, 2553, 2539.

<sup>151</sup> KKK 2538.

<sup>152</sup> Por. KKK 2538.

<sup>153</sup> Por. KKK 1852, 2475.

<sup>154</sup> Por. KKK 2317.

<sup>155</sup> KKK 1874. Por. KKK 2539.

dobra bez zawiści. Członkowie Kościoła nie powinni odczuwać zazdrości, ale radować się, jeśli ktoś spoza tej wspólnoty czyni dobro w imię Chrystusa, o ile robi to z jasną intencją i szacunkiem. Także wewnątrz samego Kościoła może czasem zdarzyć się, że z trudem uznaje się i docenia w duchu głębokiej jedności rzeczy dobre dokonane przez różne środowiska kościelne. Musimy natomiast być zawsze zdolni do tego, by cenić się i szanować nawzajem wysławiając Boga za nieskończoną pomysłowość, z jaką działa w Kościele i na świecie<sup>156</sup>.

## 7. Wnioski

Analiza treści *Kazań do ludu św. Cezarego z Arles* pod kątem zawartych w nich ekshortacji pastoralnych, prowadzi do wniosku o ponadczasowym znaczeniu poruszanych problemów życiowych i religijnych. Forma wygłaszanych kazań uległa wprawdzie przedawnieniu, ale ludzkie sprawy poruszane w tychże kazaniach są ciągle aktualne. Treść ekshortacji świadczy też o tym, że choć w znaczący sposób zmieniły się warunki życia ludzkiego, to jednak człowiek jako taki w zasadzie się nie zmienił. To sprawia, że przesłanie zawarte w ekshortacjach św. Cezarego jest nadal aktualne i całkowicie zgodne z nauczaniem współczesnego Kościoła. Wypowiedzi naszego autora są świadectwem ciągłego dążenia człowieka do świętości (por. Kpł 11,44; 19,2; 20,7; 21,8; Mt 5,48; 1P 1,16) poprzez zwalczanie złych skłonności i eliminowanie ich z życia. Obserwując ten proces w życiu ludzkim należy stwierdzić za Tertulianem, że człowiek nie rodzi się chrześcijaninem, lecz się nim staje<sup>157</sup>.

Z przedstawionej powyżej prezentacji grzechów dotyczących wspólnotę kościelną w Arles wynika, że biskup Cezary wzywał do zdecydowanej walki ze złem i zalecał zerwanie kontaktów z tymi, którzy grzeszą lub zachęcają do popełniania zła. W tym kontekście wydaje się być słuszna teza Antoniego Żurka, który zauważył, że katecheza św. Cezarego ma zasadniczo charakter negatywny i dlatego bardziej koncentruje się wokół zagadnienia walki z grzechem<sup>158</sup>, ale to można będzie stwierdzić dopiero

---

<sup>156</sup> Por. Benedykt XVI, rozważania przed modlitwą Anioł Pański (30.09.2012): *Papież: w Kościele nie ma miejsca na zazdrość*, w: <https://www.wprost.pl/swiat/350181/papiez-w-kosciele-nie-ma-miejsca-na-zazdrosc.html>. (dostęp: 9.02.2024).

<sup>157</sup> Tertullianus, *Apologeticum* 18, 4, PL 1, 378, tł. J. Sajdak, POK 20, Poznań 1947, s. 81.

<sup>158</sup> Por. A. Żurek, *Katecheza Cezarego z Arles*, VoxP 18 (1990) s. 152-153.

po analizie jego nauczania pozytywnego, gdyż Cezary porusza też problem nabywania cnót oraz przedstawia środki doskonalenia chrześcijańskiego, co zostanie zaprezentowane w kolejnym artykule.

## Bibliography

### Sources

- Aristoteles, *Politica*, tł. L. Piotrowicz, Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 2002.
- Benedykt XVI, *Deus caritas est*, tł. *Encyklika Deus caritas est Ojca Świętego Benedykta XVI do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o miłości chrześcijańskiej*, Poznań 2006.
- Benedykt XVI, rozważania przed modlitwą Anioł Pański (30.09.2012): *Papież: w Kościele nie ma miejsca na zazdrość*, w: <https://www.wprost.pl/swiat/350181/papiez-w-kosciele-nie-ma-miejsca-na-zazdrosc.html>. (dostęp: 9.02.2024).
- Caesarius Arelatensis, *Opera omnia nunc primum in unum collecta studio et diligentia D.G. Morin presbyteri et monachii OSB*, t. 1: *Sermones*, Nunc primum in unum collecti et ad leges artis criticae ex innumeris mss. recogniti, Maretioli 1937 (przedruk w: Corpus Christianorum. Series Latina 103-104, Turnholti 1953).
- Caesarius Arelatensis, *Sermones*, red. D.G. Morin, Césaire d'Arles, *Sermons au peuple*, tł. M.-J. Delage, t. 1-3, Sources Chrétiennes 175, 243, 330, Paris 1971-1986, tł. S. Ryznar (kazania 1-55) – J. Pochwat (kazania 56-80), Św. Cezary z Arles, *Kazania do ludu*, Źródła Myśli Teologicznej 57, Kraków 2011.
- Franciszek, *Amoris laetitia*, tł. *Posynodalna adhortacja apostolska Amoris laetitia Ojca Świętego Franciszka do biskupów, do kapłanów i diakonów, do osób konsekrowanych, do małżonków chrześcijańskich i do wszystkich wiernych świeckich o miłości w rodzinie*, Poznań 2016.
- Franciszek, *Evangelii gaudium*, tł. *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie*, Poznań 2014.
- Franciszek, *List do uczestników Międzynarodowego Kongresu Trzeźwości w Warszawie*, Watykan 2017, w: <https://ekai.pl/papiez-do-uczestnikow-narodowego-kongresu-trzezwosci-brak-trzezwosci-niszczy-osobe-rodziny-relacje-miedzyludzkie/> (dostęp: 9.02.2024).
- Franciszek, *Encyklika Lumen fidei Ojca Świętego Franciszka do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i do wszystkich wiernych świeckich o wierze*, Poznań 2013.
- Jan Paweł II, *Cnota umiarkowania*, fragment przemówienia podczas audiencji generalnej, Watykan, 22.11.1978, w: *Jan Paweł II w trosce o trzeźwość człowieka*, red. M.P. Romaniuk, Warszawa 2008, s. 103-104.

- Jan Paweł II, *Familiaris consortio. Adhortacja apostolska Jana Pawła II o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*, Poznań 2001.
- Jan Paweł II, *List Ojca Świętego Jana Pawła II do kobiet*, Poznań 1995.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2012.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii: zasady i wskazania*, tł. J. Sroka, red. S. Cichy, Poznań 2003.
- Paweł VI, *Adhortacja apostolska Evangelii nuntiandi papieża Pawła VI o ewangelizacji w świecie współczesnym*, Wrocław 2001.
- Plato, *Res publica*, tł. W. Witwicki, Platon, *Państwo*, w: Platon, *Państwo, Prawa, Kęty* 1997, s. 11-338.
- Tertullianus, *Apologeticum*, PL 1, 257-536, tł. J. Sajdak, *Pisma Ojców Kościoła* 20, Poznań 1947.

### Studies

- Abel A.M., *La pauvreté dans la pensée et la pastorale de Saint Césaire d'Arles*, w: *Études sur l'histoire de la pauvreté*, t. 1, red. M. Mollat, Paris 1974, s. 111-121.
- Audin P., *Pratiques païennes en Arles*, w: *Césaire d'Arles et les cinq continents*, t. 1, Venelles 2017, s. 139-148.
- Azevedo C.A.M., *Césaire d'Arles et son sens pastoral en période de transition culturelle*, w: *Césaire d'Arles et les cinq continents*, t. 2, Venelles 2018, s. 17-18 (= *Caesarius of Arles and his pastoral sense in a time of cultural transition*, s. 19-20).
- Bardy G., *La prédication de Saint Césaire d'Arles*, „Revue d'histoire de l'Église de France” 29 (1943) s. 201-238.
- Baumgartner J., *Aberglaube*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 1, red. W. Kasper et al., Freiburg – Basel – Wien 2006, k. 40-46.
- Beck H.G.J., *Pastoral Care of Souls in South – East France during the Sixth Century*, Roma 1950.
- Césaire d'Arles et la christianisation de la Provence. Actes des journées „Césaire” (Aix-en-Provence, Arles, Lérins, 3-5 novembre 1988, 22 avril 1989)*, red. D. Bertrand – M.-J. Delage – P.-A. Février – J. Guyon – A. de Vogüé, Initiations aux Pères de l'Église, Paris 1994.
- Closa-Farrés J., *Aspectos y problemas estilísticos en las homilias de S. Cesareo de Arles*, Barcelona 1973.
- Courreau J., *L'exégèse allégorique de Saint Césaire*, „Bulletin de littérature ecclésiastique” 78 (1978) s. 181-206, 241-268.
- Dalby A., *Hortatory Tone in the Blicking Homilies, Two Adaptation of Caesarius*, „Neuphilologische Mitteilungen” 70 (1969) s. 641-658.
- Delage M.-J., *Les Sermons au peuple*, w: *Césaire d'Arles et les cinq continents*, t. 1, Venelles 2017, s. 73-76.

- Drączkowski F., *Miłość bliźniego w świetle ekshortacji pastoralnych Leona Wielkiego w mowach na Wielki Post (39-50)*, „Vox Patrum” 46-47 (2004) s. 527-536.
- Dyczewski L., *Wyobrażenia młodzieży o małżeństwie i rodzinie. Pomiędzy tradycją a nowoczesnością*, Lublin 2009.
- Felici S., *La catechesi al popolo di S. Cesario di Arles*, w: *Valori attuali della catechesi patristica*, red. S. Felici, Roma 1979, s. 169-186.
- Ferreiro A., *Modèles laïcs de sainteté dans les sermons de Césaire d'Arles*, w: *Clovis, histoire & mémoire. Actes du colloque international commémorant le quinzième centenaire du baptême de Clovis, Reims du 19 au 25 septembre 1996*, t. 1: *Le baptême de Clovis, l'événement*, red. M. Rouche, Paris 1997, s. 97-114.
- Ferreiro A., *The Catechetical Role of Children in the „Sermons” of Caesarius of Arles*, „*Vetera Christianorum*” 48 (2011) s. 243-260.
- Filipov I.S., *Les ouailles et la société: à qui prêchait Césaire d'Arles?*, w: *Césaire d'Arles et les cinq continents*, t. 1, Venelles 2017, s. 129-137.
- Gałkowski J.W., *Jan Paweł II o kobiecie*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 58/2 (2015) s. 91-104.
- Grenier A., *Saint Césaire d'Arles et ses homilies*, Paris 1950.
- Griffe È., *L'idéale pastoral selon Saint Césaire d'Arles*, „*Bulletin de littérature ecclésiastique*” 81 (1980) s. 50-54.
- Grzywaczewski J., *Formacja permanentna duchowieństwa według św. Cezarego z Arles*, w: *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – M. Szram, Lublin 1997, s. 151-168.
- Grzywaczewski J., *Pogłębienie wiedzy religijnej jako obowiązek chrześcijanina według Cezarego z Arles*, „*Roczniki Humanistyczne*” 44/3 (1996) s. 349-260.
- Gwoździewicz T., *Konferencja „Godność osób oraz szacunek dla życia”*, „*Teologia i Moralność*” 16/2 (2021) s. 277-281.
- Jaśkiewicz G., *Problematyka moralna w kaznodziejstwie Cezarego z Arles*, „*Wrocławski Przegląd Teologiczny*” 29 (2012) s. 97-107.
- Kasprzak D., *Cezary z Arles wobec paenitentia secunda w VI wieku*, „*Polonia Sacra*” 24/4 (2020) s. 5-23.
- Kołosowski T., *Nauczanie biskupa Cezarego z Arles na temat kultu świętych w kontekście ówczesnej religijności chrześcijańskiej*, „*Saeculum Christianum*” 6/2 (1999) s. 5-16.
- Kołosowski T., *Nauka o szatanie, jego oddziaływaniu na ludzi i walce z nim, w kazaniach św. Cezarego z Arles*, w: *Demonologia w nauce Ojców Kościoła*, red. H. Pietras, Źródła Myśli Teologicznej 17, Kraków 2000, s. 99-105.
- Kołosowski T., *Przepowiadanie wiary w środowisku wiejskim w kazaniach św. Cezarego z Arles*, w: *Ewangelizacja w epoce patrystycznej*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki, Lublin 1994, s. 39-60.

- Konda G., *La malice, la magie et la divination dans l'Église d'Arles (2me partie)*, w: *Césaire d'Arles et les cinq continents*, t. 3: *Hérésie et miracle dans l'oeuvre de Césaire d'Arles*, Venelles 2020, s. 75-81 (= *Malice, magic and divination in the Church of Arles (2me partie)*, s. 83-87).
- Konda G., *Le discernement et la malice des pratiques superstitieuses d'après les sermons de S. Césaire d'Arles*, Roma 1970.
- Konda G., *Les différentes formes de superstitions dans l'Église d'Arles (1re partie)*, w: *Césaire d'Arles et les cinq continents*, t. 3: *Hérésie et miracle dans l'oeuvre de Césaire d'Arles*, Venelles 2020, s. 61-67 (= *The different types of superstition in the Church of Arles (1re partie)*, s. 69-73).
- Kubat W., *Religia a zabobon*, „*Łódzkie Studia Teologiczne*” 20 (2011) s. 129-144.
- La catechesi cristologica di S. Cesario do Arles*, w: *Cristologia e catechesi patristica*, red. S. Felici, Roma 1980, s. 149-163.
- Lançon B., *Césaire face à la persistance des rites païens*, w: *Césaire d'Arles et les cinq continents*, t. 3: *Hérésie et miracle dans l'oeuvre de Césaire d'Arles*, Venelles 2020, s. 119-125 (= *Caesarius in front of the persistence of pagan rites*, s. 127-131).
- Longosz S., *Ojcowie Kościoła a przerywanie ciąży*, „*Vox Patrum*” 8-9 (1985) s. 231-273.
- Łęczycycki M., *Pobudki do unikania grzechu śmiertelnego i kilka innych rozważań pobożnych*, Kraków 2015.
- Munier C., *La pastorale pénitentielle de Saint Césaire d'Arles (503-543)*, „*Revue de droit canonique*” 34 (1984) s. 235-244.
- Navarra R., *Motivi sociali e di costume nei Sermoni ai popolo di Cesario de Arles*, „*Benedictina*” 28 (1981) s. 229-260.
- Pałucki J., *Święty Ambroży jako duszpasterz w świetle ekshortacji pastoralnych*, Lublin 1996.
- Paszowska T., *Zazdrość*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 934-936.
- Paździor S., *Konkubinat w prawie kanonicznym oraz w polskim prawie cywilnym*, „*Rocznik Nauk Prawnych*” 17/2 (2007) s. 177-188.
- Pochwat J., *Cezary z Arles – miłośnik Pisma Świętego*, w: *Cezary z Arles, Kazania o Piśmie Świętym*, cz. 1 (81-105), tł. J. Pochwat, ŻM 88, Tyniec 2020, s. 13-122.
- Pochwat J., *Chrzest w alegorycznej interpretacji Ksiąg Rodzaju i Wjścia w homiliach św. Cezarego z Arles*, „*Polonia Sacra*” 24/4 (2020) s. 25-42.
- Pochwat J., *Dzień Pański w nauczaniu św. Cezarego z Arles w świetle studium jego „Kazań do ludu”*, „*Vox Patrum*” 60 (2013) s. 245-262.
- Pochwat J., *Nowotestamentalny wymiar eschatologii. Studium „Kazań do ludu” św. Cezarego z Arles*, w: *Problemy duszpasterskie starożytnego Kościoła*, red. J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki, Lublin 2009, s. 223-237.



- Pochwat J., *Obraz społeczeństwa Galii pierwszej połowy VI wieku. Studium „Kazań do ludu” św. Cezarego z Arles*, w: *Fructus Spiritus est Caritas. Księga jubileuszowa ofiarowana księdzu profesorowi Franciszkowi Drączkowskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, czterdziestopięciolecia święceń kapłańskich i trzydziestopięciolecia pracy naukowej*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, s. 315-333.
- Pochwat J., *Sprawiedliwość i miłosierdzie. Studium „Kazań do ludu” św. Cezarego z Arles*, Kraków 2008.
- Pochwat J., *Św. Cezary z Arles jako nauczyciel modlitwy na podstawie jego „Kazań do ludu”*, w: *Przez Maryję ku wcielonemu Słowu*, red. J. Kręcidło, Studia Salettensia 5, Kraków 2012, s. 73-97.
- Pochwat J., *Wybrane aspekty z przepowiadania św. Cezarego z Arles. Czy św. Cezary z Arles będzie nowym doktorem Kościoła?*, „Polonia Sacra” 23/4 (2019) s. 139-158.
- Pyżlak G., *Zadania duszpasterstwa rodzin*, w: *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*, red. R. Kamiński – G. Pyżlak – J. Goleń, Lublin 2013, s. 341-371.
- Salvatore A., *Uso delle similitudini e pedagogia pastorale nei Sermoni di Cesario d’Arles*, „Rivista di Cultura Classica e Medievale” 9 (1967) s. 177-225.
- Sereda A., *Pułapki i zagrożenia medycyny niekonwencjonalnej – homeopatia i bioenergoterapia*, Łowicz 2009.
- Staniek E., *Wady, cnoty i modlitwa*, Kraków 1996.
- Suvéé M., *Fondements et notions essentielles de la morale dans la prédication de S. Césaire d’Arles*, Lille 1958.
- Terraneo G., *Orientamento ascetico-penitanziale nella pratica religiosa del popolo cristiano secondo il pensiero pastorale di Cesario di Arles*, w: *Miscellanea Carlo Figini*, red. G. Colombo – A. Rimoldi – A. Valsecchi, Milano 1964, s. 73-95.
- Urbański S., *Pycha*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 734.
- Vogel C., *La paenitentia „in extremis” chez saint Césaire évêque d’Arles (503-542)*, w: *Papers presented to the third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford 1959*, Studia Patristica 5, Berlin 1962, s. 416-423.
- Voog A., *Le péché et la distinction des péchés dans les oeuvres de Césaire d’Arles*, „Nouvelle Revue Théologique” 84 (1962) s. 1062-1080.
- Wasilewski E., *Ekshortacje pastoralne – klucz do kwerendy homiletycznej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 9/2 (2016) s. 125-142.
- Werbiński I., *Antykoncepcja*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. E. Ozorowski, Warszawa – Łomianki 1999, s. 18-19.
- Wiszniewski R., *Zadania biskupa w świetle „Kazań” św. Cezarego z Arles*, „Vox Patrum” 24-29 (1993-1995) s. 181-202.
- Wojciechowski M., *Za rodziną = z rodziną pod prąd*, Kraków 2013.

- Wojcieszak M., *Kościół późnoantyczny i wczesnośredniowieczny wobec problemu niechcianych dzieci w świetle postanowień zachodniorzymskich zgromadzeń biskupich*, „Studia z Dziejów Średniowiecza” 24 (2020) s. 295-308.
- Wróbel J., *Konkubinat*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, red. B. Migut *et al.*, Lublin 2002, k. 645-647.
- Wygralak P., *Vinum laetificat cor hominis (Ps 104,15). Ojcowie Kościoła o spożywaniu wina*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 25 (2011) s. 141-158.
- Wygralak P., *Formacja biblijna w duszpasterstwie VI wieku na przykładzie działalności św. Cezarego z Arles*, „Biblia i Ekumenizm” 3 (2006) s. 111-124.
- Wygralak P., *Kształtowanie społeczeństwa chrześcijańskiego. Wybrane aspekty działalności łacińskich ojców Kościoła V i VI w.*, „Annales Missiologici Posnanienses” 21 (2016) s. 87-100.
- Wygralak P., *Zło magii w pastoralnych wskazaniach Ojców Kościoła*, „Vox Patrum” 59 (2013) s. 303-316.
- Zahlner F., *Aberglaube*, w: *Lexikon der Sekten, Sondergruppen un Weltanschauungen*, red. H. Gasper – J. Müller – F. Valentin, Freiburg 1991, s. 10-15.
- Zgraja B., *Miłość nieprzyjaciół w świetle „Kazań do ludu” św. Cezarego z Arles*, „Seminare” 33 (2013) s. 263-275.
- Zwoliński A., *Grzechy cudze*, Kraków 2009.
- Żurek A., *Formacja intelektualno-ascetyczna duchowieństwa w V-VI wieku w Galii na podstawie pism św. Cezarego z Arles*, „Vox Patrum” 24-29 (1993-1995) s. 173-180.
- Żurek A., *Katecheza Cezarego z Arles*, „Vox Patrum” 18 (1990) s. 147-156.
- Żurek A., *L'etica coniugale in Cesario di Arles*, „Augustinianum” 25 (1985) s. 565-578.
- Żurek A., *Małżeństwo i prokreacja według Cezarego z Arles*, „Vox Patrum” 12-13 (1987) s. 427-439.
- Żurek A., *Św. Cezary z Arles*, Ojcowie Żywi 17, Kraków 2002.



## Origen and Jerome as Exegetes of the Parables from the Gospel of St. Matthew – Elements in Common and Differences

Rev. Mariusz Szram<sup>1</sup>

---

**Abstract:** The article is an attempt to examine the degree of dependency of Jerome's exegesis of the parables from the Gospel of St. Matthew on the exegesis of the same texts by Origen. The primary sources are Jerome's *Commentary on the Gospel of St. Matthew* written in 398 AD, when he was already opposed to the Alexandrian, and Origen's *Commentary* on the same Gospel. A detailed comparative analysis of the exegesis of the selected parables led to the following conclusions. The differences between the approaches of both authors are limited to three issues: (1) Jerome's interpretations reflect the spirit of the post-Nicene period, marked by Trinitarian disputes; (2) The Stridonian dissociates himself from all associations with Origen's dubious theological suggestions, such as the pre-existence of souls or apocatastasis, which can be noticed concealed in the exegesis of the Alexandrian; (3) Jerome's comments are short and concisely convey the main spiritual meaning of the parables in question, but this difference in the length of comments is quite secondary. Despite the above differences the reliance of the Stridonian on the Alexandrian is significant. Jerome's elaborations are very similar to those of Origen in terms of exegetic methodology and spiritual content extracted from the text of the Gospel. Even if Jerome does not accept all the solutions proposed by the Alexandrian, he is in constant dialogue with him and remains in his work an Origenist dependent on the allegorical orientation of exegesis.

**Keywords:** Origen; Jerome; Gospel of St. Matthew; parables; patristic exegesis

---

Saint Jerome's *Commentary on the Gospel of St. Matthew* was written in 398 AD, this is to say when he was already opposed to Origen. Notwithstanding this fact the admiration for the Alexandrian's exegetical methods prevailed<sup>2</sup>. Admittedly, the Stridonian describes his commentary

---

<sup>1</sup> Rev. Prof. dr hab. Mariusz Szram, Chair of Greek and Latin Patrology, Section of Church History and Patrology, Institute of Theological Sciences, Faculty of Theology, John Paul II Catholic University of Lublin, Poland; e-mail: m.szram@wp.pl; ORCID: 0000-0002-8646-6295.

<sup>2</sup> Cf. É. Bonnard, *Introduction*, in: Saint Jérôme, *Commentaire sur Saint Matthieu*, v. 1, SCh 242, Paris 1977, p. 39-41; M.H. Williams, *Chromatius and Jerome on Matthew*, in: *Chromatius of Aquileia and his age*, ed. P.F. Beatrice – A. Peršić, Turnhout 2011,

as historical (*historica interpretatio*) with “flowers of spiritual sense interwoven only here and there” (*breviter et interdum spiritalis intelligentiae flores miscui*)<sup>3</sup>, but this recognition of Origen’s exegesis is clearly noticeable in his preference for the allegorical exegesis of the Old Testament texts, evoked in the passages of the Gospel of St. Matthew; in the frequent use of arithmology and etymology to explain numbers and proper names appearing in the biblical text; and above all in the spiritual orientation of the interpretation, aimed mainly at the spiritual benefit of the reader. In addition, Jerome himself in the preface to his *Commentary on the Gospel of Saint Matthew* considered as the most important inspiration Origen’s *Commentary* on the same Gospel and homilies which he had read years earlier, as well as the non-existent today commentary of Didymus the Blind – the main continuator of Origen’s exegesis in the Alexandrian environment – along with the commentary of Hilary of Poitiers, certainly reliant on Alexandrian exegesis and transplanting many of its solutions into Latin<sup>4</sup>.

Nevertheless, Émile Bonnard in the introduction to the edition of Jerome’s *Commentary on the Gospel of Saint Matthew* in the *Sources Chrétiennes* publishing series assesses the impact of the analogous Origen’s *Commentary* on the exegesis of the Stridonian as moderate (*modéré*) and emphasizes that wherever it appears, Jerome – probably due to his antagonistic approach in the Origenistic dispute – eschews from signalling that the interpretation derives from Origen and presents it as his own<sup>5</sup>. Bonnard’s opinion is only feasible due to the partial retention of Origen’s commentary, of which the French publisher is well aware. Bonnard also does not perform any detailed analyses which would confirm his statement, limiting himself to only a few minor examples.

The following article is an attempt to examine the above-mentioned issue<sup>6</sup>. Based on several comparative analyses, common elements and

---

p. 193-194, 201-203, 224-225; B. Czyżewski, *Orygenesowe elementy egzegezy i nauki w komentarzu Do Księgi Jonasza św. Hieronima*, BPTH 2 (2009) p. 139, 149.

<sup>3</sup> Cf. Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei*, Praefatio. See: D. Scardia, *Introduzione*, in: *Girolamo. Commento a Matteo*, ed. D. Scardia, Opere di Girolamo 10, Roma 2022, p. 12-20.

<sup>4</sup> Cf. Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei*, Praefatio.

<sup>5</sup> Cf. Bonnard, *Introduction*, p. 44-45.

<sup>6</sup> Recently, Lorenzo Perrone examined the influence of Origen’s exegesis on Jerome on the example of homilies to the book of Psalms by both authors. Cf. L. Perrone, *Mysteria in psalmis: Origen and Jerome as Interpreters of the Psalter*, in: *The Bible in the Patristic Period*, ed. M. Szram – M. Wysocki, Studia Patristica 103, Leuven – Paris –

differences in the approach to the text of the Gospel of St. Matthew will be highlighted. Next, an assessment will be made of the type and extent of Origen's influence on Jerome in terms of commenting on the mentioned Gospel. For this purpose, fragments of the *Commentaries* of both authors will be compiled, containing the exegesis of Jesus' parables, which are particularly susceptible to allegorical interpretation because of the literary genre they represent.

However, before proceeding to a more detailed analysis, further attention should be paid to the fundamental convergences and distinctions in the general methodological approach of both exegetes to the biblical parables. The first observation concerns a similar treatment of this mode of expression. Origen emphasizes that the parables – due to the specific literary genre and because they were inspired by God's Spirit – are intended to convey a deep meaning. It may take many forms and man's imperfect cognitive capabilities have only limited access to it<sup>7</sup>. Jerome shares this way of thinking, refining it by the use of wording typical of Origen, which appears primarily in the homilies of the Alexandrian<sup>8</sup>. Namely, Jerome is convinced that through parables God feeds listeners with various nourishments, depending on the digestive abilities of each recipient. So, in the Gospels there are various parables and different ways of understanding them, adapted to spiritual needs and perceptual capacities of readers<sup>9</sup>.

The second remark concerns the difference in general approach to the parable as a literary genre and what it expresses. Jerome treats all Matthew's parables equally, without dividing them into any groups<sup>10</sup>. Origen, on the other hand, introduces a terminological distinction between the concepts of "parable" (παραβολή) and "similitude" (ὁμοίωσις), referring to the words of the Evangelist Mark: "To what shall we compare the kingdom of God, or what parable can we use for it?" (*Mark* 4:30). According

---

Bristol 2021, p. 59-86. Cf. also M. Wysocki, *Hope Found, Hope Lost in the Interpretations of Israelites' Wilderness Wanderings. Two Sides of One Story: Origen's 27. Homily on the Book of Numbers and Jerome's Letter 78*, *VoxP* 67 (2017) p. 727-742.

<sup>7</sup> Cf. Origenes, *Commentarii in Matthaeum* 14, 12. See: G. Piscini, *L'interprétation des paraboles chez Origène: originalité, codification et variations d'une méthode exégétique*, "Revue des Etudes Tardo-antiques" 5 (2015) p. 37-38.

<sup>8</sup> Cf. Origenes, *Homiliae in Numeros* 27.

<sup>9</sup> Cf. Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* II 13, 31-33.

<sup>10</sup> Cf. *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters*, ed. D.K. McKim, Leicester 1998, p. 45.

to the Alexandrian, each parable is a form of similitude (by analogy to the phrase beginning most parables in the Gospel of Matthew – “the kingdom of heaven is like...”), but not every similitude must be a parable. Similitude is therefore a broader concept – a generic name, and parable is a narrower concept – name of a species. Origen, though, introduces some confusion while using the term “similitude” also in a narrower sense as a species: “Similitude, being the genre to which the parable is subject, includes as a species both a parable and a similitude, which is called the same as its generic term”<sup>11</sup>. In exegetical practice the Alexandrian focuses on this narrower meaning of the term “similitude”. In the opinion of Origen, the main difference between the two types of utterances, which are parable and similitude, is their purpose: parables are for a wide audience, and similitudes are for a small groups of pupils (cf. *Matt* 13:34-36)<sup>12</sup>. In addition, the Alexandrian points out that the similitude does not cover all the features of the object to which it relates to, but only those that one wants to pay attention to at any given moment<sup>13</sup>. Similitudes are shorter, parables more complex. The Alexandrian defines as similitudes of the narrow sense of a species only the three shortest stories: the one about a hidden treasure (*Matt* 13:44), about a merchant looking for beautiful pearls (*Matt* 13:45-46) and about a net full of fish (*Matt* 13:47). In his opinion, whether a given statement is a similitude is determined primarily by its pithy character and straightforward imaging.

We will now consider the interpretation of Jesus’ parables by both authors in the order in which they appear in Matthew’s Gospel, especially considering those to which the commentary of both Origen and Jerome has survived.

### **1. Interpretation of the Parable of the Sower (*Matt* 13:37-43) – similar symbolism, differences in doctrinal issues and in relation to the current historical context**

Origen and Saint Jerome agree on the general spiritual symbolism of this parable, made clear by Christ himself. For both exegetes weed stands for the perverse teachings sown by the devil until the end of the world

<sup>11</sup> Cf. Origenes, *Commentarii in Matthaicum* 10, 4.

<sup>12</sup> Cf. Origenes, *Commentarii in Matthaicum* 10, 4.

<sup>13</sup> Cf. Origenes, *Commentarii in Matthaicum* 10, 11.

depicted in the image of the harvest, during which evil will be removed and the righteous will shine like the sun in the Father's Kingdom<sup>14</sup>.

Nonetheless, the interpretation of both authors differs in details. The main reason for this distinction was probably Jerome's polemic with Origen's apocatastasis hypothesis, expressed here by the Alexandrian not *expressis verbis*, but in a veiled way, though distinguishable to a vigilant reader. For Jerome the righteous who shine at the end of the time like the sun are the saints of the Church forever separated from the condemned sinners<sup>15</sup>. Origen, on the other hand, emphasizes that all righteous, including those who needed purification after death, should ultimately shine like one sun. Origen does not claim that they will also include converted sinners who deserve condemnation. He emphasizes, however, that the act of throwing into a burning furnace concerns evil that will be destroyed, not the people who acted evil. They will realize that they have listened to the teachings of Satan in earthly life, will remain at a lower level than the righteous and will enjoy their light<sup>16</sup>. In this way, the Alexandrian cleverly avoids claims of eternal punishment for the damned, but these traces of undermining it were probably unacceptable for Jerome. So here we have an instance of the use of Origen's exegesis method by the Stridonian and the simultaneous rejection of unorthodox theological conclusions to which it could lead<sup>17</sup>.

The second difference between Jerome and Origen's interpretation of the parable of the weed is no longer associated with a polemic with the Alexandrian, but with the historical and doctrinal context in which the commentary of the translator of Vulgate was made. Jerome remains true to Origen's principle that biblical exegesis should be adapted to current spiritual and doctrinal needs, and properly in the name of this principle his explanation of the parable is somewhat different than that of the Alexandrian. Unlike Origen, who treats the weed as an allegory of all evil, without indicating any examples, Jerome, who lived in the fourth century, marked by the development of great Trinitarian heresy, sees in the weed a clear symbol of heretical teachings and only in this key does he explain the whole parable. Jerome's conclusion is unambiguous: sheaves

<sup>14</sup> Cf. Origenes, *Commentarii in Matthaeum* 10, 2-3; Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* II 13, 37-43.

<sup>15</sup> Cf. Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* II 13, 37-43.

<sup>16</sup> Cf. Origenes, *Commentarii in Matthaeum* 10, 3.

<sup>17</sup> Cf. Williams, *Chromatius and Jerome on Matthew*, p. 200; Czyżewski, *Orygenesowe elementy egzegezy*, p. 147-149.

of corncockle thrown into the fire mean that every heretic should burn in hellfire<sup>18</sup>.

## **2. Interpretation of the parable of workers in the vineyard (Matt 20:1-16) – a similar direction of spiritual exegesis, differences in approach to questionable philosophical and theological hypotheses**

Origen and Jerome agree on the need to allegorically explain the personal and time circumstances set out in the parable of the workers employed to work in the vineyard at different times. Jerome also accepts, although not in full, the solution proposed by the Alexandrian, adding from himself – as we will see – another possibility of interpretation, according to the exegetical principle used by Origen, based on Philo of Alexandria notions, proclaiming that many different spiritual meanings can be extracted from the same biblical text<sup>19</sup>.

According to Origen, the day in the parable means the duration of the history of the earthly world (“our entire present age”), although the Alexandrian smuggles his hypothetical idea of many successive ages or worlds in without developing it in detail<sup>20</sup>. He even evokes the idea of the pre-existence of souls in a somewhat suppressed way, wondering whether a place outside the vineyard where workers were waiting idly for being hired does not mean a place where souls are staying before entering the bodies<sup>21</sup>. The basic explanation of the parable by Origen, with whom Jerome also agrees, is:

The first group is Adam’s group at the beginning of the creation of the world; for the host went out early in the morning and hired, so to say, Adam and Eve to cultivate a vineyard of God’s worship; the other is Noah’s group and its covenant; the third is Abraham’s group, including the patriarchs up to Moses; the fourth is Moses’ group and all of God’s economy concerning Egypt and

<sup>18</sup> Cf. Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* II 13, 37.

<sup>19</sup> Cf. N.R.M. de Lange, *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine*, Cambridge 1976, p. 107-111; M. Szram, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001, p. 57-62.

<sup>20</sup> Cf. Origenes, *Commentarii in Matthaicum* 15, 31.

<sup>21</sup> Cf. Origenes, *Commentarii in Matthaicum* 15, 35.



laws issued in the desert; and the last group, which was called around eleven o'clock, means the coming of Jesus Christ<sup>22</sup>.

Origen is convinced that the basic measure of payment for work is the price of salvation, which is symbolized by one denarius promised to all by the host. A higher fee would already cause the employee to strive for his own fame bordering on pride<sup>23</sup>.

The Alexandrian also refers to his favourite arithmological technique, using in his exegesis the symbolism of numbers<sup>24</sup>. According to him, the five-time calling of the workers means connection with the five senses:

in the first calling there is a sense of touch, therefore: "The woman replied to the snake: God said: You shall not eat it or even touch it" (*Gen* 3:2-3); the second calling contains a sense of smell, which is why it was said about Noah: "the Lord smelled a nice smell" (*Gen* 8:21); Abraham's vocation includes a sense of taste, which is why when he hosts angels he puts out flatbreads of the purest flour and a fat calf in front of them (cf. *Gen* 18:6-8); Moses' vocation includes a sense of hearing when God's voice was heard from heaven (cf. *Exod* 9:23); and the sense of sight, the most precious of all senses, is associated with the coming of Christ, when people saw Christ with happy eyes (cf. *Matt* 13:16; *Luke* 10:23)<sup>25</sup>.

Jerome will not take on this sophisticated allegorizing. The Stridonian, on the other hand, will partly accept the second possibility of interpretation of the whole parable proposed by Origen, less universal and more connected with the spiritual life of every human being. According to this proposition, the Alexandrian refers to the imaging contained in the parable to various periods of human life and to the moment of joining the faith and the Church:

according to this parable, all life is [one] day. And so the workers hired by the host early in the morning mean those called to perform the work of the kingdom of God from childhood and the earliest age; those who have started wor-

---

<sup>22</sup> Origenes, *Commentarii in Matthaeum* 15, 32 (own translation). Cf. J.M. Tevel, *The Labourers in the Vineyard: The Exegesis of Matthew 20,1-7 in the Early Church*, *VigCh* 46/4 (1992) p. 356, 358-362.

<sup>23</sup> Cf. Origenes, *Commentarii in Matthaeum* 15, 35.

<sup>24</sup> Cf. Szram, *Duchowy sens liczb*, p. 306-329.

<sup>25</sup> Origenes, *Commentarii in Matthaeum* 15, 33 (own translation).

king from three o'clock mean beginning to worship God at a young age; sent to the vineyard about six o'clock means mature people; while those called to the teachings of God around nine o'clock mean elders who worship God, when they have endured in their youth the heat and burden of deeds carried out until old age; finally, those who are called to work in the vineyard around eleven o'clock mean old men who are on the verge of death. Therefore, because the will is taken into account, and not the time during which someone worked in faith, therefore equal payment of salvation is given to all who have fulfilled their duty from calling (...). The vineyard according to this interpretation is probably a church, while the market and what is outside the vineyard are places and matters outside the church<sup>26</sup>.

Jerome basically adopts Origen's interpretative direction but differs from him in some details. He presents the Alexandrian's primary exegesis, referring the hours of calling workers to epochs in the history of salvation, stating – as in the parable of the unforgiving debtor – that there are people who explain the parable of the workers in the vineyard in this manner yet without saying *expressis verbis* that it is first of all Origen<sup>27</sup>. As I mentioned above, the Stridonian still does not accept and develop Origen's exegesis of five hours as an image of the five human senses, and even less the allusion to questionable hypotheses about many worlds or the pre-existence of souls.

Jerome adds a dissimilar explanation of the parable, which connects in a not completely clear manner the universalist interpretation, referring to slightly different eras of history than those described by Origen, with the second interpretation of the Alexandrian, linking the hours of calling the workers with periods of human life. According to Jerome's exegesis:

the workers of the first hour are Samuel and Jeremiah, and John the Baptist, all can say with the psalmist: "From my mother's womb You are my God" (cf. *Ps* 21:11). And the workers of the third hour are those who from their youth began to serve God. The sixth hour labourers are those who took the yoke of Christ in their mature age; the nine o'clock workers are those who have done so in old age; finally, the eleventh hour workers are those who did it in old age; yet everyone receives an equal reward, although their work is different<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Origenes, *Commentarii in Matthaeum* 15, 36-37 (own translation).

<sup>27</sup> Cf. Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* III 20, 1-2.

<sup>28</sup> Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* III 20, 1-2 (own translation).

Jerome, more than Origen, emphasizes in his exegesis the end of the parable: “The first will be last and the last first”, referring to the idea of the Church as a new Israel: “Jews from the leading position fall back to the margin, and we out of a periphery become the guide”<sup>29</sup>. He also refers to Luke’s parable of the prodigal son, in which his older son also envied his brother’s forgiveness and accused his father of injustice, just as the workers called at the earlier hours envy the pagans entering the Church<sup>30</sup>. Interesting and not occurring in Origen’s work, although very similar to the Alexandrian’s way of thinking, is also Jerome’s explanation of the symbol of one denarius as the promised payment. The Stridonian draws attention to the fact that the denarius features the image of the king, i.e. the image and likeness of God as a true king. So there can be no greater and more perfect payment for man than allowing closeness with God Himself<sup>31</sup>.

To sum up in few words the exegesis of the parable of the workers in the vineyard by both authors, one should note the regularity also repeated in the case of comments to other parables. Jerome accepts the direction of spiritual exegesis and the solutions proposed by Origen, while dissociating himself from dubious philosophical and theological hypotheses. If he adds from himself – as in this case – new ways of interpretation, they are rooted in the exegetical way of thinking of the Alexandrian and could successfully come out from under his pen.

### **3. Interpretation of the parable of the vineyard (*Matt 21:33-43*) – a similar approach towards discovering the spiritual meaning of individual words, but a slightly different interpretation of their symbolism**

The parable of killing the son of a vineyard owner, which caused it to be passed on to other farmers, was interpreted in detail by the exegetes of interest to us somewhat differently, but the fundamental approach to the biblical text is again analogous. Origen considered as general and imposing as the first impression (περίνοια) the interpretation according to which the parable is a picture of God sending, after the preparatory

<sup>29</sup> Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* III 20, 1-2 (own translation).

<sup>30</sup> Cf. Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* III 20, 15.

<sup>31</sup> Cf. Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* III 20, 13.

period of the Law and Prophets, his own Son – Jesus Christ to the chosen people symbolized by the vineyard, and due to the fact that He was rejected, the rest – the believing part of nation – was given to the new rulers, i.e. the Apostles. The Alexandrian however, calls this explanation superficial and continues searching for a more comprehensive interpretation (ἐπαναβεβηκυῖα) based not on the shifting meaning of the parable, but on in-depth spiritual analysis of the details present in the literal layer of the text (κατὰ λέξιν)<sup>32</sup>. At the same time, he applies two of his favourite principles to this interpretation: the belief that each word has a spiritual meaning and cannot be omitted, and the search for the deepest spiritual import of words by comparatively analysing their senses in all possible places of Scripture where they occur. For example, he points out that in the parable God has been called not only the host but also a man and tries – by referring to other biblical places and comparing, as he says, spiritual with spiritual (cf. *1 Cor 2:13*) – decide what it may signify. In the Alexandrian's belief it is an indication that "God adapts a human way and shows human character in order to help people"<sup>33</sup>. Origen also analyses in detail the symbolism of the buildings around the vineyard, which can mean not only the chosen people, but also the teaching contained in the Scripture understood as the Kingdom of God, directed through the chosen nation to all people: the words of the Scriptures and the signs they contain are the wall; the press is the depth of these teachings, accessible to the discerning soul; the tower is the most elevated teaching of God and Christ<sup>34</sup>. The vineyard understood in this way is the word of God planted in every human soul, which produces spiritual fruit in some people, and is destroyed and killed by others<sup>35</sup>.

Jerome, performing his own exegesis of the above parable, like Origen, believes that the spiritual sense of individual words should be explored, although he interprets their symbolism in a slightly different way. For instance, the buildings in the vineyard are associated with the history of the chosen people: the wall surrounding the vineyard is the care of angels, the press is an altar, and the tower is the Jerusalem Temple<sup>36</sup>. The essential elements of the Stridonian's interpretation however, remain common with

<sup>32</sup> Cf. Origenes, *Commentarii in Matthaeum* 17, 6. See: Piscini, *L'interprétation des paraboles chez Origène*, p. 43, 47-48.

<sup>33</sup> Origenes, *Commentarii in Matthaeum* 17, 6 (own translation).

<sup>34</sup> Cf. Origenes, *Commentarii in Matthaeum* 17, 7.

<sup>35</sup> Cf. Origenes, *Commentarii in Matthaeum* 17, 8-12.

<sup>36</sup> Cf. Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* III 21, 33.

those of Origen: the vineyard is above all an image of the people of Israel, but also an image of the teachings of the Holy Scriptures understood as the Kingdom of God<sup>37</sup>, taken from Jews and passed on to converts from among pagans, and God was not by accident called a man<sup>38</sup>.

#### **4. Interpretation of the parable of the great banquet (Matt 22:1-14) – very similar spiritual exegesis, difference in approach to questionable doctrinal hypotheses**

Very alike conclusions come from the comparative analysis of the next parable of the invited to the feast. Origen once again presents firstly a simple – as he describes it – understanding (περίνοια, ἀπλούστερον)<sup>39</sup>. The wedding feast of the royal son is the restoration of the bride, or the Church, to Christ – his bridegroom. The invited guests were the Jews who, despite being instructed by the prophets, refused to come to the Church. The departure of the messengers on the crossroads means the search for feast participants by the Apostles outside Israel, i.e. among the Gentiles. Everyone was invited – the good and bad, but only those who dress in the wedding garments of virtues and good deeds will be admitted to the feast, while the bad people will be rejected and left to their fate of suffering<sup>40</sup>. Origen completes this general interpretation of the parable with detailed explanations, seeking deeper thoughts. He returns to the conviction expressed in explaining the previous parable that it is by no means accidental that the author of the Gospel adds that the king giving the feast is human, which means that God who directs people acts like a human and experiences human feelings<sup>41</sup>. However ultimately as Origen points out, “the kingdom of heaven will cease to be similar to a man when envy, discord and other passions and sins cease, and when we cease to act only in humanly manner (cf. *1Cor* 3:3) and we will be worthy to hear from God: «I said: You are gods» (*Ps* 81:7)”<sup>42</sup>. By the way, the

<sup>37</sup> Cf. Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* III 21, 42-43.

<sup>38</sup> Cf. Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* III 21, 33.

<sup>39</sup> Cf. Piscini, *L'interprétation des paraboles chez Origène*, p. 44-45.

<sup>40</sup> Cf. Origenes, *Commentarii in Matthaëum* 17, 15-16. See: M.C. Pennacchio, *La parabola degli invitati al banchetto (Mt 22, 1-14)*, in: *Le parabole del regno nel Commento a Matteo. Lettura origeniana*, ed. M. Maritano – E. Dal Covolo, Roma 2009, p. 75.

<sup>41</sup> Cf. Origenes, *Commentarii in Matthaëum* 17, 17-18.

<sup>42</sup> Origenes, *Commentarii in Matthaëum* 17, 19 (own translation).

Alexandrian again slips in the hypothesis of a final punishment, which does not have to last forever: “as long as things [in us] deserve to be digested by fire, so long is our God consuming them. And when etching fire consumes what it should, then God will no longer be our etching fire (cf. *Deut* 4:24), but only light (cf. *1John* 5)”<sup>43</sup>. Origen also points out that in the mystical sense concerning the human soul, the married bride, servants sent for guests and people invited to the feast form groups of souls of varying degrees of perfection<sup>44</sup>. The feast itself symbolizes, according to the Alexandrian – like the vineyard from the previous parable – the food of the word of God, and the fat oxen killed on this occasion signify the rich allegorical meaning of the biblical text. People able to understand it are invited to the feast as the first<sup>45</sup>.

All of the elements of Origen’s interpretation return in Jerome’s<sup>46</sup>. For obvious reasons, the Stridonian does not raise the issue of the eternity of final punishments, thus dissociating himself from the Alexandrian’s hypotheses making this view questionable. Commentary on the above-mentioned parable is one of the best examples of Jerome’s explicit referring to Origen’s exegesis of Matthew’s parables.

### **5. Interpretation of the parable of two sons (*Matt* 21:28-32) – identical understanding on the historical-redemptive and moral-ascetic plane**

Commentaries by Origen and Jerome to the parable of two sons – the one who did not want to fulfil the will of his father, but came to his senses and did it after all, and the one who on the contrary committed himself to fulfilling it but did not live up to the promise – is also an example of a total agreement in interpretation of the two exegetes. Both the Alexandrian and the Stridonian suggest two possible ways of understanding this parable. The first way, connected with the history of salvation, refers the first son to converts from paganism, the second – to the sons of Israel, overtaken in zeal of faith by the newly called believers of Christianity. The second possibility of interpretation, typically moral and ascetic, concerns the spiritual life of each person. Both authors believe that the para-

<sup>43</sup> Origenes, *Commentarii in Matthaeum* 17, 19 (own translation).

<sup>44</sup> Cf. Origenes, *Commentarii in Matthaeum* 17, 21.

<sup>45</sup> Cf. Origenes, *Commentarii in Matthaeum* 17, 22-24.

<sup>46</sup> Cf. Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* III 22, 1-13.

ble illustrates two Christian approaches to the demands of faith: making good progress despite discouragement and lack of internal development contrary to initial promises<sup>47</sup>.

## **6. Interpretation of similarities about treasure, pearl and fish nets (*Matt 13:44-47*) – the same semantic interpretation, difference in the length of the comment**

As mentioned at the beginning, Origen defines the three shortest parables addressed – in his opinion – not to crowds, but to disciples, as similitudes in the narrow sense of a species. These are the similitudes about a hidden treasure (*Matt 13:44*), a merchant looking for beautiful pearls (*Matt 13:45-46*) and a net full of fish (*Matt 13:47*). Origen's exegesis of them is quite extensive in contrast to the laconic interpretation of Jerome. In fact, however, there is a clear kinship in the way both authors think. In the first similitude the role in which the treasure was hidden has identical meaning for both exegetes. It means either the books of the Scriptures in which wisdom about the Saviour has been hidden or the person of Christ in whom the Word of God is hidden<sup>48</sup>. Both meanings are favourite themes characteristic of the Alexandrian's exegesis, so the reference to Origen's commentary by Jerome seems obvious.

Comparison of interpretations of the similitude about pearl by both authors leads to similar conclusions. Beautiful pearls for them are the teachings contained in the books of the Law and the prophets, and the most precious pearl symbolizes knowledge of the Saviour and the mystery of His passion and resurrection<sup>49</sup>. Again, Jerome confines himself to a brief explanation, while Origen adds an extensive erudite argument on various types of pearls<sup>50</sup> and reflections on the long process of reaching full knowledge of Christ on the basis of Old Testament writings, especially the prophetic ones<sup>51</sup>. The essence of exegesis is, however, the same in both cases.

---

<sup>47</sup> Cf. Origenes, *Commentarii in Matthaeum* 17, 4-5; Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* III 21, 28-30.

<sup>48</sup> Cf. Origenes, *Commentarii in Matthaeum* 10, 5; Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* II 13, 44.

<sup>49</sup> Cf. Origenes, *Commentarii in Matthaeum* 10, 8; Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* II 13, 45.

<sup>50</sup> Cf. Origenes, *Commentarii in Matthaeum* 10, 7.

<sup>51</sup> Cf. Origenes, *Commentarii in Matthaeum* 10, 9-10.

What is more, the third of the similitudes about the net cast into the sea has in Origen's and Jerome's case the same interpretation of meaning. First, the prophets, and then the Apostles, cast a net of evangelical teachings into the sea of the mundane world, using it to gather both good and bad people. Their separation between the saved and the damned will take place at the last judgment<sup>52</sup>. Origen adds an extensive introduction to this interpretation, explaining – probably in the context of a polemic with Gnostic anthropological determinism – that the anger and goodness of people symbolized by fish is not found in their various natures, because human nature is single, but in bad or good choices of free human will<sup>53</sup>. Attention is drawn to Origen's lack of any reflection on the fire for the unjust: both any suggestions of temporality, transiency and therapeutic character of the fire, known from the youthful work of *De principiis*, as well as any references to its eternity or irreversibility. This brings Origen's exegesis even closer to Jerome's. Based on observations of many sinful people in the Church, the Alexandrian expresses even fear that there may be more of them than the good ones in the end<sup>54</sup>.

### **7. Interpretation of the parable of the unforgiving debtor (Matt 18:23-25) – a similar starting point for exegesis, yet different conclusions**

This parable shows a diverse approach to the commented biblical text by Origen and Jerome, and the differences are more apparent than in the case of exegesis of other Matthew's parables. The beginning of the commentary does not seem to indicate any major discrepancies. The starting point is again the same for both exegetes, which may indicate that the Stridonian was partly inspired by the Alexandrian's interpretation. Both Origen and Jerome agree that the parable of the ruthless debtor is a pictorial representation of the following message: we must forgive all people who have hurt us, otherwise God will punish us ultimately for the sins he had previously forgiven<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> Cf. Origenes, *Commentarii in Matthaeum* 10, 12; Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* II 13, 47-49.

<sup>53</sup> Cf. Origenes, *Commentarii in Matthaeum* 10, 11.

<sup>54</sup> Cf. Origenes, *Commentarii in Matthaeum* 10, 13.

<sup>55</sup> Cf. Origenes, *Commentarii in Matthaeum* 14, 6; Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* III 18, 23. See: E. van Eck, *Honour and debt release in the parable*



Later on in the commentary, however, the paths of both exegetes diverge. Origen, according to his custom, announces the search for a sublime mystical interpretation (ἀνωτάτω διήγησις) and tries to find the spiritual meaning of every detail contained in the text (κατὰ λέξιν)<sup>56</sup>. The beginning of the parable – “the kingdom of heaven is like a king” (*Matt* 18:23) – is for the Alexandrian an opportunity to recall one of his favourite theses, namely that the kingdom of God is not a place, but the person of Jesus Christ – true Wisdom, reigning in the soul of man in which sin no longer reigns<sup>57</sup>. He then links the parable in question with the parable of the talents (cf. *Matt* 25:15), seeing in the debts of both these parables the pledge of virtues that people received to develop and multiply in earthly life.

Origen dwells over the eschatological dimension of God’s judgment on a ruthless ruler. He weaves into his exegesis, which is not common in his exegetic writings, a thread related to the theory of the consecutive worlds, referring to Platonism and Stoicism. The final judgment and retribution will occur swiftly and regardless of time, as if outside of it. This resolution, however, will take into account the time of many centuries/worlds, probably going beyond the period of the present earthly world<sup>58</sup>. Origen sees in the person of the servant, who owed the king many talents, the image of great sinners and perhaps even the devil himself, who destroyed many people<sup>59</sup>. The Alexandrian however, continues to get confused in his arguments, emphasizing his own helplessness. For if Satan were that unforgiving debtor then it should be assumed that God had forgiven him and he remained merciless. Who, in turn, would be the debtor of Satan, who owed him one hundred denarii: could he be a man of sin or a devil, or neither, but someone else, a man or someone subordinate to the devil? Here Origen surrenders humbly, stating that only God’s wisdom can explain it, but he has no particular view on it<sup>60</sup>.

---

*of the Unmerciful Servant (Mt 18:23–33): A social-scientific and realistic reading*, “HTS Theologese Studies/Theological Studies” 71/1 (2015) p. 1; M.F. Wiles, *Early Exegesis of the Parables*, SJT 11 (1958) p. 295-298.

<sup>56</sup> Cf. Origenes, *Commentarii in Matthaeum* 14, 6. See: R.Scognamiglio, *La parabola dei due debitori (Mt 18, 21-35)*, in: *Le parabole del regno nel Commento a Matteo. Lettura origeniana*, ed. M. Maritano – E. Dal Covolo, Roma 2009, p. 33-52; Piscini, *L’interprétation des paraboles chez Origène*, p. 50-53.

<sup>57</sup> Cf. Origenes, *Commentarii in Matthaeum* 14, 7.

<sup>58</sup> Cf. Origenes, *Commentarii in Matthaeum* 14, 9.

<sup>59</sup> Cf. Origenes, *Commentarii in Matthaeum* 14, 10.

<sup>60</sup> Cf. Origenes, *Commentarii in Matthaeum* 14, 11.

Unlike Origen, Jerome is not attempting at any more or less complex spiritual interpretation of the parable. His exegesis is clearly structured in opposition to the solutions proposed by Origen, so paradoxically, he again points to the inspiration of the Alexandrian's commentary, this time tending to criticize his solutions despite never mentioning Origen's name *expressis verbis*. Hence Jerome refers to the Alexandrian's interpretation of the debtor as Satan: "I know that the one who owed ten thousand talents, some interpret as the devil. They want his wife and his children, destined to be sold, if he persevered in wickedness, to be interpreted as bad thoughts and stupidity"<sup>61</sup>. However Jerome, does not allow such exegesis at all unlike Origen, who hesitates over its sense. In recapitulation, in the spirit of invective, the Stridonian states: "This is neither a church interpretation, nor worthy of acceptance by prudent people"<sup>62</sup>.

In this particular parable, it seems that Jerome wanted to distance himself again from Origen's veiled references to questionable theories about consecutive worlds and about the probable possibility of Satan's salvation. However paradoxically, he showed that he could not remain indifferent to his Alexandrian precursor and could not conduct his exegesis independently. Jerome remains faithful to the basic meaning of the parable proposed by Origen and criticizing in a hidden way his proposals for allegorization of this biblical text, he does not propose anything original from himself. In this way he somehow fits in with the thinking of Origen who while employing rhetorical exaggeration complained that there was no mind capable of connecting with the mind of Christ enough to embrace the secrets contained in the parable.

### **8. Interpretation of the parable of the leaven (*Matt 13:33*) – alleged influence of Origen's exegesis on Jerome**

Unfortunately, it is not possible to compare in detail the exegesis of all parables recorded in the Gospel of Matthew because of the incomplete text of Origen's *Commentary*. For example, it would be very interesting to compare the interpretation of both authors of the parable about the kingdom of heaven as leaven, which acidified three measures of flour (cf. *Matt 13:33*), because Jerome clearly explains this parable in the spirit

<sup>61</sup> Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* III 18, 24 (own translation).

<sup>62</sup> Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* III 18, 24 (own translation).

of Origen's exegesis. By leaven he understands the teaching of the Holy Scriptures, which the Church, symbolized by a woman, puts in a human person. In this context, he understands the number "3" in a typically Origen's way as a symbol of a man transformed by the word of God, composed of spirit, soul and body, or as the image of three transformed soul authorities understood in a Platonic way: rational, emotional and lustful<sup>63</sup>. This very anthropological understanding of the number "3" by the Alexandrian is evidenced by the preserved Greek fragment from the lost part of Origen's *Commentary on the Gospel of St. Matthew*<sup>64</sup> and statements from other extant his works<sup>65</sup>.

However it is difficult to suspect that Origen also inspired the second dogmatic interpretation of the parable proposed by Jerome, although the Stridonian introduces it by means of rhetorical procedure very often used by Origen: „I will add one more explanation, and leave to the inquisitive reader the choice which one suits him best". According to this interpretation, leaven is man's faith mixed in by the Church in the persons of the Father, Son and Holy Spirit, symbolized by three measures of flour. As a result, man knows one God in three people who are equal in substance, just as every measure of flour has the same nature. It seems that this interpretation is in some disagreement with Origen's ante-Nicene subordinationism, expressed in the imprecise emphasis on equality and consubstantiality of divine persons. Rather, we are dealing here with an explanation from times of Jerome, created for the use of anti-Arian disputes and in defence of the Nicene term ὁμοούσιος. Interestingly, Jerome is unenthusiastic about the above explanation. Although he calls them pious (*pious sensus*), he points out that the questionable explanation of the riddles contained in the parables can never serve to confirm the authority of dogmatic truths (*numquam parabolae et dubia aenigmatum intelligentia potest ad auctoritatem dogmatum proficere*)<sup>66</sup>. Such Jerome's opinion would probably be unappealing to Origen and his followers of the Alexandrian tradition, since confirmation of dogmatic truths, especially those currently disputed with heretics, by means of far-fetched exegesis of biblical texts, was used by them and considered a normal and commendable phenomenon.

<sup>63</sup> Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* II 13, 33.

<sup>64</sup> Cf. Origenes, *Fragmenta in Matthaeum* 302.

<sup>65</sup> Cf. Origenes, *Homiliae in Exodum* 3, 3; Origenes, *Homiliae in Ezechielem* 7, 10; Origenes, *Scholia in Lucam* 13. See: Szram, *Duchowy sens liczb*, p. 130, 192.

<sup>66</sup> Cf. Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei* II 13, 33.

## 9. Conclusions

In the light of the performed comparative analyses of Origen and Jerome exegesis of the selected parables found in the Gospel according to St. Matthew, it should be stated that the dependence of Stridonian on the Alexandrian is significant. The Vulgate translator remains under the spell and influence of the spiritual biblical exegesis of the author of *Hexapla*. Jerome's elaborations are very similar to those of Origen in terms of exegetic methodology and spiritual content extracted from the biblical text, symbolized by the images in the parables.

The differences between the approaches of both authors relate to three issues. First, Jerome's interpretations reflect the spirit of the post-Nicene period, marked by Trinitarian disputes, although the Latin exegete is opposed to drawing the meaning of the biblical text for the purposes of confirming and defending disputed dogmatic truths. Secondly, the Stridonian dissociates himself from all correlations with Origen's dubious theological suggestions, such as the pre-existence of souls or apocatastasis, which can be noticed in a veiled way in the Alexandrian's exegesis. The third difference is purely formal: Jerome's comments are short. They concisely convey the main spiritual meaning of the parables in question. In the case of Origen, we are dealing with an extensive analysis of terms and concepts, as well as the entire historical and cultural context that lies behind the theological and spiritual connotations associated with the analysed biblical text of the parable. As a result, this difference in the length of both authors' comments is quite secondary, in essence they lead to almost identical spiritual conclusions.

Trying to weigh the common elements and differences, it should be emphasized once again that Jerome remains in his *Commentary on the Gospel of St. Matthew* a faithful follower of Origen as to the allegorical method used and the spiritual meanings extracted with its help from the biblical text. Even if he does not accept all the solutions proposed by the Alexandrian, he is in constant dialogue with him. Therefore, the quoted at the beginning statement of Émile Bonnard about the moderate influence of Origen on Jerome's *Commentary* seems to be a certain underestimation of the scale of the phenomenon.

## Bibliography

### Sources

- Hieronymus, *Commentarii in Evangelium Matthaei*, ed. É. Bonnard, Sch 242, 259, Paris 1977-1979.
- Origenes, *Commentarii in Matthaëum*, ed. E. Klostermann – E. Benz, GCS 40, Origenes Werke 10, Leipzig 1935.
- Origenes, *Fragmenta in Matthaëum*, ed. E. Klostermann – E. Benz, GCS 41/1, Origenes Werke 12/1, Leipzig 1941.
- Origenes, *Homiliae in Numeros*, ed. L. Doutreleau, Sch 415, 442, 461, Paris 1996-2001.
- Origenes, *Scholia in Lucam*, PG 17, 311-370.

### Studies

- Bonnard É., *Introduction*, in: Saint Jérôme, *Commentaire sur Saint Matthieu*, t. 1, Sch 242, Paris 1977, p. 9-50.
- Czyżewski B., *Orygenesowe elementy egzegezy i nauki w komentarzu Do Księgi Jonasza św. Hieronima*, “Biblica et Patristica Thoruniensia” 2 (2009) p. 139-150.
- Eck E. van, *Honour and debt release in the parable of the Unmerciful Servant (Mt 18:23–33): A social-scientific and realistic reading*, “HTS Teologiese Studies/Theological Studies” 71/1 (2015) p. 1-11.
- Historical Handbook of Major Biblical Interpreters*, ed. D.K. McKim, Leicester 1998.
- Lange N.R.M. de, *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine*, Cambridge 1976.
- Pennacchio M.C., *La parabola degli invitati al banchetto (Mt 22, 1-14)*, in: *Le parabole del regno nel Commento a Matteo. Lettura origeniana*, ed. M. Maritano – E. Dal Covolo, Roma 2009, p. 75-104.
- Perrone L., *Mysteria in psalmis: Origen and Jerome as Interpreters of the Psalter*, in: *The Bible in the Patristic Period*, ed. M. Szram – M. Wysocki, Studia Patristica 103, Leuven – Paris – Bristol 2021, p. 59-86.
- Piscini G., *L'interprétation des paraboles chez Origène: originalité, codification et variations d'une méthode exégétique*, “Revue des Etudes Tardo-antiques” 5 (2015) p. 35-65.
- Scognamiglio R., *La parabola dei due debitori (Mt 18, 21-35)*, in: *Le parabole del regno nel Commento a Matteo. Lettura origeniana*, ed. M. Maritano – E. Dal Covolo, Roma 2009, p. 33-52.
- Scardia D., *Introduzione*, in: *Girolamo. Commento a Matteo*, ed. D. Scardia, Opere di Girolamo 10, Roma 2022, p. 7-60.
- Szram M., *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001.

- Tevel J.M., *The Labourers in the Vineyard: The Exegesis of Matthew 20,1-7 in the Early Church*, "Vigiliae Christianae" 46/4 (1992) p. 356-380.
- Wiles M.F., *Early Exegesis of the Parables*, "Scottish Journal of Theology" 11 (1958) p. 287-301.
- Williams M.H., *Chromatius and Jerome on Matthew*, w: *Chromatius of Aquileia and his age*, ed. P.F. Beatrice – A. Peršić, Turnhout 2011, p. 193-226.
- Wysocki M., *Hope Found, Hope Lost in the Interpretations of Israelites' Wilderness Wanderings. Two Sides of One Story: Origen's 27. Homily on the Book of Numbers and Jerome's Letter 78*, "Vox Patrum" 67 (2017) p. 727-742.



## Il mistero dell'Incarnazione nelle *Enarrationes in Psalmos* di Sant'Agostino

The Mystery of the Incarnation in *Enarrationes in Psalmos*  
by Saint Augustine

Mons. Piotr Turzyński<sup>1</sup>

---

**Abstract:** The article presents the importance of the issue of the Incarnation in the commentary of St. Augustine to the Psalms. According to the Bishop of Hippo, the Mystery of the Incarnation is one of the key moments of salvation history. Augustine, in the writings of ancient philosophers, did not find a way in which man could achieve the divine world he longs for. However, Christianity showed him the path of humility (*via humilitatis*) in the Incarnation. In Christ, God assumes the human condition and, without losing any of his divinity, introduces man to the divine world of eternity. Augustine is convinced that the humility of the Son of God in the mystery of the Incarnation makes God's humility the core of the Christian faith. And the category of humility itself has not only a moral but also a philosophical dimension. By virtue of the Incarnation, Christ becomes a representative of people and a priest who offers himself as an offering to God the Father. And all of His saving work constitutes unity and has its foundation, weight and meaning precisely in the mystery of the Incarnation. Augustine explains the Incarnation in a biblical and figurative way. For him, Christ as God is the Homeland from which man came and to which he is heading, and as a man, he is the Path along which one must follow to reach the goal. Thanks to the Incarnation, human changing time acquires a purposeful character and moves towards its fulfillment in eternity.

**Keywords:** Augustine of Hippo; Incarnation; Christology; Humility

---

Tra la fine del secondo e l'inizio del terzo secolo gli autori cristiani hanno cominciato a fare dei salmi oggetto di un'esegesi sistematica. Con particolare attenzione si occupò dei Salmi Origene, che due volte ha tentato di commentare tutto il salterio. Il suo significato era fondamentale e la sua presenza si avverte a volte come oggetto di polemica dietro tutta la successiva esegesi orientale e occidentale dei Salmi.

Nel IV secolo, il primo commentatore di tutto il Salterio è Eusebio di Cesarea, che fu un grande ammiratore di Origene e, anche se tendeva

---

<sup>1</sup> Mons. Piotr Turzyński, docente incaricato, Dipartimento di Patrologia Greca e Latina, Istituto di Scienze Teologiche, Università Cattolica di Lublino di Giovanni Paolo II, Lublin, Polonia; e-mail: pturz@wp.pl; ORCID: 0000-0002-3493-5184.

a valorizzare di più la dimensione storica dell'Antico Testamento, seguì le sue tracce nell'esegesi allegorica. Occorre citare qui i trattati di Ilario sui salmi ed i frammenti di Didimo il Cieco e di Apollinare forniti dalle catene.

Per quanto riguarda la scuola di Antiochia tra gli autori dei commenti al salterio sono da menzionare Diodoro di Tarso e il suo discepolo Teodoro di Mopsuestia, che sono in opposizione ai criteri dell'esegesi alessandrina di Origene. Ci sono anche giunte varie omelie sui salmi di Basilio, coetaneo di Diodoro e di Giovanni Crisostomo, allievo di Diodoro. Inoltre nell'Occidente abbiamo i testi, che trattano i salmi di Ilario, Ambrogio e di Girolamo, dipendenti strettamente da Origene, anche se i primi due trascuravano l'aspetto filologico tanto importante nell'esegesi del loro modello<sup>2</sup>.

Tra i commenti del tutto particolari sono le *Enarrationes in psalmos* di Agostino d'Ipbona. Per quanto riguarda il tempo della composizione non si può ad esse attribuire una data ben delimitata, perché furono l'opera di quasi tutta la vita di Agostino dopo la sua conversione. Di certo si può dire che le *Enarrationes* sui salmi 1-32, che si presentano piuttosto con il carattere di brevi note esegetiche, sono dell'inizio del 392; tra gli anni 415-416 sono stati dettati i commenti ai salmi 67, 71, 77. Inoltre abbiamo informazioni piuttosto certe sui sermoni riguardanti il salmo 118 che non erano predicati ma soltanto scritti per completare il commento a tutto il salterio, e che sono datate dopo il 415. Per quanto riguarda tutte le altre *Enarrationes* esse sono datate tra il 392 e il 415. La maggioranza di esse erano predicate davanti all'assemblea e hanno carattere di libere improvvisazioni<sup>3</sup>.

Questa opera è densa di spiritualità, ricca di temi e livelli. Il Libro dei Salmi era per Agostino "un prisma che rifrange la luce dell'intera Bibbia"<sup>4</sup>. Il tema principale è cristologia che anticipa Calcedonia, ma

<sup>2</sup> A proposito della storia dei commenti al Salterio vedi: J. Gribomont, *Salmi*, in: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, v. 2, ed. A. Di Berardino, Casale Monferrato 1984, c. 3063; M.J. Rondeau, *Les commentaires patristiques du Psautier*, v. 1-2, Roma 1982-1985; M. Simonetti, *Introduzione*, in: Sant'Agostino, *Commento ai salmi*, Roma 1988, p. I-XL.

<sup>3</sup> A proposito del tempo della composizione è da vedere: A.M. La Bonnardière, *Recherches de chronologie augustinienne*, Paris 1965; H. Rondet, *Essais sur la chronologie des "Enarrationes in psalmos" de saint Augustin (Suite)*, "Bulletin de Littérature Ecclésiastique" 65 (1964) p. 110-136; S. Zarb, *Chronologia Enarrationum S. Augustini in psalmos*, Malta 1948.

<sup>4</sup> M. Cameron, *Enarrationes in Psalmos*, in: *Agostino. Dizionario enciclopedico*, ed. A.D. Fitzgerald, Roma 2007, p. 620.



piuttosto ha carattere pastorale<sup>5</sup>. In questo articolo vediamo come importante per il grande Dottore della Grazia è il mistero dell'Incarnazione. Egli presenta il motivo dell'Incarnazione, l'umiltà di Dio che sia una novità assoluta del cristianesimo, la continuità dell'opera salvifica di Gesù Cristo ed una interessante e figurativa visione di cristologia indicata nei termini *via e patria*.

## 1. Il motivo dell'Incarnazione

L'azione salvifica di Dio ha il suo centro nell'Incarnazione, poiché in Essa si rende presente nella storia il Cristo e di conseguenza secondo Agostino, la Chiesa, in quanto Suo Corpo. Per lui, l'Incarnazione è il più grande dei misteri<sup>6</sup>, in quanto al Cristo Incarnato e al Suo Corpo, si riferiscono tutti i sacramenti<sup>7</sup> dell'Antico e del Nuovo Testamento e questa è l'unica realtà annunciata da tutta la Scrittura<sup>8</sup>. Nel linguaggio dei salmi Agostino scrive che il Verbo eterno del Padre nella Sua Incarnazione inizia a cantare il Suo cantico di gloria e di amore nel tempo. Il cantico eterno diventa un cantico emerso nel tempo, segnato dal divenire, oppure possiamo dire, come ci suggerisce Marrou, il canto cantato nel tempo cosmico viene eseguito nel tempo storico<sup>9</sup>.

Sant'Agostino sottolinea chiaramente che non esiste altro motivo dell'Incarnazione che quello di salvare i peccatori.

Togli le malattie, toglì le ferite, e non c'è alcun motivo per la medicina. Se un grande medico è venuto dal cielo, è perché un grande malato giace sulla terra. L'amalato è il genere umano. (...) Si era davvero perduto l'intero genere umano; di esso peccò un solo uomo nel quale era il tutto, e il tutto si perdettero. Ma è venuto uno solo senza peccato a salvare dal peccato<sup>10</sup>.

---

<sup>5</sup> Cfr. Cameron, *Enarrationes in Psalmos*, p. 625.

<sup>6</sup> Cfr. C. Couturier, *Sacramentum et mysterium dans l'oeuvre de saint Augustin*, in: H. Rondet, *Études Augustiniennes*, Paris 1953, p. 161-332. Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 77, 2, 13, CC 39, 1067 e 1078; 67, 16, CC 39, 879.

<sup>7</sup> La parola viene intesa nel senso che ha nella dottrina di Agostino significato del segno sacro.

<sup>8</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 77, 2 e 13, CC 39, 1067 e 1078.

<sup>9</sup> Cfr. H.-I. Marrou, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Montréal – Paris 1950.

<sup>10</sup> Augustinus, *Sermo* 175, 1, PL 38, 945, tr. M. Recchia, Sant'Agostino, *Discorsi (151-183): sul N. Testamento*, NBA 31/2, Roma 1990, p. 855.

“La malattia”, il peccato non permetteva all’uomo di partecipare alla vita divina alla quale è stato chiamato dalla creazione. A questo punto il Vescovo non dice altro, che quello che aveva detto lo stesso Gesù: “Il Figlio dell’uomo è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto” (Lc 19,10), e dopo di lui s. Paolo, insistendo sulla propria esperienza personale del peccato: “Questa parola è sicura e degna di essere da tutti accolta: Cristo Gesù è venuto nel mondo per salvare i peccatori, e di questi il primo sono io” (1Tm 1,15).

Il male, compiuto dall’uomo, e non creato da Dio, non può esistere nel Verbo, o meglio non può partecipare alla sua esistenza; dunque l’uomo, invecchiato a causa di questo male, non poteva più partecipare alla vita e alla lode che il Verbo di Dio rivolge eternamente al Padre. Era necessaria una “cura”, l’umanità aveva bisogno di un “medico” per rinnovare le sue relazioni con Dio. Scrive Agostino:

Orbene non v’è dubbio che fu per sua colpa, se l’uomo decadde dalla sostanza nella quale era stato fatto: anche se in se stessa l’iniquità non è una sostanza. L’iniquità infatti non è una natura creata da Dio, ma una perversione causata dall’uomo. Per rimediare a questa colpa (il peccato degli uomini) venne il Figlio di Dio nel fango dell’abisso e vi si immerse anche se non fu immerso in una sostanza, perché fu immerso nella malizia degli uomini<sup>11</sup>.

Gesù Cristo viene allora per togliere l’uomo dal „mare”<sup>12</sup> che significa per i Padri della Chiesa il male del mondo e dal „fango” del peccato.

Nel commento al salmo 87, l’Ipponate presenta un’altra immagine. Il coro, che vuole cantare bene, deve armonizzarsi con colui che precede, che intona. Nell’arte della musica c’è l’intonatore e ci sono gli accompagnatori, coloro che seguono, cantando dietro al primo. Molti salmi, secondo Agostino, raccontano la passione del Signore ed esigono la nostra risposta. Cristo canta il cantico della passione e dopo di Lui cantano i martiri. Cristo è Colui che precede e intona. Agostino incoraggia i suoi ascoltatori ad ascoltare la Sua voce, presente nell’interiorità umana

<sup>11</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 68(1), 5, CC 39, 906, tr. V. Tarulli, Sant’Agostino, *Esposizioni sui Salmi*, NBA 26, Roma 1990, p. 641. Nel testo si può osservare il concetto agostiniano del male. Esso, in quanto non creato dal Verbo, non esiste, quindi, non costituisce alcuna sostanza.

<sup>12</sup> Vedi il significato del mare nel pensiero agostiniano: H. Rondet, *Le symbolisme de la mer chez saint Augustin*, in: *Augustinus Magister, Congrès international Augustinien*, Études Augustiniennes, Paris 1954, p. 691-701.

e nelle profezie, e a risponderGli, imitandoLo o rendendoGli grazie<sup>13</sup>. Soltanto uomo „armonizzati” con Cristo, che precede, può piacere a Dio, che è „grande intenditore della musica”<sup>14</sup>. Come si vede il linguaggio di Agostino nella sua predicazione è molto immaginativo e le spiegazioni sono piuttosto di carattere pastorale.

Étienne Gilson indica che nelle *Confessioni*, Agostino pone prima il problema che egli stesso riconosce paradossale: “Dio ha piantato nel cuore umano il desiderio di lodare il suo Creatore, come se l’uomo potesse degnamente lodare Dio e come se Dio avesse bisogno di tale lode”<sup>15</sup>. La prima forma di questo paradosso è il rapporto tra Dio e l’uomo. Come sia possibile che l’Essere immutabile possa entrare in rapporto con l’uomo, che è emerso nel tempo e nel divenire? Il concetto di ciò che è immutabile gioca un grande ruolo in tutta la dottrina d’Agostino ed è connesso con l’idea dell’eternità. Basti pensare che al problema del tempo, che si contrappone all’*eternitas*, dedica ampio spazio nel libro tredicesimo delle *Confessioni*. Agostino affronta il problema del nesso tra la temporalità e l’eternità allorché vuole spiegare ai suoi fedeli l’esistenza dei due nomi di Dio. Sul monte Horeb, Dio stesso ha rivelato a Mosé il nome della Sua eternità: “Io sono Colui che è” (Es 3,14-15) e il nome della sua misericordia: “Io sono il Dio d’Abramo, il Dio d’Isacco e il Dio di Giacobbe”<sup>16</sup>. Il primo nome rivela dunque Dio, che è inaccessibile all’uomo, Dio in sé, ma il secondo rivela Dio che è in rapporto con l’umanità e con misericordia si rivolge verso di essa<sup>17</sup>. Agostino ci spiega il perché:

Questi affetti della debolezza umana, ugualmente come il corpo debole e anche la morte del corpo umano, Gesù Cristo ha preso non per necessità, ma a causa della misericordia, perché in se stesso volle trasfigurare il proprio corpo che è la Chiesa di cui capo si è degnato di diventare<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 87, 1, CC 39, 1208.

<sup>14</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 32(2), d. 1, 8, CC 38, 250.

<sup>15</sup> É. Gilson, *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin*, Montréal 1947, p. 11.

<sup>16</sup> Cfr. Augustinus, *Sermo* 6, 4-5, CC 50, 65; 7, 7, CC 50, 76; Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 101(2), 10, CC 40, 1445; 121, 5, CC 40, 1806. Quasi l’intero articolo dedica É. Gilson all’analisi di questi due nomi di Dio in Agostino.

<sup>17</sup> Augustinus, *Sermo* 7, 7, CC 50, 77: “Cum ergo sit hoc nomen aeternitatis, plus est quod est dignatus habere nomen misericordiae: «Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Iacob». Illud in se, hoc ad nos”.

<sup>18</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 87, 3, CC 39, 1209, tr. T. Mariucci – V. Tarulli, Sant’Agostino, *Esposizioni sui Salmi*, NBA 27/1, Roma 1993, p. 29.

In termini tecnici possiamo dire che Agostino ha congiunto l'ontologia con la soteriologia<sup>19</sup> definendo l'incontro di ciò che è eterno e immutabile, con quello che è temporale e appartiene al mondo del divenire: la misericordia. L'Incarnazione del Verbo di Dio è una risposta del Padre al peccato del mondo ed è anche una risposta che supera la nostra logicità e introduce l'essere temporale, cioè l'umanità del Cristo, nel mondo eterno della divinità.

Anche se dalla lettura di alcuni libri platonici<sup>20</sup> Agostino ha accolto la buona teologia platonica e vi ha letto di Dio e del Suo Verbo, ma ciò che non vi ha letto è proprio l'Incarnazione del Verbo, e non ha trovato l'economia della salvezza per mezzo di Cristo<sup>21</sup>. Senz'altro questi libri hanno aiutato il futuro Vescovo d'Ipbona, tuttavia bisogna anche scorgere che lungo la vita egli matura, cambia e finalmente gli schemi teologici fondamentali sono forniti ad Agostino dal Prologo giovanneo, dall'inno dell'Epistola ai Filippesi<sup>22</sup> e dal capitolo 1 dell'Epistola ai Romani<sup>23</sup>. Da una parte, dunque, è vero che i commenti agostiniani concernenti il *nomen substantiae* di Dio restano sotto l'influenza della filosofia greca, ma, dall'altra, come nota W. Beierwaltes, è stato Agostino, con le sue riflessioni sul *nomen misericordiae*, ad inaugurare una "teologia dell'Esodo" e tutto ciò che ha detto di Dio, Essere Assoluto, è anche biblico, cristiano e teologico ed indica Dio Salvatore, il Figlio Incarnato<sup>24</sup>. Dopo

<sup>19</sup> Qui sta anche l'originalità di Agostino in paragone con gli altri padri latini. Cfr. G. Madec, *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Paris 1992, p. 59. Cfr. D. Dubarle, *Essai sur l'ontologie théologique de saint Augustin, Dieu avec l'Être*, Paris 1986.

<sup>20</sup> È ormai generalmente ammesso, che si trattasse delle *Enneadi* di Plotino e dei trattati di Porfirio, che purtroppo ci sono giunti allo stato di frammenti.

<sup>21</sup> Cfr. G. Madec, *La Patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris 1989, p. 43-44.

<sup>22</sup> Vedi: A. Verwilghen, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens*, Paris 1985; A. Verwilghen, *Le Christ médiateur selon Ph 2,6-7 dans l'oeuvre de saint Augustin*, in: *Collectanea Augustiniana. Mélanges T. J. Van Bavel*, v. 2, ed. B. Bruning, Leuven 1990, p. 451-468.

<sup>23</sup> Cfr. P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1968, p. 173.

<sup>24</sup> Cfr. W. Beierwaltes, "Deus est esse – esse est Deus". *Die onto-theologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur*, in: *Platonismus und Idealismus*, ed. V. Klostermann, Frankfurt am Main 1972, p. 27. G. Madec è convinto che sia Simpliciano, venerabile sacerdote, consigliere di Sant'Ambrogio, e suo successore alla cattedra vescovile, a indicare ad Agostino la via da seguire. Cfr. Madec, *La Patrie et la voie*, p. 45; Madec, *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, p. 59.

la sua scoperta del Verbo Incarnato, che è l'Unico Mediatore, non sorprende dunque che il Vescovo in un sermone di Natale esorti così i suoi ascoltatori:

Cristo, giorno che ha creato ogni giorno, ha santificato per noi questo giorno di Natale. Di Lui il Salmo canta: 'Cantate al Signore un cantico nuovo, canta al Signore, o tutta la terra; cantate al Signore e benedite il Suo nome; benedite il giorno da giorno la Sua salvezza' (Sal 95,1-2). Chi è questo giorno da giorno, se non il Figlio che procede dal Padre, la Luce da Luce? Quel Giorno, dunque, ha generato questo Giorno, che oggi è nato dalla Vergine. Quel giorno non ha inizio, non ha tramonto; quel giorno, cioè Dio Padre. Gesù infatti non sarebbe il giorno, se il Padre non fosse anche Lui giorno (...). Quel giorno dunque, cioè il Verbo di Dio che risplende per gli angeli, il Giorno che risplende nella patria da cui siamo ancora lontani, si è rivestito di carne ed è nato dalla Vergine Maria<sup>25</sup>.

Merita aggiungere che sant'Agostino, come nota Mary Clark, formula spesso la dottrina trinitaria assumendo che la Trinità è una natura divina sussistente in tre Persone, mentre i Padri greci parlano di Dio quale tre Persone, che hanno la stessa natura. Agostino concepisce Dio molto concretamente quale Padre, Figlio e Spirito Santo. Non esiste un altro dio che tre Persone divine e perciò quando Dio agisce, agiscono tre Persone insieme<sup>26</sup>. L'Incarnazione è quindi l'opera dell'amore di tutte le Persone divine. Nelle *Enarrationes in Psalmos* Agostino non fa una spiegazione sofisticata dei concetti teologici perché piuttosto si adatta ai semplici fedeli che hanno bisogno della spiritualità quotidiana. L'aspetto più significativo della sua trattazione dei misteri teologici centrali del cristianesimo è la sua chiara consapevolezza che credere nell'Incarnazione o nella Trinità è un'abilità di vivere santo. Questo è inseparabile dalla verità, che siamo creati all'immagine di Dio e quel fatto ci apre ad apprendere l'amore infinito di Dio mostrato nei misteri ed eventi salvifici<sup>27</sup>. In Agostino l'unità della Trinità viene indicata non soltanto dalla logica e dalla filosofia ma dall'esperienza

---

<sup>25</sup> Augustinus, *Sermo 189 (=Frangipane 4) 1-2*, PL 46, 981, tr. P. Bellini – F. Cruciani – V. Tarulli, Sant'Agostino, *Discorsi (184-229/V): su i Tempi liturgici*, NBA 32/1, Roma 1984, p. 31.

<sup>26</sup> Cfr. M.T. Clark, *Augustine*, London – New York 2000, p. 70.

<sup>27</sup> Cfr. R. Williams, *On Augustine*, London – Oxford – New York – New Delhi – Sydney 2016, p. 139.

umana, dalla Bibbia e dall'amore. Egli per primo ha suggerito la triada: quello, che ama, che viene amato e l'amore stesso ed ha trovato rispecchio della triade nelle relazioni umane<sup>28</sup>.

## 2. L'umiltà – “il principio della glorificazione”<sup>29</sup>

Senza altro dall'Incarnazione del Figlio di Dio viene un insegnamento etico dell'umiltà, ma nelle categorie filosofiche è presente una idea dell'abbassamento che non era pensabile nel mondo della filosofia antica<sup>30</sup>. L'umiltà, nel pensiero agostiniano, è dunque prima di tutto una categoria filosofica<sup>31</sup> nel senso che il desiderio della filosofia antica di arrivare al mondo divino attraverso la purificazione o la memoria, in Agostino, si realizza non grazie allo sforzo umano, ma grazie alla discesa del Verbo di Dio. L'abisso tra l'eternità e il tempo, tra la sublimità di Dio e la miseria dell'uomo, tra l'immutabilità divina e il divenire umano, non poteva essere superato che dallo scendere di Dio, in qualche modo, sino al livello in cui l'uomo si trovava. Difatti, l'umiltà, scelta da Cristo, ha come causa immediata la miseria in cui l'uomo era sprofondata<sup>32</sup>.

Nella sua ricerca della verità, Agostino è giunto al punto di scoprire che proprio “l'elemento discriminante tra platonismo e cristianesimo interviene a proposito dell'abbassamento dell'Intelletto divino, della kenosis del Nous”<sup>33</sup>. Così scrive nel *Contra academicos*: “l'intelletto divino

<sup>28</sup> Cfr. M.T. Clark, *Augustine*, London – New York 2000, p. 71. Cfr. Augustinus, *De Trinitate* 6, 5, 7, CC 50, 210.

<sup>29</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 109, 11, CC 40, 1611: “Excellentia claritatis huius, principium habet humilitatis”, tr. T. Mariucci, Sant'Agostino, *Esposizioni sui Salmi*, NBA 27/2, Roma 1993, p. 971.

<sup>30</sup> Nella predicazione agostiniana la verità dell'abbassamento della divinità verso l'umanità e il suo scopo vengono presentati con l'aiuto di diverse immagini. Merita una attenzione particolare l'immagine del latte, presente nell'epistolario del Nuovo Testamento (1Cor 3,2; Ebr 5,12; 1Pt 2,2). Cristo, in quanto Verbo fatto carne, è il “latte dei piccoli”, che il cristiano beve per crescere e potersi nutrire del pane degli angeli: lo stesso Cristo in quanto Verbo di Dio. Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 33 (1), 6, CC 38, 236; Augustinus, *Confessiones* 7, 18, 24. Vedi: T. Van Bavel, *L'humanité du Christ comme lac parvulorum et comme via dans la spiritualité de saint Augustin*, “Augustiniana” 7 (1957) p. 245-281.

<sup>31</sup> Cfr. P. Adnès, *La doctrine de l'humilité chez saint Augustin*, Toulouse 1953.

<sup>32</sup> Cfr. L. Galati, *Cristo la Via nel pensiero di S. Agostino*, Roma 1957, p. 160.

<sup>33</sup> Madec, *La Patrie et la voie*, p. 55.

si è abbassato, umiliato fino al corpo umano per la clemenza verso il popolo<sup>34</sup>. Per il dio degli antichi non era possibile scendere nel mondo umano senza perdere la propria divinità. Guardando invece la strada dalla direzione opposta, per gli uomini non era possibile salire dal mondo materiale al mondo invisibile degli dei. L'Ipponate è ben consapevole del fatto che i platonici desiderano le cose celesti, il mondo dell'eternità, ma non sapevano come arrivarvi<sup>35</sup>, perché il mistero del Dio fatto uomo era quanto mai "lontano dalla superbia di certi uomini d'ingegno"<sup>36</sup>. Per misericordia, collegata strettamente con l'umiltà, scese Cristo<sup>37</sup> che come umile Servo di Dio si oppone alla superbia degli uomini. Dall'altra parte vale la pena ricordare che l'umiltà, legata strettamente alla verità, non è contraria alla saggezza, annunciata dai maestri antichi. Nel commento al Vangelo di Giovanni Agostino scrive: "La superbia è l'origine di tutti i mali, poiché è la causa di tutti i peccati (...). Cura la superbia, e non ci sarà più la superbia, e non ci sarà più iniquità. Appunto per guarire la causa di tutti i mali, cioè la superbia, il Figlio di Dio è sceso e si è fatto umile"<sup>38</sup>. Egli, sottolinea Agostino, grazie alla sua umiltà, guarisce il male del mondo e diventa il Medico di tutta l'umanità<sup>39</sup>. Nello

<sup>34</sup> Augustinus, *Contra Academicos* 3, 19, 42, CSEL 63, 79: "Nisi summus Deus populari quadam clementia divini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret, atque submitteret", tr. D. Gentili, Sant'Agostino, *Dialoghi I*, NBA 3/1, Roma 1982, p. 15.

<sup>35</sup> Cfr. Augustinus, *Sermo* 160, 4, PL 38, 875: "Viderunt quo, nec viderunt quam amaverunt celsitudinis patriam, sed ignoraverunt humilitatis viam"; Augustinus, *De civitate Dei* 10, 29, 1, CC 50/a, 485.

<sup>36</sup> Augustinus, *De Ordine* 2, 5, 16, CSEL 63, 157/158: "Quantum autem illud sit, quod hoc etiam nostri generis corpus tantus propter nos Deus assumere atque agere dignatus est, quanto videtur vilius, tanto est clementia penius et a quadam ingeniosorum superbia longe alteque remotius". Vedi: Madec, *Saint Augustin et la philosophie*, p. 94-98.

<sup>37</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 119, 2, CC 40, 1778.

<sup>38</sup> Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus* 25, 16, CC 36, 256, tr. E. Gandolfo, Sant'Agostino, *Commento al vangelo S. Giovanni*, NBA 24/1, Roma 1985, p. 525.

<sup>39</sup> A proposito della idea Cristo – Medico vedi: G. Daly, *The Earth Our Hospital*, in: *2d Annual Course on Augustinian Spirituality*, ed R. Russel – L. Verheijen – A. Zunkeller, Roma 1976, p. 211-230; R. Arbesmann, *Christ the "Medicus Humilis" in Saint Augustine*, in: *Augustinus Magister, Congrès international Augustinien, Études Augustiniennes*, Paris 1954, p. 623-629; R. Arbesmann, *The concept of Christus Medicus in St. Augustine*, "Traditio" 10 (1954) p. 1-28; M.-F. Berrouard, *Le Christ Médecin*, "Bibliothèque Augustinienne" 71 (1969) p. 854-855.

stesso momento il Verbo Incarnato insegna agli uomini la via dell'umiltà. Nel contesto della controversia pelagiana Agostino fedele al suo pensiero circa l'Incarnazione ripete che prima è sempre la gratia, la bontà e la misericordia di Dio, ed è necessario seguire Cristo che è *maxima Dei gratia*.

Nel commento al salmo 126, per riportare un esempio di superbia, Agostino richiama il dialogo di Gesù con i figli di Zebedeo che volevano essere alla destra e alla sinistra di Cristo nel regno dei cieli. I due apostoli non hanno compreso che soltanto con l'aiuto dell'umiltà si sale al mondo divino. Proprio questa umiltà, nell'intimo del cuore, sulle orme dell'umile Servo di Dio, porta a Dio. "Tu vorresti pretendere una glorificazione prima che finisca la vita presente" dice Agostino. La risurrezione e la glorificazione finale, come in Cristo, così anche nell'uomo, non avvengono prima delle sofferenze e prima dell'umiliazione<sup>40</sup>.

Predicando sul salmo 31, Agostino spiega il significato del diluvio e fa dell'umiltà il nucleo del cristianesimo:

Le molte acque sono le varie dottrine. La dottrina di Dio è una sola: non molte acque, ma una sola acqua sia del sacramento del battesimo, sia della dottrina della salvezza (...). Quest'acqua della confessione dei peccati, quest'acqua dell'umiliazione del cuore, quest'acqua della vita salutare, che si umilia, che non presume niente da sé, che niente attribuisce superbamente alla sua potestà: quest'acqua non si trova in nessun libro degli estranei, non negli Epicurei, non negli Stoici, non nei Manichei, non nei Platonici. Ovunque infatti si trovano ottimi precetti di costume e di disciplina, ma non questa umiltà. È altrove che nasce la via di questa umiltà; essa viene da Cristo: da Lui che essendo sublime, è venuto nell'umiltà. Che cosa altro infatti ha insegnato umiliandosi, fattosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce? (...) Che cosa altro ha insegnato, se non questa umiltà? (...) In questa umiltà ci si avvicina a Dio, perché vicino è il Signore a coloro che hanno il cuore contrito<sup>41</sup>.

All'inizio del commento sul Salmo 98, Agostino distingue invece due venute del Figlio di Dio: "una volta Egli venne per stare dinanzi al giudice mentre la seconda volta verrà come il giudice assiso al trono dinanzi al quale si presenterà il genere umano ciascuno con il proprio

<sup>40</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 126, 4-7, CC 40, 1859-1862.

<sup>41</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 31(2), 18, CC 38, 236.



merito". La prima volta è venuto umile, la seconda verrà glorioso<sup>42</sup>. Tutta l'opera del Verbo Incarnato, sottolinea la sua umiltà che non si contrappone, tuttavia, alla sua gloria, ma diventa la causa della sua vittoria sopra il male del mondo. Cristo è stato umiliato e ha umiliato, è stato ferito e così ha ferito il nemico, la superbia del diavolo – chiarisce Agostino<sup>43</sup>.

Nell'umiltà Dio, per dare a noi la possibilità di partecipare la vita eterna della Trinità si adatta allo stato del mondo. Questa umiltà del Figlio di Dio, che lo ha portato fino alla morte sulla croce "sembra essere una vanità a coloro che amano le altezze di questo mondo"<sup>44</sup>. Agostino riprende l'insegnamento paolino e vede l'umiliazione del Verbo di Dio in tutte le sue opere, cominciando dall'Incarnazione fino alla sua morte. Gli Ebrei, come il diavolo, non volevano accettare questa umiliazione; di più, non hanno riconosciuto la sua gloria nell'umiliazione e Lo hanno consegnato a morte. Invece il Verbo eterno di Dio "ha bevuto dalla corrente", che, nell'esegesi allegorica e piuttosto spirituale, di Agostino, significa sperimentare la condizione mortale dell'uomo<sup>45</sup>; era umile, si è abbassato, perciò Dio "Lo ha innalzato e Gli ha dato un nome sopra ogni nome". In questa esegesi del salmo 109, lo schema proviene dall'inno del servo obbediente di s. Paolo (Flp 2,8-11). Esso loda Cristo che non ha approfittato della Sua uguaglianza con Dio, ma ha preso la *forma servi*. A livello letterale l'espressione *forma servi* sottolinea, in Agostino, il carattere specificamente kenotico e viene adoperato là dove si espongono i temi della povertà, umiltà, fragilità ed inferiorità<sup>46</sup>. Tuttavia, l'inno, e la sua esegesi agostiniana, conducono paradossalmente all'affermazione della potenza di Dio. La ricchezza spirituale annunciata in 2Cor 8,9 svela il cuore della rivelazione kenotica: la povertà, l'abbassamento del Figlio *in forma servi*, offre accesso al mistero divino nella misura in cui l'uomo scopre che la debolezza,

<sup>42</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 98, 1, CC 39, 1378: "Qui opportuno tempore venit ad nos, primo humilis, postea venturus excelsus".

<sup>43</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 88(1), 11, CC 39, 1228 tr. V. Tarulli, Sant'Agostino, *Esposizioni sui Salmi*, NBA 27/1, Roma 1993, p. 69.

<sup>44</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 81, 6, CC 39, 1139, tr. V. Tarulli, Sant'Agostino, *Esposizioni sui Salmi*, NBA 26, Roma 1990, p. 1159.

<sup>45</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 109, 20, CC 40, 1620: "De hoc torrente bibit ille; non est dedignatus bibere de hoc torrente. Bibere enim de hoc torrente, illi erat nasci et mori".

<sup>46</sup> Cfr. A. Verwilghen, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens*, Paris 1985, p. 211-212.

la povertà e la follia della morte del Figlio, manifestano la ricchezza, la forza, la saggezza, l'eternità divina e ovviamente l'immenso amore di Dio<sup>47</sup>. Nella sua interpretazione dell'inno cristologico Agostino ha dimostrato come nella debolezza del Figlio *in forma servi*, che si è umiliato fino alla morte sulla croce, si rivela la sovrabbondanza della potenza di Dio. Il Figlio umiliato è al servizio della gloria del Padre. Nell'atto in cui si "abbassa" e si offre liberamente, Egli afferma la gloria e la potenza di Dio<sup>48</sup>. La bellezza e la gloria di Dio è tale che l'umiliazione della croce non la può degradare<sup>49</sup>. In Agostino, quindi, la *kenosis* è da intendere nel senso che la gloria e la potenza di Dio appaiono anche attraverso il volto del Cristo Umile, Incarnato e Crocifisso, perché l'unico Verbo del Padre non cessa mai di glorificare Dio e di essere glorificato<sup>50</sup>, è sempre unito con nella divinità con Dio Padre e lo Spirito Santo. Egli "mostrava agli occhi umani la propria umanità e conservava Dio nell'intimo: celava la forma di Dio, nella quale è uguale al Padre, e presentava la forma del servo, nella quale è minore al Padre"<sup>51</sup>. Parlando in categorie estetiche, l'eterna bellezza di Dio si fa uomo, entra nell'emarginato ed estraniato mondo del tempo e dello spazio; appare come umiltà, nel nascondimento. L'Ipponate fa uso dei due testi scritturali che sembrano contraddirsi a vicenda, e li interpreta in chiave cristologica: la parola del Salmo che, a suo avviso, saluta Cristo come il più bello dei figli degli uomini (Sal 45,3), e la parola di Isaia che gli nega ogni bellezza ed avvenenza (Is 53,2)<sup>52</sup>. Per Agostino, come nota Hans Urs von Balthasar, "l'Incarnazione non è più soltanto 'latte' invece che cibo solido, l'iniziazione per i 'fanciulli' e 'minorenni', ma, come il vuoto dei tempi gli apparve quale medium della bellezza, ora anche la *kenosis* di Cristo gli appare come rivelazione della bellezza e pienezza di Dio, 'la via

<sup>47</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 40, 1, CC 38, 415. Cfr. Verwilghen, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin*, p. 489.

<sup>48</sup> Cfr. Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus* 29, 8, CC 36, 216. Augustinus, *Sermo* 160, 4, PL 38, 875: "Ubi humilitas, ibi maiestas; ubi infirmitas, ibi potestas; ubi mors, ibi vita".

<sup>49</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 44, 3, CC 38, 496.

<sup>50</sup> Cfr. Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus* 104, 3, CC 36, 603: "In forma vero Dei semper fuit, semper erit claritas; immo non fuit quasi iam non sit, nec erit quasi nondum sit, sed sine initio, sine fine semper est claritas".

<sup>51</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 63, 13, CC 39, 815: "Celans formam dei, in qua aequalis est Patri, et offerens formam servi", tr. V. Tarulli, Sant'Agostino, *Esposizioni sui Salmi*, NBA 26, Roma 1990, p. 437.

<sup>52</sup> Cfr. Augustinus, *In Iohannis epistulam tractatus* 9, 9, CSEL 25, 223.

stessa è bellezza”<sup>53</sup>. È necessario, quindi, amare Cristo ed essere dotati di una vista pura per vedere la sua intima bellezza<sup>54</sup>, poiché per l'estraneo e per il persecutore Egli è così nascosto da apparire deforme<sup>55</sup>. Ma il fatto che Egli abbia nascosto la Sua bellezza è dovuto non solo al Suo intento di farsi in tutto simile a noi, deformi a causa del peccato, bensì anche all'intento di rendere belli i deformi mediante il Suo amore<sup>56</sup>. Il Vescovo d'Ipbona giunge perfino ad affermare che “la bellezza di Cristo è tanto più da amare e da ammirare, quanto meno è una bellezza corporea”<sup>57</sup>. In questa guisa il Suo canto a Dio Padre è, dunque, più da ammirare, quanto più è il canto umile, *in forma servi*. L'antinomia tra bellezza e bruttezza dal punto di vista dell'estetica teologica e della cristologia eppure l'antinomia tra umiltà e glorificazione in sant'Agostino trova la sua armonia nel mistero dell'Incarnazione del Figlio di Dio, che prende su di sé la bruttezza del peccato e comunica agli uomini la bellezza di Dio<sup>58</sup>. Il carattere kenotico dell'Incarnazione viene riconosciuto da tutta la tradizione teologica e costruisce un paradigma cristiano: l'umiltà e l'amore supremo sono vittoriosi e rivelano la gloria<sup>59</sup>.

L'umiltà del Figlio Incarnato ed il suo essere servo, che compie la volontà del Padre, vengono riconosciuti da Dio in modo che diventano la riconferma della compiacenza del Padre. Al Suo cospetto il Verbo di Dio non è mai stato debole.

<sup>53</sup> H. Urs Von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Zweiter Band. Fächer der Stile*, Einsiedeln 1962, p. 124, tr. M. Fiorillo, H. Urs Von Balthasar, *Stili ecclesiastici. Ireneo, Agostino, Anselmo, Bonaventura. Volume due di Gloria. Una estetica teologica*, Milano 2001, p. 113.

<sup>54</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 127, 8, CC 40, 1872: “Ergo persecuentibus foedus apparuit; et nisi eum foedum putaret, non insiliret, non flagellis cederent, non spinis coronarent, non sputis inhonestarent, sed quia foedus apparebat, fecerunt illi ista; non enim habebant oculos unde Christum pulcher videretur. Iste oculi mundandi sunt, ut possint videre illam lucem; et leviter tamen perstricti splendore, accenduntur amore, ut sanari velint, et fiant illuminati”.

<sup>55</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 43, 16, CC 38, 516; 44, 14, CC 38, 533; 103(1), 5, CC 1478; Augustinus, *Sermo* 138, 6, PL 38, 765.

<sup>56</sup> Cfr. Augustinus, *In Iohannis epistolam tractatus* 10, 13, CC 36, 109: “Qui et foedos dilexit, ut pulchros faceret”.

<sup>57</sup> Augustinus, *De civitate Dei* 17, 16, 1, CC 50/a, 580, tr. D. Gentili, Sant'Agostino, *Città di Dio*, NBA 5/2, Roma 1990, p. 620.

<sup>58</sup> Cfr. P. Turzyński, *Piękno w teologii świętego Augustyna. Próba systematyzacji augustyńskiej estetyki teologicznej*, Radom 2013, p. 347-371.

<sup>59</sup> Cfr. J. Szymik, *Wcielenie kenoza i chwata Boga: Miejsce Theotokos, „Salvatoris Mater”* 6/4 (2004) p. 26.

Ricordiamo che quella divinità – dice Agostino della divinità del Figlio – uguale al Padre, divenne partecipe della nostra condizione mortale non crescendo in sé, ma prendendo del nostro, affinché noi diventassimo partecipi della divinità di lui, non per delle nostre risorse, ma per dono suo<sup>60</sup>.

Lo scopo di questa umiltà dell’Incarnazione è unico: “Cristo è diventato uomo perché noi diventassimo figli di Dio”<sup>61</sup> capaci di vivere eternamente in Dio di amare e lodare la Trinità.

La dottrina agostiniana intorno al tema dell’umiltà, che rivela il mistero dell’Incarnazione tende a coincidere con la sua *kenosis* ed è la condizione che rinuncia allo stato caratteristico di gloria e a ciò che comporta la Sua maestà. Il Figlio di Dio si presenta povero tra i poveri, indigente tra gli indigenti, per riportare la povertà umana al livello divino. G. Madec sostiene che altri temi sono secondari, ma la *Via humilitatis* viene considerata il fondamento della conoscenza di Dio, del Suo Verbo e del pervenire al mondo divino<sup>62</sup>.

### 3. L’Incarnazione e la Passione

In realtà l’Incarnazione fa che l’eternità divina si incontri con la temporalità e quindi il Figlio Incarnato di Dio sopporta tutte le sofferenze dell’umanità, inclusa quella di morire. Cristo, per compiere la sua missione e condurre i credenti alla contemplazione di Dio Padre<sup>63</sup>, affronta la Passione sulla croce. L’Incarnazione è secondo Agostino evidente-

<sup>60</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 138, 2, CC 40, 1991: “Sed illa divinitas Patri aequalis, facta est particeps nostrae mortalitatis, non de suo, sed de nostro; ut et nos efficeremur particeps divinitatis eius, non de nostro, sed de ipsius”, tr. V. Tarulli, Sant’Agostino, *Esposizioni sui Salmi*, NBA 28/1, Roma 1993, p. 461.

<sup>61</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 70(2), 10, CC 39, 968: “Factus ille quod tu filius hominis, ut nos filios Dei faceret”, tr. V. Tarulli, Sant’Agostino, *Esposizioni sui Salmi*, NBA 26, Roma 1990, p. 781; Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 52, 6, CC 39, 642: “Filius enim Dei particeps mortalitatis effectus est, ut mortalis homo fiat particeps divinitatis”. Cfr. Augustinus, *De Trinitate* 4, 2, 4, CC 50, 42.

<sup>62</sup> Cfr. Madec, *La patrie et la voie*, p. 47-48. L’autore discute con le tesi di O. Du Roy. Vedi: O. Du Roy, *L’intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu’en 391*, Paris 1966.

<sup>63</sup> Cfr. Augustinus, *De Trinitate* 1, 8, 17, CC 50, 50: “Haec enim nobis contemplatio promittitur actionum omnium finis atque aeterna perfectio gaudiorum. (...) De hac contemplatione intellego dictum: «Cum tradiderit regnum Deo et Patri», id est, cum

mente un concetto centrale del mistero salvifico di Cristo<sup>64</sup>. Però porre in Agostino la domanda, che cosa sia più importante nella sua soteriologia: l'Incarnazione o la Resurrezione, è un falso problema<sup>65</sup>. È vero, che da una parte, parlando del Natale, la sua attenzione va immediatamente alla Passione e alla Resurrezione, ma, dall'altra, nelle feste di Pasqua, il fenomeno inverso è semplicemente imposto dalla lettura liturgica. Come prima lettura della Veglia pasquale si leggeva l'inizio della Genesi, mentre alla messa del mattino il Prologo del Vangelo di Giovanni e l'inizio degli Atti degli Apostoli<sup>66</sup>. In modo particolare il Prologo e la festa stessa, come la festa di passaggio con la sua prassi liturgica, hanno avuto un influsso decisivo nel considerare la Pasqua come la festa delle nascite: del Mondo, del Verbo e della Chiesa<sup>67</sup>. La predicazione agostiniana presenta dunque l'unità del processo storico-salvifico operato da Dio. Nella redenzione tutte le azioni del Verbo di Dio sono complementari, e non si può separare una dall'altra, perché tutte sono fatte al fine di glorificare il Padre e di guidare l'umanità alla partecipazione nella vita divina quindi nella realizzazione del primo progetto di Dio.

Ci sono due concetti che completano la visione dell'mistero dell'Incarnazione in Sant'Agostino e uniscono tutti i momenti della storia della salvezza: "assumptio hominis" e "verissimum sacrificium".

Dopo la sua caduta l'uomo, secondo Agostino, prigioniero dei demoni e del tempo, non era capace di svolgere il culto che raggiunse l'eternità. In questa situazione, per la misericordia di Dio, appare il Cristo Mediatore ed Egli non solo svolge il culto in nome di tutta l'umanità, ma in sé costituisce la via per riportare l'umanità nella vita intima della Trinità. Agostino considera sulla questione circa l'unione di Cristo con il genere umano. La risposta viene data dalla dottrina dell'*assumptio hominis*

---

perdixerit iustos in quibus nunc in fide viventibus regnat «mediator Dei et hominum homo Christus Iesus» ad contemplationem Dei et Patris».

<sup>64</sup> Cfr. B.E. Daley, *Incarnazione*, in: *Agostino. Dizionario enciclopedico*, ed. A.D. Fitzgerald, Roma 2007, p. 827.

<sup>65</sup> Cfr. Madec, *La Patrie et la voie*, p. 132-134. L'autore discute con la tesi espressa da Jossua, il quale nota soltanto che Agostino, predicando nella festa di Natale, sposta la sua attenzione sulla Passione e sulla Resurrezione, dunque Natale sarebbe il mistero di salvezza in quanto nasce Colui che salverà. Vedi: J.-P. Jossua, *Le salut, incarnation ou mystère pascal*, Paris 1968.

<sup>66</sup> Vedi: S. Poque, *L'introduction, les notes et la traduction*, in: Augustin, *Sermons sur la Pâque*, ed. S. Poque, Sch 116, Paris 1966, p. 4-153.

<sup>67</sup> Cfr. A.M. La Bonnardière, *Saint Augustin et la Bible*, Paris 1986, p. 55; S. Poque, *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone*, Paris 1984, p. 264.

che intende Cristo come il secondo Adamo quindi Egli che non sia puramente *individuum*, ma semplicemente uomo. L'Incarnazione di Cristo ha purre nel pensiero agostiniano il significato dell'assunzione dell'intero genere umano nell'umanità del Figlio Incarnato<sup>68</sup>. Per Agostino l'essere umano è sia donna che uomo, il sesso non cambia nulla. Nel suo amore salvifico mostrato nell'Incarnazione il Figlio di Dio si unisce con tutti<sup>69</sup>. È necessario subito notare che questo concetto nella predicazione agostiniana lega anche la cristologia e l'ecclesiologia agostiniana. Cristo, in virtù dell'Incarnazione, si identifica con la Chiesa<sup>70</sup> e le comunica continuamente la Sua gratia e la introduce nelle Sue relazioni con Dio Padre.

La nozione del sacrificio, in Agostino, è legata in buona misura, alla Lettera agli Ebrei<sup>71</sup> e racchiude principalmente l'idea della riconciliazione con Dio e del ritorno a Lui<sup>72</sup>. Il vero sacrificio è, quindi, Gesù Cristo, perché Egli compie tutte le sue opere al fine di collocare l'umanità nella santa società con Dio<sup>73</sup>. Soltanto in Lui si realizza quel ritorno dell'uomo a Dio a cui il sacrificio tende, perché Egli in se stesso ha costituito la più perfetta unione tra Dio e l'uomo<sup>74</sup>. Il Suo sacrificio ha raggiunto Dio, perché pur essendo rappresentante dell'umanità, e sempre Dio uguale al Padre e per la Sua Resurrezione e per l'Ascensione al cielo, ha fatto entrare la Sua umanità immolata nelle relazioni eterne della Trinità.

<sup>68</sup> Cfr. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954, p. 197-204.

<sup>69</sup> Cfr. S. Jaśkiewicz, *Płeć ludzka w świetle nauki św. Augustyna o tajemnicy wcielenia Syna Bożego*, VV 1 (2022) p. 69-84.

<sup>70</sup> In particolare la presenza continua di Cristo nella Chiesa e la sua identificazione con Essa viene sottolineata con l'aiuto dell'esegesi della frase: "Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?" (At 9,4). Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 90(2), 5, CC 39, 1270; 88(2), 3, CC 39, 1234; 138, 2, CC 40, 1991; 60, 3, CC 39, 767.

<sup>71</sup> Cfr. Augustinus, *De civitate Dei* 16, 22, CC 48, 532.

<sup>72</sup> Cfr. J. Lécuycer, *Le sacrifice selon saint Augustin*, in: *Augustinus Magister, Congrès international Augustinien*, Paris 1954, p. 906.

<sup>73</sup> Cfr. Augustinus, *De civitate Dei* 10, 6, CC 47, 278: "Proinde verum sacrificium est omne, quo agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus".

<sup>74</sup> Cfr. Augustinus, *De Trinitate* 4, 14, 19, CC 50, 186-187: "Ut quoniam quatuor considerantur in omni sacrificio: cui offeratur, a quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur, idem ipse unus verusque Mediator, per sacrificium pacis reconcilians nos Deo, unum cum illo maneret cui offerebat, unum in se faceret pro quibus offerebat, unus ipse esset qui offerebat et quod offerebat".

Per Cristo e in Cristo tutta l'umanità redenta realizza il suo ritorno al Padre, perciò l'opera del Verbo Incarnato è il sacrificio vero per eccellenza. Tuttavia, a questo ritorno manca ancora il compimento finale e il Sacerdote intercede per l'umanità presso il Padre, finché tutti saranno condotti alla visione del Padre<sup>75</sup>. Nel concetto della mediatio di Cristo, l'elemento decisivo non sta solo nel fatto che Egli sta di fronte a Dio come offerta sacrificale nel gesto d'adorazione, ma anche si aggiunge il fatto che Egli entra in questa condizione solo perché prende su di sé l'umanità intera per misericordia. Agostino sottolinea che Cristo soffriva per spontanea volontà<sup>76</sup> e si è offerto come l'umile servo di Dio, onde portare l'umanità alle altezze della gloria divina. La croce di Cristo è il sacrificio che piace a Dio e racchiude in sé tutti i sacrifici dell'umanità. Sulla croce e appesa, però, la parte che Cristo ha preso da noi, e con lui è morto l'uomo vecchio. L'Ipponate applica l'espressione *verissimum sacrificium* alla morte del Signore<sup>77</sup>. Il sangue di Cristo grida a Dio Padre, come ha gridato il sangue del giusto Abele (Gen 4,10). Questo sangue viene accolto dalla Chiesa, ed Essa, essendo nel possesso del sacrificio di Cristo, sta nella luce della Sua gloria.

La persona del Salvatore prega per gli uomini come Sacerdote, si offre per loro come vittima, prega nella Chiesa come suo Capo ed è pregata dalla Chiesa come Suo Dio<sup>78</sup>. Come abbiamo notato l'Incarazione in Agostino ha sempre una dimensione ecclesiologica. Cristo, in quanto Dio, riceve il sacrificio e con esso si conferma nella gloria della divinità. Secondo l'esegesi agostiniana è Gesù Cristo, che dice sulla croce durante la Sua passione: "Abbi pietà di me Dio perché in te ha fiducia l'anima mia. Colui che insieme con il Padre ha misericordia di te in te grida: Abbi pietà di me. La voce che viene da lui era la tua voce. Da te l'ha presa, per salvare te"<sup>79</sup>.

<sup>75</sup> Cfr. Augustinus, *De Trinitate* 1, 10, 21, CC 50, 58: "Fideles quippe eius quos redemit sanguine suo dicti sunt regnum eius pro quibus nunc interpellat; tunc autem illic eos sibi faciens inhaerere ubi aequalis est Patris, non iam rogabit Patrem pro eis".

<sup>76</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 86, 1, CC 39, 1158.

<sup>77</sup> Cfr. Augustinus, *De Trinitate* 4, 13, 17, CC 50, 183: "Morte sua quippe uno verissimo sacrificio pro nobis oblatio".

<sup>78</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 85, 1, CC 39, 1176/1177: "Oratur ergo in forma Dei, orant in forma servi: ibi creator, hic creatus, creaturam mutandam non mutatus assumens, et secum nos faciens unum hominem, caput et corpus. Oramus ergo ad illum, in illo, et dicimus cum illo, et dicit nobiscum".

<sup>79</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 56, 5, CC 39, 698, tr. V. Tarulli, Sant'Agostino, *Esposizioni sui Salmi*, NBA 26, Roma 1990, p. 171.

Dio, aiuta l'uomo<sup>80</sup>, aiuta il Figlio nella Sua natura di servo e nella Sua passione. Il sacrificio di Cristo viene accettato, il Verbo Incarnato viene confermato nella Sua gloria presso il Padre e la glorificazione del Figlio consiste proprio nel fatto che Dio Padre non Lo ha risparmiato, ma lo ha consegnato a morte come il sacrificio di giustificazione<sup>81</sup>.

Molte volte nella sua esegesi dei salmi, Agostino riporta le parole della Sacra Scrittura alla persona di Gesù<sup>82</sup>, più specificamente alla Sua umanità o al Suo stato di Dio-Uomo, che, perseguitato e sofferente, si rivolge al Padre Suo e da Lui cerca aiuto. Un valore particolare ha, per Agostino, il testo del salmo 140,2: "Si leva la mia preghiera come incenso al tuo cospetto; il levarsi delle mie mani sia quale sacrificio vespertino"; spesso lo cita e sempre lo interpreta in senso strettamente cristologico. La "preghiera vespertina" è la passione del Signore, la Sua croce è l'olocausto accettato da Dio Padre<sup>83</sup>. Cristo "ha alzato le Sue mani e ha offerto a Dio se stesso per noi", grazie al Suo sacrificio sono cancellati tutti i nostri peccati<sup>84</sup>.

La Resurrezione e la glorificazione nell'Ascensione al cielo sono il compimento dell'Incarnazione del Verbo e della Sua missione. Questi misteri danno agli uomini la possibilità di comprendere l'amore di Dio, di conoscere la divinità di Gesù, velata sotto la carne umana, nascosta nella "tenda" del corpo<sup>85</sup>, ma, anche e soprattutto, a coloro che sono uniti con Cristo, danno la partecipazione alla vita divina, alle relazioni di amore e di gloria reciproci delle Persone nella Trinità. In questo modo possono altresì riconoscere anche la gloria dalla quale sono decaduti e alla quale sono destinati.

---

<sup>80</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 108, 23, CC 40, 1597: "Pater qui pater adiuvat Filium, in quantum Deus hominem, propter formam servi: cui homini Deus, et cui formae servi etiam Dominus est Pater".

<sup>81</sup> Cfr. Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus* 104, 3, CC 36, 603.

<sup>82</sup> Cfr. M.J. Rondeau, *Les commentaires patristiques du Psautier*, v. 2, Roma 1985, p. 367-369.

<sup>83</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 140, 5, CC 40, 2029: "Illud ergo est sacrificium vespertinum, passio Domini, crux Domini, oblatio victimae salutis, holocaustum acceptum Deo".

<sup>84</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 62, 13, CC 39, 801.

<sup>85</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 63, 16, CC 39, 818.



#### 4. Cristo “la Patria e la Via”

L'Ipponate era ben cosciente che tutto il bene proviene dall'alto e va verso il basso; lo dimostra anche il suo pensiero circa la grazia nella controversia pelagiana. Dall'altra parte la conoscenza della realtà parte dal basso per arrivare all'alto. Sant'Agostino ha trovato questa strada nel pensiero cristologico. Attraverso il Cristo-Uomo, la Via, si va verso il Cristo-Dio, la Patria. Questa è la logica dell'Incarnazione. Il Verbo che, incarnandosi, è diventato tangibile per portare l'umanità alle realtà invisibili. Senza dubbio Agostino, che tanto ama e dipende da san Paolo da lui prende il tema<sup>86</sup>. Per il Vescovo d'Ippona Cristo è la nostra scienza e la nostra sapienza. Agostino volentieri e spesso spiegava i due termini: la scienza, che si riferisce alle cose temporali e la sapienza riguardante le cose eterne. Cristo è la conoscenza delle cose temporali in quanto ne è l'autore e si è incarnato; è però anche la sapienza, in quanto è Dio e ci introduce ai misteri eterni<sup>87</sup>. “Se la differenza tra la sapienza e la scienza risiede nel fatto che l'una riguarda le cose divine e l'altra le cose umane, riconosco l'una e l'altra in Cristo e con me la riconosce ogni fedele”<sup>88</sup>. Si coglie bene qui il collegamento tra l'epistemologia e la soteriologia agostiniana che sono sempre cristocentriche. Dato che “la nostra scienza è Cristo, e anche la nostra sapienza è Cristo (...). Per mezzo di Lui andiamo a Lui, per mezzo della scienza tendiamo alla sapienza; senza tuttavia allontanarci dal solo e medesimo Cristo”<sup>89</sup>.

Ogni esperienza sensibile umana può e deve essere un richiamo, un incitamento a passare dal sensibile all'intelligibile, dal temporale all'eterno, dall'esteriore all'interiore. In questo senso, lo stato del Cristo-uomo non differisce sostanzialmente da quello del conoscere umano. Dio Creatore per amore si è addatato allo stato dell'uomo. L'Incarnazione e l'intera economia della salvezza si adattano, infatti, alla condizione di esteriorità e, in qualche modo, alla condizione di temporalità in cui si trova l'umanità, per condurla allo stato d'interiorità e d'eternità<sup>90</sup>.

<sup>86</sup> Col 2,3.

<sup>87</sup> Cfr. G. Madec, *Christus, scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine augustiniennne*, RechAug 10 (1975) p. 77-85. J.A. Doull, *Qué es la sapientia augustiniana*, “Augustinus” 36 (1991) p. 81-88.

<sup>88</sup> Augustinus, *De Trinitate* 13, 19, 24, CC 50, 415, tr. G. Beschin, Sant'Agostino, *La Trinità*, NBA 4, Roma 2003, p. 553.

<sup>89</sup> Augustinus, *De Trinitate* 13, 19, 24, CC 50, 417, tr. G. Beschin, Sant'Agostino, *La Trinità*, NBA 4, Roma 2003, p. 555.

<sup>90</sup> Cfr. Madec, *La Patrie et la voie*, p. 59-67.

Agostino, che ci offre una teoria cristologica della conoscenza intellettuale in genere, è convinto che non si hanno né verità, né sapienza umane di qualsiasi ordine esse siano, se non per la partecipazione alla Verità, alla Sapienza di Dio, che è Cristo. Agostino scorge che Cristo, la Verità incorruttibile, il Maestro interiore è diventato nell'Incarnazione anche il Maestro esteriore al fine di richiamarci dalle realtà esteriori alle realtà interiori. La via agostiniana porta *per corporalia ad incorporalia*. Quindi Il Figlio di Dio ha preso la forma di servo, si è degnato di mostrarsi umile affinché la Sua sublimità fosse conosciuta dagli uomini<sup>91</sup>. Con l'Incarnazione di questo Maestro interiore, che è diventato il Mediatore, "l'anima trovò umile nell'esteriorità colui che aveva abbandonato insuperbendosi nell'interiorità. Doveva imitare la sua umiltà visibile e tornare all'altezza invisibile"<sup>92</sup>. Leggendo le opere del Vescovo d'Ippona, non è difficile scoprire che la dottrina della mediazione viene designata nell'espressione Cristo-Via, Cristo-Patria. Gesù allora è diventato nostra Via in quanto è nostro rappresentante e nostro Salvatore. L'Ipponate, nella sua predicazione, ama usare l'immagine della via e della patria, riguardanti rispettivamente l'umanità e la divinità di Cristo<sup>93</sup>. Gesù Cristo, in quanto Verbo Incarnato, ha quindi una funzione duplice: della Patria e della Via, da una parte, costituisce il fine della esistenza umana<sup>94</sup> e, d'altra, è anche il mezzo che porta al fine. In tutte e due le funzioni, Cristo è la verità, nello stesso momento, dell'eternità, del tempo e del ponte tra di essi. "Se guardiamo fissi a lui non andremo vagando senza meta, poiché egli è la verità verso la quale ci affrettiamo e la via sulla quale corriamo"<sup>95</sup>. L'Incarnazione è vista da Agostino in senso dinamico come il viaggio del Verbo<sup>96</sup>, viaggio che dovrà

<sup>91</sup> Cfr. Augustinus, *Contra Epistulam Manichaei* 36, CSEL 25/1, 241.

<sup>92</sup> Augustinus, *De libero arbitrio* 3, 10, 30, CC 29, 293, tr. D. Gentili, Sant'Agostino, *Dialoghi II*, NBA 3/2, Roma 1992, p. 493.

<sup>93</sup> Cfr. Augustinus, *Sermo* 91, 7, PL 38, 571; Augustinus, *Sermo* 92, 3, PL 38, 573: "Ipse est patria quo imus, ipse via qua imus. Per ipsum ad ipsum eamus, et non errabimus". Cfr. L. Galati, *Cristo la Via nel pensiero di S. Agostino*, Roma 1956. Lo studio migliore ed il più recente a proposito di questa dottrina del Cristo nostra via e nostra patria è: G. Madec, *La Patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Paris 1989. L'autore mette in rilievo la presenza di questa dottrina nei diversi periodi della vita di Sant'Agostino.

<sup>94</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 149, 1, CC 40, 2178: "Vita aeterna ipse Christus est".

<sup>95</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 84, 2, CC 39, 1162, tr. V. Tarulli, Sant'Agostino, *Esposizioni sui Salmi*, NBA 26, Roma 1990, p. 1211.

<sup>96</sup> Cfr. Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus* 15, 16, CC 36, 153.

essere ripercorso dall'umanità in senso inverso per risalire al cielo, in modo che il transito di Cristo, da questo mondo al Padre, sia anche il nostro<sup>97</sup>.

Sia nelle *Enarrationes in psalmos*, sia nei *Sermones*, si incontrano numerosi passi in cui Agostino ripete il concetto di Cristo Via e Patria<sup>98</sup>. Mediante Cristo uomo si tende a Cristo Dio<sup>99</sup>, perché la carne di Cristo è la cavalcatura, il veicolo con cui il Salvatore trasportò il samaritano ferito, che rappresenta l'umanità peccatrice<sup>100</sup>.

Il Verbo eterno del Padre nel mistero dell'Incarnazione scende a causa della Sua misericordia, si incarna, ed entra nella miseria, povertà e temporalità del mondo per ripristinare il rapporto rotto tra gli uomini e Dio. Il mistero della Resurrezione invece costituisce una salita dell'umanità in Cristo a Dio Padre, quindi è un compimento, una azione complementare allo scendere. Difatti l'umanità entra nel divino rapporto di vicendevoles glorificazione, perché Cristo, non cessando mai di essere unito al Padre, la porta al mondo divino. In questo modo il Verbo diventa Mediatore solo in quanto Incarnato, Morto e Risorto nella stessa carne umana. Di conseguenza la Resurrezione e l'Ascensione al cielo, secondo l'insegnamento di Agostino, fanno sì che il tempo, caratteristica dell'essere umano, diventi in qualche modo elevazione della creatura<sup>101</sup>, acquisti un nuovo significato. Il tempo non è più soltanto un processo d'invecchiamento. Inoltre il futuro è ricco di promesse, dopo l'Incarnazione, la Passione, la Morte, la Resurrezione e l'Ascensione al cielo del Verbo di Dio, non è fatalistico. La storia, agli occhi di Agostino, appare come la storia sacra lanciata verso il compimento finale che consiste nell'inesauribile, beato e puro amore di Dio, alimentato dalla mai stanca visione di Lui ed erompente in una infinita, sempre fresca e disinteressata, sua lode<sup>102</sup>. Se la storia, a questo livello,

<sup>97</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 68(1), 2, CC 39, 903.

<sup>98</sup> Cfr. Augustinus, *Sermo* 141, PL 38, 776-777; Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus* 69, 2: CC 36, 902.

<sup>99</sup> Cfr. Augustinus, *Sermo* 261, 7, PL 38, 1206: "Per hominem Christum tendis ad Deum Christum".

<sup>100</sup> Cfr. Augustinus, *Sermo* 264, 5, PL 38, 1217.

<sup>101</sup> Cfr. H.-I. Marrou, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Montréal – Paris 1950, p. 41.

<sup>102</sup> Augustinus, *De civitate Dei* 22, 30, 1 e 5, CC 48, 862 e 866: "Quanta erit illa felicitas, ubi nullum erit malum, nullum latebit bonum: vocabitur Dei laudibus qui erit omnia in omnibus. Nam quid aliud agatur, ubi neque ulla desidia cessabitur neque ulla indigentia laborabitur nescio (...). Ipse finis erit desideriorum nostrorum, qui sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur. Hoc munus, hic affectus, hic actus profecto eris omnibus, sicut ipsa vita aeterna communis (...). Ibi

acquista un valore positivo, se il tempo diventa uno strumento di progresso, queste sono caratteristiche che non vengono dall'ordine della natura, ma dall'ordine della grazia. Per Agostino il tempo può produrre il bene solo a causa dell'azione divina, della sua economia, perché paradossalmente il tempo, sempre in virtù dell'Incarnazione, della Passione e della Resurrezione del Verbo già partecipa alla vita eterna<sup>103</sup>. L'attesa del compimento della storia e della elevazione totale della creatura è presente in tutte le generazioni<sup>104</sup>. Per coloro che sono passati da questo mondo, la speranza di questo compimento diventa realtà, per gli altri la realtà possibile nella speranza. Nel commento al Salmo 122, dove Agostino chiaramente dice che gli uomini, per salire al mondo divino, devono: "unirsi al suo corpo (di Cristo), affinché si formi un unico Cristo, che scende e che risale. Scende il Capo, risale insieme col Corpo, risale vestito della sua Chiesa, che palesamente si è resa senza macchia e senza ruga"<sup>105</sup>.

\*\*\*

La predicazione agostiniana sui Salmi ha un notevole peso ed è fortemente legata con il suo pensiero teologico. Per Agostino l'Incarnazione è un momento-chiave nell'economia della salvezza di Dio. Nella sua misericordia Dio in Cristo Gesù in qualche senso si abbassa prendendo su di sé la condizione umana. Il motivo è unico, liberare l'uomo dalla schiavitù del male e del peccato e ripristinare il progetto salvifico di Dio, quindi aprire di nuovo la strada verso la felice vita eterna presso Dio.

Nel cristianesimo nel mistero dell'Incarnazione Agostino ha trovato la *via humilitatis* che non ha trovato nella sagesza degli antichi filosofi. Senza dubbio ne fa il nucleo della fede cristiana. L'umiltà è per il nostro

---

vocabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine".

<sup>103</sup> Cfr. Marrou, *L'ambivalence du temps*, p. 71.

<sup>104</sup> Cfr. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 118(20), 1, CC 40, 1730: "Hoc itaque desiderium de quo nunc agimus, de dilectione cosurgis manifestationis eius; de qua item dicit: 'Cum Christus apparuerit vita vestra, tunc et vos cum illo apparebitis in gloria' (Col 3,4). Prima ergo tempora Ecclesiae ante virginis partum, sanctos habuerunt qui desiderarent incarnationis eius adventum; ista vero tempora ex quo ascendit in caelum, santos habent qui desiderant eius manifestationem ad vivos et mortuos iudicandos".

<sup>105</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 122, 1, CC 50, 1814: "Uniri corpori ipsius, ut sit unus Christus, qui descendit et ascendit. Descendit Caput, ascendit cum Corpore; vestitus Ecclesiam suam, quam sibi exhibuit sine macula et ruga", tr. V. Tarulli, Sant'Agostino, *Esposizioni sui Salmi*, NBA 28/1, Roma 1993, p. 35.

autore prima di tutto una categoria filosofica, che supera l'abisso tra l'eternità e il tempo, tra la sublimità di Dio e la miseria dell'uomo, tra l'immutabilità divina e il divenire umano. Cristo, il Figlio di Dio *in forma servi* diventa rappresentante di tutti gli uomini, offre a Dio Padre se stesso nel sacrificio e nel Suo stato vero Dio e vero uomo fa entrare l'umanità al mondo divino. L'Ipponate legge l'inno cristologico della lettera ai Filippesi in modo che nel volto del Cristo Umile, Incarnato e Crocifisso appare sempre la potenza di Dio, perché la Sua *kenosis* non cambia alcunché nella Sua unità con Dio Padre. Agostino sottolinea inoltre l'unità dell'azione salvifica di Dio cominciando dall'Incarnazione, attraverso la Passione, la Morte fino alla Resurrezione ed Ascensione in cielo. L'idea agostiniana della mediazione, invece, pone l'accento sui due mondi collegati grazie all'Unico Mediatore. La cristologia viene spiegata da Sant'Agostino nel linguaggio figurativo, chiaro e semplice da comprendere. Cristo in quanto Dio è la nostra Patria alla quale andiamo e Cristo in quanto uomo è la nostra Via per la quale camminiamo. Abbiamo tutto in Christo. La visione agostiniana è cristocentrica. In virtù dell'Incarnazione attraverso la Sua umanità andiamo verso la divinità. Così si realizza in Cristo l'eterno progetto salvifico di Dio. L'ottimismo agostiniano proveniente dal mistero dell'Incarnazione fa che il tempo perde il suo carattere fatalistico, ma spira al suo compimento finale.

Sebbene sia evidente che questo pensiero agostiniano sul mistero dell'Incarnazione non è ordinato in un sistema e indica alcune prospettive meno sviluppate, tuttavia presenta una profonda visuale ontologica e soteriologica. In esso viene espressa in modo del tutto originale la dinamica della salvezza operata da Dio. Nel mistero dell'Incarnazione e in tutta l'opera redentrice di Cristo si realizza la volontà di Dio di associare l'umanità alla Sua vita interiore che consiste nello slancio continuo e disinteressato verso l'Altro e si esprime nell'amore e nella lode perenne.

## Bibliography

### Sources

- Augustinus, *Confessiones*, CSEL 33/1, tr. C. Carena, Sant'Agostino, *Le Confessioni*, Nuova Biblioteca Agostiniana 1, Roma 1991.
- Augustinus, *Contra epistulam Manichaei*, CSEL 25, 191-248, tr. C. Magazzù – A. Cosentino, Sant'Agostino, *Polemica con i manichei II*, Nuova Biblioteca Agostiniana 13/2, Roma 2000, p. 241-378.

- Augustinus, *Contra academicos*, CC 29, 3-61, tr. D. Gentili, Sant'Agostino, *Dialoghi I*, Nuova Biblioteca Agostiniana 3/1, Roma 1982, p. 1-231.
- Augustinus, *De civitate Dei*, CC 47, 1-314(1-10), CC 48, 321-866(11-22), tr. D. Gentili, Sant'Agostino, *Città di Dio I (I-X)*, Nuova Biblioteca Agostiniana 5/1, Roma 1990; Sant'Agostino, *Città di Dio II (XI-XVIII)*, Nuova Biblioteca Agostiniana 5/2, Roma 1988; Sant'Agostino, *Città di Dio III (XIX-XXII)*, Nuova Biblioteca Agostiniana 5/3, Roma 1991.
- Augustinus, *De doctrina christiana*, CC 32, 1-167, tr. V. Tarulli, Sant'Agostino, *Dottrina cristiana*, Nuova Biblioteca Agostiniana 8, Roma 1992.
- Augustinus, *De libero arbitrio*, CC 29, 211-321, tr. D. Gentili, Sant'Agostino, *Dialoghi II*, Nuova Biblioteca Agostiniana 3/2, Roma 1992, p. 350-489.
- Augustinus, *De Ordine*, CSEL 63, 121-185, tr. D. Gentili, Sant'Agostino, *Dialoghi I*, Nuova Biblioteca Agostiniana 3/1, Roma 1982, p. 290-357.
- Augustinus, *De Trinitate*, CC 50, 25-380(1-12), CC 50/A, 381-535(13-15), tr. G. Beschin, Sant'Agostino, *La Trinità*, Nuova Biblioteca Agostiniana 4, Roma 2003.
- Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, CC 38, 1-616(1-50), CC 39, 623-1417(51-100), CC 40, 1425-2196(101-150), tr. R. Minuti (1-50), V. Tarulli (51-85), T. Mariucci – V. Tarulli (86-120), V. Tarulli (121-150), Sant'Agostino, *Esposizioni sui Salmi*, Nuova Biblioteca Agostiniana 25-28, Roma 1993.
- Augustinus, *In Iohannis epistulam tractatus*, CSEL 25, 193-248, tr. G. Madurini – L. Muscolino, Sant'Agostino, *Commento al vangelo di s. Giovanni e alla prima epistola di s. Giovanni*, Nuova Biblioteca Agostiniana 24/2, Roma 1985, p. 1014-2080.
- Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus*, CC 36, 1-688, tr. E. Gandolfo – V. Tarulli, Sant'Agostino, *Commento al vangelo di s. Giovanni*, Nuova Biblioteca Agostiniana 24/1, Roma 1985, Sant'Agostino, *Commento al vangelo di s. Giovanni e alla prima epistola di s. Giovanni*, Nuova Biblioteca Agostiniana 24/2, Roma 1985, p. 1-1013.

Augustinus, *Sermones*, PL 38, 23-1484; PL 39, 1493-1638; PLS 2, tr. P. Bellini – F. Cruciani – V. Tarulli (1-50), L. Carrozzi (51-116), M. Recchia (117-183), P. Bellini – F. Cruciani, V. Tarulli (184-272/B), M. Recchia (273-340/A), V. Paronetto – A.M. Quartiroli (341-400), V. Tarulli (Dolbeau 1-31), Sant'Agostino, *Discorsi (1-50): sul V. Testamento*, Nuova Biblioteca Agostiniana 29, Roma 1979, Sant'Agostino, *Discorsi (51-85): sul N. Testamento*, Nuova Biblioteca Agostiniana 30/1, Roma 1982, Sant'Agostino, *Discorsi (86-116): sul N. Testamento*, Nuova Biblioteca Agostiniana 30/2, Roma 1983, Sant'Agostino, *Discorsi (117-150): sul N. Testamento*, Nuova Biblioteca Agostiniana 31/1, Roma 1990, Sant'Agostino, *Discorsi (151-183): sul N. Testamento*, Nuova Biblioteca Agostiniana 31/2, Roma 1990, Sant'Agostino, *Discorsi (184-229/V): sui Tempi liturgici*, Nuova Biblioteca Agostiniana 32/1, Roma 1984, Sant'Agostino, *Discorsi (230-272/B): sui Tempi liturgici*, Nuova Biblioteca Agostiniana 32/2, Roma 1984, Sant'Agostino, *Discorsi (273-340/A): su Santi*, Nuova Biblioteca Agostiniana 33, Roma 1986, Sant'Agostino, *Discorsi (341-400): su argomenti vari*, Nuova Biblioteca Agostiniana 34, Roma 1989, Sant'Agostino, *Discorsi nuovi (Dolbeau 1-20): su argomenti vari*, Nuova Biblioteca Agostiniana 35/1, Roma 2001, Sant'Agostino, *Discorsi nuovi (Dolbeau 21-31, Étaix 4-5): su argomenti vari*, Nuova Biblioteca Agostiniana 35/2, Roma 2002.

### Studies

- Adnès P., *La doctrine de l'humilité chez saint Augustin*, Toulouse 1953.
- Arbesmann R., *Christ the "Medicus Humilis" in Saint Augustine*, in: *Augustinus Magister, Congrès international Augustinien*, ed. Études Augustiniennes, Paris 1954, p. 623-629.
- Arbesmann R., *The concept of Christus Medicus in St. Augustine*, "Traditio" 10 (1954) p. 1-28.
- Berrouard M.-F., *Le Christ Médecin*, "Bibliothèque Augustinienne" 71 (1969) p. 854-855.
- Beierwaltes W., "Deus est esse – esse est Deus". *Die onto-theologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur*, in: *Platonismus und Idealismus*, ed. V. Klostermann, Frankfurt am Main 1972, p. 5-82.
- Cameron M., *Enarrationes in Psalmos*, in: *Agostino. Dizionario enciclopedico*, ed. A.D. Fitzgerald, Roma 2007, p. 619-628.
- Clark M.T., *Augustine*, London – New York 2000.
- Courcelle P., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1968.
- Couturier C., *Sacramentum et mysterium dans l'oeuvre de saint Augustin*, in: H. Rondet, *Études Augustiniennes*, Paris 1953, p. 161-332.
- Daley B.E., *Incarnazione*, in: *Agostino. Dizionario enciclopedico*, ed. A.D. Fitzgerald, Roma 2007, p. 827-829.
- Daly G., *The Earth Our Hospital*, in: *2nd Annual Course on Augustinian Spirituality*, ed. R. Russel – L. Verheijen – A. Zumkeller, Roma 1976, p. 211-230.
- Doull J. A., *Qué es la sapientia augustiniana*, "Augustinus" 36 (1991) p. 81-88.

- Du Roy O., *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966.
- Dubarle D., *Essai sur l'ontologie théologique de saint Augustin, Dieu avec l'Être*, Paris 1986.
- Galati L., *Cristo la Via nel pensiero di S. Agostino*, Roma 1956.
- Gilson É., *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin*, Montréal 1947.
- Gribomont J., *Salmi*, in: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, v. 2, ed. A. Di Bernardino, Casale Monferrato 1984, c. 3063-3066.
- Jossua J.-P., *Le salut, incarnation ou mystère pascal*, Paris 1968.
- Jaśkiewicz S., *Płeć ludzka w świetle nauki św. Augustyna o tajemnicy wcielenia Syna Bożego*, "Verbum vitae" 1 (2022) p. 69-84.
- La Bonnardière A.M., *Recherches de chronologie augustiniennne*, Paris 1965.
- La Bonnardière A.M., *Saint Augustin et la Bible*, Paris 1986.
- Lécuyer J., *Le sacrifice selon saint Augustin*, in: *Augustinus Magister, Congrès international Augustinien*, Études Augustiniennes, Paris 1954, p. 905-914.
- Madec G., *Christus, scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine augustiniennne*, "Recherches Augustiniennes" 10 (1975) p. 77-85.
- Madec G., *La Patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris 1989.
- Madec G., *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Paris 1992.
- Marrou H.-I., *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Montréal – Paris 1950.
- Poque S., *L'introduction, les notes et la traduction*, in: *Augustin, Sermons sur la Pâque*, ed. S. Poque, SCh 116, Paris 1966, p. 4-153.
- Poque S., *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone*, Paris 1984.
- Ratzinger J., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954.
- Rondeau M.J., *Les commentaires patristiques du Psautier*, v. 1-2, Roma 1982-1985.
- Rondet H., *Essais sur la chronologie des "Enarrationes in psalmos" de saint Augustin (Suite)*, "Bulletin de Littérature Ecclésiastique" 65 (1964) p. 110-136.
- Rondet H., *Le symbolisme de la mer chez saint Augustin*, in: *Augustinus Magister, Congrès international Augustinien*, Études augustiniennes, Paris 1954, p. 691-701.
- Simonetti M., *Introduzione*, in: *Sant'Agostino, Commento ai salmi*, Roma 1988, p. I- XL.
- Szymik J., *Wcielenie kenozą i chwałą Boga: Miejsce Theotokos, "Salvatoris Mater"* 6/4 (2004) p. 22-31.
- Turzyński P., *Piękno w teologii świętego Augustyna. Próba systematyzacji augustyńskiej estetyki teologicznej*, Radom 2013.
- Urs Von Balthasar H., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Zweiter Band. Fächer der Stile*, Einsiedeln 1962.
- Williams R., *On Augustine*, London – Oxford – New York – New Delhi – Sydney 2016.
- Van Bavel T., *L'humanité du Christ comme lac parvulorum et comme via dans la spiritualité de saint Augustin*, "Augustiniana" 7 (1957) p. 245-281.



- 
- Verwilghen A., *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens*, Paris 1985.
- Verwilghen A., *Le Christ médiateur selon Ph 2,6-7 dans l'oeuvre de saint Augustin*, in: *Collectanea Augustiniana. Mélanges T. J. Van Bavel*, v. 2, ed. B. Bruning, Leuven 1990, p. 451-468.
- Zarb S., *Chronologia Enarrationum S. Augustini in psalmos*, Malta 1948.





# Tytuły cesarskie w pismach Lucyfera z Cagliari

## Emperor's Titles in Lucifer of Cagliari's Works

ks. Piotr Wilk<sup>1</sup>

---

**Abstract:** The article presents what titles Lucifer of Cagliari applies to Emperor Constantius II. The main part of the work is preceded by a short introduction, which contains basic information about the Author and his works. The main part describes selected contexts of use of individual groups of titles and the functions they perform. The bishop used titles to express irony, show the ruler his error and persuade him to convert. The titles used for the monarch were also compared with those used for other people and with the titles used by Hilary of Poitiers for Constantius II.

**Keywords:** Emperor; Titles; Lucifer of Cagliari; Constantius II; Invective

---

Informacje na temat Lucyfera<sup>2</sup> z Cagliari są dość skromne<sup>3</sup>. Nie mamy pewnej wiedzy na temat jego osoby i działalności przed 355 rokiem, co najwyżej możemy domyślać się, analizując jego pisma, że podstawową edukację odebrał w rodzinnej Sardynii, a wykształcenie retoryczne

---

<sup>1</sup> Ks. mgr lic. Piotr Wilk, uczestnik Specjalistycznego Kursu Teologicznego, Instytut Nauk Teologicznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin, Polska; e-mail: piotr1705@op.pl; ORCID: 0000-0001-7603-6964.

<sup>2</sup> W literaturze polskiej biskup z Cagliari występuje pod imieniem „Lucyfer” albo „Lucyferiusz”. Autor artykułu opowiada się za pierwszą opcją, kierując się tym, iż E. Dekkers (*Clavis Patrum Latinorum*, Turnhout 1995, s. 36) podaje „Lucifer”, a nie „Luciferius”, dlatego autor spolszcza to imię jako „Lucyfer”.

<sup>3</sup> Podstawowe informacje na temat osoby i twórczości Lucyfera z Cagliari podaje EK XI 109-111 oraz NSWP II 673-674. Obszerne opracowania sporządzili: G. Krüger, *Lucifer, Bischof von Calaris, und das Schisma der Luciferianer*, Leipzig 1886; G. Corti, *Lucifero di Cagliari. Una voce nel conflitto tra Chiesa e Impero alla metà del IV secolo*, Milano 2004. Na gruncie polskim natomiast: S. Longosz, *Inwektywa przeciw panującym u łacińskich pisarzy chrześcijańskich. Obelgi Lucyferiusza z Calaris przeciw Konstancjuszowi w świetle tradycji inwektywy starożytnej*, Lublin 1971, D. Spychała, *Lucyfer, biskup Caralis i jego stosunek do konfliktów doktrynalnych w Kościele IV wieku*, „Universitas gedanensis” 51 (2016) s. 127-148; J. Jakielaszek, *Peryfrazja progresywna i strategię tekstowe na podstawie Moriundum esse pro Dei Filio Lucyfera z Cagliari*, *VoxP* 46-47 (2004) s. 461-468.

uzyskał w Rzymie. Klasyczne szkolne szlify potwierdzają kilkukrotne odwołania się do Wergiliusza i Cyserona. Przełomowym dla naszego autora okazał się synod biskupów w Mediolanie, zwołany w 355 roku, na którym reprezentował papieża Liberiusza. W trakcie obrad wyraził sprzeciw wobec prób zaocznego potępienia Atanazego z Aleksandrii. Wobec nieugiętej postawy został wraz z Euzebiuszem z Vercelli i Dionizym z Mediolanu skazany na wygnanie. Jego tułaczka trwała od 355 do 361 roku, a w jej trakcie przebywał kolejno w Germanicii (dziś Kahramanmaraş), Eleutheropolis w Palestynie i egipskiej Tebaidzie. Po śmierci cesarza Konstancjusza II w 361 roku jego następcą, Julian Apostata, zezwolił, by wypędzeni za poprzednika hierarchowie wrócili do swych stolic. Lucyfer został objęty amnestią, ale nie od razu powrócił na Sycylię. Udał się do Antiochii, by wesprzeć tamtejsze stronnictwo pronicejskie, co doprowadziło do schizmy antiocheńskiej<sup>4</sup>. Po tym wydarzeniu najprawdopodobniej wrócił w rodzinne strony, gdzie, jak podaje Hieronim, zmarł za cesarza Walentyniana około 370 roku<sup>5</sup>.

Spuścizna po biskupie z Cagliari obejmuje przede wszystkim 5 pism: *Quia absentem nemo debet iudicare nec damnare siue De Athanasio* w dwóch księgach, *De non conveniendo cum haereticis*, *De regibus apostaticis*, *De non parcendo in Deum deliquentibus*, *Moriundum esse pro Dei Filio*. Do utworów biskupa wlicza się również dwa krótkie listy: pierwszy do Florencjusza, wysokiego urzędnika cesarskiego, i drugi do Euzebiusza z Vercelli<sup>6</sup>. W edycji Diercksa znajdziemy też listy do Lucyfera autorstwa Florencjusza, papieża Liberiusza oraz dwa Pseudo-Atanazego. Zasadnicze dzieła Kalarytańczyka powstały w czasie wygnania i są to apele skierowane do Konstancjusza, w których wzywa ariańskiego władcę do nawrócenia. Same tytuły dzieł przekazują przesłanie każdego z nich np. brak możliwości porozumienia pomiędzy nicejczykami i arianami<sup>7</sup>, brak zgody na osądzanie Atanazego pod jego nieobecność, bez

<sup>4</sup> J. Szymusiak, *Schizma antiocheńska*, EK I 645-647.

<sup>5</sup> Zob. Hieronim, *De viris illustribus* 95, red. E. Richardson, TU 14/1, Leipzig 1896, tł. W. Szoldrski, Hieronim, *O znakomitych mężach*, PSP 6, Warszawa 1970, s. 111.

<sup>6</sup> Wydanie krytyczne wszystkich dzieł autora, z którego korzystamy w pracy, zawiera: Lucifer Calaritanus, *Opera*, red. G.F. Diercks, Turnhout 1978. W tym wydaniu, poza pismami Lucyfera, znajdują się listy skierowane do niego oraz przypisywane mu wyznanie wiary. Przytoczone tłumaczenia dzieł Lucyfera zostały sporządzone przez autora artykułu.

<sup>7</sup> Lucifer Calaritanus, *De non conveniendo cum haereticis*, red. G.F. Diercks, CCL 8, Turnhout 1978, s. 163-192.

przesłuchania go<sup>8</sup>. Hierarcha, zwracając się do cesarza Konstancjusza, pokazuje na przykładach królów Izraela, że władcy apostaci również cieszyli się spokojnym życiem, co jednak nie uzasadnia, by okazywać pobłażliwość tym, którzy odstępują od Boga<sup>9</sup>. Kalarytańczyk uzasadnia też, iż dla prawdziwego chrześcijanina naturalną postawą jest gotowość oddania życia za prawdę o bóstwie Syna Bożego<sup>10</sup>, a nie okazywanie wyrozumiałości dla heretyków<sup>11</sup>.

W niniejszym artykule chcemy odpowiedzieć na dwa pytania. Po pierwsze, jakie tytuły były stosowane wobec władcy, a po drugie, czemu służyło ich użycie<sup>12</sup>. Na koniec twórczość Sardynczyka zostanie zestawiona z wybranymi dziełami Hilarego z Poitiers oraz wskazane zostaną wnioski. Nie omawiamy tu obraźliwych epitetów, a nawet wyzwisk, jakie biskup kierował pod adresem cesarza, z jednej strony dlatego, że temat ten został już opracowany przez ks. prof. Stanisława Longosza, z drugiej zaś dlatego, że pragniemy skupić się na określeniach stosowanych wobec władcy jako takiego.

Dla uczciwości należy stwierdzić, że Lucyfer w swych pismach najczęściej zwraca się do Konstancjusza bezpośrednio per „ty, Konstancjuszu”. Fraza ta wprost wypowiedziana do Konstancjusza, kiedy zastosowano wołacz, występuje 88 razy, a dodatkowo biskup wykorzystał pięć razy imię cesarza w mianowniku, choć *de facto* pełni ono rolę wołacza. Lucyfer jest daleki od stylu, w którym dominowałyby kurtuazja i chęć

---

<sup>8</sup> Lucifer Calaritanus, *Quia absentem nemo debet iudicare nec damnare siue De Athanasio*, red. G.F. Diercks, CCL 8, Turnhout 1978, s. 3-132 (dalej: *De Athanasio*).

<sup>9</sup> Lucifer Calaritanus, *De regibus apostaticis*, red. G.F. Diercks, CCL 8, Turnhout 1978, s. 133-162.

<sup>10</sup> Lucifer Calaritanus, *Moriundum esse pro Dei Filio*, red. G.F. Diercks, CCL 8, Turnhout 1978, s. 263-300.

<sup>11</sup> Lucifer Calaritanus, *De non parcendo in Deum deliquentibus*, red. G.F. Diercks, CCL 8, Turnhout 1978, s. 193-262.

<sup>12</sup> Źródłami do poznania tytulatury cesarzy, z okresu ok. 500 lat, są inskrypcje, monety oraz zachowane do naszych czasów dokumenty. Zob. M. Peachin, *Roman Imperial Titulature and Chronology, A.D. 235-284*, Amsterdam 1990, s. 10-24. Oprócz funkcji konwencjonalnej (wyrażenie szacunku wobec władzy przez Lucyfera) sami cesarze podejmowali starania, aby stosowano wobec nich najwyższe tytuły państwowe (np. Oktawian i tytuł „imperator”). Zob. R. Syme, *Imperator Caesar: A Study in Nomenclature*, „Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte” 2 (1958) s. 172-188. Spełniały one też funkcję propagandową (np. Konstancjusz II i tytuł „Sarmaticus” oraz „Persicus”). Zob. T. Barnes, *Two Victory Titles of Constantius*, ZPE 52 (1983) s. 229-235. W tym artykule zajmujemy się tytułami, które stosował Lucyfer wobec Konstancjusza.

zachowania konwenansów. Bezpośredni ton jego utworów odzwierciedla ich ducha. Hierarcha podejmuje w nich gorący apel do władcy o nawrócenie, o zmianę wyznania z arianizmu na nicejskie. Zastosowanie zwrotu per „ty” pozwala sądzić, iż biskup zdaje się traktować Konstancjusza też jako wiernego, a nie tylko jako monarchę.

## 1. Pozytywne predykaty

Spośród różnych określeń władcy Lucyfer najczęściej posługuje się tytułem „imperator”. Termin ten stosuje 48 razy. Drugim pod względem częstotliwości jest wyraz „rex”, użyty 44 razy, a najrzadziej, bo tylko dwa razy, biskup wykorzystał słowo „augustus”, nie użyje natomiast wcale określenia „dominus”. Pierwszy i drugi termin, tj. „imperator” i „rex”, są przydawką rzeczowną dla imienia Konstancjusza lub też je zastępują. W ostatnim przypadku dość często wspomniane słowa „imperator” i „rex” posiadają przydawkę przymiotną, zgodnie z ówczesną praktyką, w stopniu najwyższym. Takie złożenia tworzą zwroty do cesarza, którymi Lucyfer go tytułuje. Zazwyczaj takie tytuły w literaturze np. w listach czy dokumentach, zawierają określenia, które najogólniej wyrażają pozytywną treść, np. w listach Cypriana mamy „carissimi fratres”<sup>13</sup> lub w liście Florencjusza do Lucyfera: „benignissimo Lucifero”<sup>14</sup>. Podobnie jest w twórczości Kalarytańczyka. Stosuje on wobec Konstancjusza następujące określenia: roztropny (*prudenter*)<sup>15</sup>,

<sup>13</sup> Np. Cyprianus, *Ep.* 2, 1; 4, 1; 5, 1, red. G.F. Diercks, CCL 3B, Turnhout 1994, tł. W. Szoldrski: Św. Cyprian, *Listy*, PSP 1, Warszawa 1969, s. 29, 33 i 37.

<sup>14</sup> Lucifer Calaritanus, *Epistula Florentii ad Luciferum episcopum*, red. G.F. Diercks, CCL 8, Turnhout 1978, s. 305.

<sup>15</sup> Lucifer Calaritanus, *De Athanasio* I 6, 20-22: „Conspicis, prudentissime imperator, hoc tibi bonum uideri quod sit malum et hoc malum quod bonum?”; *De Athanasio* I 36, 36-37: „Prudentissimus imperator non uidisti uae tibi posse esse, quia haeresem tuam per sanguinis Dei hominum fusionem putasti reaedificandam?”; *De Athanasio* I 42, 41-42: „Quam tenes, rex prudentissime, spem, cum haec omnia uerteris in contrarium?”; *De Athanasio* II 6, 37-39: „Clamat apostolus quod homicidae non sunt possessuri regnum caelorum, et tu Constantius prudentissimus dicis imperator?”; *De Athanasio* II 29, 1-2: „Dicis cupio, prudentissime imperator, in quibus debemus effici coimitatores apostoli?”; *Moriundum esse pro Dei Filio* 7, 7-9: „Inanem gloriam tibimet serua omnemque stolidissimi cordis tui prudentiam tibimet retine et comparibus tuis quibus te morum coniunxit similitudo”.

mądry (*sapientissimus*)<sup>16</sup>, uczciwy (*aequissimus*)<sup>17</sup>, sprawiedliwy (*iustissimus*)<sup>18</sup>, pobożny (*piissimus*)<sup>19</sup>, świętobliwy (*sanctissimus*)<sup>20</sup>.

Wśród wymienionych epitetów najczęściej stosowany jest przymiotnik „prudentissimus”, później „piissimus”, a pozostałe są wymienione po jednym razie. Te pozytywne określenia są jednak we wszystkich przypadkach opatrzone dozą gorzkiej ironii. Zwraca na to uwagę Ilona Opelt, która także wspomina, iż ironia jako zabieg retoryczny była stosowana również przez Cyncerona, wzór rzymskich pisarzy. Być może on był w tym inspiratorem dla biskupa z Cagliari<sup>21</sup>. Poniżej zaprezentowane zostaną trzy przykłady pozytywnych tytułów przenikniętych ironią.

Lucyfer, kiedy określa Konstancjusza jako osobę roztropną, stawia m.in. takie pytanie: „Czy rozumiesz, wielce roztropany Cesarzu, że to, co Tobie jawi się jako dobro, jest złem, a to, co jawi ci się złem, jest dobrem?”<sup>22</sup>. Roztropność powszechnie kojarzy się z umiejętnością właściwego poznania i rozróżnienia tego, co właściwe i niewłaściwe. Choć Lucyfer takim tytułem obdarza cesarza, jednak, jak wskazuje sens zdania, w tym przypadku rzecz ma się zupełnie odwrotnie. W tym fragmencie biskup swą uwagę wyraża poprzez pytanie, które poniekąd dopuszcza jakąś formę zniuansowania lub doprecyzowania ze strony władcy, ale też stanowi ziarno wzbudzające wątpliwość co do osoby władcy, a to już wystarczy. W polemice podważenie autorytetu przeciwnika może być potraktowane jako mały, ale nie raz wystarczający, sukces. Niemniej Lucyfer nie waha

---

<sup>16</sup> Lucifer Calaritanus, *De Athanasio* II 15, 2-3: „et tu uir sapientissimus compellis nos ad aeternos uenire tecum cruciatos”.

<sup>17</sup> Lucifer Calaritanus, *De Athanasio* I 14, 1: „Quid dicis, aequissime rex?”.

<sup>18</sup> Lucifer Calaritanus, *De Athanasio* I 24, 1-2: „Qualis es aduerte, iustissime imperator, propter quem esse dicta sentiantur etiam illa quae in Scariotham Iudam et populum Iudaeorum fuerint dicta”.

<sup>19</sup> Lucifer Calaritanus, *De Athanasio* I 30, 11-13: „Efferbuisti ad innocentis fundendum sanguinem rex piissimus, tamquam non meminisses scriptum”; *De Athanasio* II 24, 1-2: „Sed iterum te obsecro, piissime, cognoscas, imperator, cum sis et unici Filii Dei negator et in eum credentium persecutor”; *Moriundum esse pro Dei Filio* 4, 59-60: „per quidquid denique rabies tua piissimi imperatoris in nostram censuerit ingerere necem”.

<sup>20</sup> Lucifer Calaritanus, *De Athanasio* II 4, 32-35: „Dic, sanctissime, in quo abundare poterit Christianorum iustitia plus quam scribarum et Pharisaeorum”.

<sup>21</sup> I. Opelt, *Formen der Polemik bei Lucifer von Calaris*, VigCh 26 (1972) s. 223-224.

<sup>22</sup> Lucifer Calaritanus, *De Athanasio* I 6, 20-22. Por. przypis nr 15.

się przed wyrażeniem podobnego sądu także w mocniejszych, twierdzących słowach<sup>23</sup>.

Kolejny przykład traktuje o ironicznych wypowiedziach na temat sprawiedliwości władcy. Kalarytańczyk pisze takie słowa: „Poznaj, kim jesteś, wielce sprawiedliwy cesarzu, ze względu na którego przytacza się to, co powiedziano o Judaszu Iskariocie i Żydach”<sup>24</sup>. Biskup z Cagliari dokonuje tu kuriozalnego zestawienia, gdyż z jednej strony określa Konstancjusza jako męża sprawiedliwego, ale z drugiej strony stwierdza, iż władca posiada tę cechę na miarę zdrajcy Chrystusa i osób, które skazały Niewinnego na śmierć. Lucyfer stosuje chrześcijański motyw literacki, mianowicie dla zdyskredytowania przeciwnika zestawiano go z Iskariotą i przywódcami Izraela<sup>25</sup>. Hierarcha pod osłoną pochwały szydzi z władcy i jednoznacznie dołącza monarchę do grona chrześcijańskich antybohaterów.

Ostatnim, wymienionym przykładem w kategorii pozytywnych tytułów władcy jest określenie go jako „pobożnego” (*piissimus*). Przypomnijmy tylko, że główną przyczyną powstania dzieł Lucyfera jest konflikt o prawdziwość bóstwa Syna pomiędzy arianami, z Konstancjuszem na czele, a nicejczykami, reprezentowanymi przez hierarchę. Biskup pisze: „Lecz ponownie błagam cię, wielce pobożny imperatorze, poznaj, że, odrzucając jedyne Syna Bożego i prześladując wierzących w Niego, będziesz uznany za równego tym, których niegodziwość opisują Dzieje Apostolskie”<sup>26</sup>.

Lucyfer w swym apelu do Konstancjusza określa go jako „piissimus”, jednakże czytelnik w trakcie lektury całego zdania i przytoczonego następnie fragmentu Dz 23,10-15 znów odnosi wrażenie, że rzecz ma się zupełnie odwrotnie. Cesarz, rzekomo pobożny, odrzuca wiarę w Syna Bożego i prześladuje Jego wyznawców. W tym krótkim zdaniu z jednej

---

<sup>23</sup> Lucifer Calaritanus, *De Athanasio* I 42, 41-42: „Quam tenes, rex prudentissime, spem, cum haec omnia uerteris in contrarium?”

<sup>24</sup> Lucifer Calaritanus, *De Athanasio* I 24, 1-2: „Qualis es aduerte, iustissime imperator, propter quem esse dicta sentiantur etiam illa quae in Scariotham Iudam et populum Iudaeorum fuerint dicta”.

<sup>25</sup> W podobny sposób pisali rówieśnicy Lucyfera, a jednocześnie przeciwnicy arianizmu, Hilary z Poitiers i Atanazy z Aleksandrii. Opisuje to: R. Flower, *Emperors and Bishops in Late Roman Invective*, Cambridge 2013, s. 109 i 189. Zob. też: S. Longosz, *Zarys historii inwektywy wczesnochrześcijańskiej*, RT 43/2 (1996) s. 379-381.

<sup>26</sup> Lucifer Calaritanus, *De Athanasio* II 24, 1-2: „Sed iterum te obsecro, piissime, cognoscas, imperator, cum sis et unici Filii Dei negator et in eum credentium persecutor, si non conpar illis inueniaris, quorum in Actibus apostolorum describitur nequitia”.



strony zdefiniowano pobożność jako prawowierność i odpowiednie postępowanie, a z drugiej strony stwierdza się, iż ani jeden z tych dwóch elementów nie występuje u imperatora. Co więcej cesarz podejmuje jawną walkę z ortodoksją i ortopraksją. Dodatkowo Lucyfer zestawia Konstancjusza z bohaterami wspomnianego passusu Dziejów Apostolskich, a są nimi gorliwi Żydzi, gotowi zabić św. Pawła. W ten sposób dysonans pomiędzy pozytywnym tytułem a pozostałymi informacjami brzmi jeszcze mocniej, a odbiorca tekstu nabiera przeświadczenia, że monarcha wcale nie jest bogobojny. Lucyfer sięgnął po ironię, by wstrząsnąć cesarzem, pierwszym adresatem pism, i zachęcić go do przemiany, jak też, być może, aby dać impuls do refleksji innym osobom z otoczenia monarchy, które zetkną się z tym tekstem<sup>27</sup>.

## 2. Negatywne predykaty

Biskup z Cagliari stosuje również tytuły wobec władcy, które jawnie wyrażają niechęć do osoby monarchy. W takich złożeniach do słowa „imperator” bądź „rex” dodaje następujące dookreślenia: bezczelny (*inpuidentissimus*)<sup>28</sup>, głupi (*insulsissimus*<sup>29</sup>, *stolidissimus*<sup>30</sup>, *stultissimus*<sup>31</sup>), szkaradny (*immanissimus*)<sup>32</sup>, nikczemny (*flagitiosissimus*)<sup>33</sup>, okrutny (*crudelissimus*)<sup>34</sup>, doczesny

<sup>27</sup> Zob. Florentius, *Epistula ad Luciferum Episcopum*, red. G.F. Diercks, CCL 8, Turnhout 1978, s. 305. List Florencjusza wskazuje, że pisma Lucyfera albo były czytane wcześniej, zanim trafiły do cesarza, albo też były odczytywane w obecności władcy i jego otoczenia. Trudno sądzić, aby miały one wyłącznie charakter listu prywatnego.

<sup>28</sup> Lucifer Calaritanus, *De Athanasio* I 13, 37-38: „Responde, imperator inpuidentissime, si haec gerere potest Dei habens spiritum”.

<sup>29</sup> Lucifer Calaritanus, *De Athanasio* II 18, 46-48: „Si igitur testes neque tu neque conblasphemi tui esse potestis, quomodo fecisti, insulsissime rex, damnari et quidem a consacerdotibus suis totius uirum innocentiae?”.

<sup>30</sup> Lucifer Calaritanus, *Moriundum esse pro Dei Filio* 4, 41: „Omnes momento peragrare si posses gentes, inuenisses, stolidissime imperator”.

<sup>31</sup> Lucifer Calaritanus, *Moriundum esse pro Dei Filio* 14, 1: „Quid dicis, rex stultissime?”.

<sup>32</sup> Lucifer Calaritanus, *Moriundum esse pro Dei Filio* 2, 39-40: „Constanti imperator immanissime”.

<sup>33</sup> Lucifer Calaritanus, *De non parcendo in Deum deliquentibus* 23, 17-19: „tu audis a nobis, quod enim sis sceleratus, omnium hominum flagitiosissimus, qui idcirco haec geras ut nos coapostatas facias tuos”.

<sup>34</sup> Lucifer Calaritanus, *Moriundum esse pro Dei Filio* 3, 22-23: „Et tamen, imperator crudelissime, quidquid saeuitia tua nobis intulit atque inrogatura erit”.

(*interea*)<sup>35</sup>, ohydny (*sceleratissimus*)<sup>36</sup>, niesprawiedliwy (*iniustissimus*)<sup>37</sup>. Połączenie tytułatury z pejoratywnymi określeniami samo w sobie może budzić zdziwienie, a efekt ten może pogłębić świadomość, że adresatem pism jest cesarz rzymski<sup>38</sup>. Jednakże, jak wyjaśnia ks. Stanisław Longosz, stosowanie inwektywy było znaną praktyką w starożytnej Grecji i Rzymie, a jej celem w pierwszej kolejności było przekonanie do własnych racji, a nie chęć obrażenia<sup>39</sup>, choć wskazane u Lucyfera tytuły po części spełniają też to zadanie. Zatem działalność Kalarytańczyka wpisuje się w szerszy nurt pism polemicznych. Zaprezentujmy szerzej dwa przykłady tych sformułowań, mianowicie „szkaradny” i „doczesny”, które pokazują dodatkowy sens tych epitetów. W pierwszym przypadku czytamy: „Jakkolwiek jesteś pozbawiony wszelkiego rozumu, to jednak, wyciągając wniosek z okazywanej ci pogardy, możesz zobaczyć, że żadnym sposobem my nie możemy zostać odciągnięci z drogi prawdy, Konstancjuszu, szkaradny cesarzu”<sup>40</sup>.

Całe zdanie jest utrzymane w agresywnym tonie, ale żeby w pełni zrozumieć sens określenia „szkaradny” (*immanissimus*), trzeba zaznaczyć, że w poprzednim zdaniu Lucyfer czyni aluzję do 2Kor 11,14, gdzie mowa jest o diable, który udaje anioła światłości. Według Kalarytańczyka Konstancjusz, choć kreuje się na pięknego posłańca, zwiastuna prawdy, to w rzeczywistości okazuje się szkaradną postacią, siewcą kłamstwa. Tytuł „szkaradny” nie tylko ma obrazić monarchę, ale też zdemaskować jego działalność oraz podkreślić religijny kontekst sporu. Konstancjusz, który popiera arianizm, jest w oczach biskupa piewą fałszu, dlatego używa on tak dosadnego określenia, aby przez to bronić wiary nicejskiej, podjąć walkę z herezjami Ariusza i wykazać jej diabelskie pochodzenie.

Następnym tytułem, który może być niejasny, jest termin „doczesny” (*interea*). Lucyfer podaje: „Jak zatem, Konstancjuszu, władco doczesny,

<sup>35</sup> Lucifer Calaritanus, *Moriundum esse pro Dei Filio* 6, 4-6: „Constanti interea imperator, semper insulsissime, ea ingerere quae te exstinguant, nos contra uiuificent?”.

<sup>36</sup> Lucifer Calaritanus, *Moriundum esse pro Dei Filio* 6, 24: „In hoc uero sceleratissimus iudicaris”.

<sup>37</sup> Lucifer Calaritanus, *Moriundum esse pro Dei Filio* 14, 26-28: „Tibi uero iniustissimo persecutori nostro uenturum sine fine supplicium scire debes”.

<sup>38</sup> Prawdopodobnie z powodu tonu pism biskupa Florencjusz w liście do Lucyfera pyta, czy na pewno to on jest ich autorem.

<sup>39</sup> Longosz, *Zarys historii inwektywy wczesnochrześcijańskiej*, s. 363-390.

<sup>40</sup> Lucifer Calaritanus, *Moriundum esse pro Dei Filio* 2, 37-40: „Nullis ergo modis posse nos a uia ueritatis deflecti, licet intellectui omni careas, tamen ex parte, contemni te inspiciens, potes tandem uidere, Constanti imperator immanissime”.

choć zawsze głupi, wciąż ośmielasz się wprowadzać takie rzeczy, które niszczą ciebie, a nas przeciwnie – napelniają życiem?”<sup>41</sup>. Przytoczony fragment, podobnie jak wcześniejszy, również wypełniony jest obelżywymi przekazem. Jak zauważa Sonia Laconi, pojawia się tu podwójny przytyk pod adresem Konstancjusza. Pierwszy opiera się na kontraście dwóch słów „doczesny” i „zawsze”, gdzie przez małość panującego zostaje tym mocniej podkreślona jego przywara. Drugi atak na władcę polega na podkreśleniu „doczesności” jego panowania w przeciwieństwie do wiecznego władania Chrystusa, o czym Lucyfer wspomina w *Moriundum esse pro Dei Filio* 11, 50<sup>42</sup>. Napięcie pomiędzy władzą Boga i cesarza jest istotnym wątkiem w twórczości biskupa. Biskup kilkakrotnie wyraża wątpliwość co do potęgi cesarza w perspektywie ostatecznego królowania Boga<sup>43</sup>. Hierarcha poprzez ten tytuł władcy nie tylko wyśmiewa braki intelektualne Konstancjusza, lecz także sygnalizuje sporną kwestię relacji pomiędzy porządkiem Bożym i państwowym.

### 3. Tytuł Augusta

Osobnym tytułem, który Lucyfer stosuje dwa razy, jest określenie „august” (*augustus*)<sup>44</sup>. Pierwszym, który przyjął ów przydomek w 27 roku przed Chrystusem, był Oktawian. Jak wskazuje Marian Plezia, pochodzenie tego tytułu pierwotnie wiąże się z czynnościami rzymskich augurów, choć w odniesieniu do cesarza oznacza tyle co „boski”, „wielkoduszny”<sup>45</sup>. Można domniemywać, że tytuł ten, choć nie oznaczał formalnie żadnej funkcji kultycznej, poniekąd wyrażał, obok tytułu „pontifex maximus”, szczególne względy u bogów, zwierzchność władcy nad sprawami religijnymi i jego zorientowanie w tychże kwestiach. Z kolei od czasów

---

<sup>41</sup> Lucifer Calaritanus, *Moriundum esse pro Dei Filio* 6, 4-6: „Quomodo adhuc praesumis, Constanti interea imperator, semper insulsissime, ea ingerere quae te extinguant, nos contra uiuificent?”.

<sup>42</sup> S. Laconi, *Commento*, w: *Moriundum esse pro Dei Filio*, red. S. Laconi, Roma 1998, s. 290.

<sup>43</sup> Por. Lucifer Calaritanus, *De Athanasio* I 3, 2-4 oraz Lucifer Calaritanus, *De non conueniendo cum haereticis* 6, 25-26.

<sup>44</sup> Lucifer Calaritanus, *De Athanasio* II 4, 75-77 oraz Lucifer Calaritanus, *Moriundum esse pro Dei Filio* 13, 33-34.

<sup>45</sup> M. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 1, Warszawa 2007, znaczenie III s.v. augustus.

Dioklecjana „august” oznaczał dwóch najważniejszych uczestników te-trarchii.

W pierwszym fragmencie, gdzie Lucyfer stosuje termin „augustus”, hierarcha zwraca uwagę na jego religijne znaczenie. Wskazuje zwłaszcza na aspekt poznania w wierze, który wyraża w takich słowach: „Tak bardzo jesteś szalony, Konstancjuszu Auguście, że, kiedy nakazałeś to uczynić, nie pamiętałeś tego, co powiedział Pan”<sup>46</sup>. Passus ów pokazuje, jak podkreśla Rocco Schembra, rozbrat pomiędzy oczekiwaniem, jakie może żywić otoczenie względem augusta, a stanem rzeczywistym, ponieważ cesarz nie rozumie spraw Bożych, choć jest określany jako „boski”<sup>47</sup>. Zamiast rzutkości w kwestiach religii, Kalarytańczyk określa monarchę jako „szalonego” (*excors*), a także stwierdza, że doznał on swego rodzaju amnezji (*nec (...) potueris reminisce*). W ten sposób biskup podważa religijny rys terminu „august” w odniesieniu do monarchy.

Gdy Lucyfer używa omawianego określenia drugi raz, wówczas zwraca się przeciwko potędze władcy. Sardyńczyk pisze takie słowa: „Ponieważ nasze stopy są obite i chronione nauczaniem ewangelicznym, depczemy Ciebie, choć jesteś augustem, oraz węża, nawołującego Cię do zarzynania niewinnych”<sup>48</sup>. Podkreślona została tu godność monarchy, ale Lucyfer stwierdza, że może ona być zdeptana przez ludzi Boga, co nawiązuje też do wyżej zasygnalizowanego napięcia na linii władca–wierzący. Tytuł ten wyraża potęgę władcy, jednak w tym passusie jest on usytuowany w kontekście religijnym, nicejczycy są obuci, nawiązanie do Ef 6,15, a sam cesarz zostaje zestawiony z biblijnym wężem, który wedle prorocтва z Rdz 3,15 zostanie starty. Słowo „august” jest zastosowane przez biskupa dla wyrażenia ironii wobec cesarza, trudno dopatrzeć się szczerzej chęci okazania szacunku monarsze. Hierarcha usiłuje obalić przekonanie o potędze cesarza i jego kompetencji do ingerowania w sprawę wiary chrześcijan.

Wedle narracji Lucyfera sam Konstancjusz miał przykładać dużą wagę do piastowanego przez siebie urzędu. Stąd też biskup przytacza rzekome słowa cesarza, który traktował napomnienia ze strony sardyńskiego hierarchy jako ujmę. Notuje on takie słowa Konstancjusza:

<sup>46</sup> Lucifer Calaritanus, *De Athanasio* II 4, 75-77: „Adeo es excors, Constanti Auguste, ut nec dictum illud Domini, cum haec mandares fieri, potueris reminisce”.

<sup>47</sup> Lucifero di Cagliari, *Su Atanasio*, tł. R. Schembra, Rzym 2017, s. 156, przyp. 267.

<sup>48</sup> Lucifer Calaritanus, *Moriundum esse pro Dei Filio* 13, 33-34: „calcaris tu, licet sis augustus, et in te obteritur rugiens in nostrum insontium necem serpens”.

„Powinieneś okazać mi szczególne względy, ponieważ jestem cesarzem Cesarstwa Rzymskiego”<sup>49</sup> oraz: „Doświadczam krzywdy od Lucyfera, władca od człowieka biednego”<sup>50</sup>. Wskazane fragmenty podkreślają przekonanie monarchy o wyjątkowym znaczeniu instytucji cesarza w państwie, a w konsekwencji potrzebę szczególnego traktowania jego osoby. Równocześnie podkreślają one dystans pomiędzy władcą a poddanym, imperatorem a człowiekiem, który określany jest przymiotnikami „egenus” i „miser”. Stanowiło to istotną cechę dominatu, ówczesnej formy sprawowania władzy. Jednakże przy całej życzliwości do Lucyfera, należy też mieć na uwadze specyficznie polemiczny charakter twórczości hierarchy oraz jego stronnictwo, co zmusza do bardzo ostrożnego przyjmowania takich uwag, jak wskazane powyżej.

#### 4. Tytuły stosowane przez Lucyfera wobec innych osób i przez Hilarego

Dla uwypuklenia ironicznego sensu zastosowanych przez Lucyfera tytułów, wspomnijmy, że Lucyfer podejmuje też tytułaturę wobec innych osób. Takie dookreślenia zastosowano wobec patriarchów<sup>51</sup> i proroków Starego Testamentu<sup>52</sup>, Apostołów<sup>53</sup> oraz męczenników<sup>54</sup>, a także wobec współczesnych hierarsze Atanazego z Aleksandrii<sup>55</sup> i Dionizego z Mediolanu<sup>56</sup>.

---

<sup>49</sup> Lucifer Calaritanus, *De non parcendo in Deum deliquentibus* 19, 46: „Debueras, inquis, mihi specialiter parcere, quia fuissem rex Romani imperii”. Zob. Lucifer Calaritanus, *De non parcendo in Deum deliquentibus* 20, 60-61: „Contumeliam mihi Lucifer facit imperatori”.

<sup>50</sup> Lucifer Calaritanus, *De non parcendo in Deum deliquentibus* 29, 42-43: „Iniuriam patior a Lucifero, imperator ab homine egeno”. Zob. Lucifer Calaritanus, *De non parcendo in Deum deliquentibus* 33, 43-44: „Iniuriam patior a Lucifero homine misero et utique imperator”.

<sup>51</sup> Lucifer Calaritanus, *De Athanasio* I 2, 30.

<sup>52</sup> Lucifer Calaritanus, *De Athanasio* I 35, 50-51; II 21, 29-30; Lucifer Calaritanus, *De non parcendo in Deum deliquentibus* 1, 31.

<sup>53</sup> Lucifer Calaritanus, *De non parcendo in Deum deliquentibus* 6, 43; 25, 42-43;

<sup>54</sup> Lucifer Calaritanus, *De Athanasio* II 21, 29-30; Lucifer Calaritanus, *De non conveniendo cum haereticis* 8, 26-27.

<sup>55</sup> Lucifer Calaritanus, *De Athanasio* I 23, 43: „persequi Domini fidelissimum sacerdotem”.

<sup>56</sup> Lucifer Calaritanus, *De Athanasio* II 8, 3: „sanctissimum Dionysium Mediolanensium episcopum”.

Wszystkie zastosowane wobec nich tytuły są jak najbardziej pozytywne, nie ma tu sarkastycznego zabarwienia, przyjmowanego wobec władcy. Każda z tych osób jest przywołana jako antycypująca ortodoksyjną wiarę bądź jej aktualny wyznawca. Są to osoby, których wypowiedzi i autorytet popierają stanowisko Lucyfera, stąd logiczne jest, że są oni traktowani przez niego z szacunkiem. W odniesieniu do biblijnego wzorca króla, Jozjasza, oraz współczesnego bojownika o wiarę, Atanazego, Lucyfer podkreśla ich prawowierność poprzez określenie „fidelissimus”<sup>57</sup>. Wyrażenie to w pierwszym przypadku stanowi wezwanie dla Konstancjusza do naśladowania modelowego monarchy Izraela, a w drugim broni patriarchę Aleksandrii przed osądem cesarza. Z kolei wobec doktrynalnych przeciwników, innych niż Konstancjusz, np. Ariusza czy Jerzego z Kapadocji, który kierował Kościołem w Aleksandrii po depozycji Atanazego w 356 roku, biskup niemal nie stosuje tytułów. Wielokrotnie Ariusza nazywa „mistrzem” Konstancjusz, ale zawsze jest to zaprawione sarkazmem<sup>58</sup>. Raczej kieruje pod ich adresem wyłącznie negatywne określenia. Ariusza określa jako „współzatracańca” (*conperditus*)<sup>59</sup>, „współbrzydliwca” (*condestestabilis*)<sup>60</sup> i „współświatokradcę” (*consacrilegus*)<sup>61</sup>, Jerzy natomiast jest nazywany „współheretykiem” (*cohaereticus*)<sup>62</sup>, „współświątokradcą” (*consacrilegus*)<sup>63</sup> oraz „synem zarazy” (*filius pestilentiae*)<sup>64</sup>.

Inną, uzupełniającą kwestią jest to, jak Lucyfer wypada na tle współczesnych sobie autorów. Biskup z Cagliari może być porównany z Hilarym z Poitiers i jego trzema utworami: *Liber primus ad Constantium*<sup>65</sup>, *Liber secundus ad Constantium*<sup>66</sup> oraz *Contra Constantium*

<sup>57</sup> Lucifer Calaritanus, *De Athanasio* I 23, 43: „persequi Domini fidelissimum sacerdotem” [Athanasium]; Lucifer Calaritanus, *De non parcendo in Deum delinquentibus* 6, 55: [Iosias] „cupiens cultor inueniri dei fidelissimus”.

<sup>58</sup> Por. Lucifer Calaritanus, *De Athanasio* II 21, 32; Lucifer Calaritanus, *De non parcendo in Deum delinquentibus* 32, 46; Lucifer Calaritanus, *Moriundum esse pro Dei Filio* 12, 59.

<sup>59</sup> Lucifer Calaritanus, *De non parcendo in Deum delinquentibus* 31, 35.

<sup>60</sup> Lucifer Calaritanus, *De non conveniendo cum haereticis* 9, 27.

<sup>61</sup> Lucifer Calaritanus, *Moriundum esse pro Dei Filio* 12, 47.

<sup>62</sup> Lucifer Calaritanus, *De Athanasio* I 9, 16.

<sup>63</sup> Lucifer Calaritanus, *De Athanasio* II 25, 18.

<sup>64</sup> Lucifer Calaritanus, *De Athanasio* I 10, 48.

<sup>65</sup> Hilarius Pictaviensis, *Liber primus ad Constantium*, CSEL 65, ed. A. Feder, s. 181-187.

<sup>66</sup> Hilarius Pictaviensis, *Liber secundus ad Constantium*, CSEL 65, ed. A. Feder, s. 197-205.

*imperatorem*<sup>67</sup>, które opracował Emil Stanula<sup>68</sup>. Galijski biskup żył w tym samym czasie co Lucyfer, również z powodu wiary doświadczył wygnania w 356 roku, a jego utwory od strony formalnej są podobne do dzieł Kalarytańczyka. Zwłaszcza w ostatnim, *Contra Constantium*, Hilary kieruje mocną inwektywę pod adresem cesarza, niemniej naszą uwagę skupmy na tytułach, jakie wobec niego są zastosowane.

Tak samo w pierwszej i drugiej księdze *Ad Constantium* ton wypowiedzi jest grzeczny i umiarkowany, w tych utworach biskup zwraca się do władcy z szacunkiem. W pierwszym dziele znajdujemy dwa tytuły wobec cesarza: „dominus beatissimus Augustus”<sup>69</sup> oraz „glorissimus Augustus”<sup>70</sup>. W drugim jest więcej tytułów, konkretnie osiem, i są one następujące: „piissimus imperator”<sup>71</sup>, „bonus et religiosus”<sup>72</sup>, „pius imperator”<sup>73</sup>, „vestra pietas”<sup>74</sup>, „Augustus”<sup>75</sup>, „dignitissimus imperator”<sup>76</sup>, „optimus et religiosus imperator”<sup>77</sup> oraz „dominus Constantius imperator”<sup>78</sup>. Wszystkie te przydomki zostały użyte w dobrej wierze, co potwierdza szerszy kontekst wypowiedzi. W przeważającej części mają one powiązanie z pobożnością i ze sprawami wiary, zgodnie z tematyką utworów, gdzie hierarcha broni credo nicejskiego i sprzeciwia się arianizmowi. Inny wydźwięk ma ostatni list, wymierzony przeciwko Konstancjuszowi. Wobec braku reakcji cesarza Hilary odchodzi od dotychczasowego tonu, a podejmuje język bardziej agresywny. W *Contra Constantium* nie znajdujemy takich tytułów, jak we wcześniejszych dziełach, za to spotyka się zwroty wprost do Konstancjusza<sup>79</sup>. Namiastką wcześniej podejmowanej tytulatury są bezpośrednie

<sup>67</sup> Hilarius Pictaviensis, *Contra Constantium imperatorem*, SCh 334, ed. A. Rocher, Paryż 1987.

<sup>68</sup> E. Stanula, „*Non possumus*” św. Hilarego z Poitiers, SSHT 18 (1985) s. 181-189.

<sup>69</sup> Hilarius Pictaviensis, *Liber primus ad Constantium* 1.

<sup>70</sup> Hilarius Pictaviensis, *Liber primus ad Constantium* 2.

<sup>71</sup> Hilarius Pictaviensis, *Liber secundus ad Constantium* 1.

<sup>72</sup> Hilarius Pictaviensis, *Liber secundus ad Constantium* 1.

<sup>73</sup> Hilarius Pictaviensis, *Liber secundus ad Constantium* 2.

<sup>74</sup> Hilarius Pictaviensis, *Liber secundus ad Constantium* 2.

<sup>75</sup> Hilarius Pictaviensis, *Liber secundus ad Constantium* 2.

<sup>76</sup> Hilarius Pictaviensis, *Liber secundus ad Constantium* 3.

<sup>77</sup> Hilarius Pictaviensis, *Liber secundus ad Constantium* 4.

<sup>78</sup> Hilarius Pictaviensis, *Liber secundus ad Constantium* 8.

<sup>79</sup> Hilarius Pictaviensis, *Contra Constantium imperatorem* 23: „Hoc nunc a te, Constanti, requiro”.

frazy: „O najokrutniejszy z okrutnych”<sup>80</sup>, a także: „ty niegodziwy człowięku”<sup>81</sup>. Poza tymi sformułowaniami Konstancjusz jest też nazwany „tyranem”<sup>82</sup>, ponadto jest stawiany w jednym rzędzie z władcami ciemieżycielami chrześcijan: Neronem, Decjuszem i Maksymianem Dają<sup>83</sup>. Można stwierdzić, że Hilary, posługując się tytułaturą wobec cesarza, używa jej dla wyrażenia autentycznego szacunku dla władcy, kiedy natomiast używa mocnych słów wobec imperatora, zamiast prześmiewczych tytułów używa określenia „tyran”, porównań do cesarzy prześladowców albo inwektywy.

Podsumowując, dzieła Lucyfera z Cagliari zawierają zwroty do władcy, które podzielono na trzy grupy: z predykatem pozytywnym lub negatywnym oraz tytuł „augustus”. Hierarcha zastosował poszczególne określenia monarchy zgodnie z ogólnym celem swych pism, czyli zachętą do nawrócenia. Pełniły one zatem funkcję nie tyle kurtuazyjną, co raczej perswazyjną, zostały podporządkowane ogólnemu celowi. Tytułów, które zawierały dodatnie przydawki, a także przydomka „augustus”, Kalarytańczyk użył w połączeniu z ironią. W ten sposób najprawdopodobniej chciał zburzyć w Konstancjuszu przeświadczenia o słuszności arianizmu. Epitety z ujemnymi przydawkami oprócz funkcji inwektywy, przez którą biskup chciał najpewniej wstrząsnąć odbiorcą, uświadamiały też władcy ze względu na swą dosadność, jak wielki błąd popełnia, kiedy odrzuca wiarę w bóstwo Syna. Omówione tytuły spełniały też funkcję ośmieszenia władcy, jak również mogły w otoczeniu cesarza wzbudzać wątpliwość co do jego kompetencji w sprawach chrześcijańskiej wiary.

Zestawienie tytułów stosowanych przez Kalarytańczyka wobec imperatora oraz innych osób pozwala tym bardziej wyciągnąć wniosek, że względem monarchy traktował je nie tyle jako konwenans, co raczej narzędzie polemiczne. Z kolei określenia stosowane do innych osób wyrażają prawdziwy szacunek do nich, aczkolwiek można zauważyć w ich zastosowaniu schematyczność. Porównanie użycia tytułatury przez Lucyfera i Hilarego pozwala stwierdzić, że w kontekstach, gdzie Sardyńczyk dodawał element ironiczny, Galijczyk wyrażał postawę ireniczą i atencję.

---

<sup>80</sup> Hilarius Pictaviensis, *Contra Constantium imperatorem* 8: „At tu, omnium crudelium crudelissime”.

<sup>81</sup> Hilarius Pictaviensis, *Contra Constantium imperatorem* 25: „o tu sceleste”.

<sup>82</sup> Hilarius Pictaviensis, *Contra Constantium imperatorem* 7.

<sup>83</sup> Hilarius Pictaviensis, *Contra Constantium imperatorem* 7 i 8 (wspomnienie o Neronie w pkt. 11).



Mimo zbieżności tematyki dzieł, tego samego adresata, jak i podobieństw w inwektywie, obaj autorzy odmiennie rozkładali akcenty polemiki i stosowali zwroty wobec Konstancjusza.

## Bibliography

### Sources

- Cyprianus, *Epistulae*, red. G.F. Diercks, CCL 3B, Turnhout 1994, tł. W. Szołdrski, św. Cyprian, *Listy*, PSP 1, Warszawa 1969, s. 27-308.
- Florentius, *Epistula ad Luciferum Episcopum*, red. G.F. Diercks, CCL 8, Turnhout 1978, s. 305.
- Hieronimus, *De viris inlustribus*, red. E. Richardson, TU 14/1, Leipzig 1896, tł. W. Szołdrski, św. Hieronim, *O znakomitych mężach*, PSP 6, Warszawa 1970, s. 23-149.
- Hilarius Pictaviensis, *Liber primus ad Constantium*, red. A. Feder, CSEL 65, Vindobona 1916, s. 181-187.
- Hilarius Pictaviensis, *Liber secundus ad Constantium*, red. A. Feder, CSEL 65, Vindobona 1916, s. 197-205.
- Hilarius Pictaviensis, *Contra Constantium imperatorem*, red. A. Rocher, SCh 334, Paris 1987.
- Lucifer Calaritanus, *Quia absentem nemo debet iudicare nec damnare siue De Athanasio*, red. G.F. Diercks, CCL 8, Turnhout 1978, s. 3-132. tł. R. Schembra, *Lucifero di Cagliari, Su Atanasio*, Roma 2017, s. 41-222.
- Lucifer Calaritanus, *De regibus apostaticis*, red. G.F. Diercks, CCL 8, Turnhout 1978, s. 133-162.
- Lucifer Calaritanus, *De non conveniendo cum haereticis*, red. G.F. Diercks, CCL 8, Turnhout 1978, s. 163-192.
- Lucifer Calaritanus, *De non parcendo in Deum deliquentibus*, red. G.F. Diercks, CCL 8, Turnhout 1978, s. 193-262.
- Lucifer Calaritanus, *Moriundum esse pro Dei Filio*, red. G.F. Diercks, CCL 8, Turnhout 1978, s. 263-300.
- Lucifer Calaritanus, *Epistula Florentii ad Luciferum episcopum*, red. G.F. Diercks, CCL 8, Turnhout 1978, s. 305.

### Studies

- Barnes T., *Two Victory Titles of Constantius*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 52 (1983) s. 229-235.

- Corti G., *Lucifero di Cagliari. Una voce nel conflitto tra Chiesa e Impero alla metà del IV secolo*, Milano 2004.
- Dekkers E., *Clavis Patrum Latinorum*, Turnhout 1995.
- Flower R., *Emperors and Bishops in Late Roman Invective*, Cambridge 2013.
- Jakielaszek J., *Peryfrazja progresywna i strategie tekstowe na podstawie Moriundum esse pro Dei Filio Lucyfera z Cagliari*, „Vox Patrum” 46-47 (2004) s. 461-468.
- Krüger G., *Lucifer, Bischof von Calaris und das Schisma der Luciferianer*, Leipzig 1886.
- Laconi S., *Commento*, w: *Moriundum esse pro Dei Filio*, red. S. Laconi, Roma 1998, s. 93-430.
- Longosz S., *Inwektywa przeciw panującym u łacińskich pisarzy chrześcijańskich. Obelgi Lucyferiusza z Calaris przeciw Konstancjuszowi w świetle tradycji inwektywy starożytnej*, Lublin 1971.
- Longosz S., *Zarys historii inwektywy wczesnochrześcijańskiej*, „Roczniki Teologiczne” 43/2 (1996) s. 363-390.
- Longosz S., *Lucyfer z Cagliari*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 11, red. S. Wilk *et al.*, Lublin 2006, k. 109-111.
- Nowy Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*, red. M. Stawowieyski – J. Szymusiak – W. Stawiszyński, Poznań 2022.
- Opelt I., *Formen der Polemik bei Lucifer von Calaris*, „Vigiliae Christianae” 26 (1972) s. 200-226.
- Peachin M., *Roman Imperial Titulature and Chronology, A.D. 235-284*, Amsterdam 1990.
- Plezia M., *Słownik łacińsko-polski*, t. 1, Warszawa 2007.
- Spychała D., *Lucyfer, biskup Caralis i jego stosunek do konfliktów doktrynalnych w Kościele IV wieku*, „Universitas gedanensis” 51 (2016) s. 127-148.
- Stanula E., „*Non possumus*” św. Hilarego z Poitiers, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 18 (1985) s. 181-189.
- Syme R., *Imperator Caesar: A Study in Nomenclature*, „Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte” 2 (1958) s. 172-188.
- Szymusiak J., *Schizma antiocheńska*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz *et al.*, Lublin 1973, k. 645-647.



## Teologia nicejska. Historyczna i systematyczna propozycja interpretacyjna Lewisa Ayresa

### Nicean Theology. Lewis Ayres' Historic-Systematic Interpretive Proposal

Robert J. Woźniak<sup>1</sup>

---

**Abstract:** The subject of this article is the interpretation of Nicene theology proposed by Lewis Ayres in his monograph *Nicaea and its Legacy*. The main part here is an analytical presentation of two important moments of Ayres' proposal. First, it is a matter of isolating the common features of the multiplicity of interpretations that arose after the Nicaean event, which is necessary to maintain the existence of the historical phenomenon of a theology that could be generally described as Nicaean. Secondly, in accordance with the author's initial intention, the previously extracted set of essential and characteristic features of Nicene theology will be repositioned as a universal paradigm for Trinitarian theology and systematic theology in general. The article will conclude with a preliminary assessment of the achievements of the contribution of Ayres' approach, especially from the perspective of the work of a systematic theologian. This will articulate our author's essential belief in the unity of theological systematics, dogmatics and historical theology. Ayres, therefore, does not propose some rigid inanimate return to Nicaea, but portrays it as an event that defines an essential feature of the theologian's workshop.

**Keywords:** Lewis Ayres; Trinitarian theology; paradigm; canon; pro-niceanism; historical theology; dogmatics; exegesis

---

Istotnym wątkiem naukowych badań prowadzonych przez o. prof. Henryka Pietrasa SJ były dzieje i teologia „wydarzenia nicejskiego” z 325 roku. Właśnie z tego powodu wydaje się rzeczą słuszną przedstawić w niniejszej księdze honorowej istotną i mocno dyskutowaną interpretację, jakiej doznała się w ostatnich latach teologia nicejska. Emblematycznym nazwiskiem w tym względzie jest Lewis Ayres, który zaproponował rekonstrukcję istoty debat wokół Nicei oraz ich możliwego wpływu na dzieje całej teologii chrześcijańskiej. Trzeba już w tym miejscu, na samym początku, zaznaczyć, że o ile o. Pietrasa interesuje samo „wydarzenie soborowe”, o tyle Ayres zajmuje się nim w poszerzonej perspektywie jego prahistorii

---

<sup>1</sup> Prof. dr hab. Robert J. Woźniak, Katedra Antropologii Teologicznej, Instytut Teologii Dogmatycznej, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków; e-mail: robert.wozniak@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000-0003-3419-1514.

oraz *Wirkungsgeschichte*, także w zakresie jego wpływu na powstawanie późniejszych systemów teologicznych. Samo zatem wydarzenie nicejskie nie stanowi głównego punktu zainteresowania Ayresa, który nie kryje od samego początku, że w samym centrum jego badawczej uwagi znajduje się tytułowe „dziedzictwo” Nicei (*legacy*).

Struktura niniejszego artykułu przedstawia się w następujący sposób. Analizy poglądów i propozycji Ayresa (część pierwsza) zostaną przedstawione w pierwszym i drugim punkcie. Ta część jest w dużej mierze sprawozdawcza. Następnie (punkt trzeci) ustosunkuję się do propozycji Ayresa i przedstawię kilka uwag natury metodologicznej w syntonii z poglądami autora *Nicaea and its Legacy*.

Artykuł niniejszy jest jednocześnie próbą zaznajomienia rodzimego środowiska z mało znaną u nas debatą historyczno-teologiczną, jak i pewnego rodzaju przyczynkiem do jubileuszu Soboru Nicejskiego przypadającego w 2025 roku. Tak czy inaczej chciałbym nim uczcić wielkie dzieło naukowe o. Pietrasa, który na polu studiów nad Ojcami Kościoła wniósł do naszego środowiska ogromną dynamikę i zapał badawczy. Jego wkład do studiów historycznych, ale także i badań w przestrzeni teologii systematycznej należy ocenić jako więcej niż istotny.

## 1. Proniceanizm: natura i struktura pewnego typu myślenia teologicznego

*Nicaea and its Legacy* jest monografią, która powstała – jak zaznacza sam autor – w trakcie prac nad teologią trynitarną Augustyna<sup>2</sup>. Opublikowana w 2004 roku przez wydawnictwo Uniwersytetu Oxfordzkiego jest próbą nowatorskiego ujęcia dziejów teologii nicejskiej w świetle detalicznych badań nad tekstami oryginalnymi. Na prawie pięciuset gęstych

<sup>2</sup> L. Ayres, *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford 2004, s. vii. Monografia o Augustynie ukazała się sześć lat później. Zob. L. Ayres, *Augustine and the Trinity*, Cambridge 2010. Jednym z jej głównych tematów jest podobieństwo teologii trynitarniej do grupy teologii zwanych pro-nicejskimi. Zob. Ayres, *Augustine*, 7: „This book offers both an example of how those themes are refracted by one particular author’s work and thus something of how that author relates to his own tradition. Rather than assuming that Augustine is representative of ‘Western’ tradition, I suggest ways in which Augustine demonstrates common themes found in virtually all pro-Nicenes, ways in which Augustine shares themes with other Latin pro-Nicenes, and ways in which Augustine’s developing theology separates him from those other groups”.

w treści stronicach Ayres, wtedy profesor teologii historycznej na Uniwersytecie Emory w Atlancie, śledzi z ogromną wnikliwością ruch myśli teologicznej, która doprowadziła do formuły wiary nicejskiej, a następnie tworzyła wokół niej pewną kulturę teologiczną, która znów przyczyniła się do późniejszego powstania różnych systemów teologicznych.

W podejściu Ayresa na uwagę zasługują szczególnie dwa wymiary jego historyczno-teologicznej narracji. Po pierwsze, jest to zauważenie i próba szczegółowego opisu ciągłości i nieciągłości, tożsamości i różnicy charakteryzujących recepcję formuły nicejskiej, po drugie zaś bardzo oryginalna propozycja ujęcia i interpretacji dziejów teologii chrześcijańskiej pod kątem ich relacji do tejże formuły. Jak widać, zamysł autora nie ogranicza się jedynie do prezentacji skorygowanej i poszerzonej wizji dziejów wydarzenia nicejskiego, lecz w istocie rzeczy zmierza on do wydobywania z przeszłości pewnych stałych i koniecznych paradygmatów myślowych i metodologicznych, które decydują o tym, czy dana teologia jest chrześcijańska czy też nie. Tym samym Ayres prezentuje w swojej monografii pewną fundamentalną syntezę teologiczną, w której historia dogmatu i teologii zazębiają się i determinują myślenie systemowe w teologii. Ayres traktuje starożytne debaty jako paradygmatyczne dla wszelkiej teologii, która chce nosić miano chrześcijańskiej. W odniesieniu do teologii trynitarniej stwierdza on nawet, że debaty te doprowadziły do wypracowania jej klasycznej wersji<sup>3</sup>.

W odniesieniu do pierwszego zaznaczonego wątku Ayres wprowadza ciekawe i istotne pojęcie teologii „pronicejskiej”. Pozwala mu ono na jednoczesne wyartykułowanie zbieżnych i rozbieżnych punktów w doktrynie wyznawców i obrońców formuły nicejskiej. Nie ulega wątpliwości, co Ayres artykułuje od samego początku, że chodzi mu o lepsze ukazanie wielości charakteryzującej cały ruch poglądów wyrosłych z formuły nicejskiej. Tak oto streszcza on swoją podstawową ambicję, jaka przyświecała w badaniach:

Celem i rdzeniem mojej argumentacji jest paradygmat, który proponuję jako odpowiedni do badania teologii, które pod koniec wieku zaczęto uważać za „ortodoksyjne”. Paradygmat ten stara się wyjść poza uproszczone podziały wschód/zachód i uszanować różnorodność teologii „pronicejskiej” lepiej niż dostępne obecnie narracje. Paradygmat ten stara się również pokazać przeplatanie się pronicejskich teologii trynitarnych z dyskusjami na temat

---

<sup>3</sup> Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 1.

kosmologii, epistemologii, antropologii i – co ważne – z koncepcjami metody czytania Pisma Świętego. Dla pro-Niceańczyków teologiczne opisy Pisma Świętego – i ludzkiej mowy o Bogu – stanowiły kontekst dla opisów samej Trójcy. Ostatecznie zasugeruję, że teologia pronicejska powinna być uważana za teologiczną „kulturę”<sup>4</sup>.

Zauważmy różne wątki badań Ayresa, które otwarcie wylicza on w przytoczonym tekście: konieczność wyjścia poza arbitralny schemat, wypracowany najprawdopodobniej przez T. De Régnon<sup>5</sup>, ujmujący dzieje teologii trynitarnej w perspektywie odrębności teologii na wschodzie i na zachodzie, wielowątkowość i pewnego rodzaju „interdyscyplinarność” starożytnej teologii trynitarnej i wreszcie, co wydaje się najistotniejsze, powiązanie debat trynitarnych z konkretnymi metodami czytania Pisma Świętego. Ten trzeci wątek „kultury nicejskiej” wydaje się najistotniejszy. Przede wszystkim dlatego, że wskazuje on wyraźnie na centralność i kluczowość egzegezy w artykulacji dogmatu trynitarnego w czwartym wieku. Intuicja taka idzie zupełnie w poprzek zdomowionemu pośród badaczy, co najmniej od czasów krytyki teologii liberalnej, przeświadczeniu, że starożytny dogmat Kościoła reprezentuje odejście od wiary i mentalności biblijnej. Historyczne narracje Ayresa przeczą takiemu liberalnemu paradygmatowi, pokazując na tekstach, że faktycznie interesujące nas spory wynikały nie tyle z wprowadzenia obcych Pismu argumentów i pojęć, ale z różnych technik czytania i interpretacji ksiąg biblijnych oraz ich teologicznego przekazu.

Wśród głównych punktów nadających spójność ruchowi „pronicejskiemu”, uznanemu przez Konstantynopol I (381) za ortodoksyjny<sup>6</sup>, Ayres wylicza następujące trzy motywy teologiczne:

---

<sup>4</sup> Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 1 (tłumaczenia, jeżeli nie zaznaczono inaczej, podawane są w przekładzie własnym).

<sup>5</sup> Chodzi przede wszystkim o główny wątek jego obszernej monografii poświęconej historii rozwoju teologii trynitarnej: *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, Paris 1892-1898 (trzy tomy w czterech częściach, *Exposé du dogme*, 1892; *Trinité, Théories scolastiques*, 1892; *Trinité, Théories grecques des processions divines*, 1898). Podejście Ayresa zadzięcza dużo słynnemu wśród historyków artykułowi M.R. Barnes'a (*De Régnon Reconsidered*, „Augustinian Studies” 26/2 (1995) s. 51-79). Ostatnio ukazała się książka zbierająca wcześniej rozproszone przyczynki Barnes'a na temat teologii nicejskiej. Zob. *Augustine and Nicene Theology: Essays on Augustine and the Latin Argument for Nicaea*, Eugene 2023.

<sup>6</sup> Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 239.

jasna wersja rozróżnienia osoby i natury, pociągająca za sobą zasadę, że wszystko, co jest orzekane o boskiej naturze, jest orzekane o trzech osobach w równym stopniu i rozumiane jako jedno (to rozróżnienie może, ale nie musi być wyrażone za pomocą spójnej terminologii technicznej); jasne wyrażenie, że wieczne zrodzenie Syna następuje w ramach jednolitej i niepojętej boskiej istoty; jasne wyrażenie doktryny, że osoby działają nierozłącznie<sup>7</sup>.

Te trzy motywy można wyraźnie pogrupować w dwa zbiory. Na teologię „pronicejską” składa się, od strony formalnej, pojęciowe rozróżnienie osoby i natury, które zawdzięczamy ostatecznie Kapadocjanom oraz, od strony materialnej, przekonanie, że zrodzenie Syna dokonuje się w boskiej immanencji i że wszystkie trzy osoby działają razem. Spośród wspomnianych trzech motywów Ayres uznaje za najistotniejsze i sprawcze dla teologii pronicejskiej pierwsze dwa: pojęciowe rozróżnienie osoby i natury oraz włączenie rodzenia w samą wieczną i niepojętą istotę Boga.

Tak konkretnie wyartykułowana zasada genetyczna pronicejskiej teologii trynitarniej pozwala Ayresowi zdystansować się od dwóch rozpowszechnionych narracji dziejów formuły nicejskiej. Oddajmy głos samemu autorowi:

Moje użycie terminu proniceanizm przeciwstawiam przede wszystkim tym opisom, które przedstawiają kontrowersje trynitarnie z IV wieku jako mające jedno rozwiązanie: jaśniejsze sformułowanie oryginalnej teologii nicejskiej. Teologia ta jest rozumiana jako broniona (jeśli nie zdefiniowana) przez Atanazego, podjęta i doprecyzowana przez Kapadocjan i przekazana w tłumaczeniu naturalnie dobrze nastawionemu Zachodowi, oczywiście przy nieuniknionym niezrozumieniu. Głównym problemem takich narracji jest to, że dowody na kluczowe zmiany i założenia tej narracji są słabe. Nie ma jednej oryginalnej teologii nicejskiej, która trwałaby niezmienną przez cały wiek. Rozległy wpływ teologii Atanazego na Kapadocjan jest trudny do udowodnienia. Zachodnie wersje nie są po prostu zależne od wschodnich tłumaczeń, a w niektórych częściach Zachodu istniała znacząca i trwała obecność teologii nienicejskich. Teologie, które stanowią ortodoksję pronicejską, nie dają się zredukować do jednego punktu pochodzenia lub jednej formy ekspresji<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 236.

<sup>8</sup> Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 236-237.

Centralny punkt argumentacji powyższego tekstu to stwierdzenie, że „there is no one original Nicene theology that continues unchanged through the century”. Zauważmy, że Ayres opiera to mocne stwierdzenie na negatywnym argumentie braku posiadania dowodów na chociażby zależność Kapadocjan od Atanazego. Podobnie założenie, że jedynym problemem trynitarnych teologii na Zachodzie było tłumaczenie i jego meandry, nie wydaje się odpowiadać prawdzie tekstów. Tym samym teoria o jednej, doskonalącej się aż do końca czwartego wieku teologii nicejskiej nie jest zdaniem Ayresa do utrzymania.

Drugą narracją, od której dystansuje się autor *The Nicaea and its Legacy*, jest kwestia szeroko dyskutowanego „neoniceanizmu” utrzymującego, że

trynitarnie teologie Kapadocjan reprezentują odwrót od nicejskiej teologii Atanazego. Teza ta była popierana przez niemieckich uczonych protestanckich Theodora Zahna i Friedricha Loofsa pod koniec XIX wieku i została zdecydowanie podjęta przez Adolfa von Harnacka (odtąd będę ją nazywał „tezą Harnacka”). Dla Harnacka „kapadocjańska” teologia, którą traktuje jako jedność, jest po prostu zaadaptowaną teologią homoiousiańską. Podczas gdy Atanazy twierdził, że homoousios oznacza jedność substancji, teologia „Kapadocjan” koncentruje się na trzech istotach, które mają wspólną substancję, a nie na boskiej jedności, która jest tajemniczo potrójna. Ponieważ Kapadocjanie kładą również nacisk na osobę Ojca jako źródło Trójcy, Harnack postrzega ich jako oferujących zmodyfikowaną wersję teologii trynitarniej Orygenesusa, a nie oryginalną teologię „nicejską” Atanazego<sup>9</sup>.

Ayres przytacza cały zakres badań historycznych, które odrzucają lub mniej lub bardziej przychylają się do teorii neoniceanizmu (Ritter, Marksches, Simonetti, Drecoll, Studer, Barnes)<sup>10</sup>. Zdaniem Ayresa wszy-

<sup>9</sup> Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 237.

<sup>10</sup> Wśród wymienionych na szczególną uwagę zasługuje M.R. Barnes. Zob. Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 239-240: “Some scholars prefer a more differentiated terminology that distinguishes between different stages of pro-Nicene theology. Michel Barnes in particular uses neo-Nicene and pro-Nicene to refer to two stages of development (...). While Barnes and I agree on the plural character of original Nicene theology, he thinks it possible to distinguish that original plural Nicene theology from an intermediate neo-Nicene stage. My suspicion is that this latter move is problematic: Barnes’s terminology for the second stage can potentially designate a theology at any point between 325 and the emergence of the pro-Nicene. Accordingly, I have focused only on distinguishing



scy analizowani teolodzy, niezależnie od skali odrzucenia bądź poparcia teorii neoniceanizmu, przyjmują podstawowe założenie tezy Harnacka, że „podstawową kwestią do przebadania jest charakter przejścia od Atanazego do Kapadocjan”<sup>11</sup>. Ayres uważa, że debata w kwestii neoniceanizmu powinna dostrzec „subtelność”, pewnego rodzaju kontrowersyjność przyjmowania istnienia jakiejś „oryginalnej teologii nicejskiej”<sup>12</sup>. Wszystko to, co możemy o niej stwierdzić, zdaniem Ayresa trzeba ograniczyć do następujących stwierdzeń:

Sugeruję, że (przynajmniej w perspektywie wydarzeń 325 roku) możemy mówić o oryginalnej „nicejskiej” teologii w tym sensie, że możemy wskazać na pewne wspólne tematy widoczne w tekstach najbardziej bezpośrednio odpowiedzialnych za język Nicejski. Możemy wskazać na listy Aleksandra Aleksandryjskiego do Aleksandra z Bizancjum, niektóre fragmenty Marcelego z Ancyry, wyznanie wiary z Antiochii 325 roku, niektóre fragmenty Eustacjusza z Antiochii oraz nieliczne fragmenty zawierające opinie samego Konstantyna. Powstają one, zanim „arianizm” wydaje się mieć dla niego jakiegokolwiek znaczenie i w dużym stopniu zachowuje ciągłość z pismami Aleksandra. Niektórym ta lista wyda się dziwna właśnie ze względu na jej różnorodność. Sugerując jednak, że teksty te reprezentują teologię Nicejczyków, nie mam na myśli tego, że ucieleśniają one jednolitą i jasno określoną teologię. Argumentowałem, że credo nicejskie nie miało na celu nic więcej niż: (a) zdobycie aprobaty (jakkolwiek niechętniej) większości obecnych i (b) wyjaśnienie, że pewne postrzegane błędy Ariusza i jego wczesnych zwolenników były nie do przyjęcia. Jeśli tak jest, to być może credo nicejskie miało zarówno odzwierciedlać poglądy koalicji, która stworzyła jego

---

between original Nicene theologies, as explored in Chapter 4, and the slowly emerging pro-Nicene theologies of the 360s onwards”.

<sup>11</sup> Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 238.

<sup>12</sup> Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 239: „Our point of departure for moving this debate forward must be increased subtlety in our speech about ‘original’ ‘Nicene’ theology. As we have seen, Athanasius’ theology in the 340s and 350s is not the ‘original’ Nicene theology, but a development from one of the original theologies that shaped Nicaea. His theology is part of a wider movement that saw a number of distinct traditions come to view Nicaea as a credal standard and to develop theologies in which it could be interpreted against Homoian and then Heterousian theologies. If we are to speak more accurately about the theologies emerging in the early 360s that came to constitute Theodosian orthodoxy we will need to find a way to identify the common themes of those theologies without presupposing either one point at which a torch was passed to this generation, or even that there was one torch to be passed on”.

charakterystyczną terminologię, a jednocześnie musiało ukrywać niektóre z ich idiosynkrazji, aby zapewnić wspólny front i osiągnąć szerszy konsensus na soborze<sup>13</sup>.

Wychodząc od takiego minimalistycznego ujęcia, Ayres przechodzi do obszernej prezentacji kultury teologicznej wzbudzonej przez samo wydarzenie nicejskie, którą, jak już widzieliśmy, nazywa proniceanizmem. Bohaterami jego opowieści są szczególnie Atanazy, Cyryl Jerozolimski, Hilary, Efreem Syryjczyk, Kapadocjanie oraz Augustyn. Analizując ich teksty oraz związki między nimi, nasz autor ujawnia trzy strategie argumentacyjne, trzy wielkie grupy argumentów w nich obecne: metafizykę jedności i różnicy<sup>14</sup>, związki między chrystologią i kosmologią<sup>15</sup> oraz antropologię w powiązaniu z epistemologią i naczelną dla niej kwestią metody egzegetycznej<sup>16</sup>. Innymi słowy, zdaniem naszego autora do kluczowych zagadnień starożytnej teologii trynitarniej należały metafizyczne rozróżnienie Boga i świata, rozumienie rzeczywistości stworzonej oraz jej obraz (kosmologia) w ich integralnym połączeniu z zagadnieniami chrystologicznymi i soteriologicznymi, które determinowały rozumienie zbawienia w kategoriach zakorzenionego w Chrystusie uczestnictwa człowieka w życiu Boga. Wreszcie istotnym momentem kultury nicejskiej, „życia umysłu pronicejczyków” była wizja człowieka jako istoty poznającej i rozumiejącej, której powołaniem jest przemiana umysłu w spotkaniu z Chrystusem. W pewien sposób praktyka ascetyczna, zarówno oczyszczenie, jak i kontemplacja, były dla pronicejczyków nie tylko konsekwencją ich wiary trynitarniej, ale także istotnym motorem jej rozwoju<sup>17</sup>. Swoje badania Ayres podsumowuje stwierdzeniem: „rozpatrywane razem, moje trzy strategie pokazują, jak trynitaryzm pro-nicejski stał się rdzeniem wizji teologicznej, a dokładniej, jak trynitaryzm pronicejski zaczął wpływać na zmiany i adaptacje w całych teologiach”<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 98-99.

<sup>14</sup> Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 278-288.

<sup>15</sup> Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 302-304.

<sup>16</sup> Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 325.

<sup>17</sup> Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 342.

<sup>18</sup> Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 341.

## 2. Proniceanizm jako forma i paradygmat teologii systematycznej

W tym miejscu możemy przejść do opisu drugiej zasadniczej narracji książki, jaką jest ambicja jej autora do skonfrontowania teologicznej kultury nicejskiej z nowożytnym i nowoczesnym rozumieniem teologii, szczególnie tej określanej czasami jako systematyczna<sup>19</sup>.

Chcę zasugerować pewną podstawową dynamikę kultury teologicznej, która byłaby do utrzymania w XXI wieku, a jednocześnie pozwoliłaby teologii nicejskiej służyć jako użyteczna i stale autorytatywna dla współczesnej teologii trynitarnej. W dużej mierze sugeruję w tym, co następuje, sposoby, w jakie współcześni teologowie mogą kształtować kulturę teologiczną, która stara się w miarę możliwości przywłaszczyć sobie kulturę samych teologów pronicejskich. Postępowanie w ten sposób pomoże jeszcze wyraźniej ukazać charakter wyzwania, jakie myśl pronicejska stanowi dla współczesnej systematyki, a w szczególności dla teologii trynitarnej<sup>20</sup>.

Ayres wyraźnie usiłuje poprzez tę konfrontację pokazać zarówno niedostatki nowożytnych systemów teologicznych<sup>21</sup>, jak i wskazać na modelowość paradygmatu nicejskiego<sup>22</sup>. Podstawowe założenie, jakie przyjmuje dla swoich badań, zostaje streszczone w następujący sposób:

---

<sup>19</sup> W niniejszym przyczynku zajmuję się jedynie Ayresa rozumieniem teologii nicejskiej i jej historycznej wagi. W tym kontekście wspomnieć należy, że opublikował on ostatnio tekst, który podsumowuje jego dotychczasowe badania na temat relacji między systematyką teologiczną, dogmatyką a teologią historyczną (*Seven Theses on Dogmatics and Patristics in Catholic Theology*, „Modern Theology” 38/1 (2022) s. 36-62). Obejmuje on jednak również inne pola badawcze niż tylko teologia nicejska. Stąd nie poddaję tutaj tego tekstu analizie.

<sup>20</sup> Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 415.

<sup>21</sup> Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 384, 424: “my more fundamental challenge is that modern Trinitarians do not offer arguments for these dynamics that are or should be convincing. By and large they lack a theological culture in sufficient continuity with Nicene thought to show how these modern trends might be read alongside careful attention to foundational credal formulae and alongside the text of Scripture. The evolution of new modes of theological practice may well enable theologians to argue for some of the main thrusts of modern Trinitarian thought or it may push Trinitarian theology in directions that take us beyond modernity’s preoccupations. The jury must as yet remain out until they have a clearer sense of how to argue!”

<sup>22</sup> Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 385.

Moim twierdzeniem nie jest, że teologowie nie traktują czwartego wieku jako autorytatywnego, ale że czwarty wiek może być autorytatywny we współczesnej systematyce tylko w sposób już ukształtowany przez konkretne nowoczesne i rzekomo niezbędne konstrukcje autorytatywnej argumentacji, a zatem tylko w sposób, który ukrywa prawdziwe wyzwanie dla tych modeli autorytatywnej argumentacji obecnych w samych tekstach z czwartego wieku. Kultura ta ukształtowała praktykę teologiczną nie tylko na poziomie teoretycznym, ale także, co ważne, na materialnym poziomie współczesnych profesjonalnych rozróżnień cechowych w teologii: ewolucja tych granic dyscyplinarnych posłużyła do wzmocnienia zasad metodologicznych, którymi się zajmowałem. Głębsze zaangażowanie w dziedzictwo teologii nicejskiej będzie wymagało zarówno głębszej świadomości głębokich struktur współczesnej praktyki teologicznej (które pozostają centralne, nawet gdy dyscyplina (dyscypliny) wydaje się stawać coraz bardziej zróżnicowana), jak i ponownego przemyślenia tego, jak należy wyobrażać sobie właściwą argumentację w ramach teologii<sup>23</sup>.

Warto zapytać o pochodzenie takiej arbitralności i nieobiektywności nowożytnej teologii. Ayres uważa, że należy ją przypisać trzem strategiom metanarracyjnym (*meta-narrative strategies*). Pierwsza z nich opiera się na przekonaniu, że nowoczesne metody teologiczne muszą być inne od tych przednowożytnych<sup>24</sup>. Wynika to, przede wszystkim, z tego, że myślenie klasyczne uznawane jest za mało krytyczne i oparte na autorytecie. Tendencja druga polega na odrzuceniu klasycznego dziedzictwa teologii ze względu na jego – niemożliwe dzisiaj do utrzymania – zaplecze metafizyczne. Takie antymetafizyczne nastawienie pochodzi nie tylko z niechęci do samej metafizyki, ale również jest formą przeciwstawienia kontemplacji Boga i życia praktycznego<sup>25</sup>. Trzecia strategia – oceniona przez Ayresa jako prawdopodobnie najbardziej subtelna – dotyczy rozumienia natury i funkcji filozofii oraz właściwego użycia Pisma. W tym przypadku chodzi o traktowanie filozofii „jako zamknięte w sobie systemy myślowe, które często pokonują tych teologów, którzy próbują je przyswoić, i które są jedynie naiwnie wykorzystywane fragmentarycznie do rozszerzania i zgłębiania prostego sensu Pisma Świętego”<sup>26</sup>. To

<sup>23</sup> Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 403-404.

<sup>24</sup> Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 387.

<sup>25</sup> Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 389.

<sup>26</sup> Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 390. Wraz z K. Anatoliosem należy zauważyć, że Ayres nie tłumaczy tego, co rozumie przez *plain sense*. Zob. K. Anatolios, *Yes and No*:

z takiego przeświadczenia wyrosło przekonanie, że „historia myśli chrześcijańskiej przedstawia im historię dostosowywania się do konkretnych filozofii lub negocjacji między zamkniętymi w sobie filozofiami a Ewangelią. Takie postrzeganie stało się powszechne w wielu współczesnych teologiach i w konsekwencji jest rozumiane jako uniwersalny trop, który można rzutować na myśl przednowoczesną”<sup>27</sup>. Zdaniem naszego autora konglomerat wspomnianych strategii nowożytnej teologii jest w rzeczywistości odejściem od kultury uprawiania teologii nicejskiej, jaka dynamizowała cały pronicejski ruch teologiczny, tworząc zręby ortodoksji merytorycznie i metodologicznie. W istocie rzeczy, pomimo deklaracji wyznawania ortodoksyjnego *Credo*, duża część teologii nowożytnej i współczesnej (między innymi Moltmann<sup>28</sup>, Rahner, Kasper<sup>29</sup>) kierowała się bardziej założeniami pochodzącymi z Heglowskiego rozumienia ducha (*Geist*) niż odniesieniem do pronicejskiej kultury uprawiania teologii<sup>30</sup>. Paradygmatycznym autorem staje się chociażby w tym względzie Karl Rahner, który *a la* Hegel, (a) uznając zasadę boskiej niezmienności, próbuje przesunąć jej granice, na ile to tylko możliwe, w kierunku radykalizacji boskiego zaangażowania w świat, (b) proponuje nową koncepcję osoby w Bogu, posługując się zdobyczami „metafizyki ducha” oraz (c) wychodzi w swojej trynitarnej teologii od transcendentalnej natury i działania ludzkiego ducha<sup>31</sup>.

*Reflections on Lewis Ayres, Nicaea and Its Legacy*, HTR 100/2 (2007) s. 156. Zdefiniowanie tego sensu za pomocą wyrażenia „the way the words run” pozostaje wciąż niejasne. Zob. Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 38.

<sup>27</sup> Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 391.

<sup>28</sup> Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 384, 406.

<sup>29</sup> Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 412-413.

<sup>30</sup> Swoje wstępne intuicje i badania nad dziedzictwem Hegla w nowożytnej i nowoczesnej teologii trynitarnej wyrażone wstępnie w *Nicaea* zostają uzupełnione i delikatnie skorygowane w: L. Ayres, *Into the Cloud of Witnesses: Latin Trinitarian Theology Beyond and Before Its Modern “Revivals”*, w: *Rethinking Trinitarian Theology: Disputed Questions and Contemporary Issues in Trinitarian Theology*, red. G. Maspero – R.J. Woźniak, London – New York 2014, s. 3-25.

<sup>31</sup> Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 410-411: „Rahner provides us with an excellent example of the way that Hegelian and idealist dynamics can become fundamental in a thinker otherwise ‘committed’ to credal principles that push in very different directions. Although Rahner did not directly deny the Thomistic principle that God’s relationship with the world is not ‘real’ in God (that is, that this relationship does not affect God’s being), he pushes the boundaries of the doctrine of divine immutability as far as he can by his usual method of asserting the traditional formulations to be true while introducing as points that have been somewhat neglected positions opposed to those

Rekonstrukcja tej drugiej umożliwia Ayresowi przedstawienie propozycji przekroczenia współczesnego impasu teologii trynitarniej i teologii w ogóle. Jego zdaniem dwa wymiary myślenia pozostają tutaj kluczowe: jedność Pisma i dogmatu oraz wierność wyznaniu wiary (co Ayres określa mianem *A Credal Theology*).

Zdaniem naszego autora Pismo stanowi „przedostatni” przedmiot zainteresowania teologii. Angielskie *penultimate* oznacza tu nie tylko miejsce w ciągu następstwa, ale określa miejsce w hierarchii ważności. Ayres twierdzi zatem, że afirmacja, „że teologia jest zasadniczo kontemplacją Pisma Świętego [oznacza], że powinno ono stanowić przedostatni punkt zainteresowania teologa: ostateczna uwaga musi być zarezerwowana dla tajemnicy Boga objawionej w Chrystusie”<sup>32</sup>. Stwierdzenie powyższe oddaje doskonale podstawowe założenie merytoryczne i metodologiczne chrześcijańskiej teologii: Objawieniem jest żywa i obecna osoba Chrystusa. To On jako Objawienie Ojca w mocy Ducha Świętego stanowi pierwotny „przedmiot” zainteresowania teologii. On również jest ostatecznym celem teologicznego namysłu i zajmuje w tym znaczeniu ostateczne, to znaczy najważniejsze, miejsce. Zaraz po Nim znajduje się Pismo. Nie jest ono celem teologicznej refleksji, ale jej przedostatnim właśnie momentem – wtajemnicza ono w Chrystusa i do Niego prowadzi.

Takie ogólne ujęcie pociąga za sobą konsekwencje metodologiczne, określające sposób czytania Pisma i jego wzajemny stosunek do doktryny. Ayres widzi w tym przedmiocie dwa istotne zadania. Po pierwsze, trzeba powrócić do artykułowania jedności Pisma i doktryny w taki sposób, że dogmat rozumiany jest jako artykulacja sensu Pisma, jako swoistego

---

traditional formulations. The idealist direction of Rahner's thought is further seen in the way he articulates his substitution of 'manner of subsisting' (distinkte Subsistenzenweisen). The concept serves better than the modern understanding of person because that concept would indicate that God consists of three distinct centres of consciousness and action whereas God is only one. But God is one such centre with just two 'basic activities of Spirit' (Grundvollzüge des Geistes) of knowledge and love: this we know from the 'metaphysics of spirit'. Moreover this conception of God is better than the 'classical psychological' analogy because the latter cannot demonstrate the necessity of the Word's existing as utterance: only the metaphysics of Spirit delivers this. Rahner ends his essay by suggesting that his model is also superior in that it can be seen as beginning not from any analysis of the isolated individual but from the experience which results from God's action in history, from a knowledge of the movement of the human spirit in history, its transcendence and openness towards the future”.

<sup>32</sup> Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 416.

rodzaju reguła hermeneutyczna jego rozumienia<sup>33</sup>. Po drugie, chodzi o artykulację związku Pisma i filozofii używanych w procesie tworzenia systemów teologicznych. Przede wszystkim samo użycie filozofii należy uznać zdaniem Ayresa za kluczowe i istotne w procesie teologizowania. To jednak Pismo i jego znaczenie – uchwycone w interpretacji Kościoła – spełnia decydującą i normatywną rolę w stosowaniu narzędzi filozoficznych<sup>34</sup>.

Jeśli teologia współczesna i jej systemy mają czerpać i inspirować się paradygmatem nicejskim, to oprócz przyjęcia i wyartykułowania centralnego miejsca i roli Pisma, zgodnie z przedstawionymi powyżej zasadami, musi ona również powrócić do Symbolu wiary<sup>35</sup>. Zasada akcentująca rolę *Credo* ujawniła się już w trakcie opisu centralności Pisma. Jeśli wiara Kościoła wyrażona w Symbolach i dogmatach jest przewodnikiem w czytaniu i rozumieniu sensu Pisma, to ostatecznie oznacza, że właściwa hermeneutyka Pisma zawiera oparcie teologii na wyznaniu wiary. Na ile moment historyczny (rozumienie rzeczywistego znaczenia debat z przeszłości) jest fundamentalny dla wszelkiej refleksji teologicznej, na tyle też jego kluczowym momentem jest przyjęcie konkretnych formuł wiary jako znaczących i ważnych w procesie rozwijania rozumienia i tworzenia systemów teologicznych. Przyjęciu centralności Pisma powinna zatem

<sup>33</sup> Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 418-419: „The Christian considering basic Christian doctrines should understand the plain sense of the text as appropriately organized and summarized by the Church’s basic credal formulations such that in articulating and exploring the resources of basic Christian doctrines the plain sense can always be used as a linguistic resource for presenting those doctrines and exploration of the plain sense by grammatical and figural techniques can always lead to those doctrines”.

<sup>34</sup> Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 419: „the plain sense of Scripture should be understood to govern the appropriation of philosophical resources, but the appropriation of philosophical resources for exploring the plain sense should be understood as a vital task in articulating Trinitarian theology”. Dodajmy, że Ayres od wielu już lat pracuje nad monografią poświęconą wczesnochrześcijańskiej kulturze czytania i rozumienia Pisma jako centralnym i decydującym punkcie hermeneutyki teologii i jej rozwoju. Monografia ta ma ukazać się w Princeton University Press i nosić tytuł *As It Is Written: Ancient Literary Criticism and the Rise of Scripture AD 100-250*. Ideowy kierunek tej publikacji można dostrzec w zarysie w artykule: *Irenaeus vs. the Valentinians: Toward a Rethinking of Patristic Exegetical Origins*, *J ECS* 23/2 (2015) s. 153-187.

<sup>35</sup> Chociaż Ayres nie cytuje go w tym miejscu, jego propozycja przypomina w swoich fundamentalnych zarysach istotną intuicję Josepha Ratzingera, którą przedstawił on w pierw w formie wykładów akademickich na Uniwersytecie w Tybindze, a potem w wersji książkowej jako *Wprowadzenie do chrześcijaństwa* (Opera omnia 4, Lublin 2017).

towarzyszyć również postawa otwartości, rozpoznająca w konkretnych wyrazach doktrynalnych wiary ważne i stałe punkty odniesienia.

Artykulacja orzeczeń doktrynalnych Kościoła i ich historycznej wagi pomaga przezwyciężyć takie ujmowanie postępu wiedzy teologicznej, w którym formuły dogmatyczne traktowane są jako przeszłe etapy wiary, domagające się nieustannego tłumaczenia na nowy kontekst.

Odzyskanie poczucia prostego sensu Pisma Świętego odczytywanego w historii Kościoła i przez pryzmat autorytatywnych jego wypowiedzi radykalnie wpłynie również na tendencję do postrzegania historii Kościoła jako historii nieuniknionego postępu wymagającego dalszego tłumaczenia na teraźniejszość. Z jednej strony dzieje się tak dlatego, że jeśli w centrum naszej uwagi znajduje się prosty sens Pisma Świętego, to jego odczytywanie należy uszeregować i traktować jako część chrześcijańskiej rozmowy w czasie, a nie tylko jako etapy historycznej narracji rozwoju<sup>36</sup>.

Pronicejska kultura teologiczna zakłada tym samym nieprzemijalną wartość „starych” formuł w tworzeniu nowych syntez. Postęp teologii nie polega tutaj na odrzuceniu czy zapomnieniu bądź wzięciu w nawias formuł dogmatycznych z przeszłości, ale ich umiejętne zastosowanie w budowie nowych ujęć systematycznych. Ich nowatorski charakter nie zakłada zatem i nie buduje się na przekraczaniu tradycyjnych formuł, ani na konieczności ich nieustannego przekładania. Formuły te powinny być przyjęte jako takie w ich własnym kontekście, stąd też waga metody historycznej w systematyce teologicznej. Zdaniem Ayresa teolodzy powinni rozumieć konieczność badań historycznych, które mają prowadzić do odkrycia rzeczywistego znaczenia badanych formuł w ich kontekście<sup>37</sup>. Jako że współczesne metody historyczne pozwalają na takie badania, Ayres widzi szanse na pewnego rodzaju zbliżenie między teologią współczesną a pronicejską formą myślenia<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 422.

<sup>37</sup> Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 421: „Theologians should share a sense that good understanding of the foundational statements of Christian faith – credal and conciliar formulae, fundamental articulations of those documents – is consequent upon careful historical investigation of the circumstances of production and the history and adaptation of the language used within them. The application of this fundamental principle of modern historical consciousness will, I suggest, find particularly persuasive the emphasis of much recent historiography that much caution is necessary in the deployment of”.

<sup>38</sup> Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 423.



### 3. Wnioski systematyczne

Jak wynika jednoznacznie z przedstawionego materiału, Ayres udowodnił istnienie zbioru przekonań, które można określić jako teologia nicejska. Teolodzy pronicejscy, pomimo istnienia różnic między nimi, kierowali się tym samym kodem kultury teologicznej. Kultura ta zbudowana była na kilku stałych punktach wyznaczających nie tylko kierunek, ale i metodę refleksji. Wśród nich należy wyliczyć silne akcentowanie różnicy ontologicznej między Stwórcą a stworzeniem, wykorzystanie spekulacji metafizycznej oraz centralność argumentów zaczerpniętych z Pisma.

Chociaż Khaled Anatolios, autor paralelnej narracji książkowej na temat historii rozwoju teologii trynitarnej w starożytności<sup>39</sup>, zauważa, że Ayres prezentuje często swoje tezy jako oryginalne i nowatorskie, to część z nich cieszy się dość powszechnym konsensem uczonych historyków i systematyków teologii<sup>40</sup>. Nie sposób nie przyznać częściowo racji krytyce Anatoliosa. Nie ulega jednak wątpliwości, że Ayres dokonał twórczego i nowatorskiego zebrania różnych argumentów obecnych już w literaturze przedmiotowej. Jego synteza zachowuje tym samym dość oryginalny oraz nowatorski charakter i stanowi jedno z najlepszych wprowadzeń do wydarzeń i poglądów charakteryzujących starożytną teologię trynitarną w jej najbardziej istotnym momencie rozwoju. Ważnym punktem nowatorskim syntezy Ayresa, oprócz zebrania ogromnej ilości rozproszonego do tej pory materiału, jest uwrażliwienie badaczy na złożony problem ciągłości i nieciągłości teologii broniących wiary nicejskiej. Z jednej strony Ayresowi udało się pokazać istotne punkty wspólne, z drugiej jednocześnie wypunktować i podkreślić prawdziwą wielość poglądów, podejść, metod i punktów widzenia obecnych w refleksji Ojców. Książka Ayresa jest w tym względzie decydującym argumentem wspierającym krytykę de Régnona zaproponowaną przez Barnesę, z której wynika, że sugerowanie, iż wielość i jedność poglądów pronicejczyków wyjaśnia się przy przyjęciu założenia odrębności tenorów teologii trynitarnej na Wschodzie i Zachodzie.

<sup>39</sup> Zob. K. Anatolios, *Retrieving Nicaea: The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*, Grand Rapids 2011.

<sup>40</sup> Anatolios, *Yes and No*, s. 153. W tym zeszycie HTR można znaleźć więcej odniesień do dzieła Ayresa: S. Coakley, *Diputed Questions in Patristic Trinitarianism*, HTR 100/2 (2007) s. 125-138; J. Behr, *Responses to Ayres: the Lagacies of Nicaea, East and West*, HTR 100/2 (2007) s. 145-152.

Ayresowi udało się również udowodnić – wyraźnie w duchu Newman<sup>41</sup> – że teologię pronicejską w całym jej bogactwie uważać można za paradygmat, za klasyczną wersję refleksji trynitarnej i w ogóle fundamentalną jej formę. Trzeba zauważyć, że nicejska forma myślenia, jej status klasycznej postaci teologii trynitarnej i systematyki w ogóle, odnosi się nie tylko do jej zawartości treściowej i merytorycznej, ale także – i może również przede wszystkim – do jej metodologicznego komponentu. Jeśli zatem proniceanizm wskazuje na to, co merytorycznie w teologii trynitarnej nieodzowne, to jednocześnie określa istotne komponenty metodyczne drogi kształtującej myślenia ortodoksyjne, zgodne z kodem genetycznym Ewangelii normatywnie przekazanych w nauczaniu apostołskim i wyrażonym w dogmatycznych formułach wiary. Proniceanizm zatem to nie tylko konkretny kontent merytoryczny, ale i zbiór reguł metodologicznych. W takim sposobie myślenia ujawnia się istotny moment teologii chrześcijańskiej: związek treści z metodą dochodzenia do niej, wyjaśniania i przekazywania jej. Paradygmat nicejskiej teologii zatem to nie tylko treść wiary, ale także zbiór konkretnych reguł metodologicznych. W istocie rzeczy sposób rozumowania Ayresa w dziedzinie doktrynalnej przypomina wagę i miejsce pojęcia kanonu w sztuce. Ayres w tym względzie skutecznie przekonuje – zarówno historyków, jak i systematyków – że w proniceanizmie odsłania się swoisty kanon teologii chrześcijańskiej, który twórczo powinien być stosowany w nowych realiach historycznych.

Dotykamy tu innego ważnego momentu nowatorstwa i oryginalności interpretacji Ayresa. Nie ulega wątpliwości, że nowa metodologia nauk szybko zasymilowała historyczny przewrót, jaki dokonał się w ramach nowoczesnej filozofii, a którego prominentną figurą jest myśl Martina Heideggera. Zapoczątkowane dużo wcześniej odkrycie historii, zarówno jako nauki, jak i wymiaru oraz sposobu ludzkiego bycia w świecie pociągnęło za sobą większą syntezę danych historycznych i spekulacji. Praca Ayresa wpisuje się od strony metodologicznej i teoretycznej nie tyle w metafizyczne przedzałożenia tego ruchu, ale w jego metodologiczne skutki. Ayres dowodzi swoim tekstem, że w przestrzeni teologii moment historyczny i systematyczny badań nie tylko pozostają ze sobą w ścisłej relacji, ale wręcz stanowią dwie strony tego samego przedsięwzięcia. Badania autora *Nicaea* pokazują, że już sama refleksja historyczna zawiera w sobie moment systematyczny i że właściwie uprawiana

---

<sup>41</sup> J.H. Newman, *The Arians of the Fourth Century*, London 1903.

systematyka teologiczna nie jest obcym ciałem na historycznym procesie kształtowania się poznania i wiedzy, ale jej wewnętrznym momentem. Im bardziej historyczna jest teologia, tym bardziej może być ona systematyczna i twórcza. W konkretnie oznacza to, że teolog historyk powinien w swojej pracy być wrażliwy na obecny w badanym materiale komponent systematyczny – bycie historykiem nie oznacza wykazywania, jak często przyjmuje teoria postmodernistyczna<sup>42</sup>, hektycznego, przypadkowego charakteru wiedzy, jej płynnej, nieokreślonej, bezkształtnej natury. Wręcz przeciwnie – historia powinna zmierzać do odkrycia w morzu zmienności i nieciągłości pewnych regularności. To właśnie one zawierają w sobie – podążając tropem myślenia Ayresa – klasyczną formę podejścia do określonych problemów badawczych. W ten sposób historyk jest już zawsze przynajmniej szcątkowo systematykiem. Jeśli historyk jest już zawsze w pewien sposób systematykiem teologii, to również systematyk powinien być – z powołania, *de iure* – historykiem. Teolog systematyk powinien opierać oryginalność i nowatorstwo swoich rozwiązań na pogłębionym badaniu i rozumieniu dynamiki historii. Artykulacja, pojednanie tych dwóch typów badania naukowego i wyraźne wskazanie na konieczność ich wzajemnych relacji, jest wyraźną zasługą irlandzkiego patologa oraz systematyka i wyznacza drogę, którą powinna kroczyć współczesna teologia w wielości swoich specjalizacji.

Wreszcie ostatni z momentów złożonej prezentacji Ayresa, który chcę tu uwypuklić, to jego powiązanie powszechnie przyjmowanego momentu soteriologicznego w dynamice ogłaszania dogmatów i kształtowania się doktryny z konkretnymi praktykami ascetycznymi, duchowymi autorów tych dogmatotwórczych procesów. Ayresowi udało się zidentyfikować najbardziej wewnętrzne i decydujące momenty wyłaniania się konkretnych doktryn. Bardziej niż próba odpowiedzi na pojawiające się zniekształcenia wiary dogmat zawdzięcza sobie dynamice życia duchowego wierzących teologów. Lektura i interpretacja Pisma w duchu apostoelskiej tradycji prowadziła do wykształcenia się konkretnych form życia ascetycznego, rozumianego jako uczestnictwo w życiu Ojca, Syna i Ducha Świętego. Zbawienie przyniesione przez Chrystusa w Duchu Świętym od Ojca, uwiecznione w Kościele, jego sakramentalnej, liturgicznej i piśmienniczej pamięci, jest niewymowną wspólnotą z Trójjedynym Bogiem. Teologia wyrasta z tego zbawienia i nie boi się go wyrażać

<sup>42</sup> Zob. M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, Gdańsk 2007.

także w krytycznym dialogu z kosmologią i antropologią swoich czasów. Teologia jest w ogóle takim dialogiem zakorzenionym i ukształtowanym w kanonie, który ujrzał światło dzienne w pronicejskiej obronie prostej wiary rybaków.

### Bibliography

- Anatolios K., *Yes and No: Reflections on Lewis Ayres, Nicaea and Its Legacy*, „Harvard Theological Review” 100/2 (2007) 153-158.
- Anatolios K., *Retrieving Nicaea: The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*, Grand Rapids 2011.
- Ayres L., *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford 2004.
- Ayres L., *Seven Theses on Dogmatics and Patristics in Catholic Theology*, „Modern Theology” 38/1 (2022) s. 36-62.
- Ayres L., *Augustine and the Trinity*, Cambridge 2010.
- Ayres L., *Into the Cloud of Witnesses: Latin Trinitarian Theology Beyond and Before Its Modern “Revivals”*, w: *Rethinking Trinitarian Theology: Disputed Questions and Contemporary Issues in Trinitarian Theology*, red. G. Maspero – R.J. Woźniak, London – New York 2014, s. 3-25.
- Barnes M.R., *De Régnon Reconsidered*, „Augustinian Studies” 26/2 (1995) s. 51-79.
- Barnes M.R., *Augustine and Nicene Theology: Essays on Augustine and the Latin Argument for Nicaea*, Eugene 2023.
- Behr J., *Responses to Ayres: the Lagacies of Nicaea, East and West*, „Harvard Theological Review” 100/2 (2007) s. 145-152.
- Coakley S., *Disputed Questions in Patristic Trinitarianism*, „Harvard Theological Review” 100/2 (2007) s. 125-138.
- Régnon T. de, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, Paris 1892-1898.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, Gdańsk 2007.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, Opera omnia 4, Lublin 2017.



## Rola Ducha Świętego w życiu Kościoła na podstawie *Komentarza do Dziejów Apostolskich Bedy Czcigodnego*

### The Role of the Holy Spirit in the Life of the Church Based on Bede the Venerable's *Commentary on the Acts of the Apostles*

ks. Paweł Wygralak<sup>1</sup>

---

**Abstract:** The article presented here discusses the teaching of Bede the Venerable in his commentary on the Acts of the Apostles on the role of the Holy Spirit in the life of the Church. The author of the commentary dedicates little space to discussing the truth of the divinity of the Holy Spirit. Much more extensively, in keeping with the content of the Acts, he elaborates on His role in the life of the first-century Church. Thus, He equips the Apostles with the necessary gifts to preach the Gospel. He supports them with wisdom when they make important decisions for the Church, is present in the sacrament of baptism, overcomes evil spirits and prompts the faithful to renew their lives. All who wish to receive the gifts of the Holy Spirit must abandon sin and open themselves to His works through prayer. Bede's teaching on the Holy Spirit is embedded in the tradition of the Fathers of the Church and has a decidedly pastoral dimension.

**Keywords:** Holy Spirit; Bede the Venerable; apostolic Church; evangelization

---

Beda Czcigodny, wielki erudyta uznawany za najwybitniejszego ojca anglosaskiego, zajmował się wieloma dziedzinami nauki<sup>2</sup>. Jego dzieła obejmują prace z zakresu dydaktyki, chronografii i komputystyki, historiografii, a także egzegezy biblijnej wybranych ksiąg zarówno ze Starego, jak i Nowego Testamentu. Przygotowując komentarze do ksiąg biblijnych, zdawał sobie sprawę, że jego czytelnicy oczekują nie tyle dzieła

---

<sup>1</sup> Ks. prof. UAM dr hab. Paweł Wygralak, Wydział Teologiczny, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań; e-mail: pawelwyg@amu.edu.pl; ORCID: 0000-0001-7790-7864.

<sup>2</sup> Beda wspomina o swoim życiu w: *Historia ecclesiastica gentis Angelorum* 5, 24. Por. A. Bober, *Millennium. Anglia, Szkocja, Irlandia. Teksty źródłowe do historii Kościoła i patrystyki, I-IX w.*, Lublin 1991, s. 93. Dokładniejsza relacja o życiu i działalności Bedy Czcigodnego w: B.M. Puchalska-Dąbrowska, *Beda Czcigodny i bohaterowie historii kościelnej narodu angielskiego w polskim piśmiennictwie religijnym XVI-XVIII wieku*, Warszawa 2017, s. 19-60.

naukowego, ale napisanego w miarę prostym, zrozumiałym językiem<sup>3</sup>. Pozostawił po sobie także kazania oparte na wybranych fragmentach Ewangelii<sup>4</sup>. Zarówno w komentarzach, jak i kazaniach nie ograniczał się do przedstawienia wskazań o charakterze ascetycznym i moralnym, ale można w nich odnaleźć również rozważania teologiczne, osadzone w tradycyjnej nauce Kościoła pierwszych wieków.

W niniejszym opracowaniu pragniemy przedstawić nauczanie Bedy o Duchu Świętym zawarte w *Komentarzu do Dziejów Apostolskich*<sup>5</sup>. Święty doktor ma głębokie przekonanie o ogromnej roli Ducha Świętego w dziele głoszenia Ewangelii<sup>6</sup>. Jest to szczególnie widoczne w dziejach pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej opisanych przez św. Łukasza. Warto jeszcze dodać, że Dzieje Apostolskie były szczególnie bliskie naszemu autorowi, gdyż stanowiły pewnego rodzaju wzór do redakcji opisu dziejów historii Kościoła anglosaskiego<sup>7</sup>.

Analizując *Komentarz*, postaramy się najpierw przedstawić nauczanie na temat natury Ducha Świętego, a następnie Jego rolę w życiu Kościoła i jego członków. Jednak już na wstępie należy zaznaczyć, że ze względu na charakter *Dziejów Apostolskich* nasz autor niewiele mówi o naturze Ducha Świętego. Znacznie więcej miejsca poświęca opisowi Jego roli i działaniu w życiu wspólnoty wierzących pierwszego wieku.

## 1. Natura Ducha Świętego

Beda, co nie budzi zdziwienia, wyznaje wiarę w bóstwo Ducha Świętego. Czyni to, komentując fragment *Dziejów* mówiący o kłamstwie Ananiasza, w którym Piotr stwierdza wyraźnie najpierw, że skłamał on Duchowi Świętemu (Dz 5,3), a za chwilę, że skłamał Bogu (Dz 5,4). W ten

---

<sup>3</sup> Por. D. Sztuk, *Wprowadzenie*, w: Beda Czcigodny, *Komentarz do Dziejów Apostolskich*, Warszawa 2015, s. 9.

<sup>4</sup> Por. A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 467.

<sup>5</sup> Beda w swoich komentarzach korzystał często z opracowań Ojców Kościoła. Jednak komentarz do *Dziejów Apostolskich* jest dziełem w pełni oryginalnym, pierwszym opracowanym w język łaciński. Por. R. Ray, *What do we know about Bede's Commentaries?*, „Recherches de Théologie” 49 (1982) s. 12.

<sup>6</sup> Por. D. Sztuk, *Principia ewangelizacji w dziełach egzegetycznych św. Bedy Czcigodnego*, „Seminare” 35 (2014) s. 17.

<sup>7</sup> Por. R. Ray, *What do we know about Bede's Commentaries?*, „Recherches de Théologie” 49 (1982) s. 19; D. H. Farmer, *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford 1978, s. 27.

sposób zostaje wyznana prawda, że Duch Święty jest Bogiem. Co ciekawe, czcigodny ojciec wypowiada tę formułę, wspominając osobę Macedoniusza<sup>8</sup>, który negował boskie pochodzenie Ducha Świętego. Trudno dociec, dlaczego wspomina biskupa Konstantynopola, którego nauczanie w czasach Bedy nie miało już żadnego znaczenia.

Duch Święty jest trzecią osobą Trójcy Świętej. Dla autora *Komentarza* jest oczywiste, że w każdym dziele Boga Ojca jest obecny i Syn, i Duch Święty. Beda stwierdza wyraźnie: „Gdy zwracasz się do Ojca, to wskazujesz Syna Jego, jak również Ducha (Tchnienie) ust (...). Gdy Ducha przyzywasz, to i Boga Ojca, od którego Duch pochodzi, ale też Syna, bo Duch jest również Syna”<sup>9</sup>. Duch Święty, jako jedna z osób Trójcy Świętej, pochodzi od Ojca i jest też Duchem Syna. Mimo że brak tu wyraźnego sformułowania, używanego w Credo Nicejsko-Konstantynopolitańskim przez Kościół zachodni, o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca i Syna, nie znaczy to, jakoby Beda nie przyjmował tej prawdy.

Nauczając o naturze Ducha Świętego, nasz autor sięga także do dzieła Dydyma Słepego *De Spiritu Sancto*<sup>10</sup> w przekładzie św. Hieronima i cytuje dosłownie jego fragment: „Pan i Duch Święty jedną mają zarówno wolę, jak i naturę, i gdy wymienia się Ducha, rozumie się [pod tym] również imię Pana”<sup>11</sup>. Potwierdzeniem tej prawdy dla Dydyma, a za nim i Bedy, była praktyka św. Pawła Apostoła, który pisząc o trzeciej osobie Trójcy Świętej, używał rodzajnika, aby w ten sposób zaznaczyć, że jest On jeden, jedyny. „Nie mówi więc Πνεῦμα ἁγίων, to jest: Duch Święty, lecz z rodzajnikiem τὸ Πνεῦμα τὸ ἁγίων, to jest: ten Duch Święty”<sup>12</sup>. W identyczny sposób, używając tej samej formuły, prorokował o Duchu Świętym prorok Izajasz i pisał także św. Piotr. Zatem to ten sam Duch Święty działał tak w prorokach, jak i w Apostołach.

<sup>8</sup> Macedoniusz, biskup Konstantynopola (342-356).

<sup>9</sup> Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* X 48, PSP 68, s. 118-119.

<sup>10</sup> Por. Didymus Alexandrinus, *De Spiritu Sancto* 3. Beda, korzystając z dzieł ojców Kościoła, w opracowanych komentarzach zawsze starał się zachować swój własny styl. Por. A. Holder, *Beda and the tradition of patristic exegesis*, „Anglican Theological Review” 72 (1990) s. 405.

<sup>11</sup> Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* XXVIII 25-26, PSP 68, s. 188-189.

<sup>12</sup> Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* XXVIII 25-26, PSP 68, s. 188-189.

Duch Święty jest też Parakletem. Beda wyjaśnia to określenie, pisząc, że zsyła On „*paraclesin*, to jest pociechy życia wiecznego tym, którzy w świecie doznają ucisku”<sup>13</sup>.

Biblijnym obrazem Ducha Świętego jest gołębicą. W tej postaci zstąpił On na Chrystusa w momencie Jego chrztu w Jordanie (por. Mt 3,16). Obraz gołębicą jest według Bedy obrazem prostoty, której Duch Święty pragnie nauczyć wszystkich, którzy Go przyjmują<sup>14</sup>.

Należy jeszcze wspomnieć, że łaskę Ducha Świętego według Bedy określa liczba siedem<sup>15</sup>, a więc liczba oznaczająca w Piśmie Świętym pełnię i doskonałość<sup>16</sup>. Przedstawiciele szkoły aleksandryjskiej uważali, że liczba ta jest obrazem świętości Boga<sup>17</sup>. Zatem w ten sposób alegorycznie nasz autor mówi o doskonałości trzeciej osoby Trójcy Świętej i wyraża prawdę o Jego boskiej naturze. W swojej refleksji nad symboliką liczby siedem Beda przywołuje trzy wydarzenia: posiłek Zmartwychwstałego z siedmioma uczniami, ewangelizację Korneliusza przez siedmiu braci, przypadek siedmiu synów Skewasa, którzy udawali, że wyrzucają złe duchy (por. Dz 19,14)<sup>18</sup>. Analizując tekst biblijny, nie sposób znaleźć informacji o siedmiu uczniach, z którymi Jezus po swoim zmartwychwstaniu spożywał posiłek, podobnie w opowiadaniu o ewangelizacji Korneliusza brakuje informacji, jakoby prowadziło ją siedmiu braci. Nie wiadomo zatem, skąd Beda zaczerpnął te przykłady.

## 2. Działanie Ducha Świętego

W swoim *Komentarzu* Beda wielokrotnie wskazuje na działanie Ducha Świętego zarówno w każdym ochrzczonego, jak i we wspólnocie Kościoła. Najwięcej miejsca poświęca obecności i działaniu Ducha Świętego w Kościele w komentarzu do fragmentów *Dziejów Apostolskich* mówiących o misji apostolskiej głoszenia Ewangelii. Ponadto wskazuje na Jego obecność w zgromadzeniu kolegium apostolskiego podejmują-

<sup>13</sup> Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* IV 36, PSP 68, s. 68-69.

<sup>14</sup> Por. Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* VIII 23.

<sup>15</sup> Por. Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* XIX 19.

<sup>16</sup> Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 212-213.

<sup>17</sup> Por. M. Szram, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001, s. 134.

<sup>18</sup> Por. Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* XIX 19.



cego ważne decyzje dla przyszłości Kościoła oraz w sakramencie chrztu świętego. Podkreśla także moc Ducha Świętego nad złymi duchami.

## 2.1. Duch Święto obdarza swymi darami Apostołów w dniu Pięćdziesiątnicy

Szczególne owocne i ważne dla Apostołów i Kościoła działanie Ducha Świętego dostrzega nasz autor w chwili Jego zstąpienia na Apostołów zgromadzonych w wieczerniku. W ten sposób wypełnia się obietnica Chrystusa: „Wkrótce zostaniecie ochrzczeni Duchem Świętym” (Dz 1,5)<sup>19</sup>. Przywołując obraz „języków jakby z ognia” (por. Dz 2,3), wyjaśnia, że w ten sposób zostaje wyrażone działanie Ducha Świętego, który przenika Apostołów darem wymowy oraz niezwykłą gorliwością. Fakt, że na każdym z nich spoczął jeden język, „jest oznaką władzy królewskiej bądź może oznaczać Jego [Ducha Świętego] zamieszkanie w świętych”<sup>20</sup>. Stają się więc Apostołowie świątynią Ducha Świętego. Jednocześnie otrzymują także dar przemawiania obcymi językami. Dla Bedy rozumienie tego daru stanowi jednak pewną trudność. Z jednej bowiem strony uważa, że wspólnota języka, która kiedyś została zniszczona przez pychę ludzi budujących wieżę Babel (por. Rdz 11,1-9), została teraz na nowo przywrócona dzięki jedności Kościoła. Z drugiej jednak strony powstaje problem, czy dar ten polegał na tym, że każdy z przemawiających używał jednego języka zrozumiałego dla zgromadzonych, czy też wyjątkowość tego daru „polegała na tym, że słowa mówców, niezależnie od tego, w jakim języku zostały wypowiedziane, były rozumiane przez każdego ze słuchaczy, a więc jakby zostały wyrażone w ich własnym języku”<sup>21</sup>. Otóż w swoich rozważaniach dochodzi do wniosku, że dar, którego Duch Święty udzielił uczestnikom tego wydarzenia, był raczej darem dotyczącym słuchu, a nie mowy. Wszak Apostołowie nie przemawiali wszyscy jednocześnie, ale podczas, gdy jeden mówił, inni, milcząc, słuchali. Wypowiadane przez nich słowa „miały w sobie taką moc, iż pomimo że słuchacze wywodzili się z różnych narodów, to każdy z nich słyszał i rozumiał słowa, które były wypowiedzane przez tego właśnie Apostoła”<sup>22</sup>. Zatem zdaniem czcigodnego doktora darem języków

<sup>19</sup> Por. Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* I 5.

<sup>20</sup> Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* II 5, PSP 68, s. 46-47.

<sup>21</sup> Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* II 6, PSP 68, s. 48-49.

<sup>22</sup> Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* II 6, PSP 68, s. 48-49.

zostali obdarzeni zarówno przemawiający Apostołowie, jak i ich słuchacze. Słowo głoszone przez Apostołów miało w sobie taką moc, że było rozumiane przez słuchaczy. Słuchacze zaś rozumieli te słowa tak, jakby były wypowiedziane w ich rodzimym języku<sup>23</sup>.

Ponadto, co istotne, łaska Ducha Świętego będzie udzielana nie tylko wybranym, ale jest ona przeznaczona dla wszystkich. Beda podkreśla, że otrzyma ją wszelkie ciało (*omnis caro*), osoby obojga płci i każdego stanu<sup>24</sup>. Nikt więc nie jest wykluczony z obfitości darów Ducha Świętego. Ogień Ducha Świętego jest symbolem oświecenia wiernych<sup>25</sup>.

## 2.2. Duch Święty wspiera dzieło ewangelizacji

Duch Święty w dniu Pięćdziesiątnicy obdarzył Apostołów wyjątkowymi darami, uzdolnił ich także do działalności misyjnej. Spełniła się na nich obietnica Chrystusa wypowiedziana przed wniebowstąpieniem: „gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie Moimi świadkami” (Dz 1,8). Jego więc mocą mają Apostołowie głosić słowo Boże, gdyż „sława Ewangelii musi obieć nie tylko miasto Jerozolimę, lecz również obszar Judei, potem także ten należący do sąsiadującego ludu Samarii, a na koniec – rozprzestrzeniając się dookoła – powinna dotrzeć aż na krańce świata”<sup>26</sup>. Towarzyszy więc Duch Święty głosicielom Bożego słowa. Był On zatem obecny w ewangelizacyjnej misji Filipa, w czasie której dokonało się nawrócenie etiopskiego dworzanina. To Duch Święty nakazał diakonowi, co powinien uczynić. Beda, omawiając to wydarzenie, stwierdza, że Duch Święty, podobnie jak do Filipa, tak i do każdego człowieka może zwrócić się z mocą i nakazać, co powinien czynić<sup>27</sup>. Tak też stało się w przypadku Apostoła Piotra. Duch Święty nakłonił go, aby poszedł do domu setnika Korneliusza<sup>28</sup>. Przy czym czcigodny doktor zaznacza, że Duch Święty przemawiał do niego w my-

---

<sup>23</sup> Por. B.P. Robinson, *The Venerable Bede as Exegete*, „The Downside Review” 112 (1994) s. 216-217. Na temat stylu używanego przez Bedę, zob. L.A. Verity, *Theological Works of the Venerable Bede and their Literary and Manuscript*, w: [https://web.archive.org/web/20180410112118id\\_/http://bjh21.me.uk/junk/vthesis.pdf](https://web.archive.org/web/20180410112118id_/http://bjh21.me.uk/junk/vthesis.pdf) (dostęp 12.04.2024) s. 61-86.

<sup>24</sup> Por. Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* II 17.

<sup>25</sup> Por. Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* II 19.

<sup>26</sup> Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* I 8, PSP 68, s. 30-31.

<sup>27</sup> Por. Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* VIII 29.

<sup>28</sup> Por. Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* X 16-21.

ślach i to On nakazał Piotrowi, aby głosił słowo Boże<sup>29</sup>. Beda, mówiąc o natchnieniu Ducha Świętego, które otrzymał Apostoł, uważa, że można to wydarzenie rozumieć jeszcze szerzej. Duch Święty wzywa w Piotrze cały Kościół, aby „nie wpatrywał się jedynie w Pana wstępującego do nieba, ale także aby głosił Go tym, którzy są na dole, albo też poza”<sup>30</sup>. A więc to On posyła Kościół, aby głosił Ewangelię wszystkim ludziom, także poganom. Wskazują na to wyraźnie najpierw słowa użyte w *Komentarzu* („tym, którzy są na dole, albo poza”), a także fakt zstąpienia Ducha Świętego na wszystkich, jeszcze nieochrzczonych, którzy słuchali nauki Piotra (por. Dz 10,44). Zdaniem Bedy stało się to, aby nikt nie miał wątpliwości, że chrztu należy udzielać także poganom. Co istotne, wydarzenie to miało miejsce tylko raz i nie dokonało się wśród Żydów, ale wśród pogan. W ten sposób została poświadczona ich wiara<sup>31</sup>.

W swoich rozważaniach Beda zastanawia się jeszcze, dlaczego św. Łukasz napisał, że Piotr nakazał ochrzcić zgromadzonych w imię Jezusa Chrystusa, a nie w imię Trójcy Świętej. I wyjaśnia, powołując się na myśl Ambrożego z Mediolanu, że „tajemnica ta dokonuje się w mocy jedności imienia (*per unitatem nominis impletum misterium sit*)”<sup>32</sup>. Aby jednak nikt nie miał wątpliwości, stara się szczegółowo omówić tę prawdę wiary. Przekonuje więc, że gdy człowiek zwraca się do Boga Ojca, to tym samym także do Syna, który został przez Niego namaszczone, i do Ducha Świętego, którym Ojciec namaścił Syna. Takie wyjaśnienie znajduje swoje źródło w wypowiedzi Piotra skierowanej do Korneliusza i zgromadzonych w jego domu słuchaczach: „Znacie sprawę Jezusa z Nazaretu, którego Bóg namaścił Duchem Świętym i mocą” (Dz 10,38)<sup>33</sup>.

Duch Święty jest obecny także w misji św. Pawła. Beda w swoim *Komentarzu* zatrzymuje się dłużej nad początkiem działalności Apostoła w Macedonii. Decyzja o podjęciu ewangelizacji w Europie była owocem szczególnej interwencji Ducha Świętego, który zakazał Pawłowi dalszej działalności w Azji (por. Dz 16,6). Nasz autor dostrzega tu przejaw nie zawsze zrozumiałego dla człowieka działania Boga, który niekiedy zmienia plany człowieka po to, aby osiągnąć większe dobro i aby ocalić wielu ludzi od zła. Tak też stało się w tym przypadku. Paweł otrzymał we

<sup>29</sup> Por. Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* X 19.

<sup>30</sup> Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* X 20, PSP 68, s. 112-113.

<sup>31</sup> Por. Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* X 44.

<sup>32</sup> Por. Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto* I 3, 44-45; Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* X 48.

<sup>33</sup> Por. Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* X 48.

śnie zaproszenie od posłańca z Macedonii, w którym Beda widzi anioła Macedończyków. Apostoł posłuszny Bożemu wezwaniu opuszcza Azję i rozpoczyna ewangelizację mieszkańców Europy<sup>34</sup>. Duch Święty cały czas towarzyszy Pawłowi, co wynika z tekstu Dziejów Apostolskich, i On również objawia mu, co czeka go w Jerozolimie. Beda uważa jednak, że Duch Święty nie objawia się Pawłowi bezpośrednio, ale czyni to pośrednio, poprzez wskazania innych ludzi, jak to miało miejsce w Tyrze, kiedy to prorok Agabos przestrzegał Apostoła, aby nie udawał się do Jerozolimy, gdyż tam zostanie aresztowany i wydany w ręce pogan (por. Dz 21,10-11). Mimo to „Apostoł zerwawszy więzy ze światem, śpieszy na dzień Pięćdziesiątnicy, to jest dzień odpuszczenia oraz dnia Ducha Świętego”<sup>35</sup>.

Należy jeszcze wspomnieć, że zgodnie z myślą czcigodnego doktora działanie Ducha Świętego w szerzeniu wiary w Jezusa Chrystusa nie ogranicza się tylko do wspierania misjonarzy głoszących ewangelię. On także uzdalnia zarówno Żydów, jak i pogan, do szukania Zbawiciela<sup>36</sup>. Zatem dzieło ewangelizacji jest wspierane z dwóch stron, zarówno od strony głoszących Ewangelię, jak i od strony ich słuchaczy oraz wszystkich ludzi poszukujących Bożej prawdy.

### 2.3. Duch Święty wspiera uczniów Chrystusa w podejmowaniu decyzji

Ważnym wydarzeniem, w którym Kościół apostolski widział działanie Ducha Świętego, był tzw. Sobór Jerozolimski. Beda nie poświęca w *Komentarzu* zbyt wiele miejsca temu wydarzeniu. Stwierdza jedynie, odnosząc się do zdania w liście skierowanym przez uczestników zgromadzenia do wspólnoty chrześcijan w Antiochii: „Postanowiliśmy bowiem Duch Święty i my” (Dz 15,28), że Duch Święty „wieje tam, gdzie chce” (por. J 3,8) i mówi to, co chce. Uczestnicy soboru, rozważając tak ważne dla rozwoju chrześcijaństwa problemy, mieli pewność podejmowania decyzji pod Jego natchnieniem.

Pod natchnieniem Ducha Świętego także św. Łukasz przygotował zarówno księgę Ewangelii, jak i Dzieje Apostolskie. Beda podkreśla to,

<sup>34</sup> Por. Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* XVI 6-9.

<sup>35</sup> Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* XX 16, PSP 68, s. 162-163.

<sup>36</sup> Por. Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* XV 16.

przedstawiając już we wstępie do *Komentarza* sylwetkę autora trzeciej Ewangelii i *Dziejów Apostolskich*<sup>37</sup>.

Mimo że zarówno św. Łukasz, jak i uczestnicy jerozolimskiego zgromadzenia działali pod natchnieniem Ducha Świętego, to jednak Jego obecność w żadnym wypadku nie ograniczała ich wolnej woli, a jedynie ją umacniała i wspierała<sup>38</sup>. Duch Święty jest więc dany jako dar dla wszystkich, którzy rozstrzygają o ważnych sprawach dla zachowania prawowierności w Kościele.

## 2.4. Duch Święty uświęca w sakramencie chrztu

Duch Święty jest obecny w sakramencie chrztu świętego. Według Bedy prawda ta jest objawiana już w momencie chrztu Chrystusa. Jego zdaniem „Jezus nie był namaszczonej Duchem Świętym wówczas, gdy ten zstąpił na Niego podczas chrztu jako gołębica. Wtedy to bowiem zechciał symbolicznie przedstawić Ciało swoje, to jest Kościół swój, w którym ochrzczeni otrzymują Ducha Świętego”<sup>39</sup>. Zatem to w Kościele, w sakramencie chrztu wierni otrzymują Ducha Świętego. Prawda ta jest omawiana także w komentarzach do obietnicy Chrystusa, który zapewniał, że Apostołowie zostaną ochrzczeni Duchem Świętym (por. Dz 1,5), oraz do opisu spotkania Pawła z grupą uczniów w Efezie, którzy przyjęli jedynie chrzest Janowy (por. Dz 19,1-7). Komentując te fragmenty *Dziejów Apostolskich*, Beda wskazuje na różnicę pomiędzy chrztem, którego udzielał Jan Chrzciel, a chrztem udzielanym przez Apostołów. Co prawda również oni udzielają chrztu, polewając katechumenów wodą, ale w przyzywaniu imienia Chrystusa jest „obecna tajemna moc Ducha Świętego”<sup>40</sup>. Jego obecność jest obecnością uświęcającą i oczyszczającą chrzczonego. Jego moc bowiem obmywa nie tylko ciało, ale i duszę. Jak Beda wyraźnie zaznacza, taki skutek nie miał miejsca w chrzcie Janowym. Obmywane w nim było tylko ciało, ponieważ, jak to zapisał św. Jan w swojej Ewangelii, „Duch jeszcze nie był dany, ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony” (J 7,39)<sup>41</sup>. Tak więc chrzest Janowy był chrztem nawrócenia, a właściwie, jak to stwierdza nasz autor, mógł on „jedynie pouczyć

<sup>37</sup> Por. Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* Praefatio.

<sup>38</sup> Por. Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* XV 28.

<sup>39</sup> Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* X 38, PSP 68, s. 116-117.

<sup>40</sup> Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* I 5, PSP 68, s. 28-29.

<sup>41</sup> Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* I 5, PSP 68, s. 28-29.

o nawróceniu”<sup>42</sup>. Odpuszczenie grzechów jest natomiast owocem chrztu ustanowionego przez Chrystusa. Istotnym gestem przyzywającym po chrzcie Ducha Świętego jest nałożenie rąk na nowo ochrzczonego<sup>43</sup>.

## 2.5. Duch Święty zwycięża złe duchy i wzbudza żal w sercu grzesznika

Duch Święty ma także władzę nad złymi duchami. Nasz autor podkreśla to, komentując fragment Dziejów Apostolskich opowiadający o pobycie Pawła w Filipi. Wówczas to jakaś kobieta opętana przez złego ducha, krzycząc za Apostołem i jego towarzyszami, wyznała, że są oni sługami Boga i głoszą prawdę o zbawieniu (por. Dz 16,17). Beda jest przekonany, że zły duch, wyznając tę prawdę ustami kobiety, uczynił to z lęku przed Duchem Świętym. Nie był bowiem w stanie „zakryć swych ciemności w obecności światła” i dlatego musiał wyznać prawdę<sup>44</sup>.

Beda jest także przekonany o działaniu Ducha Świętego w nawróceniu człowieka i jego żalu za popełnione grzechy. Komentując postawę słuchaczy pierwszej katechezy Piotra, którzy przejęli się usłyszanym słowem do głębi serca (por. Dz 2,37), przywołuje obraz ognia i dymu. I wyjaśnia, że ogień Ducha Świętego prowadzi człowieka do skruchy, dym zaś – do łez: „Zanoszą się płaczem ci, którzy się śmiali; uderzają się w piersi, zanoszą modlitwę do Boga na znak ofiary”<sup>45</sup>. Owocem aktu żalu jest gotowość przyjęcia chrztu.

## 3. Postawa człowieka wobec Ducha Świętego

Beda Czcigodny wspomina także o postawach człowieka, które są niezbędne, aby otworzyć się na działanie Ducha Świętego. Wskazania te są nieliczne, ale świadczą o pastoralnym nastawieniu autora *Komentarza*. Jeśli więc człowiek chce się otworzyć na łaski Ducha Świętego, to musi być świadomy, że nie otrzymuje się ich zbyt łatwo. Potrzeba trwać na modlitwie, podobnie jak to czynili Apostołowie, kiedy, jak to zapisał św. Łukasz, o godzinie trzeciej jednomyślnie się modlili (por. Dz 1,14).

<sup>42</sup> Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* XIX 2, PSP 68, s. 152-153.

<sup>43</sup> Por. Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* XIX 2.

<sup>44</sup> Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* XVI 17, PSP 68, s. 142-143.

<sup>45</sup> Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* II 37, PSP 68, s. 56-57.

Na uwagę zasługuje tu podkreślenie wagi modlitwy wspólnotowej, która jest wyrazem miłości braterskiej (*fraterna charitate*)<sup>46</sup>. Bedzie nie chodzi jednak jedynie o trwanie na modlitwie, ale o związaną z nią wewnętrzną postawę człowieka. Mówi, że potrzeba wznieść się poprzez kontemplację ponad ograniczoność ciała<sup>47</sup>, że konieczne jest odwrócenie umysłu od „spraw cielesnych ku kontemplacji tych niebieskich”<sup>48</sup>. Przy okazji nasz autor zauważa, że godzina trzecia, szósta i dziewiąta, w których Kościół gromadzi się na modlitwie, są uświęcone odpowiednio zesłaniem Ducha Świętego, wstąpieniem Chrystusa na krzyż, Jego śmiercią<sup>49</sup>. Tak więc ważny jest także czas modlitwy. Wskazania te są wyraźnym owocem i świadectwem jego mniszej formacji i obowiązującego w klasztorze porządku dnia.

Za ważne należy uznać przekonanie Bedy, że dary Ducha Świętego mogą otrzymać jedynie ci, którzy trwają w jednym, katolickim i apostołskim Kościele. Co ciekawe, warunek ten mogą spełniać wszyscy ludzie, niezależnie od pochodzenia, także Żydzi<sup>50</sup>.

Aby przyjąć Ducha Świętego, konieczne jest także oderwanie się od wszelkiego zła. Bo jeśli nawet ktoś pragnie Go przyjąć i jest ochrzczony, ale w sercu zachowuje gorzką żółć, to ciągle jeszcze trwa w nieprawości i grozi mu opanowanie przez złego ducha. Stwierdza więc Beda: „Na darmo więc usiłuje nabyć łaskę Ducha Świętego ten, kto nie uczynił nic, by piętnować umysł kruczo czarny”<sup>51</sup>. Używając takiego obrazu, nasz autor tkwi w tradycji chrześcijańskiej, w której kruk jest symbolem grzeszników<sup>52</sup>. Aby więc otworzyć się na działanie Ducha Świętego, potrzeba wolności od grzechu i trwania na gorliwej modlitwie.

#### 4. Podsumowanie

Nauczanie Bedy Czcigodnego o Duchu Świętym w *Komentarzu do Dziejów Apostolskich* jest w pełni zgodne z ugruntowaną już nauką wcześniejszych Ojców Kościoła. Nie jest to nauczanie systematyczne,

<sup>46</sup> Por. Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* I 14.

<sup>47</sup> Por. Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* II 1.

<sup>48</sup> Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* II 15, PSP 68, s. 48-49.

<sup>49</sup> Por. Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* II 15.

<sup>50</sup> Por. Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* XIX 7.

<sup>51</sup> Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio* VIII 23, PSP 68, s. 90-91.

<sup>52</sup> Por. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, s. 101.

a jedynie, co oczywiste, ściśle związane z komentowanym tekstem Dziejów Apostolskich. W swoich refleksjach nad wybranymi wersetami tego nowotestamentowego pisma ukazuje osobę Ducha Świętego, który jest obecny w życiu zarówno konkretnych osób, jak i całej wspólnoty Kościoła. To On zstępuje na Apostołów i obdarza ich wszelkimi darami niezbędnymi do prowadzenia ewangelizacji, to On napełnia uczniów swoją mądrością w podejmowaniu decyzji ważnych dla rozwoju Kościoła, to On jest obecny w sakramencie chrztu i to On przewycięża złe duchy i daje moc do ich zwalczania. Jednocześnie wierni muszą mieć świadomość, że Duch Święty zstępuje i obdarza swoimi darami tych, którzy odrzucają grzech i trwają na modlitwie. Całość nauczania Bedy o Duchu Świętym ma w przeważającej części wymiar pastoralny. Wydaje się, że zależy mu na tym, aby czytelnicy *Komentarza* nabyli przekonania o niezastąpionej roli Ducha Świętego w życiu Kościoła i każdego wiernego.

## Bibliography

### Sources

Beda Venerabilis, *Super Acta Apostolorum expositio*, CCL 121, ed. D. Hurst, Turnhout 1983, tł. D. Sztuk, Beda Czcigodny, *Komentarz do Dziejów Apostolskich. Super Acta Apostolorum expositio*, PSP 68, Warszawa 2015.

Ambrosius Mediolanensis, *De Spiritu Sancto*, PL 16, 703-816.

Didymus Alexandrinus, *De Spiritu Sancto*, PG 39, 1031-1086.

### Studies

Bober A., *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965.

Bober A., *Millennium. Anglia, Szkocja, Irlandia. Teksty źródłowe do historii Kościoła i patrystyki*, I-IX w., Lublin 1991.

Farmer D.H., *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford 1978.

Holder A., *Bede and the tradition of patristic exegesis*, „Anglican Theological Review” 72 (1990) s. 399-411.

Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989.

Puchalska-Dąbrowska B.M., *Beda Czcigodny i bohaterowie historii kościelnej narodu angielskiego w polskim piśmiennictwie religijnym XVI-XVIII wieku*, Warszawa 2017.

Ray R., *What do we know about Bede's Commentaries?*, „Recherches de Théologie” 49 (1982) s. 1-20.



- 
- Robinson B.P., *The Venerable Bede as Exegete*, „The Downside Review” 112 (1994) s. 201-226.
- Szram M., *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001.
- Sztuk D., *Pryncypia ewangelizacji w dziełach egzegetycznych św. Bedy Czcigodnego*, „Seminare” 35 (2014) s. 11-22.
- Sztuk D., *Wprowadzenie*, w: *Beda Czcigodny, Komentarz do Dziejów Apostolskich*, Warszawa 2015, s. 7-16.
- Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań – Warszawa 1982.
- Verity L.A., *Theological Works of the Venerable Bede and their Literary and Manuscript*, w: [https://web.archive.org/web/20180410112118id\\_/http://bjh21.me.uk/junk/vthesis.pdf](https://web.archive.org/web/20180410112118id_/http://bjh21.me.uk/junk/vthesis.pdf) (dostęp 12.04.2024).





## ***Cuda, jakich nikt inny uczynić nie zdoła, czyli jeszcze o weselu w Kanie Galilejskiej w literaturze greckiej i orientalnej***

### ***Miracles That No One Else Can Perform: Further Thoughts on the Wedding at Cana in Greek and Eastern Christian Literature***

Rafał Zarzeczny SJ<sup>1</sup>

---

**Abstract:** Although the pericope about the Wedding at Cana (John 2:1-11) did not garner significant interest in Late Antiquity, several commentaries and homilies on it have been preserved, particularly within the literature of the Christian East. This article examines various Greek texts from the second to the fifth centuries, including the writings of Irenaeus, Origen, John Chrysostom, Epiphanius of Salamis, and Cyril of Alexandria. Special attention is given to texts in Syriac, which often present a distinct perspective on biblical theology. Saint Ephrem (4th cent.) provided an extensive exegetical commentary rich in theological themes, while Jacob of Sarug (5th/6th cent.) offered a poetic homily. A homily by Benjamin I, the Patriarch of Alexandria in the seventh century, has been preserved in both Coptic dialect and Arabic translation; this work primarily serves as a treatise against heretics. Within Ethiopic literature, the Wedding at Cana is elaborated upon in the apocryphal *Miracles of Jesus* (14th cent.). In the *Treasure of the Faith* (16th cent.), the miracle is interpreted within a Christological framework, akin to the approach of Giyorgis of Saglā (14th/15th cent.) in the *Book of the Mysteries*, likely based on earlier sources. Additionally, an Ethiopic homily mistakenly attributed to John Chrysostom (CAe 2150; see CPG Sup. 5190.14), translated into Polish here for the first time, discusses the unity of divinity and humanity in Christ since the Incarnation, particularly in polemics against Nestorius, and contains significant eschatological and Marian themes, indicating its composition post-Ephesian crisis. The influence of Ephrem's exegesis is also evident, possibly mediated through the works of Jacob of Sarug, whose homilies reached medieval Ethiopia via Arabic translations.

**Keywords:** Pseudo-Chrysostom; Ethiopic Homily; Wedding at Cana of Galilee; Eastern Christian Literature

---

Opowieść o weselu w Kanie Galilejskiej, materiał własny Ewangelii według świętego Jana (J 2,1-11), nie cieszyła się szczególnym zainteresowaniem

---

<sup>1</sup> Prof. dr Rafał Zarzeczny SJ, Papieski Uniwersytet Gregoriański, Papieski Instytut Studiów Wschodnich, Rzym, Włochy; e-mail: rzarzeczny@orientale.it; ORCID: 0009-0005-8620-5713.

homiletów w okresie późnego antyku, co być może wynikało z faktu, że w liturgii poza Wielkim Postem i czasem Wielkiej Nocy czytano głównie synoptyków<sup>2</sup>. Również nawiązania do tej perykopy w innych pismach patrystycznych, takich jak komentarze ciągłe i inne utwory cytujące teksty biblijne, nie są liczne i zwykle nie wykraczają poza utarte schematy.

W niniejszym artykule prześledzimy teksty patrystyczne i orientalne nawiązujące bezpośrednio do sceny wesela w Kanie Galilejskiej (J 2,1-11)<sup>3</sup>. W pierwszym rzędzie zajmiemy się niektórymi świadectwami w języku greckim z pierwszych pięciu wieków Kościoła, by na ich tle przyjrzeć się rzadziej analizowanym tekstom powstałym w różnym czasie w środowiskach syryjskim, koptyjskim i etiopskim. W tym kontekście, w końcowej części, przyjrzymy się bliżej homilii o weselu w Kanie Galilejskiej przypisanej św. Janowi Chryzostomowi i przekazanej wyłącznie w klasycznym języku etiopskim. Zaczniemy jednak od najstarszych świadectw greckich.

## 1. Grecki Wschód

Redaktor apokryficznego Listu apostołów (CANT 22)<sup>4</sup> z drugiego wieku wspomina przemianę wody w wino jako jeden z całej serii

<sup>2</sup> Więcej na temat posługiwania się Ewangelią św. Jana w okresie patrystycznym, zob. NDPAC II 2182-2187 (T.E. Pollard); Ch. Kannengiessen, *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, t. 1, Leiden – Boston 2004, s. 345-347 (wraz z bibliografią).

<sup>3</sup> Komentarze egzegetyczne do perykopy o weselu w Kanie w literaturze greckiej i łacińskiej były już analizowane w takich pracach, jak: A. Smitmans, *Das Weingewand von Kana. Die Auslegung von Jo 2,1-11 bei den Vätern und heute*, Tübingen 1966; R. Heine, *Zur patristischen Auslegung von Joh 2,1-12*, „Wiener Studien” 83 (1970) s. 189-195; J.-N. Guinot, *Les lectures patristiques grecques (IIIe-Ve s.) du miracle de Cana (Jn 2,1-11)*, StPatr 30, Leuven 1997, s. 28-41; H. Förster, *Die Perikope von der Hochzeit zu Kana (Joh 2:1-11) im Kontext der Spätantike*, „Novum Testamentum” 55/2 (2013) s. 103-126; L. Nieścior, *Słowa Maryi w Kanie Galilejskiej „Wina nie mają” (J 2,3) w recepcji patrystycznej*, VoxP 80 (2021) s. 7-24. W obecnym opracowaniu nie powtarzamy już ich obserwacji ani wniosków.

<sup>4</sup> Zob. *Epistula apostolorum* 5, ed. L. Guerrier, PO 9, s. 190-191 (16), tł. S. Kur, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 3, ed. M. Starowieyski, Kraków 2001, s. 30. Ten pierwotnie grecki utwór ten w całości zachował się w tłumaczeniu etiopskim, a fragmentarycznie także w wersji koptyjskiej i łacińskiej. W niektórych rękopisach i w wydaniu drukiem poprzedza go *Testament Pana naszego Jezusa Chrystusa w Galilei*, stąd podwójna numeracja. Zob. R. Zarzeczny, *Testament Pana naszego*

cudów, które miały skłonić uczniów do wiary, zgodnie ze słowami zamykającymi ewangeliczną perykopę: „Taki to początek znaków uczynił Jezus w Kanie Galilejskiej. Objawił swoją chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie” (J 2,11). W istocie te trzy aspekty (początek znaków, objawienie Bożej chwały i wiara uczniów) dominować będą w komentarzach Ojców w pierwszych wiekach Kościoła. Niektórych zastanawiać będzie ponadto sam fakt udziału Zbawiciela w uczcie weselnej oraz natura przemienionego wina. Ireneusz z Lyonu na przykład mówić będzie o najlepszym winie, jakie boski Logos uczynił z wody, szybko i zwyczajnie, aby je pili ludzie zaproszeni na ucztę. Chrystus nie uczynił wina z niczego, mówi biskup Lyonu, ale z wody, tak samo jak rozmnożył chleby na pustkowiu z tego, co miał, bo są dziełem Boga, który rozkazał ziemi rodzić owoce i płynąć strumieniom, a On sam był tego pośrednikiem<sup>5</sup>. W innym miejscu Ireneusz odnosi się do prośby Maryi, wskazując, że chciała nie tylko przyspieszyć objawienie Bożej mocy Syna, ale i jako pierwsza zakosztować skutków Jego dzieła. Chrystus zna jednak Boży plan zbawienia, w którym wszystko ma swój określony czas i godzinę<sup>6</sup>.

W środowisku aleksandryjskim motyw wesela w Kanie Galilejskiej pojawia się najpierw u Klemensa, który mówiąc o używaniu wina i niegodziwości pijaństwa, wskazuje, że jeśli Chrystus przemienił wodę w wino w czasie uczty weselnej, to nie po to, by goście się upili, ale aby dać życie wodom intelektu, to znaczy człowiekowi, który od dni Adama jako jedyny był poddany Prawu<sup>7</sup>. Komentarz ciągły Orygenesa do tekstu J 2,1-11 się nie zachował<sup>8</sup>, jednak Aleksandryjczyk powraca do wydarze-

---

*Jezusa Chrystusa w Galilei (Testamentum Domini Nostri Jesu Christi in Galilea)*, VoxP 38-39 (2000) s. 595-602. Zob. także: J.V. Hills, *Tradition and Composition in the Epistula Apostolorum*, Cambridge 2008, s. 79-82.

<sup>5</sup> Zob. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* 3, 11, 5, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 211, Paris 1974, s. 152-154, tł. W. Myszor, BOK 16, Kraków 2001, s. 108.

<sup>6</sup> Zob. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* 3, 16, 7, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 211, Paris 1974, s. 314-316, tł. W. Myszor, BOK 16, Kraków 2001, s. 80.

<sup>7</sup> Zob. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* 2, 29, 1, ed. L. Mondésert – H.-I. Marrou, SCh 108, Paris 1965, s. 62-64.

<sup>8</sup> Zob. Origenes, *Commentarius in Iohannem*, CPG 1453, ed. E. Preuschen, GCS 10, Leipzig 1903. Odpowiedni komentarz zapewne zamykał księgę dziewiątą tego dzieła (zob. Origenes, *Commentarius in Iohannem* 6, 259, GCS 10, 159), skoro księgę dziesiątą otwiera komentarz do tekstu J 2,12. Jak jednak wiadomo, księgi od siódmej do dziewiątej przepadły. Na temat interpretacji Ewangelii św. Jana u Orygenesa wraz z nowszą bibliografią przedmiotu, zob. D. Pazzini, *Giovanni ev. (scritti esegetici su)*,

nia w Kanie w kilku innych miejscach, tradycyjnie interpretując je jako początek znaków<sup>9</sup>, które mają skłonić do wiary<sup>10</sup>. W innym miejscu zestawia go z ostatnim cudem, to znaczy ze wskrzeszeniem Łazarza<sup>11</sup>. W tym kontekście sceny uczty w Kanie i w Betanii są komplementarne, łącząc wesele ze zmartwychwstaniem jako zapowiedź uczty eschatologicznej. W traktacie *O zasadach* natomiast Adamancjusz zalicza opowieść o cudzie w Kanie Galilejskiej i sześciu stągwiach do tych ustępów Pisma, które odnoszą się do jego interpretacji duchowej<sup>12</sup>. W istocie Pismo (γραφή) przed nadejściem Chrystusa było tylko wodą, ale wraz z Jego przyjściem stało się winem<sup>13</sup>.

W IV wieku perykopa o weselu w Kanie Galilejskiej pojawia się w kontekście nauczania prawd wiary. W ten sposób Cyryl Jerozolimski w *Katechezie mistagogicznej czwartej* poucza krótko swoich słuchaczy, mówiąc: „Chrystus przemienił wodę w wino, czyż nie będziemy wierzyć, iż [w Wieczerniku] wino w Krew przemienił?”<sup>14</sup>. Odnajdujemy też pierwsze próby posługiwania się treścią Ewangelii w debacie chrystologicznej. Widzimy to na przykład w komentarzu Grzegorza z Nyssy do 1Kor 15,28<sup>15</sup>. Nysseńczyk podkreśla w nim niezmienność Boga oraz jedność Ojca i Syna, w którym ludzka natura całkowicie podporządkowana jest Bożemu planowi. W istocie Jezus, odpowiadając Maryi,

---

w: *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, ed. A.M. Castagna, Roma 2000, s. 197-200.

<sup>9</sup> Por. Origenes, *Commentarius in Iohannem* 10, 65-66, GCS 10, 182-183, ŻMT 27, 233; 13, 435, GCS 10, 294, ŻMT 27, 359.

<sup>10</sup> Por. Origenes, *Commentarius in Iohannem* 10, 149, GCS 10, 198, ŻMT 27, 250. Zob. *Fragm.* 30, GCS 10, 506, ŻMT 27, 583.

<sup>11</sup> Por. Origenes, *Commentarius in Iohannem* 28, 63, GCS 10, 399, ŻMT 27, 476. Analogie pomiędzy cudem w Kanie i wskrzeszeniem Łazarza w kontekście egzegezy biblijnej opracował: C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, s. 223-232.

<sup>12</sup> Por. Origenes, *De principiis* 4, 2, 5(12), GCS 22, 314, ŻMT 1, 349-350.

<sup>13</sup> Por. Origenes, *Commentarius in Iohannem* 13, 438, GCS 10, 294-295, ŻMT 27, 359. Więcej o symbolice wina, zawsze odnawiającej się znajomości wiedzy i mądrości Bożej, zobacz w jego *Komentarzu do Pieśni nad Pieśniami* (3, 6, PG 13, 154-155, tł. S. Kalinkowski, Kraków 1994, s. 133-135).

<sup>14</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogiae* 4, 2, CPG 3586, PG 33, 1097B, tł. W. Kania, BOK 14, Kraków 2000, s. 335.

<sup>15</sup> Gregorius Nyssenus, *In illud: Tunc et ipse filius (1Cor. 15,28)*, CPG 3151, PG 44, 1304-1325.

wskazuje, że wszystko, co dotyczy Jego działania, musi dokonać się w zgodzie z Bożą ekonomią<sup>16</sup>.

Ciekawe nawiązanie do cudu w Kanie pojawia się w kontekście dyskusji wokół obchodzenia święta Objawienia Pańskiego w Kościele czwartego wieku. Już Klemens Aleksandryjski wspominał, że uczniowie Bazylidesa mieli zwyczaj nocnego czuwania przed 6 stycznia, który to dzień uważali zarówno za datę narodzin, jak i chrztu Chrystusa<sup>17</sup>. Tymczasem Epifaniusz z Salaminy, omawiając różne znane sobie tradycje związane z Epifanią, co prawda wyznacza datę chrztu Chrystusa na dzień 12 egipskiego miesiąca *hathur* (8 listopada), zaraz jednak dodaje, że dokładnie 60 dni później, 11 dnia miesiąca *tubi*, a więc właśnie 6 stycznia, obchodzi się święto Epifanii, która jest także dniem Jego narodzin w ciełe<sup>18</sup>. Tego samego dnia 30 lat później – powiada Epifaniusz – Jezus uczyni pierwszy cud w Kanie Galilejskiej<sup>19</sup>. Od biskupa Salaminy dowiadujemy się ponadto, że w noc poprzedzającą 6 stycznia w Aleksandrii miały odbywać się pogańskie misteria ku czci Kory, gdy czciło się cudowne narodziny *Eonu* z dziewiczej matki<sup>20</sup>. W tym samym dniu Egipcjanie mieli też czerpać wodę z Nilu, by przechowywać ją niczym świętość<sup>21</sup>. Epifaniusz wspomina jeszcze wiele innych opowieści o rzekach i strumieniach, które zamieniały się w wino, łącząc te wydarzenia bezpośrednio z cudem w Kanie<sup>22</sup>. Wy-

<sup>16</sup> Zob. Gregorius Nyssenus, *In illud: Tunc et ipse filius (ICor. 15,28)*, PG 44, 1308-1309.

<sup>17</sup> Zob. Clemens Alexandrinus, *Stromata* I, 21, 146, 1, ed. B. Pouderon, Sch 633, Paris 2023, s. 390, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, t. 1, s. 101.

<sup>18</sup> Por. Epiphanius Constantiensis, *Adversus haereses* 51, 16, 1-2, ed. K. Holl, GCS 31, Leipzig 1922, s. 270-271.

<sup>19</sup> Por. Epiphanius Constantiensis, *Adversus haereses* 51, 29, 7, ed. K. Holl, GCS 31, Leipzig 1922, s. 301.

<sup>20</sup> Por. Epiphanius Constantiensis, *Adversus haereses* 51, 22, 8-11, ed. K. Holl, GCS 31, Leipzig 1922, s. 285-286.

<sup>21</sup> Por. Epiphanius Constantiensis, *Adversus haereses* 51, 30, 3, ed. K. Holl, GCS 31, Leipzig 1922, s. 301. Orygenes, czy też raczej jego interpretator Hieronim, wspomina w homilii o psalmie 111, że w Kanie „do stągwi nalano wody, a ona przemieniła się w wino i zachowano je, aby nie zginęło”. Zob. Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in psalmos CXI* 5, ed. G. Morin, CCL 78, s. 234, tł. S. Kalinkowski, ŻMT 32, Kraków 2004, s. 233.

<sup>22</sup> Por. Epiphanius Constantiensis, *Adversus haereses* 51, 30, 1-2, ed. K. Holl, GCS 31, Leipzig 1922, s. 301. O naturalnych źródłach, z których zamiast wody wypływało wyborne wino, wspominają także: Diodor z Sycylii (*Bibliothecae historicae* 3, 66, 2, ed. C.H. Oldfather, London – Cambridge 1967, s. 300-303) i Pliniusz Starszy (*Historia*

daje się, że biskupowi Salaminy przyświeca dawna idea jedności całego misterium Chrystusa: zbieżność daty wcielenia Syna Bożego, jego narodzenie w ciele, chrzest w Jordanie oraz cud w Kanie Galilejskiej są ściśle powiązаныmi etapami tego dzieła zbawienia, które wyraźnie zapowiadały prorocтва ST, pośrednio zaś wskazywały na nie wydarzenia natury, a nawet kultury pogańskiej. Znaki, jakie towarzyszyły narodzeniu Pańskiemu, oraz cuda, jakich sam dokonał, miały skłonić uczniów do wiary, że On istotnie jest obiecany Mesjaszem, Synem Bożym posłanym przez Ojca dla zbawienia świata.

Ewangelicznej perykopie o weselu w Kanie św. Jan Chryzostom poświęcił trzy homilie na temat Ewangelii św. Jana (CPG 4425). Są to homilie 21, 22 i 23 (PG 59, 129-144). Cały ten cykl homiletyczny tworzy komentarz ciągły, w którym Złotousty nade wszystko stara się objaśnić treść Ewangelii ku pożytkowi duchowemu słuchaczy, nie wdając się przy tym zbyt w rozważania o charakterze teologicznym. W homilii 21 biskup Konstantynopola podkreśla pokorę Syna Bożego, który przychodzi na zwykłą ucztę weselną nie po to, by szukać próżnej chwały, ale by usłużyć tym, do których został posłany<sup>23</sup>. Chrystus uczynił pierwszy znak dopiero w wieku dojrzałym, aby nie tylko Żydzi, ale i wszyscy ludzie przyjęli Jego dzieło z należytą powagą<sup>24</sup>. Słowa Maryi były podyktowane troską o ludzkie potrzeby. Jezus jednak zachęca Matkę do cierpliwości i wiary w wypełnianie się Bożego planu<sup>25</sup>. W homilii 22 Jan Chryzostom powraca do słów Zbawiciela o godzinie, która jeszcze nie nadeszła, wskazując, że będzie to czas, w którym uczniowie prawdziwie uwierzą w swego Stwórcę i Pana<sup>26</sup>. Cud przemiany wody w wino pomaga Kościołowi zwalczać szalone nauki heretyków o Bogu jakoby pozbawionym mocy<sup>27</sup>. Najlepsze wino powstało ze zwykłej wody, o czym podczaszy zaświadczył uroczystie mocą powierzonej mu władzy<sup>28</sup>. Następuje długi *passus* na temat różnych chorób trapiących ciało i dusze tych, którzy oddają się

---

*naturalis* 2, 103, ed. H. Rackam, Cambridge 1958, s. 246). Więcej na temat początków święta Epifanii i jego potrójnej dedykacji, zob. R.H. Bainton, *The Origins of Epiphany*, Boston 1962, s. 22-38 (zwł. 24-26); T.J. Talley, *Le origini dell'anno liturgico*, Brescia 1991, s. 114-149.

<sup>23</sup> Por. Iohannes Chrysostomus, *In Iohannem homiliae* 21, PG 59, 129.

<sup>24</sup> Por. Iohannes Chrysostomus, *In Iohannem homiliae* 21, PG 59, 129-130.

<sup>25</sup> Por. Iohannes Chrysostomus, *In Iohannem homiliae* 21, PG 59, 130-131.

<sup>26</sup> Por. Iohannes Chrysostomus, *In Iohannem homiliae* 22, PG 59, 133-134.

<sup>27</sup> Por. Iohannes Chrysostomus, *In Iohannem homiliae* 22, PG 59, 135.

<sup>28</sup> Por. Iohannes Chrysostomus, *In Iohannem homiliae* 22, PG 59, 136.



marnościom tego świata. Jedynym lekarstwem jest umiarkowanie i ufność pokładana w Bogu<sup>29</sup>. Homilia 23 dotyczy już tylko słów J 2,11: „Taki to początek znaków (...)”. Chryzostom wzywa w niej do odparcia ataków diabła, który podstępnie niszczy dusze. Drogą ocalenia jest praktykowanie cnót przy ograniczeniu namiętności<sup>30</sup>. Boża chwała objawia się poprzez cuda i znaki, które budzą zdumienie i nakłaniają do wiary w moc Zbawiciela<sup>31</sup>.

Nawiązania do interesującego nas fragmentu Ewangelii w innych pismach Chryzostoma są już tylko sporadyczne<sup>32</sup>. Podobnie żadna ze znanych nam jego homilii *in epiphaniam*, w których można by spodziewać się odniesienia do sceny wesela w Kanie, ani treściowo, ani stylistycznie, nie wykracza poza tradycyjne ramy biblijne i retoryczne<sup>33</sup>. W *Oratio de epiphania* (CPG 4882), które prawdopodobnie należy zaliczyć do korpusu pism związanych ze środowiskiem Seweriana z Gabali, brakuje nawet odniesienia do sceny z Ewangelii św. Jana<sup>34</sup>. Inne greckie homilie o Objawieniu Pańskim (*in epiphaniam*) przekazane pod imieniem Złotoustego i sygnalizowane w CPG pod numerami 5021, 5030, 5039 i 5069 pozostają w rękopisach, a ich wydanie stanowi *desideratum*.

Nieliczne tylko fragmenty komentarza do wesela w Kanie zachowały się w katenach greckich przypisywanych Apolinaremu z Laodycei<sup>35</sup>, Teo-

<sup>29</sup> Por. Iohannes Chrysostomus, *In Iohannem homiliae* 22, PG 59, 137-138.

<sup>30</sup> Por. Iohannes Chrysostomus, *In Iohannem homiliae* 23, PG 59, 137-138.

<sup>31</sup> Por. Iohannes Chrysostomus, *In Iohannem homiliae* 23, PG 59, 139.

<sup>32</sup> Tak np. w *In Matthaëum homiliae* 44, 2, CPG 4424, PG 57, 466, tł. Baron, Kraków 2001, s. 45: podczas wesela w Kanie Chrystus zganił Maryję za Jej niewczesne żądanie, ale jej nie odmówił; Iohannes Chrysostomus, *In illud: Propter fornicationes uxorem (1Co 7,2)* 2, CPG 4377, PG 51, 210, tł. Krynicka, VoxP 56 (2011) s. 585-586: Jan Chryzostom wychwala pokorę Chrystusa, który przyszedł na zwykłą ucztę; *In Ozias homiliae* 2, CPG 4417, ed. J. Dumortier, SCh 277, Paris 1981, s. 100: słowa Ewangelii są nowym winem, przez które Duch święty wlewa w dusze Bożą mądrość.

<sup>33</sup> Por. S.J. Voicu, *Due testi pseudocrisostomici per l'epifania (BHGn 1944t e CPG 4522) e Leonzio di Costantinopoli*, „Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata” 44 (1990) s. 271-279.

<sup>34</sup> Por. A. Wenger, *Une homélie inédite (de Severian de Gabala?) sur l'Épiphanie*, AnBol 95/1-2 (1977) s. 73-90; S.J. Voicu, *Nestorio e la Oratio de epiphania (CPG 4882) attribuita a Giovanni Crisostomo*, „Augustinianum” 43 (2003) s. 495-499.

<sup>35</sup> Zob. Apollinaris Laodicensis, *Fragmenta in Iohannem* 6-7, CPG 3691, ed. J. Reuss, *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche*, TU 89, Berlin 1966, s. 6-7.

dorowi z Heraklei<sup>36</sup>, Ammoniuszowi z Aleksandrii<sup>37</sup> oraz patriarsze Focjuszowi z Konstantynopola<sup>38</sup>. Obszerniejszą natomiast analizę perykopy J 2,1-11 widzimy w zachowanym po syryjsku komentarzu Teodora z Mopsuestii (CPG 3843). Komentarz ten ma charakter słowny i dopiero z analizy wersetu J 2,11 Teodor wyprowadza wnioski teologiczne, odwołując się przy tym do sceny zwiastowania. Maryja zachowała wszystko w swym sercu i ta właśnie postawa wrażliwości na słowo pozwoliła jej rozpoznać prawdziwą naturę Chrystusa<sup>39</sup>.

Gdy chodzi o literaturę V wieku, poza wspomnianym traktatem homiletycznym Jana Chryzostoma, do naszych czasów zachował się obszerny komentarz Cyryla Aleksandryjskiego do Ewangelii św. Jana (CPG 5208). Perykopie o weselu w Kanie Galilejskiej Aleksandryjczyk poświęcił niezbyt wiele miejsca w księdze drugiej<sup>40</sup>. Zauważa tam, między innymi, że obecność Chrystusa na uczcie jest znakiem nowej radości, która

<sup>36</sup> Zob. Theodorus Heracleensis, *Fragmenta in Iohannem* 12-13, CPG 3564, ed. J. Reuss, *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche*, s. 67-68. Teodor, biskup Heraklei po 328 roku, umarł około 355 roku. Należał do stronnictwa ariańskiego i do zdecydowanych przeciwników Atanazego. Jego chrystologia jest wyraźnie subordynacjonistyczna, nawet jeśli odległa od radykalizmu Ariusza. Sprawny egzegeta i autor komentarzy do Ewangelii Mateusza i Jana, do psalmów i Apokalipsy, znanych jeszcze w VI wieku, a dziś zachowanych jedynie we fragmentach w katenach. Autentyczność wielu z nich jest dziś jednak kwestionowana. Por. NDPAC III 5247-9 (E. Valeriani).

<sup>37</sup> Zob. Ammonius Alexandrinus, *Fragmenta in Iohannem* 56-63, CPG 5502, ed. J. Reuss, *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche*, s. 211-213. Chodzi o żyjącego w V lub VI stuleciu autora zachowanych fragmentarycznie komentarzy do Księgi Psalmów, Księgi Daniela, Ewangelii Jana i Łukasza oraz Dziejów Apostolskich, Pierwszego Listu do Koryntian i Pierwszego Listu św. Piotra. Por. J. Reuss, *Der Presbyter Ammonius von Alexandrien und sein Kommentar zum Iohannes-Evangelium*, „Biblica” 44 (1963) s. 159-170; E. Ferguson – F.W. Noris, *Encyclopedia of Early Christianity*, t. 1, New York 1999, s. 46.

<sup>38</sup> Zob. Photius Constantinopolitanus, *Fragmenta in Iohannem* 15-16, ed. J. Reuss, *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche*, s. 366.

<sup>39</sup> Zob. Theodorus Mopsuestenus, *Commentarii in evangelium Iohannis apostoli*, ed. J.-M. Vosté, CSCO 115-116, Paris 1940, s. 55-60 (tekst), 39-42 (tłumaczenie).

<sup>40</sup> Zob. Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Iohannem* 134-138, PG 73, 224-230. Komentarz ten pochodzi z okresu poprzedzającego kontrowersję nestoriańską, próżno w nim zatem szukać silnych akcentów polemicznych wykraczających poza tradycyjny antyarianizm. Podobnie jego egzegezę cechuje umiarkowanie objawiające się łąčeniem wzorców aleksandryjskich i azjatyckich. Więcej na temat egzegezy perykopy o weselu w Kanie u Cyryla Aleksandryjskiego, w H. du Manoir, *La scène de Cana commentée par saint Cyrille d’Alexandrie*, w: *De primordiis cultus mariani*, t. 3, Romae 1970, s. 135-162.

unicestwia wszystkie dawne boleści ludu, dla którego obietnica była jedynie źródłem goryczy ze względu na niemoc jej spełnienia. Przemiana wody w wino symbolizuje narodziny nowej rzeczywistości, podczas gdy przemija dawne stworzenie. Uczta w Kanie, przez to, że odbywa się trzeciego dnia (zob. J 2,1), jest zapowiedzią uczty eschatologicznej i znakiem nowego życia w zmartwychwstaniu. W tym kontekście scena wesela w Kanie Galilejskiej jest dla Cyryla przede wszystkim początkiem realizacji dawnych obietnic: Boży plan ogłoszony ludowi starego Prawa nie miał mocy zbawienia aż do przyjścia Chrystusa, który przemienia całą rzeczywistość i daje początek nowemu ludowi wiary.

## 2. Syryjskie komentarze św. Efrema i Jakub z Sarug

Wśród autorów syryjskich obszerne objaśnienie znaku, jaki Jezus dokonał w Kanie Galilejskiej, znajdujemy w komentarzu św. Efrema do *Diatessaronu* (5,1-12)<sup>41</sup>. Warto dokładniej przyjrzeć się temu opracowaniu ze względu na bogactwo treści. Idee w nim zawarte nierzadko odbiegają od utartych schematów literatury klasycznej, pojawią się za to w późniejszych tekstach orientalnych.

Święty diakon komentuje najpierw prośbę Maryi i odpowiedź Jezusa, podając ich różne interpretacje (5,1-5). Komentując słowa Maryi, że „wina nie mają”, zaznacza, że Jezus chciał ukazać matce wielkość swego daru. Słowa „Moja godzina jeszcze nie nadeszła” natomiast odnoszą się do godziny śmierci Chrystusa, ale też do godziny sądu: w obliczu pijaństwa gości Jezus powściąga swój gniew, ale tylko do czasu. Wprawdzie Maryja sądzi, że cud uczyniony przez Syna przysporzyłby mu chwały w oczach ludzi, Jezus jednak nie zamierza czynić znaku tylko ze względu na ludzkie wyobrażenia.

Efrem podkreśla, że cud przemiany w istocie odsłania bóstwo Chrystusa (5,6). Ten, który przemienił naturę w stworzeniach, sam przemienił swoją naturę w łonie Dziewicy. Ukoronowaniem znaków będzie wyjście z grobu, by ukazać, że śmierć nie ma nad Nim władzy. Aby

---

<sup>41</sup> Ephraem Syrus, *Commentarius in evangelium concordans*, ed. L. Leloir, *Saint Éphrem. Commentaire de l'Évangile Concordant. Texte Syriaque (Manuscrit Chester Beatty 709) Folios Additionnels*, Leuven 1990, s. 38-47; tł. Sch 121, Paris 1966; tł. C. McCarthy, *Saint Ephrem's Commentary on Tatian's Diatessaron. An English Translation of Chester Beatty Syriac MS 709 with Introduction and Notes*, *Journal of Semitic Studies Supplement* 2, Oxford 1993, s. 95-99.

potwierdzić niezwykłość swych narodzin i swojej śmierci, Chrystus przemienił naturę wody w wino, która przecież przemienia się również w winogronach. Cud, jaki dokonuje się w stągwiach kamiennych, jest jednak większy i oznacza, że dla Boga nie ma nic niemożliwego (5,7). Wyborne wino uczynione z wody symbolizuje wielkość bóstwa, które przybiera postać słabego człowieczeństwa. Obfitość wina w stągwiach do żydowskich oczyszczeń oznacza natomiast wielkość nauki Chrystusa, który swą mądrością nieskończenie przewyższa proroków, dawne zaś prawa przemienia w nowe. Słowa o tym, że każdy daje najpierw dobre wino, odnoszą się do pradawnej boskiej ekonomii (5,8).

Dawne wydarzenia miały charakter zapowiedzi, powiada święty diakon. Tak jak prawo przyszło przez Mojżesza, tak łaska została dana przez Jezusa. Oblubieniec ziemski zaprosił Oblubieńca niebieskiego, a Pan wszelkiego stworzenia przyjął zaproszenie zwykłych ludzi, gdy przeszedł na ich wesele. W odpowiedzi na zaproszenie na ziemską ucztę Chrystus zaprasza na ucztę niebiańską (5,9). Już na pustyni aniołowie jedli i pili ze stołu Abrahama i Lota (por. Rdz 18,1-16), teraz zaś Pan wszystkiego je i pije z biesiadnikami. Potem On ich zaprosi na swoją ucztę i oby odpowiedzieli na zaproszenie, nie tak jak ci, którzy nim wzgardzili (por. Mt 22,1-14). On dał radość uczującym, a oni pozabijali Jego sługi. On zaspokoił pragnienie na weselu, a oni nic nie przyjęli z pokarmu, który im ofiarował. On spodziewał się słodkiego wina, a oni mu podali napój zaprawiony goryczą. Goście weselni przybyli, aby napić się zwykłego wina, ale On przyszedł i przygotował wino słodkie i wyborne (5,10). Chrystus był zaproszony razem z nimi, bez różnicy między Jego i ich naturą. Uczynił jednak niezwykły znak, przez który dla wszystkich stało się rzeczą oczywistą, że nie jest im równy w swej naturze. Wyglądał tak samo, ale był inny i większy od nich, co pokazał znak cudu. Nic nie mówiąc, zamienił wodę w wino, jego boskie milczenie pozwoliło, by jeszcze mocniej zabrzmiały słowa pod czaszego, gdy z radością ogłosił gościom cud przemiany. Kosztowanie wina jest zażywaniem radości. Jezus dokonał cudu bezzwłocznie, a wyborny aromat wina przewyższał wszystko inne.

Chrystus powrócił zwycięski z walki na pustyni, mówi św. Efrem, a trzeciego dnia został przyjęty z radością na weselu, gdzie znów odniósł zwycięstwo (5,11). Chociaż był gościem, okazał się prawdziwym gospodarzem wesela, gdy zarządził potrzebom biesiadników. Zbawiciel nie uczynił wina z niczego, ale przemienił już istniejącą wodę (5,12). Chrystus nie wzgardził stworzeniem, ale je przemienił, by pokazać, że jest Panem

wszystkiego. Na końcu czasów stworzenia nie znikną, w istocie zachowają swoją naturę, ale zostaną przemienione tak jak woda, która stała się wybornym winem. Przez zamianę tego, co zwykłe, w nadzwyczajne Chrystus pokazał, że żadne stworzenie nie jest złe z natury, a ich Stwórca jest mądry. Wiedział bowiem, że to, co stworzone, musi być poddane próbie, aby ostatecznie to, co sprawiedliwe, zostało ukoronowane, a to, co złe i słabe – naprawione. Ten, który rozkazał ogniewi, by pochłaniał i niszczył, ten sam na końcu czasów rozkaże temu, co marne, aby stało się użyteczne, a rzeczom złym – by przynosiły radość. Usta nawykłe do smakowania wina na końcu czasów umiłują prawdę i słodycz prawdziwej nauki. Cały ten niemal poetycki komentarz jest nade wszystko hymnem uwielbienia dla Zbawiciela, który objawia swoją naturę i moc, a scena wesela w Kanie jest zapowiedzią nowej uczyty w wieczności.

Także w hymnach egzegetycznych św. Efrema wielokrotnie powraca motyw uczyty weselnej w Kanie będącej zapowiedzią uczyty Kościoła, znakiem Eucharystii oraz uczyty eschatologicznej. I tak w *Hymnie IV o Narodzeniu Pańskim* 206 Syryjczyk mówi, że Chrystus „z wody uczynił wino niczym stwórca, natomiast pił z niego jako ubogi sługa”<sup>42</sup>. W *Hymnie VIII o Objawieniu Pańskim* zaś, że Zbawiciel „na pustyni stał się stołem jądła wybornego, a źródłem winnym na uczcie weselnej” (17)<sup>43</sup>. Na uświęcenie małżeństwa i jego czystość św. Efrema wskazuje w *Hymnie III o Objawieniu Pańskim* 22, mówiąc: „wino z wody uczynił, dał pić ludziom na uczcie weselnej. Dla was, którzy pościcie, olej więcej znaczy od napoju. Przez to Jego wino złączyli się nowożeńcy, przez Jego olej biesiadnicy zakosztowali w czystości. Mocą jego wina powstaje związek małżeński, mocą jego namaszczenia umacnia się czystość”<sup>44</sup>. W *Hymnie VIII o Narodzeniu Pańskim* 18 mówi natomiast: „Wołać będą nowożeńcy: błogosławione Dziecię, którego Matką była święta Oblubienica. Błogosławiona ta uczta weselna, na którą Cię zaproszono: nawet gdyby niespodziewanie skończyło się wino, dzięki Tobie płynąć znów będzie w obfitości”<sup>45</sup>. W *Hymnie XVI o dziewictwie* 2 św. Efrema przyrów-

<sup>42</sup> Ephraem Syrus, *Hymni de nativitate et epiphania*, ed. E. Beck, CSCO 186-187, Louvain 1959, s. 44 (tekst), 37 (tłumaczenie).

<sup>43</sup> Ephraem Syrus, *Hymni de nativitate et epiphania*, ed. E. Beck, CSCO 186-187, Louvain 1959, s. 173 (tekst), 160 (tłumaczenie).

<sup>44</sup> Ephraem Syrus, *Hymni de nativitate et epiphania*, ed. E. Beck, CSCO 186-187, Louvain 1959, s. 151 (tekst), 139 (tłumaczenie).

<sup>45</sup> Ephraem Syrus, *Hymni de nativitate et epiphania*, ed. E. Beck, CSCO 186-187, Louvain 1959, s. 62 (tekst), 54 (tłumaczenie).

nuje ucztę weselną do ucztyniebiańskiej, na którą Chrystus zaprosi do nowego życia w nowym ogrodzie Eden. Błogosławieni goście weselni, którzy mogą radować się w towarzystwie Bożego Słowa<sup>46</sup>. Również w *Hymnie XXXIII o dziewictwie* 1-3 poeta woła „Niechaj Kana składa Ci dziękczynienie za wino, którym uradowałeś uczujących” (1) i raz jeszcze wychwala wesele zapowiadające prawdziwą ucztę miłości, jaka ma się dokonać w królestwie niebieskim. Dziękuje też Bogu za zaproszenie do udziału w tym czystym i niekończącym się weselu, gdzie Oblubieniec daje pić najlepsze wino, przygotowane i pozostawione specjalnie na ten czas<sup>47</sup>.

Inną, ale nie mniej obszerną, bo liczącą 73 strofy, homilię metryczną (*mēm̄rā*) o weselu w Kanie Galilejskiej ułożył Jakub biskup Sarug<sup>48</sup>. Homileta podkreśla w niej jedność i niepodzielność działającej natury Chrystusa, który przychodzi na wesele jako człowiek, ale dokonuje znaku, aby skłonić zgromadzonych do wiary w swoje bóstwo. Wino staje się znakiem prawdziwej wiary, bo tylko ci, którzy ją mają, potrafią odróżnić i docenić wyborne wino od zwykłej wody. Ci zaś, którym nie była dana prawdziwa wiara, nie rozumieją znaku i nie dostrzegają cudu. Stwórca wszystkiego, poprzez uniżenie Syna Bożego, ubogacił całe stworzenie. Jakkolwiek Zbawiciel jest obcy na tym świecie, staje się jednak dobrowolną ofiarą, by zgromadzić przy sobie potomstwo Adama i w ten sposób wynieść na niebiosa naturę ludzką. Chrystus nie waha się przyjąć zaproszenie i pójść na ucztę weselną, gdzie sam będąc mocny, zasiada pośród słabych. Nie cofa się też przed wypełnieniem powierzonej mu misji, nawet gdy świat nie rozpoznaje Jego bóstwa. Przychodzi na ucztę, by uczynić znak, który objawia plan od dawna powzięty. Przyjmuje zaproszenie, by pokazać, że w istocie nie jest obcy, ale że jednoczy się z ludzką naturą. Przy tej okazji biskup Sarug wskazuje na czystość małżeństwa, które jest obrazem miłości Boga do człowieka. Uczta weselna w Kanie zapowiada ucztę Kościoła. Chrystus jest bezgrzesznym panem

<sup>46</sup> Ephraem Syrus, *Hymni de virginitate*, ed. E. Beck, CSCO 223-224, Louvain 1962, s. 55 (tekst), s. 53 (tłumaczenie).

<sup>47</sup> Ephraem Syrus, *Hymni de virginitate*, ed. E. Beck, CSCO 223-224, Louvain 1962, s. 119-120 (tekst), 103-104 (tłumaczenie).

<sup>48</sup> Iacobus Sarugenis, *Homilia CLXVII de nuptiis in Cana Galilaeae*, ed. P. Bedjan, *Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis*, t. 5, Paris 1910, s. 480-494 (n. 107), tł. S. Grill, *Jakob von Sarug als Dichter und Exeget*, „Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft” 8 (1959) s. 17-28. Krótko o Jakubie z Sarug (ok. 450-521), wraz z bibliografią, w: NDPAC II 2153-2154 (J. Gribomont). Por. SWPW 108-109.

młodym, który wstępuje do łoża swej czystej oblubienicy. Ewangeliczne wino jest symbolem Syna Bożego, którego brakowało na tym świecie, zanim Ojciec Go posłał. Uczta w Kanie odsłania tajemnicę wcielenia, która obdarza ludzkie ubóstwo bogactwem boskości. Słowa Maryi stanowią zachętę, by Syn objawił swoje bóstwo, ale są też wyrazem jej osobistej wiary, że nadszedł czas, by On wypełnił swoją misję. Przemieniając wodę w wino, Syn Boży objawił moc nie mniejszą od Ojca, którego władzą woda przemienia się w wino poprzez wzrost i fermentację. Dokonując znaku w Kanie Galilejskiej, Chrystus spełnia wolę Matki na ziemi oraz Ojca w niebie, objawia, że jest zarówno Synem Bożym, jak i Synem Człowieczym. W tekście tym, jak widzimy, nie brakuje idei odziedziczonych po Efreemie. Widać też pewne podobieństwo do wyżej omówionych homilii Jana Chryzostoma.

Ponadto krótką anonimową homilię rytmiczną o cudzie w Kanie Galilejskiej po arabsku, ale w zapisie syryjskim (*garšuni*), odnotowuje jeden z kodeksów Mingany<sup>49</sup>. Tekst ten jednak nie był dla nas dostępny.

### 3. Koptyjska homilia biskupa Beniamina

Ze środowiska aleksandryjskiego posiadamy homilię o weselu w Kanie Galilejskiej autorstwa Beniamina I, patriarchy aleksandryjskiego w czasach arabskiej inwazji<sup>50</sup>. Tekst ten zachował się w dwóch recenzjach, mianowicie w języku koptyjskim w dialekcie bohairskim oraz w języku arabskim<sup>51</sup>. Wydanie równoległe tekstu przedstawione przez Müllera

---

<sup>49</sup> Rękopis Ming. 387, fol. 68r-70r. Zob. A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts, now in the Possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham*, t. 1: *Syriac and Garshuni Manuscripts*, Woodbrook Catalogues 1, Cambridge 1939, s. 699. Kodeks ten pochodzi ze środowiska wschodnio-syryjskiego z początku XVI wieku.

<sup>50</sup> Cennym źródłem naszej wiedzy o Beniaminie I (*sed.* 626-656) jest *Historia patriarchów aleksandryjskich*, 14, ed. B. Evetts, PO 1/4, Paris 1907, s. 487-518. Zob. także: C. Müller, *Benjamin I, 38. Patriarch von Alexandrien*, „Le Muséon” 69 (1956) s. 313-340; Ł. Karczewski, *Życie i działalność patriarchy Beniamina I (622-661) w świetle przekazów 'Historii koptyjskich patriarchów Aleksandrii'*, „Seminare” 26 (2009) s. 285-296. Symbolikę wesela w Kanie i jego znaczenie w liturgii i tradycji Kościoła koptyjskiego omawia szerzej: Matta el-Meskeen, *The Wedding in Cana of Galilee*, „Coptic Church Review” 16/4 (1995) s. 99-107.

<sup>51</sup> Zob. CPG Sup. 7941. Wydanie tekstu: H. de Vis, *Homélie coptes de la Vaticane*, Hauniae 1922, s. 53-106. Jego przedruk w *Cahiers de Bibliothéque Copte* 5, Louvain

pozwała stwierdzić, że tekst arabski jest w miarę dokładnym przekładem wersji bohairskiej. Po dłuższym wprowadzeniu parenetycznym Beniamin rozważa racje, dla których Maryja i Jezus, a nadto Apostołowie zostali zaproszeni na ucztę weselną. Następnie wymienia herezjarchów, którzy niczym Judasz zdradzili Chrystusa. Wśród nich są Ariusz, Nestoriusz, patriarcha Macedoniusz, papież Leon, autorzy tzw. trzech rozdziałów, czyli Ibas, Teodor i Teodoret, a także Leoncjusz z Bizancjum i Julian z Hali-karnasu, ariańscy biskupi Aleksandrii Jerzy i Grzegorz, wreszcie prochalcedoński biskup Aleksandrii Cyrus i koptyjski biskup Fajum Wiktor, żyjący w czasach Beniamina, oraz biskup Lykopolis Melecjusz, którego działania pogrzyżyły Kościół egipski w długotrwałej schizmie. Homileta powraca do sceny z Ewangelii, dając komentarz do każdego niemal wersetu. Chrystus jest gościem ubogich ludzi, będąc Panem całego stworzenia, Maryja zaś pomagała w zorganizowaniu wesela. Kiedy skończyło się wino, służące ze wstydem żałę się Maryi, która prosi Syna o cud. Aby spełnić prośbę Matki i aby objawić swe bóstwo, Chrystus każe napełnić stągwie wodą, by potem zanieść staroście weselnemu najlepsze wino. Następnie dialog, w którym Jezus tłumaczy Maryi, że stało się tak ze względu na chwałę Boga Ojca i aby wszyscy poznali moc Zbawiciela. Woda dla chrześcijanina jest znakiem życia i odrodzenia przez chrzest. Wino, jeśli używane w nadmiarze, zamienia człowieka w zwierzę i taki powinien być wyłączony ze wspólnoty. W dalszym ciągu homileta relacjonuje znaki, których sam był świadkiem. I tak opowiada o kapłanie w Białym Klasztorze w Górnym Egipcie, który został usunięty ze wspólnoty przez św. Szenutego ze względu na popełnione grzechy, o manichejskich kapłanach napotkanych w pewnym kościele na południu Egiptu, o świętym

---

1990, tł. T. Orlandi, *Omēlie copte*, Torino 1981, s. 269-286, tł. M.S.A. Mikhail, w „Coptic Church Review” 23/3 (2002) s. 66-93, poszerzone wydanie tego samego, z obszernym wprowadzeniem, w: ACTS Press, Anaheim 2019. Wydanie tekstu koptyjskiego i arabskiego: C. Müller, *Die Homilie über die Hochzeit zu Kana und weitere Schriften des Patriarchen Benjamin I von Alexandrien*, Heidelberg 1968. Tom ten zawiera ponadto fragmenty innych pism związanych z patriarchą Beniaminem, mianowicie koptyjską homilię biskupa Agatona o Beniaminie, jego poprzedniku, oraz fragment homilii samego Beniamina o św. Szenutem z Atripe. Wreszcie Müller publikuje fragment *XVI Listu Paschalnego* Beniamina z 642 roku, który zachował się w przekładzie etiopskim w zbiorze *Hāymānota abaw* (CAe 1186) i jest w swej istocie traktatem przeciwko apolinarystom, potępiającym różnych epigonów arianizmu. Zob. Müller, *Die Homilie*, s. 302-351; T. Orlandi, *Patristica copta e patristica greca*, VetCh 10 (1973) s. 327-341; Zarzeczny, *Catalogo*, s. 407-408. Ponadto jakąś homilię przypisywaną biskupowi Beniaminowi na wtorek w oktawie Wielkanocy zawiera etiopski rękopis UM-037, fol. 34ra-46rb (nie konsultowałem).



Izydorze, który w młodości był uczniem *abba* Samuela, a potem przez 36 lat pozostawał w zamknięciu. Wydarzenia te w istocie nie mają związku z głównym tematem homilii, a jedynie poświadczają trudy pontyfikatu Beniamina. Cechą charakterystyczną tekstu jest bez wątpienia pojawienie się długiej listy heretyków, których nauki biskup Beniamin pragnie zwalczać. Staje się to jednak zrozumiałe w kontekście głównego tematu całej sceny w Kanie Galilejskiej – cud przemiany wody w wino miał doprowadzić uczniów do wiary w bóstwo Chrystusa. Ci, którzy nie byli świadkami cudu, powinni w zamian otrzymać prawdziwą naukę, nieskażoną błędami heretyków. Z perspektywy Aleksandrii są nimi wszyscy, którzy głoszą naukę Nestoriusza, w tym także różni zwolennicy Chalcedonu. Patriarcha Beniamin idzie jednak o krok dalej, zrównując z historycznymi odstępcami od wiary także tych sobie współczesnych, którzy pobłądzili w sprawach moralności i dyscypliny kościelnej.

#### 4. O weselu w Kanie Galilejskiej w pismach etiopskich

Wreszcie przyjrzymy się niektórym tekstom przekazanym w języku etiopskim<sup>52</sup>. Nawiązania do sceny wesela w Kanie Galilejskiej pojawia-

---

<sup>52</sup> Chrześcijańska literatura w klasycznym języku etiopskim (etiop. *ge'ez*) obejmuje zarówno przekłady, jak i teksty oryginalne. Warto jednak pamiętać, że czas i sposób ich powstawania wymyka się schematom tradycyjnie przyjętym w badaniach nad późnym antykiem w zakresie literatury greckiej i łacińskiej. Pierwsze etiopskie tłumaczenia tekstów greckich powstawały głównie w tak zwanym okresie aksumskim (IV-VII wiek). Przetłumaczono wówczas m.in. teksty biblijne, niektóre apokryfy oraz pisma patrystyczne, w tym homilie i traktaty, zwłaszcza Cyryla Aleksandryjskiego. Począwszy od XIII/XIV wieku, w środowisku etiopskim mamy do czynienia z prawdziwą eksplozją aktywności translatorskiej o charakterze wtórnym, mianowicie bazującej na tekstach w języku arabskim, także tych uprzednio przełożonych z greki, łaciny, koptyjskiego i syryjskiego. Na ten temat, zob. zwłaszcza: E. Cerulli, *La letteratura etiopica*, Firenze – Milano 1968, s. 23-29; L. Ricci, *Le letterature dell'Etiopia*, w: *Storia delle letterature d'Oriente*, ed. O. Botto, Milano 1969, s. 807-821; A.M. Butts, *Embellished with Gold: The Ethiopic Reception of Syriac Biblical Exegesis*, OC 97 (2013-2014) s. 137-159; A.M. Butts, *From Syriac to Arabic to Ethiopic: Loci of Change in Transmission*, w: *Circolazione di testi e superamento delle barriere linguistiche e culturali nelle tradizioni orientali*, ed. R.B. Finazzi et al., Orientalia Ambrosiana 7, Milano 2020, s. 21-57; A. Bausi, *Translations in Late Antique Ethiopia*, w: *Egitto crocevia di traduzioni*, ed. F. Crevatin, Trieste 2018, s. 69-99; M. Krawczuk, *O piśmiennictwie etiopskim w języku gyyz*, „Literatura na świecie” 7/8 (2014) s. 245-271; M. Krawczuk, *Coptic language in Christian Ethiopia (until the 19th*

ją się tam w komentarzach o charakterze egzegetycznym, w apokryfach biblijnych, w hagiografii, w tekstach liturgicznych i oczywiście w homiletyce.

Anonimowy autor etiopskiego obszernego komentarza do Ewangelii św. Jana (*Terg<sup>w</sup>amē za-Yohannes*; CAe 2456)<sup>53</sup> w ślad za niezbadanymi jeszcze źródłami arabskimi komentuje kolejne fragmenty tekstu biblijnego, przy czym z reguły nie wykracza poza jego sens słowny<sup>54</sup>. Komentator często odwołuje się do pozostałych Ewangelii, tworząc swoistą katenę synoptyczną, pojawiają się także liczne odniesienia do Ojców Kościoła, zwłaszcza do pism Jana Chryzostoma<sup>55</sup>. Wreszcie zaznaczają się wpływy egzegezy syryjskiej, szczególnie św. Efrema i Jakuba z Sarug<sup>56</sup>.

---

*Century*), „Bulletin de la Société d'Archéologie Copte” 58 (2019) s. 65-73. Pisałem o tym także w: R. Zarzeczny, *Euzebiusz z Heraklei i jego Homilia efeska (CPG 6143) z etiopskiej antologii patrystycznej Qerellos*, *VoxP* 57 (2012) s. 807-819. Zob. także SWPW 64-68.

<sup>53</sup> *Clavis Aethiopica* (dalej: CAe), całościowy indeks etiopskiego dziedzictwa literackiego obejmujący zarówno pojedyncze teksty, jak i ich większe zbiory, tak oryginalne, jak i przekłady, nie posiada jeszcze wydania drukowanego. Jego konsultacja jest możliwa za pośrednictwem strony internetowej projektu *Beta maṣāḥaft: Manuscripts of Ethiopia and Eritrea*, pod dyrekcją A. Bausiego przy Uniwersytecie w Hamburgu (<https://betamasahaft.eu/works/list>).

<sup>54</sup> Jak się wydaje, największy wpływ na chrześcijańską egzegezę biblijną średniowiecznego Egiptu i Etiopii wywarły komentarze Ibn aṭ-Tayyiba, wybitnego uczonego i pisarza żyjącego w XI wieku w Bagdadzie w środowisku Kościoła Wschodu. Skomentował on między innymi wszystkie cztery Ewangelie, starając się przekazać w języku arabskim tradycyjną egzegezę syryjską. W istocie jego komentarze mają charakter kompilatorski, przeważa w nich także interpretacja historyczna i moralna. Por. S. Brock, *A Brief Outline of Syriac Literature*, Kottayam 1997, s. 94; S.K. Samir, *La place d'Ibn aṭ Tayyib dans la pensée arabe*, „Journal of Eastern Christian Studies” 58/3 (2006) s. 177-193.

<sup>55</sup> Szerzej o patrystyce greckiej w literaturze etiopskiej w: G. Lusini, *Appunti sulla patristica greca di tradizione etiopica*, „Studi Classici e Orientali” 38 (1989) s. 469-493. Liczne hasła poświęcone Ojcom i piśmiennictwu wczesnochrześcijańskiemu podaje też pięciotomowa *Encyclopaedia Aethiopica*, zainicjowana przez S. Uhliga, a ukończona pod redakcją A. Bausiego (Wiesbaden 2003-2014). O Janie Chryzostomie w literaturze etiopskiej, zob. W. Witakowski, *John Chrysostom*, w: *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 3, Wiesbaden 2007, s. 293a-295b.

<sup>56</sup> Por. Lusini, *Appunti*, s. 472-473. Zarówno etiopski tekst komentarza *terg<sup>w</sup>amē* do czterech Ewangelii, jak i jego źródło arabskie pozostają niewydane. W niniejszym opracowaniu opieram się na tekście w etiopskim kodeksie Tomasi 51, fol. 5ra-97vb, opisanym szczegółowo wraz z odniesieniami do innych rękopisów i repertorium tekstów

Głównym motywem komentarza do J 2,1-11 jest wiara uczniów w Boże synostwo Jezusa, zwłaszcza w obliczu przyszłej męki. Chrystus dokonał cudu w Kanie we właściwym czasie i zgodnie z ekonomią zbawienia, nie zaś dla próżnej chwały, jak to czynią magowie. Obecność Maryi na weselu potwierdza tajemnicę wcielenia i nie mniej cudownego narodzenia. Późniejsze objawienia, jak to na Górze Tabor, mają jeszcze bardziej umocnić uczniów w wierze. Woda zamienia się w najlepsze wino, bo tylko takie godne jest natury działającego bóstwa. W istocie zapowiada ono nowe stworzenie i jego ucztę wiekiustą. Wyborny charakter wina oznajmia podczaszy, a potwierdzają Żydzi zgromadzeni na weselu, z których zresztą wielu uwierzyło w Chrystusa<sup>57</sup>. Interpretację sceny w Kanie Galilejskiej znajdujemy ponadto w tradycyjnym komentarzu egzegetycznym w nowożytnym języku amharskim (*andemta*)<sup>58</sup>. Ma on jednak w całości charakter słowny i nie przynosi żadnych specyficznych idei.

O weselu w Kanie Galilejskiej etiopscy chrześcijanie czytają w powszechnie znanej księdze *Cudów Jezusa* (*Ta'amma Iyasus*; CAe 5992), będącej w istocie adaptacją arabskiego apokryfu Ewangelii Jana<sup>59</sup>. Narracja w interesującym nas fragmencie księgi zasadniczo podąża śladem tekstu ewangelicznego, pojawiają się jednak nowe wątki. Oto w Kanie Galilejskiej przygotowuje się wesele. Pan młody o imieniu Dokimās syn Yokāna prosi swego krewnego Natanaela, by przyprował na wesele Jezusa i aby ten pobłogosławił jego dom. Chrystus przyjmuje zaproszenie, a Maryja i Józef udają się z nimi. Jezus zajmuje wysokie miejsce przy stole, Piotr siedzi po prawej, a Andrzej po lewej stronie. Wraz w uczniami Jezusa przyszło też wielu arcykapłanów

---

patrystycznych w: R. Zarzeczny, *Catalogo dei manoscritti etiopici di due collezioni private (Tomasi – Lucchesi) con repertorio dei testi*, OCA 309, Roma 2020, s. 249-253.

<sup>57</sup> Zob. Tomasi 51, fol. 18va-22rb, Zarzeczny, *Catalogo*, s. 249-250.

<sup>58</sup> Zob. R.W. Cowley, *Ethiopian Biblical Interpretation. A Study in Exegetical Tradition and Hermeneutics*, Cambridge 1988, s. 463. Komentarz do perykopy o weselu w Kanie widzimy na przykład w etiopskim rękopisie EMMML 279, fol. 8rc-9rb.

<sup>59</sup> *Miracula Iesu aethiopice* (CANT 45), zob. V. Arras – L. Van Rompay, *Les manuscrits éthiopiens des "Miracles de Jésus" (comprenant l'Évangile apocryphe de Jean et l'Évangile de l'Enfance selon Thomas l'Israélite)*, AnBol 93 (1975) s. 133-146; W. Witakowski, *The Miracles of Jesus: An Ethiopian Apocryphal Gospel*, "Apocrypha" 6 (1995) s. 279-298; W. Witakowski, *Tä'ammärä Iyäsus*, w: *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 4, Wiesbaden 2010, s. 788a-789b. Ponieważ interesujący nas fragment nie ma jeszcze wydania ani żadnego przekładu, jego streszczenie podaję tu na podstawie dostępnego mi rękopisu Tomasi 48, fol. 72rb-73va. Zob. Zarzeczny, *Catalogo*, s. 217.

żydowskich. Podano jedzenie i picie w obfitości, i zaczęła się uczta. Gdy jednak zabrakło wina, gospodarze byli bardzo zawstydzeni. Zauważyła to Maryja i zwraca się do Jezusa, mówiąc, że żadne wesele nie może obyć się bez wina. Chrystus odpowiada, że czas jeszcze nie nastał, co się tłumaczy, że Judasz Iskariota jeszcze nie przyszedł na wesele, a trzeba, żeby i on był świadkiem cudu. Kiedy wreszcie przychodzi, Jezus każe sługom napełnić puste stągwie wodą, a następnie podać gościom. Wówczas arcykapłani kosztują wody, która stała się winem, i odkrywają, że jest dużo lepsze od tego, które podano na początku. Nie wiedzieli jednak, że Jezus dokonał cudownej przemiany. Ci zaś, którzy wiedzieli, więc Maryja, uczniowie, Dokimās i posługujący na weselu, wszyscy uwierzyli w Niego. Jak widzimy, apokryf precyzuje niektóre aspekty tekstu biblijnego: wiąże sprawę wesela z osobą Natanaela, który przecież miał pochodzić z Kany (zob. J 1,45-51; 21,2), podaje imię pana młodego (Dokimās), umieszcza szorstką z pozoru odpowiedź Jezusa w kontekście wiary Judasza i Apostołów, wreszcie wkłada pochwałę wina w usta żydowskich kapłanów.

Liturgiczne wspomnienie Objawienia (etiop. *ēpifānyā*) czy też Chrztu Pańskiego (etiop. *ṭemqat*) w Kościele etiopskim przypada na dzień 11 miesiąca *ṭerr*, czyli 19 stycznia w kalendarzu gregoriańskim<sup>60</sup>. Wspomnienie wesela w Kanie Galilejskiej natomiast obchodzi się w dniu 13 *ṭerr*<sup>61</sup>. Tego właśnie dnia podczas liturgii czyta się ewangelię J 2,1-11<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> Obszernie na temat etiopskiego roku liturgicznego: w E. Fritsch, *The Liturgical Year of the Ethiopian Church*, Addis Ababa 2001. Zob. także: M. Chaîne, *La chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie*, Paris 1925; A. King, *The Rites of Eastern Christendom*, Roma 1947, s. 546-550; E. Fritsch – U. Zanetti, *Calendar: Christian calendar*, w: *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 1, Wiesbaden 2003, s. 668a-672b. Nota na święto Objawienia Pańskiego w synaksariuszu etiopskim, ed. G. Colin, PO 45/1, Paris 1990, s. 78-80, tł. Budge, *The Book of the Saints*, t. 2, s. 479.

<sup>61</sup> W kalendarzu koptyjsko-arabskim jest to 13 *tōbi* albo *ṭūbah*, czemu odpowiada 21 stycznia w kalendarzu gregoriańskim. O początkach tego święta w kalendarzu Kościoła koptyjskiego, zob. Talley, *Le origini dell'anno liturgico*, s. 123-125. W nowożytnej Etiopii radosne wspomnienie wesela w Kanie w praktyce przesunięto na dzień 12 *ṭerr* ze względu na przypadające w tym samym dniu obchody rocznicy powrotu z emigracji cesarza Hajle Syllasje (20 stycznia 1941). Zob. Fritsch, *The Liturgical Year*, s. 60-61, przyp. 68. Niemniej listy świąt Pańskich częstokroć nadal łączą wspomnienie cudu w Kanie z uroczystością Chrztu Pańskiego. Zob. S. Grébaut, *Catalogue des Manuscrits Éthiopiens de la Collection Griaule*, t. 3, Paris 1944, s. 201-203.

<sup>62</sup> Zob. Fritsch, *The Liturgical Year*, s. 363. Tę samą Ewangelię czyta się także w pierwszą niedzielę po chrzcie Pańskim. Zob. Fritsch, *The Liturgical Year*, s. 157.

W towarzyszącym liturgii etiopskiej tekście synaksariusza<sup>63</sup> natomiast we fragmencie na wspomnienie wydarzenia w Kanie czytamy:

W tym dniu [przypada] wspomnienie cudu, jaki uczynił nasz Pan Jezus Chrystus na weselu w Kanie Galilejskiej, jak o tym opowiada święta Ewangelia. Ten pierwszy znak nasz Pan Chrystus dokonał w Kanie Galilejskiej, gdy mocą boskiego nakazu przemienił wodę i uczynił wyborne wino o wdzięcznym aromacie (*wayna ʾeʿuma šannaya wa-meʿuz šēnāhu*), jak to wyznał zwierzchnik uczyty, kiedy wezwał pana młodego i powiedział mu: Każdy człowiek daje do picia najpierw dobre wino, a kiedy się napiją, wówczas gorsze. Ty natomiast zachowałeś dobre wino aż do tej pory. Stało się to, aby objawiła się Jego chwała i aby Jego uczniowie uwierzyli w Niego. Jemu chwała wraz z Ojcem wszechmocnym i miłosiernym, i Duchem Świętym ożywicielem, teraz i na wieki, amen<sup>64</sup>.

Jak widzimy, tekst ten praktycznie ogranicza się do streszczenia perykopy ewangelicznej, podkreślając przy tym szczególny charakter przemienionego wina. Nie łączy się go jednak z obrazem wina w jakimś innym kontekście biblijnym czy eschatologicznym<sup>65</sup>. Ciekawiej natomiast przedstawia się interpretacja cudu w Kanie Galilejskiej w tej samej księdze synaksariusza etiopskiego w nocie na dzień śmierci patriarchy aleksandryjskiego Dioskura, 7 *maskaram*, czyli 17 września w kalendarzu gregoriańskim. W tekście podkreśla się rolę Dioskura jako niezłomnego obrońcy wiary w jedną naturę Chrystusa po wcieleniu na soborze w Chalcedonie w 451 roku:

---

<sup>63</sup> Synaksariusz Kościoła etiopskiego (etiop. *Senkessār*, CAe 2375), czyli księga zawierająca żywoty świętych na poszczególne dni roku liturgicznego, odpowiednik łacińskiego *Martyrologium romanum*, w swej pierwotnej postaci został przełożony z analogicznego korpusu arabskiego Kościoła koptyjskiego pod koniec XIV wieku, a następnie był wielokrotnie poddawany rewizji. Zob. Fritsch, *The Liturgical Year*, s. 56-57; G. Colin – A. Bausi, *Senkassar*, w: *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 4, Wiesbaden 2010, s. 621a-623a. Wydanie krytyczne tekstu etiopskiego, wraz z przekładem francuskim, ukazało się w wielu tomach *Patrologia Orientalis* (indeksy w PO 48/3, Paris 1999, tł. E.A.W. Budge, *The Book of the Saints of the Ethiopian Church*, t. 1-4, Cambridge 1928). Zob. także: G. Colin, *Le synaxaire éthiopien. État actuel de la question*, AnBol 106/3-4 (1988) s. 273-317.

<sup>64</sup> *Synaxarium aethiopicum*, ed. G. Colin, PO 45/1, Paris 1990, s. 92-93, tł. Budge, *The Book of the Saints*, t. 2, s. 488.

<sup>65</sup> Podobną notę w nieco innej redakcji odnajdujemy także w synaksariuszu arabsko-jakobickim na ten sam dzień 13 *tūbah*. Różnice pomiędzy tekstami mają charakter drugorzędny. Zob. R. Basset, PO 11/5, Paris 1916, s. 584 (550).

A potem święty Dioskur (*Diyosqoros*) podarł list Leona (*saṭaṭā la-ṭomāra Leyon*), arcybiskupa miasta Rzymu, który podawał fałszywą wiarę, przypisując Chrystusowi dwie natury i dwie wole po zjednoczeniu (*kelētu ṭabāy'āt wa-keleṭu meker emdehera tawāhedo*)<sup>66</sup>. Święty Dioskur przemówił zatem w Duchu Świętym przed [całym] ich zgromadzeniem i nauczał, że nasz Pan Chrystus jest jeden (*aḥadu we'etu*). On to jako człowiek był zaproszony na wesele w Kanie Galilejskiej i on sam zamienił wodę w wyborne wino, ponieważ jest Bogiem, i był niepodzielony we wszystkich swych dziełach. I przedstawił świadectwo ze słów ojca Cyryla (*Qērellos*), arcybiskupa miasta Aleksandrii, który powiedział, że zjednoczenie (*tawāhedo*) Słowa Bożego z ciałem [jest] jak zjednoczenie duszy z ciałem, albo jak zjednoczenie ognia z żelazem, a chociaż są to dwie odmienne natury, przez ich złączenie (*batawāhedotomu*) stają się czymś jednym (*aḥada*). Tak też nasz Pan, Chrystus – Jemu chwała – jest jednym Mesjaszem, jednym Panem, jedną naturą (*ṭabāy'āt*) i jedną wolą (*meker*)<sup>67</sup>.

Tekst etiopski w całości bazuje na odpowiednim wspomnieniu w arabskim synaksariuszu Kościoła koptyjskiego na ten sam dzień (7 *tūt*). Także tam relacjonuje się wystąpienie patriarchy Dioskura wraz z nawiązaniem do Ewangelii św. Jana, choć Kany Galilejskiej nie wymienia się wprost<sup>68</sup>. Jak widać, tradycja została wzmocniona już w kontekście etiopskim. Ponadto wypada zauważyć, że podobnej argumentacji na rzecz jedności natury (tutaj *ṭabāye'*) Chrystusa odwołującej się do przemiany wody w wino w scenie z J 2,1-11 nie znajdujemy w tekstach greckich z V wieku. Metafora żelaza włożonego w ogień natomiast sięga czasów Orygenes<sup>69</sup>. W nauczaniu Cyryla spotykamy ją między innymi w traktacie *Quod unus sit Christus*, który zapewne jest źródłem słów cytowanych przez Dioskura<sup>70</sup>.

<sup>66</sup> Etiopski rzeczownik *ṭabāye'* (pl. *ṭabāy'āt*), tłumaczymy jako 'natura, esencja' albo 'istota rzeczy'. Zob. Dillmann, *Lexicon*, k. 1233: „natura, essentia, elementa vel principia rerum”. Por. Leslau, *Concise*, s. 218b. *Meker* natomiast ma wartość woli, zamiaru albo planu. Zob. Dillmann, *Lexicon*, k. 200: „βουλή, *consilium, deliberatio, sententia*”. Por. Leslau, *Concise*, s. 40a.

<sup>67</sup> Ed. G. Colin, PO 43/3, Paris 1986, s. 360-361, tł. Budge, *The Book of the Saints*, t. 1, s. 20-21.

<sup>68</sup> *Synaxarium alexandrinum*, ed. I. Forget, CSCO 47, Beryti – Parisiis 1905, s. 7-8 (tekst); CSCO 78, Romae 1922, s. 8-9 (tłumaczenie); *Synaxarium arabo-jacobiticum*, ed. R. Basset, PO 1/3, Paris 1907, s. 236-237.

<sup>69</sup> Zob. Origenes, *De principiis* 2, 6, 6, GCS 22, 145, ŻMT 1, 179.

<sup>70</sup> Por. Cyrillus Alexandrinus, *Quod unus sit Christus* 776, CPG 5228, ed. de DuRand, SCh 97, 506-507. Traktat Cyryla został przetłumaczony na język etiopski

Argumentacja chrystologiczna odwołująca się do sceny w Kanie, powraca natomiast w etiopskim traktacie znanym jako *Skarbiec wiary* (*Māzḡaba hāymānot*; CAe 1994)<sup>71</sup>. Pismo powstałe w połowie XVI wieku dzieli się na dwie części. Pierwsza streszcza historię czterech pierwszych soborów (Nicea, Konstantynopol, Efez i Chalcedon) widzianą z perspektywy Kościoła Aleksandryjskiego, a zatem także etiopskiego. Została ona przełożona lub raczej zredagowana na podstawie tekstu arabskiego. Dopiero druga część jest oryginalnie etiopska i stanowi odpowiedź Kościoła ortodoksyjnego na zarzuty przeciwko jego doktrynie wysuwane przez misjonarzy katolickich przybyłych do Etiopii za panowania króla Galāwdēwosa (1540-1559). Celem traktatu jest obrona nauczania o „jedności Boga i o trójcy osób oraz o zjednoczenia ciała z bóstwem” w Chrystusie zgodnie z soborem nicejskim, oraz walka z „dodawaniem czwartej osoby do Trójcy świętej”, co miało być wynikiem nauczania Leona i orzeczeń Chalcedonu<sup>72</sup>. Motyw wesela w Kanie odnajdujemy w historii czwartego soboru i w argumentacji patriarchy Dioskura<sup>73</sup> w opracowaniu bardzo zbliżonym do tekstu, który widzieliśmy już w synaksariuszu. W istocie źródła obu fragmentów poszukiwać należy w arabskiej *Księdze synodów* Sewera ibn al-Mukaffa<sup>74</sup>. To tam właśnie, jak się wydaje,

---

bezpośrednio z tekstu greckiego już w klasycznym okresie aksumskim. Interesujący nas fragment jest w wydaniu Weischera (Wiesbaden 1977, s. 236, n. 135.3). Tekst w wersji synaksariusza jest raczej jego parafrazą.

<sup>71</sup> *Thesaurus fidei*, ed. i tl. E. Cerulli, *La Storia dei quattro concili መዝገበ ፡ ነደግኖት ፡ ። „Tesoro della fede”*, w: *Scritti teologici etiopici dei secoli XVI-XVII*, t. 2: *La storia dei Quattro Concili ed altri opuscoli monofisiti*, ST 204, Città del Vaticano 1960. Zob. G. Haile, *Māzḡabā haymanot*, w: *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 3, Wiesbaden 2007, s. 892b-893b (nowsza bibliografia w: *Zaręczny, Catalogo*, s. 785).

<sup>72</sup> Zob. Cerulli, *La Storia*, s. 3<sup>11-17</sup> (tekst), 69 (tłumaczenie). Więcej na temat chrystologii w ortodoksyjnym Kościele etiopskim i jego Aleksandryjskich inspiracji w: Ayele Teklehaymanot (Mario da Abiy Addi), *La dottrina della Chiesa etiopica dissidente sull'unione ipostatica*, OCA 147, Roma 1956; E. Ullendorff, *The Confessio Fidei of King Claudius of Ethiopia*, „Journal of Semitic Studies” 32 (1987) s. 159-176; J.L. Bandrès, *La doctrine christologique de l'Église orthodoxe Tawāhedo d'Éthiopie. Évolution au cours des siècles*, „Irénikon” 76 (2003) s. 5-46; J.L. Bandrès, *La doctrine christologique de l'Église orthodoxe Tawāhedo d'Éthiopie. La situation actuelle*, „Irénikon” 77 (2004) s. 44-68; J.L. Bandrès – U. Zanetti, *Christology*, w: *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 1, Wiesbaden 2003, s. 728a-732b.

<sup>73</sup> Zob. Cerulli, *La Storia*, s. 10<sup>229-14338</sup> (tekst), 76-80 (tłumaczenie).

<sup>74</sup> Chodzi o żyjącego w X wieku biskupa Ašmunain, starożytny Hermopolis Magna w Górnym Egipcie, pierwszego bodajże wybitnego autora koptyjskiego piszącego w języku arabskim. Dawniej przypisywano mu także *Historię patriarchów Aleksandryjskich*.

odnajdujemy wspólne źródło tradycji arabskiej i etiopskiej, która przywołuje wystąpienie Dioskura i jego sprzeciw wobec tomu papieża Leona, którego naukę o dwóch naturach w Chrystusie po zjednoczeniu patriarcha Aleksandrii potępia jako heretycką, pytając retorycznie, czy Chrystus został zaproszony na wesele w Kanie Galilejskiej jako Bóg czy jako człowiek. Gdy zgromadzenie odpowiada, że jako człowiek, pyta ponownie, czy przemiana wody w wino była dziełem człowieka czy Boga. Odpowiedź, że dziełem Boga, pozwala Dioskurowi na stwierdzenie, że Chrystus w istocie jest jeden i ten sam w swym bóstwie i człowieczeństwie, zarówno gdy czyni cuda, jak i gdy cierpi mękę. Odwołuje się przy tym do autorytetu Cyryla, który dla wyrażenia zjednoczenia Bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie znów posługuje się obrazem żelaza włożonego w ogień<sup>75</sup>. Należy zauważyć, że w zachowanych aktach Chalcedonu argumentacji takiej nie odnajdujemy. Również nota o Dioskurze w arabskiej *Historii patriarchów aleksandryjskich* (13) jest znacznie krótsza i pomija wszystkie szczegóły debaty chalcedońskiej<sup>76</sup>.

Z kolei w zbiorze etiopskich hymnów na cały rok liturgiczny zwanym *Deggwā* (CAe 4078) hymny przewidziane na święto Objawienia Pańskiego wysławiają jego potrójne objawienie: oto Syn, który narodził się z Dziewicy w uniżeniu, teraz objawił się w wielkiej chwale, Na weselu w Kanie Galilejskiej przemienił wodę w wino, aby rozpoznano w nim Syna Bożego, który przyszedł w ciele dla zbawienia świata. Ten sam, który podczas chrztu w Jordanie słyszy głos Ojca, począwszy od Kany Galilejskiej głosi królestwo niebieskie całemu światu<sup>77</sup>. Ponadto w etiopskim *Rytuale pogrzebowym* (*Maṣḥafa genzat*, CAe 1931) wspomina się

---

Wiele z jego pism zaginęło. Zob. GCAL II 300-318; A.S. Atiya, *Sāwīrus ibn al-Muqaffa*, w: *The Coptic Encyclopedia*, t. 7, s. 2100b-2102b; SWPW 91; *Księga synodów (Liber conciliorum)*, ed. P. Chébli, *Sévère ibn-al-Moqaffa*, évêque d'Aschmounain. *Réfutation de Sa'id ibn-Batriq (Euty chius). Le Livre des conciles*, PO 3/3, Paris 1909. Wersja etiopska traktatu Sewera towarzyszy niektórym rękopisom antologii patrystycznej Hāymānota abaw. Zob. EMMML 1399, fol. 2ra-18vc (XVIII wiek). Por. Zarzeczny, *Catalogo*, s. 707.

<sup>75</sup> Tł. P. Chébli, PO 3/3, 173-174. Ten sam fragment w wersji etiopskiej w rękopiśmie EMMML 1388, fol. 17rb. Odpowiedni fragment u Cyryla, zob. wyżej, przyp. 70.

<sup>76</sup> Zob. *Historia patriarcharum alexandrinorum* 13, ed. B. Evetts, PO 1/4, 443-444.

<sup>77</sup> Zob. Vat. et. 168, fol. 24v-27r. Por. S. Grébaud – E. Tisserant, *Codices aethiopicis vaticani et borgiani, barberinianus orientalis 2, rossianus 865*, t. 1, Città del Vaticano 1935, s. 624. Więcej na temat etiopskiej księgi *Degewā*, wraz z bibliografią, w: Habtemichael Kidane, *Dəggwā*, w: *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 2, Wiesbaden 2005, s. 123a-124b; Zarzeczny, *Catalogo*, s. 463-465.



cudowną przemianę wody w wino w modlitwie przeznaczanej na trzecią godzinę nocy, gdzie cała zasługa przypada wstawiennictwu Najświętszej Maryi Panny<sup>78</sup>.

Powróćmy jeszcze do tekstów o charakterze homiletycznym. W klasycznym języku etiopskim zachowała się homilia o Objawieniu Pańskim autorstwa Teofila biskupa Aksum<sup>79</sup>, o którym jednak nie wiemy nic pewnego<sup>80</sup>. Choć w rękopisie tekst homilii przeznaczony jest na wspomnienia Kany Galilejskiej<sup>81</sup>, w rzeczywistości wysławia on całe misterium objawienia się chwały Bożej. Oto w czasach Starego Prawa Bóg ukazał swoją chwałę w Świątyni Jerozolimskiej wobec proroka Izajasza (por. Iz 6,1-3). Nowe przymierze to oglądanie chwały Bożej w Chrystusie. To, co od momentu zwiastowania pozostawało w ukryciu, wraz z narodzeniem aniołowie ogłaszają całemu światu. Kolejne objawienie Bożej chwały ma miejsce, gdy Chrystus sam przychodzi nad Jordan. Świadomy swej boskiej natury przyjmuje chrzest z wody i z rąk człowieka, ale to Jego uniżenie także przynosi chwałę Ojcu, który własnym głosem potwierdza Boże synostwo Odkupiciela. W tym miejscu homilia kończy się krótką doksologią, a o Kanie Galilejskiej nie wspomina się wcale.

---

<sup>78</sup> Zob. Vat. et. 74, fol. 107v. Por. Grébaud – Tisserant, *Codices aethiopici*, s. 280. Na temat etiopskiego Rytuału pogrzebowego wraz z bibliografią, zob. Tedros Abraha, *Gənzät: Mäṣṣafä gənzät*, w: *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 2, Wiesbaden 2005, s. 748a-749b; Zarzeczny, *Catalogo*, s. 454.

<sup>79</sup> CAe 6518. Tekst ten zachował się w czternastowiecznym rękopisie z klasztoru Dabra Hāyq Estifānos w środkowej Etiopii, EMMML 1763, fol. 121vb-123rb. Tę samą homilię znajdujemy ponadto w trudnym do odczytania rękopisie EMMML 8509, fol. 50ra-51vb oraz fragmentarycznie w dwóch czternastowiecznych kodeksach z kościoła Urā Qirqos w północno-wschodniej części regionu Tigraj, mianowicie UM-037, fol. 197v, i UM-030, fol. 5ra-7rb.

<sup>80</sup> Kościół w królestwie Aksum od czasów św. Frumencjusza (połowa IV wieku) pozostawał w kanonicznej zależności od patriarchatu Aleksandryjskiego, otrzymując każdorazowo nowego biskupa z Egiptu, jednak ich imiona oraz następstwo są nierzadko trudne do ustalenia. Na ten temat, zob. S. Munro-Hay, *Ethiopia and Alexandria: The Metropolitan Episcopacy of Ethiopia*, t. 1, Warszawa 1997. Nie można tu wykluczyć pseudonimii czy też posłużenia się tekstem innego Teofila (patriarcha Aleksandrii?). Tradycja rękopiśmienna przypisuje Teofilowi z Aksum kilka innych homilii: na niedzielę przed W. Postem (CAe 6621), na niedzielę wielkanocną (CAe 6519), na wtorek po Wielkanocy (CAe 6524), na niedzielę w oktawie Wielkanocy (CAe 6520), na połowę okresu Wielkanocy (CAe 6741), o Janie Chrzcicielu (CAe 1277). Zob. D. Nonsitsin, *Eppisqoppo*, w: *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 2, Wiesbaden 2005, s. 343a.

<sup>81</sup> Nota na marginesie rękopisu EMMML 1763 (32), fol. 121v wskazuje wyraźnie: „[czyta się] w [dniu wspomnienia] Kany Galilejskiej” (*ba-Qānā za-Galilā*).

Perykopie o weselu w Kanie Galilejskiej niemal w całości poświęcona została jeszcze inna homilia etiopska, rzekomo autorstwa Jana Chryzostoma (CAe 2150)<sup>82</sup>. Pomimo patrystycznej atrybucji nie można wskazać żadnego greckiego modelu tej homilii<sup>83</sup>. Podobnie nie jest nam znana żadna inna jej wersja orientalna<sup>84</sup>. Tekst ten prawdopodobnie nigdy nie był przedmiotem studiów, nie odnotowują go nawet badacze pseudoepigraficznej spuścizny biskupa Konstantynopola<sup>85</sup>. Pierwsze bodaj-

---

<sup>82</sup> Ed. M.E. Pereira, *Homilia sobre as vodas de Caná de Galileia attribuida a S. João Chrysostomo*, Academia das sciencias de Lisboa. Separato de Boletim de Segunda Classe 4, Lisboa 1911. Por. M.E. Pereira, *Homilias de S. João Chrysostomo na litteratura ethiopica*, Academia Real das Sciencias de Lisboa. Boletim da Segunda Classe 3/5, Lisboa 1910, s. 8, n. iv. Podstawą wydania Pereiry był rękopis z Biblioteki Brytyjskiej w Londynie, Or. 774, fol. 28vb-32rb. Zob. W. Wright, *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum*, London 1877, s. 228, n. CCCXL, p. 8. Nowe wydanie tekstu uwzględniające większą liczbę rękopisów jest w przygotowaniu.

<sup>83</sup> W. Witakowski w artykule poświęconym Janowi Chryzostomowi w tradycji etiopskiej wśród przypisywanych mu homilii wymienia: „On the Weeding Feast at Cana, ibid. [in ms. BritLib Orient. 774, XV sec.] ed. Pereira (CPG II, n. 4522)”. Zob. *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 3, Wiesbaden 2007, s. 293b, n. 5. Jednak podana numeracja CPG w rzeczywistości odnosi się do homilii *In s. theophaniam, seu baptismum Christi* (BHGa 1932, 1932a), PG 50, 805-808, różnej od omawianego tutaj tekstu. Por. Zarzeczny, *Catalogo*, s. 748-749.

<sup>84</sup> Być może arabski model tekstu etiopskiego znajdował się w kodeksie homiletycznym z klasztoru św. Katarzyny na Górze Synaj, obecnie w Bibliotece Ambrożyńskiej w Mediolanie, sygn. X.198 Sup. (X wiek). Niestety, rękopis ten jest poważnie uszkodzony, a karty, na których zgodnie z indeksem arabskim i łacińskim miała znajdować się homilia o weselu w Kanie, przepadły. Zob. J.-M. Sauget, *L'homélie arabe de la Bibliothèque Ambrosienne (X. 198 Sup.) et ses membra disiecta*, AnBoll 88/3-4 (1970) s. 391-475; S.K. Samir, *Nouveaux fragments de l'homélie Arabe de l'Ambrosienne*, OCP 52 (1986) s. 214-219. Według D.V. Proverbio (*La recensione etiopica dell'omelia pseudocrisostomica de ficu exarata ed il suo tréfonds orientale*, Wiesbaden 1998, s. 79) homilia ta w swej zasadniczej treści miałaby pochodzić od arabskiej wersji omówionej powyżej koptyjskiej homilii patriarchy Beniamina. Analiza porównawcza obu tekstów nie potwierdza jednak tej tezy, a jedyne, co je upodabnia, to wzmianka o Nestoriuszu.

<sup>85</sup> Zob. J.A. de Aldama, *Repertorium pseudochrysostomicum*, Paris 1965. Wprowadzenie do zagadnienia pseudoepigrafii chryzostomiańskiej wraz z obfitą bibliografią przedmiotu, zob. NDPAC III 2224-2227 (S.J. Voicu). Aktualizowana bibliografia: *Pseudo-Chrysostomica: An Online Database on the Texts Wrongly Attributed to John Chrysostom*, w: <https://www.trismegistos.org/pseudo-chrysostomica> (dostęp: 05.07.2024).

że odniesienie pojawia się w artykule Lusiniiego o etiopskich przekładach literatury greckiej<sup>86</sup>.

Homilię otwiera pochwała objawienia Pańskiego, nawiązująca do hymnu aniołów oznajmujących narodzenie Zbawiciela (por. Łk 2,14) (1)<sup>87</sup>. Bóg objawił swoją chwałę poprzez wcielenie swego Syna, gdy w jednej osobie Chrystusa zjednoczył bóstwo z człowieczeństwem (2). Jego narodzeniu towarzyszą znaki, które pobudzają do wiary magów i pasterzy, podczas gdy aniołowie ogłaszają światu nadchodzące zbawienie (3). Kapłan Symeon rozpoznał w Nim z dawna wyczekiwanego Chrystusa (4). Chrzt w Jordanie był początkiem głoszenia oczyszczenia świata z wszystkich grzechów, które Chrystus dokonuje mocą swego bóstwa (5). W tym miejscu homileta wprowadza element polemiki przeciwko Nestoriuszowi, zarzucając mu niewiarę w bóstwo Chrystusa od wcielenia<sup>88</sup>. Maryja jednak poprawnie zrozumiała słowa anioła wypowiedziane podczas zwiastowania, że urodzi Syna Bożego (6). Dalszy ciąg homilii jest komentarzem do cudu w Kanie, ukazanego zgodnie ze słowami Ewangelii. Chrystus uczestniczy w uczcie weselnej, będąc we wszystkim podobny do ludzi oprócz grzechu (7). W istocie przychodzi, aby wzywać do nawrócenia, pełni swoją posługę zbawienia i zaprasza do wiary (8). Słowa Maryi skierowane do Syna są prośbą o objawienie Jego bóstwa. Jednak Chrystus uzależnia swoje działanie od postawy gości weselnych (9). Dlatego Maryja poleca służącym słuchać słów Syna, po czym następuje streszczenie opisu cudownej przemiany zakończone stwierdze-

---

<sup>86</sup> Zob. Lusini, *Appunti*, s. 477-478. W rękopisach etiopskich mowa o weselu w Kanie należy do zbioru ponad trzydziestu homilii (etiop. *dersānāt*, CAe 5856) na główne święta roku liturgicznego, przypisywanych takim Ojcom Kościoła, jak Jan Chryzostom, Jakub z Sarug, Anastazy Synaita, Efreem Syryjczyk i inni. Zob. Lusini, *Appunti*, s. 474-478. Więcej na temat poszczególnych tekstów na podstawie kodeksu Lucchesi 101 (XV wiek), zob. Zarzeczny, *Catalogo*, s. 745-763. Ogólnie o homiletyce etiopskiej, zob. G. Lusini, *Dersan*, w: *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 2, Wiesbaden 2005, s. 136b-137a.

<sup>87</sup> Podana tu numeracja rozdziałów pochodzi od tłumacza. Pełny przekład homilii na podstawie wydania Pereiry z uwzględnieniem innych rękopisów przedstawiamy na końcu artykułu.

<sup>88</sup> Rękopis BL Or 774 (XIV wiek), który posłużył Pereirze przy wydaniu tekstu etiopskiego, podaje w tym miejscu imię Piotra (etiop. *Pētros*). Zob. Pereira, *Homilia sobre as vodas*, s. 4. Zaraz jednak, w przypisie do przekładu na s. 11, portugalski wydawca wyraża przekonanie, że imię Piotra prawdopodobnie należałoby zastąpić imieniem patriarchy Nestoriusza (etiop. *Nes̄toros*), co zarazem wyklucza autorstwo Chryzostoma. Istotnie, analiza pozostałych rękopisów potwierdza przypuszczenia Pereiry.

niem, że gdy starosta weselny rozpoznał cud, udał się, by szukać źródła, z którego wypływała woda życia (10). W istocie znak przemiany wody w wino skłania do wiary. Jego moc uzdrowia, nasycy duchowo i pobudza do radości. Zarazem pokarm materialny jest tylko znakiem i zapowiedzią jeszcze większych darów duchowych (11). Radość na weselu w Kanie zapowiada radość płynącą z prawdziwej wiary, która daje przystęp do uczty niebiańskiej, gdzie kosztuje się prawdziwego wina życiodajnej krwi Chrystusa. Następuje prośba o godny udział w uczcie eschatologicznej, gdzie Chrystus będzie prawdziwym panem młodym, o szaty świętości i radość nieprzemijającą (12). Przypowieść o uczcie (por. Mt 22,2-13), podobnie jak opowieść o weselu w Kanie, zapowiada ucztę eschatologiczną. Chrystus przyniósł zbawienie. Ci, którzy uwierzą i będą pełni przykazania, otrzymają wieczną nagrodę. Leniwi i niegodziwcy otrzymają wieczną karę (13-14). W dalszym ciągu homileta zachęca do dbałości o zbawienie duszy, wytrwałości w prawdziwej wierze i zachowania wszystkich słów Pańskich. Kto tego przestrzega, odziedziczy Królestwo niebieskie (15). Ułomność tego świata przeciwstawia się niekończącej się radości zbawienia. Stąd ponowiona zostaje zachęta do wytrwałości w cierpieniach. Biada tym, którzy oddają się marnościom (16). Następuje zakończenie z zapewnieniem o wsparciu świętych Pańskich na drodze modlitwy i umartwienia (17).

Jak widzimy, także i ten tekst jest nade wszystko zachętą do wiary w bóstwo Chrystusa, zgodnie ze słowami kończącymi ewangeliczną perykopę. Pojawiające się elementy polemiczne, zwłaszcza odniesienie do Nestoriusza, potępionego przecież dopiero w 431 roku, każą odrzucić Chryzostomowe autorstwo tej homilii. W istocie ani jej tematyka, ściśle chryzologiczna, ani język i użyte w niej obrazy nie potwierdzają tej atrybucji. Rozbudowana mariologia, polemiczny charakter, chryzologia podkreślająca jedność natury Zbawiciela zdają się wskazywać na ostateczną redakcję homilii już po kryzysie efeskim. W istocie tekst może być późniejszy. Nie można jednak wykluczyć, że jest on wolną adaptacją omawianych powyżej homilii biskupa Konstantynopola w cyklu komentarza do Ewangelii św. Jana, paragraf przeciw Nestoriuszowi byłby zaś dodatkiem redaktora<sup>89</sup>. Obecność podobnych idei w tekstach

---

<sup>89</sup> Z polemiką przeciwko Nestoriuszowi w piśmiennictwie etiopskim spotykamy się niezwykle często, czego przykładem może być rozdział poświęcony tropieniu herezji nestoriańskiej w omawianej poniżej *Księdze tajemnic* Giyorgisa z Saglā. Zob. także: G. Colin, *La notice sur Nestorius du Maṣḥafa Meṣṭir de Georges de Saglā*, OCP 50 (1984) s. 107-125. W jednym z cudów Maryi natomiast opowiada się o karach, jakie spadły na

Efrema i zwłaszcza w homilii Jakuba z Sarug pozwala przypuszczać, że homilia etiopska jest w istocie przekładem jakiegoś tekstu arabskiego zredagowanego w oparciu o komentarze syryjskie<sup>90</sup>.

Wreszcie wesele w Kanie Galilejskiej jest głównym tematem jednej z nauk tworzących *Księgę tajemnic* (*Mashafa mestir*; CAe 1952) autorstwa działającego na przełomie XIV i XV wieku etiopskiego mnicha i teologa o imieniu Giyorgis z Saglā albo z Gāseččā<sup>91</sup>. Księga ta jest w istocie zbiorem homilii przeznaczonych na główne święta roku liturgicznego. W ten sposób dyskurs czwarty przeznaczony jest na wigilię Narodzenia Pańskiego, piąty mówi o narodzeniu, a szósty – o objawieniu Pańskim. Dyskurs siódmy natomiast odwołuje się do cudu w Kanie Galilejskiej. Poza objaśnieniem Pisma Świętego odnajdujemy tam elementy polemiki przeciw dawnym i nowym herezjom w obronie prawdziwej wiary. Tak autor książki definiuje cel dyskursu siódmego: „Spisujemy odrzucenie nauki niegodziwców, którzy mówią, że Słowo Boże przemieniło się, by stać się ciałem i krwią, kośćmi, włosami i ścięgnami. Głupcy! Myślicie, że moc Boża przemieniła się w ciało, a człowieczeństwo stało się bóstwem?”<sup>92</sup>. Giyorgis podaje następnie biblijne przykłady przemiany jednej natury w drugą, a więc żony Lota, która zamieniła się w słup soli (por. Rdz 19,26), albo króla Nabuchodonozora, który stał się dzikim zwierzęciem (por. Dn 4,28-30). Oba te wydarzenia dokonały się z Bożego rozkazu. Także przemiana wody w wino na weselu w Kanie była możliwa tylko dzięki Bożej mocy. Prośba Maryi i słowa Jezusa wskazują w istocie na tę samą Bożą potęgę, która w stosownym czasie objawi peł-

---

Nestoriusza za bluźnierstwa przeciwko Matce Bożej i o jego śmierci równie mizernej jak śmierć Heroda. Zob. E. Cerulli, *Il Libro etiopico dei Miracoli di Maria*, Roma 1943, s. 213-215. Więcej na temat Nestoriusza w tradycji etiopskiej w: G. Fiaccadori, *Nestorius*, w: *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 3, Wiesbaden 2007, s. 1169a-1171a.

<sup>90</sup> O piśmiennictwie Jakuba z Sarug w tradycji etiopskiej, zob. W. Witakowski, *Jacob of Serug*, w: *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 3, Wiesbaden 2007, s. 262a-263b. Ponadto zob. A.M. Butts – T. Erho, *Jacob of Serugh in the Ambrosian Homiliary (ms. Ambros. X.198 sup. and its membra disiecta)*, „*Δελτίο Βιβλικών Μελετών*” 33B (2018) s. 37-54.

<sup>91</sup> Georgius Saglawi, *Liber mysterium*, CAe 1952, ed. Y. Beyene, *Giyorgis di Saglā. Il Libro del mistero (Mashafa mestir). Parte prima*, CSCO 515-516, Louvain 1990. Więcej na temat Giyorgisa z Saglā, zob. Cerulli, *La letteratura*, s. 143-144; T. Tamrat, *Church and State in Ethiopia 1270-1527*, Oxford 1972, s. 222-225; J.L. Bandrès, *La doctrine christologique*, „*Irénikon*” 76 (2003) s. 18-19; Colin, *La notice sur Nestorius*, s. 107-110; G. Colin, *Giyorgis of Säglā*, w: *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 2, Wiesbaden 2005, s. 812.

<sup>92</sup> Ed. Y. Beyene, CSCO 515, s. 155, tł. CSCO 516, s. 93.

nię tajemnicy zbawienia. Słowa o nadejściu godziny odnoszą się do wina Jego krwi, jaka miała popłynąć z przebitego boku (J 19,34):

Co do słów, że jeszcze nie nadeszła Jego godzina, rozumie się je w ten sposób: nie nadeszła godzina w której zostaną przebity, by napoić wierzących tajemnym winem, jakie wypłynie z Mojego boku, gdyż pozostały mi jeszcze trzy lata, by objawić na ziemi cuda mego Ojca, aby cierpieć głód i pragnienie, i wszelkie ograniczenia ciała, które wziąłem z Ciebie, w którym przebywam pośród grzeszników i pozwalam się dotykać nierządnicom<sup>93</sup>.

Cud przemiany wody w wino ukazuje potęgę Chrystusa wobec niemocy starego Prawa. Autor przypomina, że to nie kamienne naczynia przemieniły wodę, ale że uczynił to ten, który rozkazał je napełnić. Stągwie służące do żydowskich oczyszczeń były bezużyteczne aż do czasu przyjścia Chrystusa. Wino, którego zabrakło, jest znakiem starego Prawa, pozbawionego w istocie mocy sprawczej: jako Boży dar przynosi ono radość, która jednak jest powierzchowna i krótkotrwała. Dopiero Chrystus, jako zrodzony pod Prawem, wykupił tych, którzy podlegali jego niemocy (por. Ga 4,4-5). Nowe wino jest znakiem nowego Prawa Ewangelii, które daje życie wieczne<sup>94</sup>.

Autor powraca do komentowania słów Maryi. Jeśli istotnie był to pierwszy cud Jezusa, Maryja nie mogła przewidzieć, że Syn przemieni wodę w wino. Matka była jednak w pełni świadoma cudu wcielenia, wierzyła zatem, że Syn Boży będzie czynić dzieła swego Ojca. Stąd według homilety prośba Maryi jest w istocie jej wyznaniem wiary w bóstwo Chrystusa, zanim jeszcze uczynił to Piotr i pozostali Apostołowie (por. Mt 16,13-16)<sup>95</sup>.

W dalszej części tekstu powracają elementy dyskusji chrystologicznej. Giyorgis zauważa, że człowieczeństwo bóstwa pochodzące od najświętszej Dziewicy nie zaistniało na skutek przemiany (*ba-muyātē*), jak to się stało z żoną Lota czy z laską Mojżesza. W Chrystusie ani bóstwo nie zmieniło się w człowieczeństwo, ani człowieczeństwo nie stało się bóstwem, co potwierdzają wszystkie towarzyszące Mu wydarzenia i słowa, począwszy od narodzenia aż po zmartwychwstanie. Gdyby jedno stało się drugim, Chrystus nie wypełniłby swojej misji. W rzeczywistości,

<sup>93</sup> Ed. Y. Beyene, CSCO 515, s. 157, tł. CSCO 516, s. 94.

<sup>94</sup> Ed. Y. Beyene, CSCO 515, s. 159, tł. CSCO 516, s. 95.

<sup>95</sup> Ed. Y. Beyene, CSCO 515, s. 159-161, tł. CSCO 516, s. 95-96.

powiada Giyorgis, ciało (σάρξ) i ten, który kto je podźwiga, są złączone (*demrat*)<sup>96</sup> w jednej osobie (*akkāl*)

bez przemiany, bez pomieszania, zjednoczone, a nie zmieszane, i zachowane, a nie zmienione. On sam zmartwychwstał w jedności [bóstwa i człowieczeństwa], wstąpił na niebiosa w jednej hipostazie (*gaš*)<sup>97</sup>, i zasiadł po prawicy Boga swego Ojca w jednej osobie (*akkāl*)<sup>98</sup>. Nie możemy zatem mówić, że czcimy bóstwo (*malakoł*) tego, kto nas stworzył, ani że podlegamy człowieczeństwu (*tesb'et*) tego, który od nas wstąpił. Trzeba natomiast mówić, że czcimy i podlegamy Jezusowi Chrystusowi, któremu chwała na wieki wieków<sup>99</sup>.

Pozycja teologiczna Giyorgisa z Saglā zdaje się odpowiadać w pełni nauczaniu Cyryla Aleksandryjskiego, który od wieków jest wzorem ortodoksji Kościoła etiopskiego<sup>100</sup>. Celem dyskursu jest odparcie Nestoriusza i wszystkich konsekwencji przypisywanego mu redukcjonizmu. W ślad za aleksandryjskim mistrzem Giyorgis podkreśla konieczność uznania pełnej i trwałej jedności bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie od momentu wcielenia<sup>101</sup>. Zarazem wypada zauważyć ogromny trud etiopskiego teologa, który dla wyrażenia prawd wiary musi za każdym razem tworzyć i posługiwać się zestawem pojęć, którym

<sup>96</sup> Etiop. *demrat* od czasownika *damara* jest terminem na oznaczenie połączenia i jedności, także w sensie unii hipostatycznej. Zob. Dillmann, *Lexicon*, k. 1323, *con-junctio, unio*, συζυγία; Leslau, *Concise*, s. 235.

<sup>97</sup> Etiop. *gaš* może oznaczać 'osobę, hipostazę, twarz' lub 'obraz'. Por. Leslau, *Concise*, s. 213b; Ayele Teklehaymanot, *La dottrina della chiesa etiopica*, s. 57.

<sup>98</sup> Etiop. *akkāl*, osoba, ciało, substancja, natura, φύσις; Leslau, *Concise*, s. 144a; por. A. Teklehaymanot, *La dottrina della chiesa etiopica*, s. 55-56. Inne terminy na oznaczenie natury czy istnienia, nigdy jednak w sensie abstrakcyjnym, pochodzą od czasownika *hallawa*, i są to takie *nomina* jak *hellāwē*, *hellunā*, *hallelwo*, albo *hallelwot*. Zob. Dillmann, *Lexicon*, k. 3-7; Leslau, *Concise*, s. 1b-2a. Trudno jednak spodziewać się konsekwentnego i precyzyjnego posługiwania się terminologią etiopską nawet w tym samym tekście.

<sup>99</sup> Wyd. Y. Beyene, CSCO 515, s. 164, tł. CSCO 516, s. 98.

<sup>100</sup> Zob. Cyrillus Alexandrinus, *Ep. III ad Nestorium* 3, SCL 4, 354. O Cyrylu w tradycji etiopskiej, wraz z bibliografią, zob. W. Witakowski, *Cyril of Alexandria*, w: *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 1, Wiesbaden 2003, s. 844a-845b.

<sup>101</sup> Szerzej na temat chrystologii Cyryla w Kościele etiopskim w: A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della chiesa*, t. 2/4, Brescia 2001, s. 444-450; Bandrès, *La doctrine christologique*, 2003, s. 8-17.

niejednokrotnie brakuje adekwatności i konsekwencji, skoro nie służyły pierwotnie do prowadzenia dyskusji wymagającej tej samej precyzji, jaką przez wieki osiągnięto w kręgu języka greckiego<sup>102</sup>. Do dziś zresztą, zgodnie z orientálną mentalnością, w prowadzonej dyskusji autorytet, na który można się powołać, jest ważniejszy niż analityczne podejście do problemu. Stąd wielka popularność florilegiów patrystycznych, które polemistom dostarczać będą niemal niekończących się cytowań<sup>103</sup>. Zarazem jednak etiopskim teologom nigdy nie brakowało wrażliwości biblijnej oraz głębokiej wiary w możliwość wyrażenia misterium zbawienia w zgodzie ze Słowem Bożym i tradycją Kościoła, ku pożytkowi wiernych słuchaczy.

## 5. Podsumowanie

Zauważamy, że perykopa o weselu w Kanie Galilejskiej nie cieszyła się szczególnym zainteresowaniem komentatorów wczesnochrześcijańskich. Również homilie patrystyczne na ten temat nie są liczne, co zapewne wiązało się z faktem, że w liturgii czytano głównie synoptyków. Z drugiej strony opis cudu w Kanie w Ewangelii św. Jana następuje bezpośrednio po chrzcie w Jordanie, kiedy ogłoszone zostało synostwo Boże Chrystusa. Według słów J 2,11 zamiana wody w wino była pierwszym spośród wszystkich znaków, które miały doprowadzić uczniów do wiary w Jego bóstwo. Nie dziwi zatem, że rozważania Ojców podążały głównie drogą interpretacji chrystologicznej.

Także w liturgii Kościoła cud na weselu w Kanie zalicza się do cyklu Objawienia Pańskiego, obejmującego Boże Narodzenie, adorację królów oraz chrzest w Jordanie. Wszystkie te wydarzenia ewangeliczne w IV wieku na Wschodzie wspomniano w ramach potrójnego cyklu

---

<sup>102</sup> Zob. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della chiesa*, t. 2/4, s. 448-450. Próbę analizy terminologii etiopskiej w zakresie debaty chrystologicznej przedstawia Ayele Teklehaymanot (*La dottrina della chiesa etiopica*, s. 53-67). Zob. także: Bandrès, *La doctrine christologique*, s. 23.

<sup>103</sup> Takim florilegium jest zwłaszcza księga *Wiary Ojców* (etiop. *Hāymānota abaw*, CAe 5769). U jej podstaw leży koptyjsko-arabska antychalcedońska antologia *I'tirāf al-abā* (XI wiek). Przełożona na język etiopski w połowie XV wieku niezmiennie służy ona Kościołowi ortodoksyjnemu jako podręcznik patrologii i dogmatyki. Zob. A. Wion – E. Fritsch, *Haymanota abāw*, w: *Encyklopaedia Aethiopica*, t. 2, Wiesbaden 2005, s. 1073b-1075b.



Epifanii. Stąd niektórzy komentatorzy szczególnie akcentują potęgę objawienia Bożej chwały poprzez całe misterium wcielenia, narodzenia i chrztu Chrystusa, które niejako dopełnia się w Kanie Galilejskiej.

Cud w Kanie postrzegany był także jako znak, który pobudza uczniów do wiary w Boże działanie na drodze realizacji ekonomii zbawienia. Wydaje się jednak, że począwszy od IV wieku, zapewne nie bez związku z kryzysem ariańskim, a później także z kontrowersją wokół nauki o dwóch naturach, scena wesela w Kanie Galilejskiej dała komentatorom okazję by porównać przemianę wody w wino do wcielenia Syna Bożego. Tak jak wino pochodzi z wody zgromadzonej w stągwiach, tak cielesność Chrystusa pochodzi z ludzkiego łona Maryi.

W tym kontekście również pytanie o zasadność udziału Syna Bożego w zwyczajnym weselu otrzymuje nową i pełniejszą odpowiedź: Chrystus nie tylko realizuje Boży plan zbawienia, ale jest także solidarny z ludźmi (Jan Chryzostom, Efrem, Jakub z Sarug, Pseudo-Chryzostom).

Również dialog pomiędzy Jezusem i Maryją, zwłaszcza w obrębie literatury syryjskiej i etiopskiej (Efrem i Pseudo-Chryzostom), interpretowany był jako wyraz oczekiwania na objawienie się bóstwa Chrystusa. Komentarze orientalne pozostają wierne tradycyjnej ekonomii zbawienia i dopiero literatura średniowieczna wydobędzie z prośby matki silniejsze akcenty maryjne.

Wielu komentatorów zastanawia się nad charakterem wina uczynionego przez Chrystusa. Zbawiciel uczynił najlepsze wino, bo tylko takie godne jest natury działającego bóstwa, powie autor etiopskiego Komentarza do Ewangelii Jana. Podobne stwierdzenie spotykamy u Ireneusza, Jana Chryzostoma, Efrema i patriarchy Beniamina. Ponadto słowa o pozostawieniu dobrego wina na później, podobnie jak paralela pomiędzy pierwszym i ostatnim znakiem, pozwalają niektórym Ojcom nadać weselu w Kanie wymowę eschatologiczną. Dostrzegał to już Orygenes i Cyryl Aleksandryjski, a potwierdzą także św. Efrem, Jakub z Sarug i Pseudo-Chryzostom.

Zarazem niektóre teksty uwypuklają reakcję Żydów na przemianę wody w wino. Redaktor etiopskiej księgi *Cudów Jezusa* ubogaca ewangeliczną narrację w nowe szczegóły, podaje imiona uczestników, wskazuje na obecność żydowskich kapłanów i to jeden z nich oznajmia zaistniały cud. Podkreśla się także liczne nawrócenia. Orygenes mówi wprost o zastąpieniu starego wina nowym, to znaczy ludu przymierza wspólnotą wierzących. Zarazem Chryzostom i Efrem Syryjczyk budują analogię pomiędzy ucztą w Kanie a tą z przypowieści w Ewangelii Mateusza

o gościach weselnych, którzy nie przyjęli zaproszenia. Ten sam motyw pojawi się także w homilii Pseudo-Chryzostama: lekceważenie Zbawiciela i brak wiary w Jego moc skutkują z konieczności odrzuceniem ze strony Chrystusa.

Elementy polemiczne, zwłaszcza przeciwko Nestoriuszowi oraz zwolennikom teologii chalcedońskiej interpretowanej jako rozwinięcie nestorianizmu, pojawiają się w literaturze z kręgu tradycji aleksandryjskiej. Widzieliśmy je na przykład w homilii patriarchy Beniamina oraz w całym niemal piśmiennictwie etiopskim (Synaksariusz, *Skarbiec wiary*, *Księga tajemnic*, homilia Pseudo-Chryzostoma), gdzie motyw wesela w Kanie z jednej strony daje okazję do wyrażenia wiary w jedność bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie po wcieleniu, z drugiej zaś pozwala upomnieć wszystkich odstępców od wiary, których szczególnym eksponentem jest Nestoriusz. Beniamin ze swej strony już tylko rozszerzy listę heretyków, zrównując z nimi także współczesnych sobie odstępców od poprawnej wiary i moralności.

Etiopska homilia przypisywana Janowi Chryzostomowi, której polskie tłumaczenie podajemy w aneksie, stanowi przykład niezwykle rozbudowanej retoryki połączonej z bogactwem nauczania o Bożym objawieniu. Nic jednak nie wskazuje, by rzeczywiście pochodziła od biskupa Konstantynopola. Ani jej tematyka, ściśle chrystologiczna, ani język i użyte w niej obrazy nie potwierdzają tej atrybucji. Rozbudowana mariologia, polemiczny charakter, chrystologia podkreślająca jedność bóstwa i człowieczeństwo Zbawiciela od wcielenia, a nie tylko po chrzcie, zdają się wskazywać na syryjski lub aleksandryjski krąg redakcji tekstu, i to już po kryzysie efeskim. W istocie homilia ta może być jeszcze późniejsza. Nie można też wykluczyć, że została zredagowana w kręgu etiopskim na podstawie starszych tekstów egzegetycznych św. Efrema lub jakiegoś ich opracowania przez Jakuba z Sarug, którego homilie trafiły do Etiopii za pośrednictwem przekładów arabskich.

## 6. Aneks

### (Pseudo) Jan Chryzostom *Homilia o weselu w Kanie Galilejskiej*

(CAe 2150, CPG Sup. 5190.14:

*De nuptiis in urbe Cana celebribus aethiopice)*

1. Chwała Bogu<sup>104</sup>, którego wysławiają istoty niebieskie i ziemskie. Sława Panu, którego uwielbiają duchowe zastępy aniołów i któremu hymny śpiewają wybrani Jego słudzy oraz rzesza sprawiedliwych. Potęga i panowanie Bogu, który mocą swej władzy czyni wszystkie znaki. Błogosławiony Bóg, którego cudów mędrcy nie zdołają wypowiedzieć.

2. Albowiem Stwórca posłał swoje Słowo, które stało się ciałem<sup>105</sup> z Ducha Świętego i z Najświętszej Maryi Panny, przez działanie swej mądrości ukryte wobec całego stworzenia<sup>106</sup>. Przez nią<sup>107</sup> bowiem objawił się Bóg wcielony: jeden Mesjasz i jeden Bóg, jedna natura i jedno bóstwo, jedna wola i jedna władza, jedna moc i jeden Pan.

3. On to w czasie swego narodzenia ukazał znaki, jakich poza Nim nikt uczynić nie zdoła. Przywiódł do siebie magów ze Wschodu, którzy przynieśli Mu dary<sup>108</sup>, i uwierzyli w Jego moc i w potęgę Jego bóstwa. A potem jeszcze ukazał się pasterzom, podczas gdy zastępy niebieskie Go wychwalały i ogłaszały całemu światu Jego święte narodzenie. I pouczył ich, że zostali wybawieni z niewoli nieprzyjaciela, podczas gdy [aniołowie] wołali: „Chwała Bogu w niebiosach, który zasiada na tronie swojej chwały w majestacie swego bóstwa, a pokój na ziemi”<sup>109</sup>, skoro powiedział, że Jego Syn umiłowany objawił się na niej w łaskawości wobec

<sup>104</sup> Etiopskie *egzi' abehēr*, dosł. ‘pan ziemi’, w tekstach chrześcijańskich zawsze odnosi się do Boga (etiop. *amlāk*), stąd w zależności od kontekstu i stylistyki może być tłumaczone zarówno jako ‘Pan, Bóg’ albo ‘Pan Bóg’. Por. Dillmann, *Lexicon*, k. 1192. Część rękopisów dodaje „w niebiosach” (*ba-samāyāt*), zapewne pod wpływem Łk 2,14.

<sup>105</sup> Dosł. „człowiekiem”. Por. J 1,14.

<sup>106</sup> Mowa o Bożej ekonomii. Podobnie o cudzie w Kanie Galilejskiej jako o znaku, który odsłania odwieczny plan, mówi św. Efrem w *Komentarzu do Diatessaronu* 5, 8. Zob. wyżej.

<sup>107</sup> Obecny w tekście etiopskim zaimek osobowy rodzaju żeńskiego odnosi się zapewne do Bożej mądrości, choć mógłby też nawiązywać do wspomnianej wcześniej Maryi Panny.

<sup>108</sup> Por. Mt 2,1-11.

<sup>109</sup> Por. Łk 2,14.

ludzi, to znaczy przez to, że wyzwolił rodzaj ludzki od kary potępienia i przeprowadził ich z ciemności do światła<sup>110</sup>.

4. Potem znów, kiedy przybył do świątyni w czterdziestym dniu od swego narodzenia, otworzył oczy kapłana Symeona. A kiedy ten wziął Go w swe ramiona, poznał, że to jest Chrystus, którego przepowiadali prorocy i którego oczekiwali wszystkie stworzenia. Dlatego otworzył swe usta i zawołał: „Teraz, o Panie, pozwól odejść Twemu słudze według Twojego słowa w pokoju, gdyż moje oczy ujrzały Twoje zbawienie”<sup>111</sup>.

5. Uczynił potem jeszcze wiele innych znaków i cudów, których człowiek nie zdoła wypowiedzieć<sup>112</sup>. Aż nadszedł dzień Jego chrztu<sup>113</sup>, przez który oczyścił świat ze wszystkich grzechów, ponownie odrodził ludzi w Duchu Świętym i uczynił ich synami duchowymi, godnymi Jego królestwa, jeśli zachowają Jego przykazania. Po chrzcie zaś zaczął głosić, przepowiadać i nauczać o królestwie niebieskim w mocy swego bóstwa.

6. Zatem Nestoriusz<sup>114</sup> popełnił wielki błąd, stał się heretykiem i odstępcą, skoro twierdził, że Chrystus był człowiekiem takim jak my, że nie mieszkał w nim Duch Święty i że dopiero po chrzcie spoczęła na Nim moc Jego bóstwa<sup>115</sup>. Nie pojął słów, które anioł wypowiedział do naszej pani, najświętszej Maryi: „Raduj się, pełna łaski, Pan z Tobą. Oto poczniesz i porodzisz syna, i nazwiesz Go imieniem Jezus<sup>116</sup>, gdyż On

<sup>110</sup> Por. 1P 2,9.

<sup>111</sup> Por. Łk 2,25-30.

<sup>112</sup> Por. J 20,30.

<sup>113</sup> Poza oczywistym odniesieniem do chrztu w Jordanie, chodzi także o śmierć krzyżową. Por. Rz 6,1-4.

<sup>114</sup> W edycji Pereiry, w ślad za czternastowiecznym rękopisem BL Or. 774, w tym miejscu pojawia się imię Piotra (*Pētros*), podczas gdy wszystkie pozostałe rękopisy podają imię Nestoriusza (*Nēsteros*, *Nēstoros* lub *Nēstores*). Zob. wyżej, przyp. 88.

<sup>115</sup> Tak wyrażony adopcjonizm odpowiadający raczej nauce Pawła z Samosaty, w szeroko rozumianej tradycji aleksandryjskiej obarcza także Nestoriusza. Etiopski teolog Giyorgis z Saglā w *Księdze tajemnic*, w traktacie na wigilię Narodzenia Pańskiego, mówi wprost, że Nestoriusz rozróżniał Syna Bożego z natury i Jezusa, który stał się Synem Bożym z łaski, gdy ten pierwszy połączył się z nim podczas chrztu w Jordanie. Nestoriusz miałby odziedziczyć tę naukę po dwóch biskupach Tasrosa i Didrosa (w istocie chodzi o Diodora z Tarsu), a potem samemu głosić publicznie, dopuszczając się przy tym okrucieństwa i niegodziwości wobec pewnej kobiety pochwyconej na nieczystości, posuwając się też do bluźnierstwa przeciw Matce Bożej, co ostatecznie doprowadziło go do potępienia. Zob. *Liber misterium*, Disc. IV, ed. Y. Beyene, CSCO 515, s. 82-104 (tekst), CSCO 516, s. 44-62 (tłumaczenie).

<sup>116</sup> Por. Łk 1,28.31.

wybawi lud swój z jego grzechów"<sup>117</sup>. Ale nasza pani pojęła i zrozumiała słowa anioła, i w odpowiedzi rzekła do niego: „Jak mi się to stanie, skoro nie znam męża?”<sup>118</sup>. Powiedział do niej: „Duch Święty spocznie na Tobie i moc Najwyższego osłoni Cię, bo ten, który narodzi się z Ciebie, jest święty i będzie nazwany synem Najwyższego”<sup>119</sup>. Kto zaś usłyszy te słowa, a nie uwierzy w nie, stanie się odstępcą i niewiernym, a na ostatku osądzony będzie wraz z niegodziwcami i heretykami.

7. Posłuchajcie, bracia, umiłowani, co mówi nasz Pan w świętej Ewangelii: „Trzeciego dnia było wesele w Kanie Galilejskiej i była tam matka Jezusa. Zaprosili na wesele także Jezusa i jego uczniów. A kiedy jedli i pili, skończyło się im wino”<sup>120</sup>. Jeśli ktoś zapyta, dlaczego Jezus poszedł na wesele, gdzie są tańce i radość jedzenia oraz picia, to takiemu odpowiemy i wyjaśnimy, że nie ze względu na pragnienie jedzenia poszedł do nich, skoro nakarmił wielu ludzi, kiedy zabrakło chleba<sup>121</sup>. Stało się tak, ponieważ objawił się jako człowiek, żył wraz z nimi i był do nich podobny, a dokonał tego dzieła, by ich podźwignąć z upadku i pobudzić do wiary w Niego<sup>122</sup>.

8. Czy nie słyszeliście, jak faryzeusze pytali Jego uczniów: „Dlaczego wasz Nauczyciel<sup>123</sup> jada razem z celnikami i grzesznikami?”. Usłyszawszy to, [Chrystus] powiedział: „Nie potrzebują lekarza zdrowi, ale ci, którzy chorują”<sup>124</sup>. I jeszcze powiedział: „Nie przyszedłem wywołać sprawiedliwych, ale grzeszników do pokuty”<sup>125</sup>.

9. A kiedy pani nasza, najświętsza Maryja, poznała, że skończyło się im wino, rzekła do Niego<sup>126</sup>: „Panie mój w istocie bóstwa i mój Synu w ciele, oto zabrakło im wina”<sup>127</sup>, i skończyło się wesele, którego radością

<sup>117</sup> Por. Mt 1,21.

<sup>118</sup> Por. Łk 1,34.

<sup>119</sup> Por. Łk 1,35.

<sup>120</sup> Por. J 2,1-3.

<sup>121</sup> Oczywiście aluzja do sceny rozmnożenia chleba. Por. Mt 14,13-21.

<sup>122</sup> Podobnie u Jakuba z Sarug: Chrystus jako człowiek z radością przychodzi na zwyczajną ucztę z nadzieją, że znak, który ma uczynić, skłoni biesiadników do wiary w Jego bóstwo.

<sup>123</sup> Dosł. „mistrz”.

<sup>124</sup> Por. Mt 9,9-13; Łk 5,30-32.

<sup>125</sup> Por. Mk 2,17. Podobnie u Jakuba z Sarug: prawdziwym winem, którego brakowało światu, jest nauka Chrystusa, który przychodzi, aby zaradzić ludzkim niedostatkom i ułomnościom.

<sup>126</sup> Rękop. „do nich”.

<sup>127</sup> Por. J 2,3.

jest picie wina”. Wiedziała bowiem, że On wszystko może i że nie ma dla Niego nic niemożliwego<sup>128</sup>. Jezus zaś, odpowiadając, rzekł do niej: „Co ja mam wspólnego z tobą, kobieto. Moja godzina jeszcze nie nadeszła”<sup>129</sup>. Oznacza to: Ja nie uczynię cudu dla próżnej chwały i nie dokonam niczego, jeśli mnie nie poproszą.

10. Kiedy więc nasza Pani usłyszała te słowa, powiedziała do tych, którzy usługiwali: „Jeśli sami Go poprosicie, On spełni waszą wolę”<sup>130</sup>. I zrobili, jak im powiedziała. Było tam sześć naczyń kamiennych, w których Żydzi dokonywali oczyszczenia, a które mogą pomieścić dwie i trzy miary. I rzekł do nich Jezus: „Napełnijcie je wodą aż po brzeg”<sup>131</sup>. I napełnili je aż do pełna. Potem pobłogosławił je mocą swego bóstwa i rzekł do nich: „Teraz zaczerpnijcie i zanieście gospodarzowi”<sup>132</sup>. Podali gospodarzowi, a on spróbował wody, która stała się winem. Nie wiedział jednak, skąd ją przyniesiono, podczas gdy słudzy, którzy je czerpali, wiedzieli, że to woda stała się winem. Dlatego gospodarz zawołał pana młodego i powiedział mu: „Każdy człowiek na początek daje do picia lepsze wino, a kiedy już się napiją, to wówczas gorsze. Ty jednak zachowałeś lepsze wino aż do teraz”<sup>133</sup>. Kiedy jednak poznał, że woda stała się winem, popadł w wielkie zdumienie, a porzuciwszy swoją służbę, oddalił się, aby poszukać źródła, z którego wypływa woda życia.

11. Cóż to za wesele! Jakże wielka jest jego radość i jak liczne są jego cuda, skoro ludzie, którzy tam przebywali, wszyscy uwierzyli i wszyscy zostali uzdrowieni mocą tego wina ze wszystkich swych chorób. Miłość duchowa rozgorzała we wszystkich, którzy z niego pili, a w ich duszy umocniła się wiara w Chrystusa. Ich ziemską radość przemieniła się w radość niebiańską, a zamiast jedzenia i picia poczęli odczuwać smak Słowa i piękno nauki, która miłsza jest od wszelkiego jadła i napoju. Jak mówi prorok Dawid: „Sąd Boży jest słuszny i raduje serce, droższy od złota i droższej perły, słodszy od miodu i cukru”<sup>134</sup>. Zamiast tańca i zabawy zanoszą nową chwałę i wyśpiewują wdzięczny hymn. Zamiast

---

<sup>128</sup> Według Jakuba z Sarug Maryja spostrzegła, że wino się skończyło, ale też ujrzała szansę, by Jezus objawił swoją chwałę i ogłosił światu z dawna oczekiwaną naukę.

<sup>129</sup> Por. J 2,4.

<sup>130</sup> Por. J 2,5.

<sup>131</sup> Por. J 2,7.

<sup>132</sup> Tu i dalej, dosł. „przełożonemu usługujących”.

<sup>133</sup> Por. J 2,10.

<sup>134</sup> Por. Ps 19,10-11. Podobnie słodycz przemienionego wina wysławia Jakub z Sarug.

kosztować jadła ich rozum skłania się ku wypełnianiu Jego przykazań, a wzgardziwszy tym światem, szukają królestwa niebieskiego.

12. Zaprawdę, umiłowani moi, była na tym weselu radość wielka i szczęście bez końca. Trzeba nam zatem umocnić się w prawdziwej wierze, abyśmy połączyli się z tymi, którzy zostali zaproszeni na ucztę weselną i uwierzyli. Prośmy [Pana] i wpatrujmy się w Niego, aby uczynił nas godnymi picia wina, które prawdziwie jest Jego życiodajną krwią na ucztę niebiańskiej. Obyśmy mogli się radować prawdziwym Panem młodym, kiedy przywdziejemy szaty czystości i świętości i już nie będzie w nas żadnego fałszywego wykrętu. Obyśmy już nigdy nie odstąpili od takiej radości.

13. Jak mówi bowiem nasz Pan i Zbawiciel Jezus Chrystus w świętej Ewangelii<sup>135</sup>: „Królestwo niebieskie podobne jest do pewnego króla, który wyprawił wesele swojemu synowi i posłał swoje sługi, aby zawołałi tych, którzy byli zaproszeni na ucztę. I przyprowadzili wszystkich, których napotkali, złych i dobrych, a goście weselni zapełnili dom gospodarza. A kiedy król przybył, aby zobaczyć uczujących, znalazł tam człowieka, który nie był ubrany w szatę weselną. I rzekł do niego: «Mój przyjacielu, jakże tu wszedłeś, nie przywdziawszy szaty weselnej?». Ten jednak milczał i nie umiał mu odpowiedzieć”. Prawdziwie w owym dniu grzesznicy nie znajdą słów, by się wytłumaczyć, gdyż Bóg najwyższy wymierzy im słuszną karę. „Wtedy król rozkazał sługom związać mu ręce i nogi i wyrzucić go na zewnątrz w ciemności, gdzie jest płacz i zgrzytanie zębów”<sup>136</sup>.

14. Tak też nasz Pan Jezus Chrystus posyłał do nas proroków i wysłanników, kiedy zapragnął naszego zbawienia. A potem jeszcze sam zstąpił i stał się człowiekiem ze względu na nas, otworzył nam bramę pokuty i uczynił godnymi pełni chwały tych, którzy nawrócą się do Niego i będą wypełniać Jego przykazania. Ten jednak, który jest leniwy i nie zachowuje czujności w trosce o dobro, zostanie odarty z szaty łaski i zwiążą mu ręce i nogi i wyrzucą go w ciemności na zewnątrz.

15. Jest zatem rzeczą dla nas konieczną, byśmy poszukiwali zbawienia swej duszy i rozumieli zapisane słowa, abyśmy pojmowali ich znaczenie w świetle rozumu i prawdziwej wiary i byśmy stali się jako ten,

---

<sup>135</sup> Zob. Mt 22,1-14; por. Łk 14,16-24. Do tej samej przypowieści o uczcie weselnej syna królewskiego i o gościach, którzy odmówili udziału, w kontekście sceny z Kany Galilejskiej nawiązuje św. Efrem w *Komentarzu do Diatessaronu* 5,9. Zob. wyżej.

<sup>136</sup> Por. Mt 25,30.

co słuca słowa Pisma z ust Pana naszego Jezusa Chrystusa<sup>137</sup>. A skoro usłyszeliśmy, nie bądźmy jako ten, co swe ziarno sieje na glebie skalistej i weszło szybko, ani jak ten, co sieje pośród ostów i nie znajduje w nich owocu<sup>138</sup>. Czy nie widzieliście, bracia umiłowani, królów ziemskich, których królestwo trwa niewiele dni, kiedy wydają polecenia swoim sługom? Czyż nie biegną oni bezzwłocznie i nie śpieszą się, by wypełnić rozkaz, aby przypodobać się swemu panu i żeby wzrosła w nim miłość do nich?<sup>139</sup> Tak też i nam trzeba, abyśmy słuchali i tym bardziej<sup>140</sup> byli posłuszni wobec Pana panów i Króla królów, abyśmy błagali, by Jego ożywcze słowo zamieszkało w nas<sup>141</sup>, byśmy przynosili dobry owoc<sup>142</sup> i słuchali głosu, który mówi: „Przyjdźcie błogosławieni Ojca Mojego, weźcie królestwo niebieskie przygotowane dla was, zanim świat został stworzony”<sup>143</sup>. Albowiem słuchaliście Mojego słowa i wypełnialiście Moje przykazania, zatem godni jesteście Mojego królestwa.

16. Umiłowani moi, niech was nie zwiedzie kondycja tego świata, ponieważ dobro i zło, które się na nim dzieje, trwa krótko i szybko przemija<sup>144</sup>. Dobro natomiast, które powstaje u kresu dni, nie skończy się wraz z jego radością. Błogosławieni, którzy przetrwają cierpienie, udrękę i smutek przez krótki czas na tym świecie, albowiem znajdą wielką radość bez końca w królestwie niebieskim<sup>145</sup>. Biada natomiast temu, kto nie przeszedł przez cierpienie, udrękę i smutek, ale zwrócił się ku jedzeniu, piciu i uciechom przemijającym na tym świecie, albowiem w dniu ostatecznym usłyszysz głos pełen goryczy, który woła: „Pójdźcie przekłęci w ogień wiekuisty, przygotowany dla szatana i jego aniołów”<sup>146</sup>.

17. Trzeba zatem, bracia, abyśmy obudzili nasz umysł i oświecili nasze dusze, byśmy trwali w poście i na modlitwie,<sup>147</sup> w miłości i daniu jałmużny, prosząc Boga, aby nas uczynił godnymi swojego królestwa. Prośmy go i błagajmy przez modlitwę najświętszej i przeczystej

<sup>137</sup> Por. Mt 4,4.

<sup>138</sup> Zob. przypowieść o siewcy w Mt 13,1-9.18-23; Mk 4,1-9; Łk 8,4-15.

<sup>139</sup> Całe to zdanie komplikuje nagromadzenie form nominalnych i werbalnych w liczbie mnogiej, jego sens wydaje się jednak zgodny z logiką.

<sup>140</sup> Dosł. „po dwakroć”.

<sup>141</sup> Por. J 1,14.

<sup>142</sup> Por. Mt 3,7; J 15,5.

<sup>143</sup> Por. Mt 25,34.

<sup>144</sup> Por. 1Kor 7,31.

<sup>145</sup> Por. Mt 10,16-23.

<sup>146</sup> Por. Mt 25,41.

<sup>147</sup> Por. Dz 1,14; 14,23.



Maryi Panny, wszystkich świętych i męczenników. Jemu bowiem cześć i chwała, teraz i zawsze, i na wieki wieków. Amen. Amen. Niech będzie! Niech będzie!

## Bibliography

### Sources

- Ammonius Alexandrinus, *Fragmenta in Iohannem*, CPG 5502, ed. J. Reuss, *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche*, Texte und Untersuchungen 89, Berlin 1966, s. 196-358.
- Anonymus, *Commentarius in Iohannem aethiopice (Terg<sup>w</sup>amē za-Yoħannes)*, CAe 2456 (ineditum).
- Apollinaris Laodicensis, *Fragmenta in Iohannem*, CPG 3691, ed. J. Reuss, *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche*, Texte und Untersuchungen 89, Berlin 1966, s. 3-64.
- Beniamin Alexandrinus, *Homilia de nuptiis in Cana coptice et arabica*, CPG 7941, ed. H. de Vis, *Homélie coptes de la Vaticane*, Hauniae 1922, s. 53-106; przedruk w: *Cahiers de Bibliotheque Copte* 5, Louvain 1990; ed. C.D.G. Müller, *Die Homilie über die Hochzeit zu Kana und weitere Schriften des Patriarchen Benjamin I von Alexandrien*, Heidelberg 1968, tł. T. Orlandi, *Omélie copte*, Torino 1981, s. 269-286; M.S.A. Mikhail, w „Coptic Church Review” 23/3 (2002) s. 66-93 (przedruk w Anaheim 2019).
- Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, CPG 1376, ed. L. Mondésert – H.I. Marrou, *Clément d’Alexandrie. Le Pédagogue. Livre II*, SCh 108, Paris 1965, tł. M. Szarmach, *Klemens Aleksandryjski. Wychowawca*, Toruń 2012.
- Clemens Alexandrinus, *Stromata*, CPG 1377, ed. B. Pouderon, *Clément d’Alexandrie. Les Stromates. Stromate I*, SCh 633, Paris 2023, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, *Klemens Aleksandryjski. Koberce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1, Warszawa 1994.
- Confessio patrum aethiopice (Hāymānota abaw)*, CAe 1186, ed. Patriarchat Etiopskiego Kościoła Ortodoksyjnego *Tawāhedo*, Addis Ababa 1986 A.M.
- Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Iohannem*, CPG 5208, PG 73, 9-1056.
- Cyrillus Alexandrinus, *Ep. III ad Nestorium*, CPG 5317, ed. ACO I 1, 1, s. 33-42, tł. A. Baron *et al.*, SCL 4, ŻMT 52, Kraków 2010, s. 351\*-359\*.
- Cyrillus Alexandrinus, *Quod unus sit Christus*, CPG 5228, ed. G.M. de Durand, *Cyrille d’Alexandrie. Deux Dialogues christologiques; introduction, texte critique, traduction et notes*, SCh 97, s. 302-515, ed. B.M. Weischer, *Q̅erellos III: Der Dialog 'Dass Christus Einer ist' des Kyrillos von Alexandrien*, Äthiopische Forschungen 2, Wiesbaden 1977.

- Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogiae* 1-5, CPG 3586, PG 33, 1065-1128, tł. W. Kania, *Cyryl Jerozolimski. Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, BOK 14, Kraków 2000.
- Diodorus Siculus, *Bibliothecae historicae libri xv*, ed. C.H. Oldfather, *Diodorus of Sicily in Twelve Volumes, Book II*, London – Cambridge 1967.
- Ephraem Syrus, *Commentarius in evangelium concordans*, ed. L. Leloir, *Saint Éphrem. Commentaire de l'Évangile Concordant. Texte Syriaque (Manuscrit Chester Beatty 709) Folios Additionnels*, Leuven 1990, tł. L. Leloir, *Éphrem de Nisibis. Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron*, SCh 121, Paris 1966; tł. C. McCarthy, *Saint Ephrem's Commentary on Tatian's Diatessaron. An English Translation of Chester Beatty Syriac MS 709 with Introduction and Notes*, *Journal of Semitic Studies Supplement* 2, Oxford 1993.
- Ephraem Syrus, *Hymni de nativitate et epiphania*, ed. E. Beck, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de nativitate (epiphania)*, CSCO 186-187, Louvain 1959.
- Ephraem Syrus, *Hymni de virginitate*, ed. E. Beck, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Virginitate*, CSCO 223-224, Louvain 1962.
- Epiphanius Constantiensis, *Adversus haereses*, CPG 3745, ed. K. Holl, *Epiphanius. Ancoratus und Panarion; zweite Band; Panarion, haer. 34-64*, GCS 31, Leipzig 1922.
- Epistula apostolorum*, CANT 22, ed. L. Guerrier, *Le Testament en Galilée de Notre-Seigneur Jésus-Christ; texte éthiopien édité et traduit en français* (pars 2, n. 12-62), PO 9, Paris 1913, s. 188-232, tł. S. Kur, *List Apostolów, w: Apokryfy Nowego Testamentu, t. 3: Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, ed. M. Starowieyski, Kraków 2001, s. 26-50.
- Georgius Saglavi, *Liber mysterium*, CAe 1952, tł. Y. Beyene, *Giyorgis di Saglā. Il Libro del mistero (Maṣḥafa meṣtir). Parte prima*, CSCO 515-516, Louvain 1990.
- Gregorius Nyssenus, *In illud: Tunc et ipse filius (ICor. 15,28)*, CPG 3151, PG 44, 1304-1325.
- Historia patriarcharum alexandrinorum*, ed. B. Evetts, *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, II: Peter I to Benjamin I (661); Arabic text edited, translated, and annotated*, PO 1/4, Paris 1907, s. 383-518.
- Iacobus Sarugenis, *Homilia CLXVII de nuptiis in Cana Galilaeae*, ed. P. Bedjan, *Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis*, t. 5, Paris 1910, s. 480-494 (reprint Gorgias Press, Piscataway 2006).
- Iohannes Chrysostomus, *In illud: Propter fornicationes uxorem (1Co 7,2)*, CPG 4377, PG 51, 207-218, tł. T. Krynicka, *Św. Jan Chryzostom. Ze względu na niebezpieczeństwo rozpusty należy się żenić (In illud: Propter fornicationes unusquisque suam uxorem habeat, CPG 4377)*, „Vox Patrum” 56 (2011) s. 579-595.
- Iohannes Chrysostomus, *In illud: Vidi dominum (Is. 6,1), homiliae* 1-6, CPG 4417, ed. J. Dumortier, *Jean Chrysostome. Homélie sur Ozias (In illud, Vidi Dominum)*, SCh 277, Paris 1981.
- Iohannes Chrysostomus, *In Iohannem homiliae* 1-88, CPG 4425, PG 59, 23-482.

- Iohannes Chrysostomus, *In Matthaeum homiliae* 1-90, CPG 4424, PG 57, 13-90, 175-472, PG 58, 471-794, tł. A. Baron – J. Kryniacki, *Św. Jan Chryzostom. Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, cz. 1: *Homilie 1-40*, Źródła Myśli Teologicznej 18, Kraków 2000; cz. 2: *homilie 41-90*, Źródła Myśli Teologicznej 23, Kraków 2001.
- Iohannes Chrysostomus (Pseudo), *De nuptiis in urbe Cana celebribus*, CAe 2150, CPG Sup. 5190.14, ed. F.M.E. Pereira, *Homilia sobre as vodas de Caná de Galileia atribuida a S. João Chrysostomo*, Academia das ciencias de Lisboa. Separato de Boletim de Segunda Classe 4, Lisboa 1911.
- Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses*, CPG 1306, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre III*, SCh 211, Paris 1974, tł. W. Myszor, *Św. Ireneusz z Lyonu. Bóg w Ciele i Krwi. Wybór tekstów i wprowadzenie*, BOK 16, Kraków 2001.
- Liber canticorum et hymnorum aethiopice (Degg<sup>w</sup>ā)*, CAe 4078, ed. Addis Ababa 1995/6 (i inne).
- Liber exequiae aethiopice (Maṣḥafa genzat)*, CAe 1931, ed. Addis Ababa 2004/5 (i inne).
- Miracula Iesu aethiopice (Ta'ammera Iyasus)*, CAe 5992, CANT 45, ed. S. Grébaut, *Les Miracles de Jésus*, PO 12/4, Paris 1919; PO 14/5, Paris 1920; PO 17/4, Paris 1923.
- Origenes, *Commentarius in Iohannem*, CPG 1453, ed. E. Preuschen, *Origenes Werke IV. Der Johanneskommentar*, GCS 10, Leipzig 1903, tł. S. Kalinkowski, *Orygenes. Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, ŻMT 27, Kraków 2003.
- Origenes, *De principiis*, CPG 1482, ed. P. Koetschau, *Origenes Werke V. De principiis*, GCS 22, Leipzig 1913, tł. S. Kalinkowski, *Orygenes. O zasadach*, ŻMT 1, Kraków 1996.
- Origenes, *In Canticum canticorum libri X*, CPG 1433, PG 13, 61-198, tł. S. Kalinkowski, *Orygenes. Komentarz do Pieśni nad Pieśniami*, Kraków 1994.
- Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in psalmos*, CPG 1429, ed. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, s. 1-447, tł. S. Kalinkowski, *Orygenes – Hieronim. Homilie o Księdze psalmów*, ŻMT 32, Kraków 2004.
- Photius Constantinopolitanus, *Fragmenta in Iohannem*, ed. J. Reuss, *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche*, Texte und Untersuchungen 89, Berlin 1966, s. 359-412.
- Plinius, *Historia naturalis*, ed. H. Rackham, *Pliny. Natural History*, t. 1, Cambridge – London 1958.
- Severus ibn al-Muqaffa, *Liber conciliorum*, wyd. P. Chébli, *Sévère ibn-al-Moqaffa', évêque d'Aschmounain. Réfutation de Sa'îd ibn-Batriq (Euty chius). Le Livre des conciles*, PO 3/2, Paris 1909.
- Synaxarium aethiopicum (Senkessār)*, CAe 2375, ed. G. Colin, *Le Synaxaire éthiopien. Mois de maskaram*, PO 43/3, Paris 1986; *Mois de ɣerr*, PO 45/1, Paris 1990.
- Synaxarium alexandrinum*, ed. I. Forget, CSCO 47, Beryti – Parisiis 1905, tł. I. Forget, CSCO 78, Romae 1922.

- Synaxarium arabo-jacobiticum*, ed. R. Basset, *Le Synaxaire arabe jacobite (rédaction copte); texte arabe publié, traduit et annoté*, PO 1/3, Paris 1907 (I); PO 11/5, Paris 1916 (III).
- Theodorus Heracleensis, *Fragmenta in Iohannem*, CPG 3564, ed. J. Reuss, *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche*, Texte und Untersuchungen 89, Berlin 1966, s. 64-178.
- Theodorus Mopsvestenus, *Commentarius in evangelium Iohannis apostoli* (syriace), CPG 3843, ed. J.-M. Vosté, *Theodori Mopsuesteni commentarius in Evangelium Iohannis Apostoli*, CSCO 115-116, Lovanii 1940.
- Theophilus Axumiensis, *Homilia in epiphaniam aethiopice*, CAe 6518 (inedita).
- Thesaurus fidei aethiopice* (Mazgaba hāymānot), CAe 1994, ed. E. Cerulli, *La Storia dei quattro concili መዝገበ ፡ ሃይማኖት ፡ „Tesoro della fede”*, w: *Scritti teologici etiopici dei secoli XVI-XVII*, t. 2: *La storia dei Quattro Concili ed altri opuscoli monofisiti*, ed. E. Cerulli, Studi e Testi 204, Città del Vaticano 1960.

### Studies

- Aldama J.A. de, *Repertorium pseudochrysostomicum*, Paris 1965.
- Arras V. – Van Rompay L., *Les manuscrits éthiopiens des „Miracles de Jésus” (comprisant l’Évangile apocryphe de Jean et l’Évangile de l’Enfance selon Thomas l’Israélite)*, „Analecta Bollandiana” 93 (1975) s. 133-146.
- Atiya A.S., *Sāwīrus ibn al-Muqaffa’*, w: *The Coptic Encyclopedia*, t. 7, New York – Toronto 1991, s. 2100b-2102b.
- Ayele Teklehaymanot (alias Mario da Abiy Addi), *La dottrina della Chiesa etiopica dissidente sull’unione ipostatica*, *Orientalia Christiana Analecta* 147, Roma 1956.
- Bainton R.H., *The Origins of Epiphany*, Boston 1962.
- Bandrès J.L., *La doctrine christologique de l’Église orthodoxe Tawāḥedo d’Éthiopie. Évolution au cours des siècles*, „Irenikon” 76 (2003) s. 5-46.
- Bandrès J.L., *La doctrine christologique de l’Église orthodoxe Tawāḥedo d’Éthiopie. La situation actuelle*, „Irenikon” 77 (2004) s. 44-68.
- Bandrès J.L. – Zanetti U., *Christology*, w: *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 1, Wiesbaden 2003, s. 728a-732b.
- Bausi A., *Translations in Late Antique Ethiopia*, w: *Egitto crocevia di traduzioni*, ed. F. Crevatin, Trieste 2018, s. 69-99.
- Brock S., *A Brief Outline of Syriac Literature*, Kottayam 1997.
- Budge E.A.W., *The Book of the Saints of the Ethiopian Church: A translation of the Ethiopic Synaxarium መጽሐፈ ፡ ስንክሳር ፡ made from the Manuscripts Oriental 660 and 661 in the British Museum*, t. 1-4, Cambridge 1928.
- Butts A.M. – Erho T., *Jacob of Serugh in the Ambrosian Homiliary (ms. Ambros. X.198 sup. and its membra disiecta)*, „Δελτίο Βιβλικών Μελετών” 33B (2018) s. 37-54.

- Butts A.M., *Embellished with Gold: The Ethiopic Reception of Syriac Biblical Exegesis*, „Oriens Christianus” 97 (2013-2014) s. 137-159.
- Butts A.M., *From Syriac to Arabic to Ethiopic: Loci of Change in Transmission*, w: *Circolazione di testi e superamento delle barriere linguistiche e culturali nelle tradizioni orientali*, ed. R.B. Finazzi, *Orientalia Ambrosiana* 7, Milano 2020, s. 21-57.
- Cerulli E., *La letteratura etiopica. L'Oriente cristiano nell'unità delle sue tradizioni*, Firenze – Milano 1968.
- Cerulli E., *Il Libro etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del medio evo latino*, Roma 1943.
- Chaîne M., *La chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie*, Paris 1925.
- Colin G., *Giyorgis of Sägla*, w: *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 2, Wiesbaden 2005, s. 812.
- Colin G., *La notice sur Nestorius du Maṣḥafa Meṣṭir de Georges de Saḡlā (traduction)*, „Orientalia Christiana Periodica” 50/1 (1984) s. 107-125.
- Colin G., *Le synaxaire éthiopien. État actuel de la question*, „Analecta Bollandiana” 106/3-4 (1988) s. 273-317.
- Colin G. – Bausi A., *Sənkəssar*, w: *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 4, Wiesbaden 2010, s. 621a-623a.
- Cowley R.W., *Ethiopian Biblical Interpretation. A Study in Exegetical Tradition and Hermeneutics*, Cambridge 1988.
- Dillmann A., *Lexicon linguae aethiopicae cum indice latino*, Lipsiae 1865.
- Dodd C.H., *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963.
- Ferguson E. – Noris F.W., *Encyclopedia of Early Christianity*, t. 1, New York 1999.
- Fiaccadori G., *Nestorius*, w: *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 3, Wiesbaden 2007, s. 1169a-1171a.
- Förster H., *Die Perikope von der Hochzeit zu Kana (Joh 2:1-11) im Kontext der Spätantike*, „Novum Testamentum” 55/2 (2013) s. 103-126.
- Fritsch E., *The Liturgical Year of the Ethiopian Church*, Addis Ababa 2001.
- Fritsch E. – Zanetti U., *Calendar. Christian calendar*, w: *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 1, Wiesbaden 2003, s. 668a-672b.
- Graf G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, t. 2: *Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts*, Studi e Testi 133, Città del Vaticano 1947 (= GCAL).
- Geerard M. – Noret J., *Clavis Patrum Graecorum. Supplementum*, Turnhout 1998.
- Getatchew H., *Məzḡäbä haymanot*, w: *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 3, Wiesbaden 2007, s. 892b-893b.
- Grébaut S. – Tisserant E., *Codices aethiopici vaticani et borgiani, barberinianus orientalis 2, rossianus 865*, t. 1, Città del Vaticano 1935.
- Grébaut S., *Catalogue des Manuscrits Éthiopiens de la Collection Griaule*, t. 3, Paris 1944.
- Gribomont J., *Giacomo di Sarug*, NDPAC II 2153-2154.
- Grill S., *Jakob von Sarug als Dichter und Exeget*, „Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft” 8 (1959) s. 17-28.

- Guinot J.-N., *Les lectures patristiques grecques (IIIe-Ve s.) du miracle de Cana (Jn 2,1-11). Constantes et développements christologiques*, *Studia Patristica* 30, Leuven 1997, s. 28-41.
- Habtemichael Kidane, *Dəggwā*, w: *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 2, Wiesbaden 2005, s. 123a-124b.
- Heine R., *Zur patristischen Auslegung von Ioh 2,1-12*, „Wiener Studien” 83 (1970) s. 189-195.
- Hills J.V., *Tradition and Composition in the Epistula Apostolorum*, *Harvard Theological Studies* 57, Cambridge 2008.
- Kannengiessen C., *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, t. 1-2, Leiden – Boston 2004.
- Karczewski Ł., *Życie i działalność patriarchy Beniamina I (622-661) w świetle przekazów ‘Historii koptyjskich patriarchów Aleksandrii’*, „Seminare” 26 (2009) s. 285-296.
- King A., *The Rites of Eastern Christendom*, Roma 1947.
- Krawczuk M., *Coptic language in Christian Ethiopia (until the 19th Century)*, „Bulletin de la Société d’Archéologie Copte” 58 (2019) s. 65-73.
- Krawczuk M., *O piśmiennictwie etiopskim w języku gyz*, „Literatura na świecie” 7/8 (2014) s. 245-271.
- Leslau W., *Concise Dictionary of Ge’ez*, Wiesbaden 2010.
- Lusini G., *Appunti sulla patristica greca di tradizione etiopica*, „Studi Classici e Orientali” 38 (1989) s. 469-493.
- Lusini G., *Dərsan*, w: *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 2, Wiesbaden 2005, s. 136b-137a.
- Manoir H. du, *La scène de Cana commentée par saint Cyrille d’Alexandrie*, w: *De primordiis cultus mariani. Acta congressus mariologici-mariani in Lusitania anno 1967 celebrati*, t. 3: *De fundamento cultus B.V. Mariae in operibus sanctorum patrum et scriptorum ecclesiasticorum (post saec. II)*, Romae 1970, s. 135-162.
- Matta el-Meskeen, *The Wedding in Cana of Galilee*, „Coptic Church Review” 16/4 (1995) s. 99-107.
- Mikhail M.S.A., *On Cana of Galilee: A Sermon by the Coptic Patriarch Benjamin I*, „Coptic Church Review” 23/3 (2002) s. 66-93 (poszerzone wydanie w: ACTS Press, Anaheim 2019).
- Mingana A., *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts, Now in the Possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham*, t. 1: *Syriac and Garshuni Manuscripts*, Woodbrook Catalogues 1, Cambridge 1939.
- Müller C.D.G., *Benjamin I, 38. Patriarch von Alexandrien*, „Le Muséon” 69 (1956) s. 313-340.
- Müller C.D.G., *Die Homilie über die Hochzeit zu Kana und weitere Schriften des Patriarchen Benjamin I von Alexandrien*, Heidelberg 1968.
- Munro-Hay S., *Ethiopia and Alexandria: The Metropolitan Episcopacy of Ethiopia*, t. 1, Warszawa 1997.

- Nieścior L., *Słowa Maryi w Kanie Galilejskiej „Wina nie mają” (J 2,3) w recepcji patrystycznej*, „Vox Patrum” 80 (2021) s. 7-24.
- Nosnitsin D., *Ἐπιστολὴς*, w: *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 2, Wiesbaden 2005, s. 342a-344b.
- Origene. *Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, ed. A.M. Castagna Roma 2000.
- Orlandi T., *Omèlie copte*, Torino 1981.
- Orlandi T., *Patristica copta e patristica greca*, „Vetera Christianorum” 10 (1973) s. 327-341.
- Pazzini D., *Giovanni ev. (scritti esegetici su)*, w: *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, ed. A.M. Castagna, Roma 2000, s. 197-200.
- Pereira F.M.E., *Homilias de S. João Chrysostomo na litteratura ethiopica*, Academia Real das Sciencias de Lisboa; Boletim da Segunda Classe 3/5, Lisboa 1910.
- Pollard T.E., *Giovanni Evangelista*, NDPAC II 2182-2187.
- Proverbio D.V., *La recensione etiopica dell'omelia pseudocrisostomica de ficu exarata ed il suo tréfonds orientale*, Aethiopistische Forschungen 50, Wiesbaden 1998.
- Reuss J., *Der Presbyter Ammonius von Alexandrien und sein Kommentar zum Iohannes-Evangelium*, „Biblica” 44 (1963) s. 159-170.
- Reuss J., *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche*, Texte und Untersuchungen 89, Berlin 1966.
- Ricci L., *Le letterature dell’Etiopia*, w: *Storia delle letterature d’Oriente*, ed. O. Botto, Milano 1969, s. 801-911.
- Samir S.K., *Nouveaux fragments de l’homélaire Arabe de l’Ambrosienne*, „Orientalia Christiana Periodica” 52 (1986) s. 214-219.
- Samir S.K., *Un nouveau témoin de la „collection arabe d’homélie pour les fêtes du Seigneur”, le codex Le Caire, Musée Copte, Théologie 395*, „Le Muséon” (1976) s. 91-95.
- Samir S.K., *La place d’Ibn aṭ Ṭayyib dans la pensée arabe*, „Journal of Eastern Christian Studies” 58/3 (2006) s. 177-193.
- Sauget J.-M., *L’homélaire arabe de la Bibliothèque Ambrosienne (X. 198 Sup.) et ses membra disiecta*, „Analecta Bollandiana” 88/3-4 (1970) s. 391-475.
- Smitmans A., *Das Weinwunder von Kana. Die Auslegung von Jo 2,1-11 bei den Vätern und heute*, Tübingen 1966.
- Starowieyski M., *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 3: *Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, Kraków 2001.
- Starowieyski M., *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu: literatury – arabska, armeńska, etiopska, gruzińska, koptyjska, syryjska*, Warszawa 1999 (= SWPW).
- Taddesse T., *Church and State in Ethiopia 1270-1527*, Oxford 1972.
- Talley T.J., *Le origini dell’anno liturgico. Edizione italiana*, ed. D. Sartore, Brescia 1991.

- Tedros A., *Gənzät: Mäṣḥafä gənzät*, w: *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 2, Wiesbaden 2005, s. 748a-749b.
- Ullendorff E., *The Confessio Fidei of King Claudius of Ethiopia*, „Journal of Semitic Studies” 32 (1987) s. 159-176.
- Valeriani E., *Teodoro di Eraclea*, NDPAC III 5247-5249.
- Wion A. – Fritsch E., *Haymanota abäw*, w: *Encyklopaedia Aethiopica*, t. 2, Wiesbaden 2005, s. 1073b-1075b.
- Vis H. de, *Homélie coptes de la Vaticane*, Cahiers coptes 1, Haunia 1922, s. 53-106 (przedruk w: „Cahiers de Bibliothéque Copte” 5, Louvain 1990).
- Voicu S.J., *Due testi pseudocrisostomici per l'epifania (BHGN 1944t e CPG 4522) e Leonzio di Costantinopoli*, „Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata” 44 (1990) s. 271-279.
- Voicu S.J., *Giovanni Crisostomo (pseudo-)*, NDPAC III 2224-2227.
- Voicu S.J., *Nestorio e la Oratio de epiphania (CPG 4882) attribuita a Giovanni Crisostomo*, „Augustinianum” 43 (2003) s. 495-499.
- Wenger A., *Une homélie inédite (de Severian de Gabala?) sur l'Épiphanie*, „Analecta Bollandiana” 95/1-2 (1977) s. 73-90.
- Witakowski W., *Cyril of Alexandria*, w: *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 1, Wiesbaden 2003, s. 844a-845b.
- Witakowski W., *Jacob of Serug*, w: *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 3, Wiesbaden 2007, s. 262a-263b.
- Witakowski W., *John Chrysostom*, w: *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 3, Wiesbaden 2007, s. 293a-295b.
- Witakowski W., *Tä'ammärä Iyäsus*, w: *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 4, Wiesbaden 2010, s. 788a-789b.
- Witakowski W., *The Miracles of Jesus: An Ethiopian Apocryphal Gospel*, „Apocrypha” 6 (1995) s. 279-298.
- Wright W., *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum*, London 1877.
- Zarzczyński R., *Catalogo dei manoscritti etiopici di due collezioni private (Tomasi – Lucchesi) con repertorio dei testi*, Orientalia Christiana Analecta 309, Roma 2020.
- Zarzczyński R., *Euzebiusz z Heraklei i jego Homilia efeska (CPG 6143) z etiopskiej antologii patrystycznej Qerellos*, „Vox Patrum” 57 (2012) s. 807-819.
- Zarzczyński R., *Testament Pana naszego Jezusa Chrystusa w Galilei (Testamentum Domini Nostri Jesu Christi in Galilea)*, „Vox Patrum” 38-39 (2000) s. 595-602.



# Tłumaczenia





## Michał z Damietty

### *Nomokanon 47, 9: O modlitwach i uczęszczaniu do kościoła<sup>1</sup>* (*Min aḡl aṣ-ṣalawāt wa-mulāzamat al-kanīsa*)

Adam Nieuważny (tłumaczenie)<sup>2</sup>, Przemysław Piwowarczyk (wstęp)<sup>3</sup>

#### 1. Wstęp

##### 1.1. Michał z Damietty – życie i dzieło<sup>4</sup>

O Michale z Damietty niewiele wiadomo. Nie znamy miejsca ani daty jego narodzin. Szacuje się, że miało to miejsce w czwartej dekadzie XII wieku. Podobnie nie jest znane miejsce ani data jego śmierci. Na pewno nastąpiło to po 1208 roku.

Michał był biskupem Damietty za patriarchatu dwóch kolejnych koptyjskich patriarchów, Marka III (1166-1189) i Jana VI (1189-1216). Jako pierwszy biskup koptyjski otrzymał tytuł metropolity (muṭrān), stąd w literaturze znany jest także jako Michał, metropolita Damietty (Mīḥāʾīl muṭrān Dumyāt). Damietta (arab. Dumyāt) to znaczące miasto portowe u ujścia jednego z ramion Nilu do Morza Śródziemnego. Zasłynął szczególnie ze swojej działalności pisarskiej i apologetycznej w obszarze kodyfikacji prawa kościelnego oraz obrony tradycji i odrębności Kościoła koptyjskiego przeciw zwolennikom ortodoksji bizantyńskiej,

---

<sup>1</sup> Przekład powstał w ramach projektu „Ucieleśniona religia (embodied religion) świeckich chrześcijan w późnoantycznym Egipcie” (2020/39/D/HS1/00207) finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

<sup>2</sup> Adam Nieuważny, doktorant w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Warszawski; e-mail: anieuwazny@student.uw.edu.pl; ORCID: 0000-0002-2056-8766.

<sup>3</sup> Dr Przemysław Piwowarczyk prof. UŚ, Uniwersytet Śląski w Katowicach; e-mail: przemyslaw.piwowarczyk@us.edu.pl; ORCID: 0000-0002-5812-6672.

<sup>4</sup> Opieram się przede wszystkim na: M.N. Swanson, *Michael of Damietta*, w: *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, t. 4: (1200-1350), red. D. Thomas et alii, Leiden 2012, s. 109-114.

tradycyjnie zwanym melkitami<sup>5</sup>. W swojej apologetyce Michał argumentował, że Kościół koptyjski jako jedyny zachowuje pełną tradycję apostolską (przekazaną za pośrednictwem św. Marka), podczas gdy praktyki innych kościołów są późniejszymi innowacjami. W szczególności sposób opowiadał się przeciwko spowiedzi usznej, za czynieniem znaku krzyża jednym palcem z lewej strony ku prawej<sup>6</sup> oraz za utrzymaniem obrzezania (które Koptowie praktykowali i nadal praktykują).

Najbardziej znanym dziełem Michała jest *Nomokanon*, ale poza nim zachowały się cztery pisma skierowane przeciwko melkitom, w szczególności przeciw Markowi ibn al-Qunbarowi (Marqus ibn al-Qunbar), propagatorowi reformy zwyczajów kościelnych, a z czasem konwertycie na ortodoksję bizantyńską<sup>7</sup>. Są to następujące pisma<sup>8</sup>:

- *Zwyczaje, które wyróżniają Koptów (Al-`ādāt allatī yatamayyazu bihā `al-aqbāt)*;
- Wyciąg z powyższego dzieła, prawdopodobnie nie pochodzący od samego Michała;<sup>9</sup>
- List do Marka ibn al-Qunbara;
- Relacja o życiu i nauczaniu Marka ibn al-Qunbara<sup>10</sup>.

Wystąpienie Marka miało miejsce pod koniec patriarchatu Jana V (1147-1166). Był on mnichem i charyzmatycznym kaznodzieją, który swą naukę głosił po arabsku, w języku codziennym egipskich chrześcijan. Istotnym elementem w nauczaniu Marka był nacisk na indywidualną

<sup>5</sup> Tzn. „ludźmi króla”, to jest cesarza bizantyńskiego.

<sup>6</sup> Melkici czynili znak krzyża dwoma placami, interpretując to jako wyraz dwóch natur w Chrystusie. Michał, broniąc praktyki jednego palca, powołuje się na Łk 11,20: „A jeśli Ja palcem Bożym wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło już do was królestwo Boże”.

<sup>7</sup> Na temat polemiki Michała z Markiem, przede wszystkim: G. Graf, *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im zwölften Jahrhundert*, Paderborn 1923. Z nowszej literatury: M.N. Swanson, *Two Vatican Manuscripts of „The Book of the Master and the Disciple” (eight chapters) of Mark ibn al-Qunbar*, OCP 66 (2000) s. 185-193 (zwł. s. 189-193).

<sup>8</sup> Przekład niemiecki trzech pierwszych dzieł opublikował: Graf, *Ein Reformversuch*, s. 147-197.

<sup>9</sup> Poza przekładem Grafa (*Ein Reformversuch*) istnieje także wydanie i przekład angielski: O.H.E. Burmester, *The Sayings of Michael, Metropolitan of Damietta*, OCP 2 (1936) s. 101-128.

<sup>10</sup> Zacytowana we fragmencie w *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries Attributed to Abū Ṣāliḥ, the Armenian*, opr. i tł. B.T.A. Evetts, Oxford 1895, s. 33-43.

spowiedź przed kapłanem, pokutę oraz częste przyjmowanie Komunii. Jego nauki spotkały się ze sprzeciwem kolejnych patriarchów koptyjskich, w efekcie czego przeszedł on do Kościoła melkickiego. Wszczynał jednak niepokoje również wśród melkitów, wobec czego ostatnie 20 lat spędził w klasztornej izolacji. Zmarł w 1208 roku.

Koptyjski encyklopedysta Abū al-Barakāt ibn Kabar (zm. między 1323 a 1325) w swym dziele *Miṣbāḥ az-żulma fī ʿidāḥ al-ḥidma* (*Lampa w ciemności i objaśnienie liturgii*) obok *Nomokanonu* wymienia i streszcza jeszcze jedno, niezachowane (lub niezidentyfikowane) do dzisiaj dzieło chrystologiczne Michała z Damietty *Al-buḡya li-man ṭalaba li-nafsihi ʾal-ḥalāṣ wa-ʾan-naḡāt yawm al-qīṣāṣ* (*Pragnienie szukającego zbawienia i ratunku w dniu odpłaty*)<sup>11</sup>.

## 2. Nomokanon

Nomokanony to kościelne zbiory prawne<sup>12</sup>, które zawierają zasadniczo normy prawa zarówno państwowego (*nomoi*), jak i kościelnego (*kanones*), zaczerpnięte z wcześniejszych kolekcji i pogrupowane tematycznie, a nie według autorów. Czasami jednak nomokanony kościelne zawierają jedynie materiał kanoniczny, a tym, co różni je od innych zbiorów prawa kościelnego, jest ich przedmiotowy układ. Ta forma prezentacji materiału kanonicznego pojawiła się w Bizancjum, a w kościele egipskim układano je począwszy od XI lub XII wieku<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Ibn Kabar, *Miṣbāḥ az-żulma fī ʿidāḥ al-ḥidma* 7, W. Riedel, *Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache von Abū ʿl-Barakāt*, „Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen”, 1902, s. 687-688 (tł. niemieckie).

<sup>12</sup> Na temat prawa kościelnego w Kościele koptyjskim w ogólności, zob. systematyczny przegląd: H. Kaufhold, *Sources of Canon Law in the Eastern Churches*, w: *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, red. W. Hartmann – K. Pennington, Washington 2012, s. 263-287. Na temat rękopisów z tekstami kościelnoprawnymi w języku koptyjskim, zob. T. Orlandi, *Coptic Texts Relating to the Church Canons: An Overview*, Roma 2016. Swoją wagę nadal zachowuje pionierskie opracowanie: W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig 1900.

<sup>13</sup> Na temat nomokanonów w Kościele koptyjskim: F.J. Cöln, *The Nomocanonical Literature of the Copto-Arabic Church of Alexandria*, Coptic Studies Library 7, Piscataway 2013 (jest to reprint oryginału z 1917 roku); R.-G. Coquin, *Les canons d'Hippolyte. Édition critique de la version arabe introduction et traduction française*, PO 31/2, Paris

W Kościele koptyjskim ułożono w okresie średniowiecza kilka różnych tego typu kompilacji prawnych, ale tylko trzy lub cztery z nich były określane mianem nomokanonów<sup>14</sup>. W kolejności chronologicznej stworzyli je następujący autorzy:

1. Gabriel II ibn Turayk (patriarcha w latach 1131-1145). Dzieło to nie zachowało się w całości, a jedynie w cytatach i ekscerptach.
2. Michał, biskup Damietty, o którego *Nomokanonie* będzie szerzej mowa niżej.
3. Aṣ-Ṣafī ibn al-‘Assāl (XIII wiek), *Mağmū‘ al-qawānīn* (*Zbiór kanonów*) znany także jako *Al-mağmū‘ aṣ-Ṣafawī* (*Zbiór Aṣ-Ṣafiego*). Autor był sekretarzem i doradcą patriarchy Cyryla III (1235-1243), na którego zlecenie ułożył swój nomokanon. Zaczął pracować najpewniej już w 1235 roku, a jego dzieło miało przynajmniej dwie redakcje. Pierwsza jest zachowana tylko w rękopisach, druga została wydana drukiem (tylko po arabsku)<sup>15</sup>. Nomokanon ten został przełożony na etiopski i jest podstawą prawa kościelnego w Kościele etiopskim.
4. Farağallāh al-Aḥmīmī (XIII/XIV wiek). Ta późna kompilacja kanonów opiera się przede wszystkim na *Nomokanonie* Aṣ-Ṣafiego ibn al-‘Assāla oraz *Aṭ-ṭibb ar-rūḥānī* (łac. *Medicina spiritualis*)<sup>16</sup>.

1966, s. 279-284 [11-16]; R.-G. Coquin, *Nomocanons, Copto-Arabie*, w: *Coptic Encyclopedia*, red. A.S. Atiya, New York 1991, s. 1799; Kaufhold, *Sources of Canon Law*, s. 283-287.

<sup>14</sup> Coquin (*Nomocanons*, s. 1799) nie wymienia dzieła Farağallāha al-Aḥmīmiego, ale jako nomokanon określa je w tej samej *Coptic Encyclopedia* V. Frederick (*Farağallāh al-Aḥmīmī*, w: *Coptic Encyclopedia*, t. 4, red. A.S. Atiya, New York 1991, s. 1089). Szerszą listę nomokanonów prezentuje Cöln (*The Nomocanonical Literature*). Do nomokanonów zalicza również zbiór kanonów przełożonych z koptyjskiego na arabski przez Abū Ṣulḥa Yūnusa ibn ‘Abdallāha (początek XI wieku) oraz *Aṭ-ṭibb ar-rūḥānī* (znane pod łacińskim tytułem *Medicina spiritualis*), dzieło przypisywane Michałowi, biskupowi Atrīb i Malīg (XII/XIII wiek), które Cöln uważa (mylnie) za utwór Marka ibn al-Qunbara (zm. 1208). W literaturze funkcjonuje jeszcze jedna kompilacja prawna, którą odkrywca określił jako anonimowy nomokanon: U. Zanetti, *Le Nomocanon du ms. St-Macaire 267 (can. 6)*, „Parole de l’Orient” 16 (1990-1991) s. 189-206. Wszystkie te dzieła jako nomokanony prezentuje też: Kaufhold, *Sources of Canon Law*, s. 283-287.

<sup>15</sup> J.F. Awaḍ, *Al-mağmū‘ aṣ-Ṣafawī: yataḍamman al-qawānīn allatī ġama‘ahā ‘allāma āṣ-ṣayḥ aṣ-Ṣafī Abū ‘al-Faḍā‘il ibn al-‘Assāl*, t. 1, al-Qāhira 1908.

<sup>16</sup> G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, t. 2: *Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts*, Studi e Testi 133, Città del Vaticano 1947, s. 427-428.

*Nomokanon* Michała z Damietty został napisany po arabsku<sup>17</sup>. Posiadamy trzy rękopisy, z których jeden (najstarszy) przechowywany jest w berlińskiej Staatsbibliothek (Ar. 10180) i pochodzi z 1210/1211 roku. Kolejny jest piętnastowieczny, niekompletny rękopis watykański (Vat. Ar. 907). Trzeci rękopis, przechowywany w Paryżu (BnF, Ar. 4728), został sporządzony dopiero w 1886 roku, ale zawiera recenzję starszą niż dwa pozostałe<sup>18</sup>. Poza tym *Nomokanon* znany jest z ekscerptów zawartych u późniejszych autorów.

Rękopis paryski zawiera wstęp przejęty z pierwowzoru (antygrafu), który podaje, że ów pierwowzór powstał krótko po 1188 roku. Datacja rękopisu berlińskiego na 1210/1211 rok stanowi *terminus ante quem* spisania dzieła. Pełny tytuł kompilacji zachował się w kolofonie rękopisu przechowywanego w Berlinie i brzmi *Kitāb al-qawānīn ar-rasūliyya wa-āl-aḥkām ad-dīniyya wa-āl-farā'id al-wāğiba wa-āl-ḥuqūq al-lāzima* (*Księga kanonów apostołskich, zasad religijnych, słusznych nakazów i obowiązujących praw*). Wstęp kopisty w kodeksie paryskim mówi natomiast o „Księdze wszystkich kanonów”.

*Nomokanon* w kodeksie berlińskim otwierają trzy wstępy<sup>19</sup>. Dwa z nich Michał zaczerpnął z innych dzieł (z dzieła Abū Šulḥa Yūnusa ibn ʿAbdallāha oraz z trzydziestu kanonów apostołskich), trzeci pochodzi od niego samego. Michał podzielił swój materiał na 72 rozdziały tematyczne o różnej objętości, niektóre z nich dzielą się z kolei na mniejsze jednostki. Do tego, jako dodatek, załączono kanony na temat dziedziczenia wzięte z *Nomokanonu* patriarchy Gabriela II. Ze swej natury *Nomokanon* to dzieło kompilacyjne. Michał wykorzystał w swej pracy różnorodny materiał. Cytuje mianowicie Biblię, różne kolekcje kanonów apostołskich, *Didaskalia apostołskie*, kanony dziewięciu synodów od Ankyry po Efez, kanony krążące pod imionami ojców Kościoła: Hipolita, Bazylego, Grzegorza z Nyssy, Jana Chryzostoma i Epifaniusza z Konstantynopola<sup>20</sup>,

<sup>17</sup> Na temat *Nomokanonu* Michała przede wszystkim: Riedel, *Kirchenrechtsquellen*, s. 89-115; Cöln, *The Nomocanonical Literature*, s. 10-13; Kaufhold, *Sources of Canon Law*, s. 284-285.

<sup>18</sup> Taką ocenę daje: R.G. Coquin, *Le Synaxaire des Coptes. Un nouveau témoin de la recension de Haute Égypte*, AnBol 96 (1978) s. 360. Podtrzymuje ją: Swanson, *Michael of Damietta*, s. 113.

<sup>19</sup> Dwa pierwsze wstępy brak w rękopisie paryskim (i w edycji al-Maqrīego opartej na tym rękopisie), ale Cöln (*The Nomocanonical Literature*, s. 11) uznaje ich włączenie za decyzję samego Michała.

<sup>20</sup> Pojawiające się w literaturze informacje o *Kanonach Klemensa* odnoszą się do zbioru 56 kanonów apostołskich przypisywanych przez część tradycji temu autorowi.

a także pewne rozstrzygnięcia patriarchy syro-ortodoksyjnego (jakobicznego) Cyriaka z Antiochii (793-817), patriarchy koptyjskiego Gabriela II ibn Turayka (1131-1145) oraz tzw. *Kanony Królów* (czyli cesarzy rzymskich)<sup>21</sup>. Poniżej pokrótce omawiam źródła wykorzystane przez Michała w przełożonym tutaj kanonie *O modlitwach i uczęszczaniu do kościoła*.

*Kanony apostołskie* (*Qawanīn ar-rusul*) – w literaturze naukowej znane jako *Kanony kościelne* (*Canones ecclesiastici/Ecclesiastical Canons*) – to jedna z dwóch kolekcji kanonicznych znanych w Egipcie, a przypisywanych Apostołom. Ten niejednorodny zbiór jest trudny do datowania. Pierwotna wersja grecka nie zachowała się. Nie mogła jednak być wcześniejsza niż IV wiek. W wersji arabskiej kolekcja liczy 71 kanonów i do takiej liczby odwołuje się Michał z Damietty. Kanony apostołskie po arabsku występują jednak zwykle łącznie w liczbie 127 i dzielą się na dwie księgi. W tym zbiorze 71 kanonów stanowi księgę pierwszą. Istnieje jednak również wersja koptyjska, będąca podstawą arabskiej, licząca 78 kanonów. Wedle tekstu arabskiego kanony te opierają się na oryginale greckim, ale ten nie zachował się. Poza koptyjskim (w dialekcie saidzkim<sup>22</sup> i bohairskim<sup>23</sup>) oraz arabskim<sup>24</sup> są znane również

<sup>21</sup> Przekład na arabski wybranej legislacji bizantyńskiej nastąpił na przełomie XI i XII wieku w środowisku melkitów. Obecność regulacji o pochodzeniu świeckim w prawie kościelnym wynika z faktu, że pod panowaniem muzułmańskim to Kościół regulował sprawy wiernych, które dzisiaj określilibyśmy jako cywilne (sprawy rodzinne i dziedziczenie).

<sup>22</sup> P. de Lagarde, *Aegyptiaca*, Gottingae 1883, s. 239-291 (tylko tekst koptyjski); G. Horner, *The Statutes of the Apostles or Canones Ecclesiastici*, London 1904, s. 295-363 (tylko przekład oparty na edycji Lagarde'a); U. Bouriant, *Les canons apostoliques de Clément de Rome. Traduction en dialecte copte thébain, d'après un manuscrit de la bibliothèque du patriarche jacobite du Caire*, „Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes” 5 (1884) s. 199-216; U. Bouriant, *Les canons apostoliques de Clément de Rome. Traduction en dialecte copte thébain, d'après un manuscrit de la bibliothèque du patriarche jacobite du Caire (suite)*, „Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes” 5 (1884) s. 199-216 (tylko tekst koptyjski); W. Till – J. Leipoldt, *Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts*, TU 58, Berlin 1954 (zawiera wydanie i przekład na niemiecki kanonów 31-62).

<sup>23</sup> H. Tattam, *The Apostolical Constitutions or Canons of the Apostles in Coptic*, London 1848.

<sup>24</sup> Wydania: Horner, *The Statutes of the Apostles*, s. 89-125 (tekst arabski), s. 233-293 (przekład); J. Périer – A. Périer, *Les „127 Canons des Apôtres”. Texte arabe en partie inédit, publié et traduit en français d'après les manuscrits de Paris, de Rome et de Londres*, PO 8/4, Paris 1912, s. 553-710 [3-160]; 71 kanonów (księga I)



w przekładzie etiopskim<sup>25</sup>. *Kanony kościelne* są kompilacją trzech wcześniejszych źródeł. Kanony 1-20 opierają się na tzw. *Apostolskim porządku kościelnym*, 21-47 – na *Tradycji apostolskiej*<sup>26</sup>, a 48-71 – na materiale paralelnym do ósmej księgi *Konstytucji apostolskich* (a zatem ostatecznie sięgającym *Tradycji apostolskiej*), ale ułożonym w innym porządku i zmodyfikowanym w wielu miejscach. Kanony z drugiej i trzeciej części zbioru mają swoje paralele w przekładach orientalnych *Tradycji apostolskiej* oraz w greckim tekście ósmej księgi *Konstytucji apostolskich*<sup>27</sup>. Łatwo zauważyć, choćby w tłumaczonych kanonach, że kanony z drugiej i trzeciej części dublują swą treść w nieco innej formie. Wynika to z tego, że dwukrotnie został w zbiorze wykorzystany materiał wywodzący się *Tradycji apostolskiej*.

*Kanony Hipolita* to kolekcja 38 kanonów znana tylko w Egipcie. Jej oryginał jest grecki i powstał na przełomie V/VI wieku, ale cały tekst zachował się jedynie po arabsku. Przypisany został Hipolitowi Rzymskiemu. Również i ten zbiór opiera się na *Tradycji apostolskiej*. Krytyczne wydanie *Kanonów Hipolita* opracował René-Georges Coquin<sup>28</sup>. Jako że *Nomokanon* Michała zawiera około trzech czwartych *Kanonów Hipolita*, jest on ważnym źródłem do ich rekonstrukcji.

---

na s. 573-663 [23-113] (tekst arabski i przekład francuski). Istnieje również nowe arabskie wydanie zawierające jednak tekst uwspółcześiony: *Qawānīn ar-rusul fī taqlīd al-kanīsa al-qibṭiyya [Kanony apostolskie w tradycji kościoła koptyjskiego]*, opr. A. al-Maqārī, Al-Qāhira 2013.

<sup>25</sup> Horner, *The Statutes of the Apostles*, s. 1-87 (tekst etiopski), 127-232 (przekład).

<sup>26</sup> Porządek ten powstał w III wieku oryginalnie w języku greckim. *Tradycja apostolska* zachowała się jedynie w przekładach i parafrazach. Odwołujemy się do synoptycznego przekładu z komentarzem oraz podziału *Tradycji apostolskiej* za: P.F. Bradshaw – M.E. Johnson – L.E. Phillips, *The Apostolic Tradition: A Commentary*, Minneapolis 2002.

<sup>27</sup> Przekład polski: *Konstytucje apostolskie oraz Kanony Pamfilosa z apostolskiego synodu w Antiochii; Prawo kanoniczne świętych Apostołów; Kary świętych Apostołów dla upadłych; Euchologion Serapiona*, tł. S. Kalinkowski (*Konstytucje*) – A. Caba (pozostałe pisma), opr. A. Baron – H. Pietras, *ŻMT* 42, Kraków 2007. Wydanie to opiera się na starej edycji F.X. Funka z 1905. Istnieje nowsze wydanie M. Metzgera (*Les Constitutions apostoliques*, t. 1-3, SCh 320, 329, 336, Paris 1985-1987).

<sup>28</sup> Coquin, *Les Canons d'Hippolyte*. Istnieje przekład polski *Kanonów Hipolita*, który reprodukuje również tekst arabski Coquina: *Kanony Hipolita (wersja arabska)*, tł. J. Szymańczyk, *Kanony Ojców Greckich (tekst grecki i polski), Atanazego i Hipolita (tekst arabski i polski)*, opr. A. Baron – H. Pietras, *ŻMT* 49, Kraków 2009, s. 176-203.

*Kanony Bazylego* – kolekcja 105 (lub 106) kanonów znana tylko z Egiptu, choć treść kanonów wskazuje, że musiały powstać poza nim<sup>29</sup>. Oryginał powstał w języku greckim, prawdopodobnie w VI (może nawet w V wieku)<sup>30</sup>, ale zachowały się tylko wersje koptyjska (saidzka) i arabska. Tekst koptyjski w wielu miejscach różni się jednak od arabskiego. Edycja krytyczna jest w opracowaniu. W tym momencie w całości dostępny jest tylko przekład Wilhelma Riedla na niemiecki wykonany na podstawie jednego rękopisu.

*Nomokanon* Michała z Damietty reguluje rozmaite aspekty funkcjonowania Kościoła jako instytucji oraz poszczególnych jego stanów. Istotne miejsce zajmują w nim zwłaszcza święcenia i obowiązki duchownych, sposób życia duchownych i świeckich, kary kościelne wobec jednych i drugich, małżeństwo i życie seksualne, niewolnicy, dziedziczenie, życie monastyczne, wyposażenie kościołów, majątek kościelny, stosunki chrześcijan z władzą świecką, chrzest i Eucharystia, posty, śluby, dziesięciny. Dzieło nie zawiera materiału ściśle liturgicznego ani teologicznego za wyjątkiem 23 anatematyzmów Pierwszego Soboru Konstantynopolińskiego, przytoczonych we wstępie<sup>31</sup>.

Mimo że *Nomokanon* zbiera i organizuje tematycznie istniejący już uprzednio materiał kanoniczny, widać w nim piętno epoki oraz aktywności samego autora. W zbiorze kładzie się nacisk na zachowanie tożsamości religijnej Koptów, zarówno wobec muzułmańskiego otoczenia, jak i melkitów – z którymi Michał polemizował w swych innych dziełach<sup>32</sup>. Szczegółowa analiza treści *Nomokanonu* i sposobu, w jaki Michał aktualizował dawne prawodawstwo w świetle nowych czasów, czeka dopiero na zbadanie. Dzieło to nie cieszy się bowiem zainteresowaniem badaczy.

Należy podkreślić, że *Nomokanon* był prywatną inicjatywą Michała i w żadnym momencie nie stał się oficjalnym zbiorem prawa kościelnego,

---

<sup>29</sup> W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen*, s. 231-283 (przekład niemiecki). Na temat niepublikowanej wersji koptyjskiej: A. Camplani – F. Contardi, *Remarks on the Textual Contribution of the Coptic Codices Preserving the Canons of Saint Basil, with Edition of the Ordination Rite for the Bishop (Canon 46)*, w: *Philologie, herméneutique et histoire des textes entre Orient et Occident. Mélanges en hommage à Sever J. Voicu*, red. F.P. Barone – C. Macé – P.A. Ubierna, *Instrumenta patristica et mediaevalia* 73, Turnhout 2017, s. 139-159; A. Camplani – F. Contardi, *The Canons Attributed to Basil of Caesarea in the Context of the Canonical Literature Preserved in Coptic*, „*Admantius*” 24 (2018) s. 150-164.

<sup>30</sup> Camplani – Contardi, *The Canons Attributed to Basil*, s. 160.

<sup>31</sup> Przekład: Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen*, s. 94-97.

<sup>32</sup> Swanson, *Michael of Damietta*, s. 112-113.

choć sam Michał zapewne korzystał w swej praktyce biskupiej ze zgrupowanego materiału. Kompilacja prędko zresztą straciła na aktualności, kiedy pół wieku później swe dzieło ukończył Aṣ-Ṣafī ibn al-‘Assāl. Dla badaczy historii Kościoła w Egipcie *Nomokanon* zachowuje jednak znaczną wartość z powodu przechowania starszych kolekcji kanonicznych.

Musimy zadać sobie jeszcze pytanie o status samych kanonów w Kościele koptyjskim. *Nomokanon* zbiera teksty, które powstały kilkaset lat wcześniej, w innej rzeczywistości społecznej, politycznej i kościelnej. Podchodzi do nich jednak raczej konserwatywnie, zachowując je w całości i poddając jedynie drobnym modyfikacjom. Za sprawą takiego podejścia mamy w *Nomokanonie* duplikaty, a nawet kanony wzajemnie sprzeczne. Mamy też przepisy, które ignorują rzeczywistość społeczną, jak nakaz czytania Pisma w domu, podczas gdy zdecydowana większość Koptów (i nie tylko ich) była niepiśmienna i zbyt biedna, by posiadać książki. Wszystko to prowadzi do wniosku, że kanony zebrane w *Nomokanonie* nie są prawem kościelnym w dzisiejszym znaczeniu – nie nadawały się bowiem do bezpośredniego stosowania. Miały jednak inne cele. Przede wszystkim są to teksty o znaczeniu ideowym i programowym, nie zaś aplikacyjnym. Kreślą pewną wizję wspólnoty, zakorzenionej w głębokiej przeszłości i opartej na Biblii oraz Ojcach Kościoła. Być może, jak uważa Alberto Camplani, starożytne zbiory kanonów miały przede wszystkim budować tożsamość danego Kościoła, choćby poprzez podkreślanie jego starożytności<sup>33</sup>.

W celu rozwiązania aktualnego problemu konkretny biskup rozstrzygał sprawy swoich wiernych wedle rozeznania, jedynie wsparty pewną wizją zawartą w kanonach. O takim podejściu świadczy brak przywołań konkretnych kanonów w decyzjach biskupich zachowanych na papierach i ostrakach, a zachowało się ich trochę<sup>34</sup>.

*Nomokanon* Michała z Damietty dopiero niedawno doczekał się edycji krytycznej. Przygotował ją Aṭanāsīyūs al-Maqārī<sup>35</sup>. Niestety została

<sup>33</sup> Zob. Camplani – Contardi, *The Canons Attributed to Basil*, s. 161.

<sup>34</sup> Na temat tekstów normatywnych w późnoantycznym Egipcie istotne uwagi ogólne daje: E. Wipszycka, *The Alexandrian Church: People and Institutions*, Journal of Juristic Papyrology Supplement 25, Warsaw 2015, s. 27-29. Na temat stosowania kanonów w praktyce biskupów tebańskich, zob. R. Dekker, *Episcopal Networks and Authority in Late Antique Egypt: Bishops of the Theban Region at Work*, Orientalia Lovaniensia Analecta 264, Leuven 2018, s. 196.

<sup>35</sup> Aṭanāsīyūs al-Maqārī, *Maḡmū‘ qawānīn al-anbā Mīhā‘īl muṭrān Dumyāt fī āl-qarn at-īānī ‘aṣar al-mīlādī, wa-nuṣuṣ ba‘ḏ mu‘allafātihi āl-uhṙā* [Zbiór kanonów

ona wydana wyłącznie po arabsku i nie zawiera przekładu na żaden inny język. Nie istnieje też żaden przekład całego *Nomokanonu*. Wilhelm Riedel przełożył na niemiecki jedynie wstęp Michała oraz przedstawił szczegółowy inwentarz zawartości poszczególnych kanonów<sup>36</sup>. Niniejsze tłumaczenie jest zatem pierwszym przekładem kanonu 47/9 na jakikolwiek język. Wybór tego kanonu wynika z zainteresowań badawczych autorów, którzy zajmują się religijnością świeckich w późnoantycznym Egipcie. Przekład opiera się na wspomnianej edycji al-Maqārīego. Adam Nieuważny jest autorem przekładu z języka arabskiego i komentarzy językowych w przypisach. Przemysław Piwowarczyk odpowiada za wstęp i przypisy historyczno-literackie. Zastosowano transkrypcję języka arabskiego według standardu ISO (UW). Podział tekstu na strony *recto* i *verso* odnosi się do rękopisu paryskiego w wydaniu al-Maqārīego.

## 5. Bibliografia

### 5.1. Wydanie:

*Maġmū‘ qawānīn al-anbā Mīhā’il muṭrān Dumyāt fī ʾāl-qarn at-tānī ‘ašar al-mīlādī, wa-nuṣūṣ ba ‘d mu ‘allafātihi ʾāl-uḥrā* [Zbiór kanonów Michała metropolity Damietty w XII w. n.e. oraz teksty niektórych innych jego dzieł], t. 1-2, opr. A. al-Maqārī, al-Qāhira 2016-2017.

### 5.2. Inne źródła:

Al-Maqārī A., opr., *Qawānīn ar-rusul fī taqlīd al-kanīsa al-qibṭiyya* [Kanony apostołskie w tradycji Kościoła koptyjskiego], opr. A. al-Maqārī, Al-Qāhira 2013.

Awad J.F., opr., *Al-maġmū‘ aš-šafawī: yataḍamman al-qawānīn allatī ġama ‘ahā ʾāl-‘allāma ʾāš-šayḥ aš-Šafī Abū ʾāl-Faḍā’il ibn al-‘Assāl*, t. 1, al-Qāhira 1908.

Bouriant U., opr., *Les canons apostoliques de Clément de Rome. Traduction en dialecte copte thébain, d’après un manuscrit de la bibliothèque du patriarche jacobite du Caire*, „Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l’archéologie égyptiennes et assyriennes” 5 (1884) s. 199-216.

*Michała metropolity Damietty w XII w. n.e. oraz teksty niektórych innych jego dzieł*, t. 1-2, Naṣr City, al-Qāhira 2016-2017.

<sup>36</sup> W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen*, s. 91-115. Kanony dotyczące patriarchy przedstawił szczegółowo: M. Brogi, *Il patriarca nelle fonti giuridiche arabe della Chiesa copta (dal sec. X al sec. XIII)*, „Studia Orientalia Christiana Collectanea” 14 (1970-1971) s. 108-112.

- Bouriant U., opr., *Les canons apostoliques de Clément de Rome. Traduction en dialecte copte thébain, d'après un manuscrit de la bibliothèque du patriarche jacobite du Caire (suite)*, „Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes” 6 (1885) s. 97-115.
- Coquin R.-G., opr., *Les canons d'Hippolyte. Édition critique de la version arabe introduction et traduction française*, PO 31/2, Paris 1966.
- Evetts B.T.A., opr. i tł., *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries Attributed to Abû Şâlih, the Armenian*, Oxford 1895.
- Horner G., opr., *The Statutes of the Apostles or Canones Ecclesiastici*, London 1904.
- Kanony Hipolita (wersja arabska)*, tł. J. Szymańczyk, w: *Kanony Ojców Greckich (tekst grecki i polski), Atanazego i Hipolita (tekst arabski i polski)*, opr. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 49, Kraków 2009, s. 176-203.
- Konstytucje apostolskie oraz Kanony Pamfilosa z apostolskiego synodu w Antiochii; Prawo kanoniczne świętych Apostolów; Kary świętych Apostolów dla upadłych; Euchologion Serapiona*, tł. S. Kalinkowski (*Konstytucje*) – A. Caba (pozostałe pisma), opr. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 42, Kraków 2007.
- Lagarde P. de, opr., *Aegyptiaca*, Gottingae 1883.
- Metzger M., opr., *Les Constitutions apostoliques*, t. 1-3, SCh 320, 329, 336, Paris 1985-1987.
- Périer J. – Périer A., opr., *Les „127 Canons des Apôtres”. Texte arabe en partie inédit, publié et traduit en français d'après les manuscrits de Paris, de Rome et de Londres*, PO 8/4, Paris 1912.
- Tattam H., opr., *The Apostolical Constitutions or Canons of the Apostles in Coptic*, London 1848.
- Till W. – Leipoldt J., opr., *Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts*, TU 58, Berlin 1954.

### 5.3. Literatura:

- Bradshaw P.F. – Johnson M.E. – Phillips L.E., *The Apostolic Tradition: A Commentary*, Minneapolis 2002.
- Broggi M., *Il patriarca nelle fonti giuridiche arabe della Chiesa copta (dal sec. X al sec. XIII)*, „Studia Orientalia Christiana Collectanea” 14 (1970-1971) s. 3-161.
- Burmester O.H.E., *The Sayings of Michael, Metropolitan of Damietta*, OCP 2 (1936) s. 101-128.
- Camplani A. – Contardi F., *Remarks on the Textual Contribution of the Coptic Codices Preserving the Canons of Saint Basil, with Edition of the Ordination Rite for the Bishop (Canon 46)*, w: *Philologie, herméneutique et histoire des textes entre Orient et Occident. Mélanges en hommage à Sever J. Voicu*, red. F.P. Barone – C. Macé – P.A. Ubierna, *Instrumenta patristica et mediaevalia* 73, Turnhout 2017, s. 139-159.

- Camplani A. – Contardi F., *The Canons Attributed to Basil of Caesarea in the Context of the Canonical Literature Preserved in Coptic*, „Adamantius” 24 (2018) s. 150-164.
- Coquin R.-G., *Le Synaxaire des Coptes. Un nouveau témoin de la recension de Haute Égypte*, „Analecta Bollandiana” 96 (1978) s. 351-365.
- Coquin R.-G., *Nomocanons, Copto-Arabic*, w: *Coptic Encyclopedia*, t. 6, red. A.S. Atiya, New York 1991, s. 1799.
- Cöln F.J., *The Nomocanonical Literature of the Copto-Arabic Church of Alexandria*, Coptic Studies Library 7, Piscataway 2013.
- Dekker R., *Episcopal Networks and Authority in Late Antique Egypt: Bishops of the Theban Region at Work*, Orientalia Lovaniensia Analecta 264, Leuven 2018.
- Frederick V., *Farajallāh al-Akhmīmī*, w: *Coptic Encyclopedia*, t. 4, red. A.S. Atiya, New York 1991, s. 1089.
- Graf G., *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im zwölften Jahrhundert*, Paderborn 1923.
- Graf G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, t. 2: *Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts*, Studi e Testi 133, Città del Vaticano 1947.
- Kaufhold H., *Sources of Canon Law in the Eastern Churches*, w: *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, red. W. Hartmann – K. Pennington, Washington 2012, s. 215-342.
- Lampe G.W.H., *A Greek Patristic Lexicon*, Oxford 1961.
- Orlandi T., *Coptic Texts Relating to the Church Canons: An Overview*, Roma 2016.
- Riedel W., *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig 1900.
- Riedel W., *Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache von Abū 'l-Barakāt*, „Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen” (1902) s. 635-706.
- Swanson M., *Two Vatican Manuscripts of „The Book of the Master and the Disciple” (Eight Chapters) of Mark ibn al-Qunbar*, „Orientalia Christiana Periodica” 66 (2000) s. 185-193.
- Swanson M.N., *Michael of Damietta*, w: *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, t. 4: (1200-1350), red. D. Thomas *et alii*, Leiden 2012, s. 109-114.
- Wipszycka E., *The Alexandrian Church: People and Institutions*, Journal of Juristic Papyrology Supplement 25, Warsaw 2015.
- Zanetti U., *Le Nomocanon du ms. St-Macaire 267 (can. 6)*, „Parole de l'Orient” 16 (1990-1991) s. 189-206.

## 6. Przekład

### **Kanon 47, Rozdział dziewiąty<sup>37</sup> (*O modlitwach i uczęszczaniu do kościoła*)**

#### **Kanony apostołskie, kanon 42 spośród 71<sup>38</sup>**

(Niech) ludzie wierzący, kiedy budzą się i wstają, zanim zabiorą się za cokolwiek, modlą się do Pana, a potem zajmują się swoimi sprawami.

A jeśli będą głoszone nauki, niech uznają je za lepsze dla siebie (od prywatnej modlitwy)<sup>39</sup> i pójdą słuchać słów nauczania, które są słowami Boga i umacniają dusze. Niech śpieszą do kościoła, miejsca, w którym jest Duch i w którym rodzą się owoce.

#### **Kanony apostołskie, kanon 43 spośród 71<sup>40</sup>**

Niech każdy wierzący uczyni swoim zwyczajem przyjęcie Najświętszego Sakramentu, zanim czegegokolwiek skosztuje. Jeśli jest w nim wiara, niech to spożyje, a jeśli ktoś podał mu zabójczą truciznę, to nie zada mu ona męki.

---

<sup>37</sup> Riedel (*Die Kirchenrechtsquellen*, s. 107) oznaczył ten kanon jako 47i, „über die Gebete und den Kirchenbesuch”.

<sup>38</sup> Wersja arabska: Horner, *The Statutes*, s. 105 (tekst), s. 260-261 (przekład); Périer, *Les „127 Canons des Apôtres”*, s. 613-614 [63-64]; wersja koptyjska: *Canones ecclesiastici* 57, opr. Lagarde, *Aegyptiaca*, s. 261-262; tł. Horner, *The Statutes*, s. 325; *Constitutiones apostolorum* VIII 32, 18. Jest to kanon, który opiera się o *Tradycję apostołską* (*Traditio apostolica* 35). Zob. Bradshaw, *The Apostolic Tradition*, s. 178-179. Kanon ten nie tylko podkreśla obowiązek porannej modlitwy, ale również wskazuje na wyższość modlitwy wspólnotowej nad prywatną.

<sup>39</sup> Tekst arabski nie precyzuje, od czego lepsze są publiczne nauki. Gramatycznie można by uznać, że od pracy. Inne porządki kościelne oparte na *Tradycji apostołskiej* wyraźnie podają, że chodzi tutaj o wyższość zgromadzenia w kościele nad modlitwą prywatną.

<sup>40</sup> Wersja arabska: Horner, *The Statutes*, s. 105 (tekst), 261 (przekład); Périer, *Les „127 Canons des Apôtres”*, s. 614 [64]; wersja koptyjska: *Canones ecclesiastici* 58, opr. Lagarde, *Aegyptiaca*, s. 262; tł. Horner, *The Statutes*, s. 326; zob. Bradshaw, *The Apostolic Tradition*, s. 180-181 (*Traditio apostolica* 36).

## Kanony apostołskie, kanon 47 spośród 71<sup>41</sup>

Każdy wierzący i wierząca, jeśli wstaną wczesnym rankiem, zanim zrobią cokolwiek, niech umyją ręce, pomodlą się do Boga, a potem pójdą do swoich zajęć.

(f. 111r) A jeśli zostaną pouczeni słowem, niech każdy postanowi pójść do miejsca nauczania i wprowadzi do swojego serca myśl, że ten, którego słucha, to Bóg, mówiący ustami nauczyciela i mieszkający w kościele, i że może porzucić zło dnia powszedniego. Niech bogobojny<sup>42</sup> uważa to za swoją wielką stratę, jeśli nie uda się do miejsca nauczania, szczególnie jeśli umie czytać.

Kiedy przybędzie nauczyciel, nie spóźniaj się do kościoła, miejsca, w którym się naucza. Wtedy nauczycielowi będzie poddane to, co jest korzystne dla każdego (człowieka) i usłyszą (od nauczyciela) to, o czym on sam nie myślał. I otrzymasz od tego, który naucza, to, co poddał Duch Święty. W ten sposób twoja wierność będzie utwierdzona tym, co usłyszysz. Powiedzą ci też w tym miejscu, co masz czynić w swoim domu. Dlatego niech każdy śpieszy do kościoła, miejsca, w którym jest blask Ducha.

Jeśli byłby zaś dzień, w którym nie ma nauczania, niech każdy, pozostając w swoim domu, weźmie Pismo Święte i czyta to, o czym wie, że jest dobre<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> Wersja arabska: Horner, *The Statutes*, s. 106-108 (tekst), 262-266 (przekład); Périer, *Les „127 Canons des Apôtres”*, s. 616-622 [66-72]; wersja koptyjska: *Canones ecclesiastici* 62, ed. Lagarde, *Aegyptiaca*, s. 263-266, tł. Horner, *The Statutes*, s. 327-332 (tekst różni się znacząco od wersji w *Nomokanonie*). Zob. *Traditio apostolica* 41, Bradshaw, *The Apostolic Tradition*, s. 194-215 (obfity komentarz); *Constitutiones apostolorum* VIII 32, 18; VIII 34, 4. Kanon ten jest w części powtórzeniem kanonu 42, ale źródłem tego powtórzenia jest oparcie obu na *Tradycji apostołskiej*.

<sup>42</sup> W tekście głównym edycji al-Maqārīego jest niepasujące w tym miejscu słowo الخائب ('nieudacznik'). Użyłem więc lekcji z przypisu (al-Maqārī, *Majmū' qawānīn*, t. 2, s. 705, przyp. 748; jest to lekcja za tekstem kanonów apostołskich w wydaniu samego al-Maqārīego), gdzie podano wariant الخائف, czyli 'bojący się', w domyśle Boga. Wydaje się jednak, że bardziej logicznym wyjaśnieniem tego miejsca jest założenie, że miało tam być słowo الغائب, czyli 'nieobecny', i mamy do czynienia albo z błędem skryby, albo z błędnym odczytaniem tekstu przez wydawcę.

<sup>43</sup> Ten zdumiewający przepis zdaje się sugerować zasadniczą piśmienność wiernych, których stać dodatkowo na posiadanie książek w domu. Jest to jednak zapis sięgający *Tradycji apostołskiej*, powstałej – jak się zdaje – w kręgu zamożnej i wyedukowanej elity. Obecność tego zapisu w kanonach arabskich ukazuje, jak Kościół (nie tylko koptyjski) konserwował całkowicie nieadekwatne społecznie przepisy prawa wypracowane w innych czasach i kontekstach społecznych.



A kiedy jesteś w domu, módl się o godzinie trzeciej i chwal Boga. A jeśli byłbyś w innym miejscu i nadejdzie ta godzina, módl się do Boga w swoim sercu<sup>44</sup>. Bo w tej godzinie ujrano Chrystusa przybitego do drzewa [krzyża] i dlatego Stare Prawo nakazuje, aby o trzeciej godzinie podnosić chleb ofiarny, na wzór najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa, i zabijać baranka, który jest obrazem Baranka najdoskonalszego. Ponieważ pasterzem jest Chrystus, Chleb, który zstąpił z nieba<sup>45</sup>.

Módl się o godzinie szóstej, bo kiedy Chrystusa powieszono na drzewie, ów dzień się podzielił i zapanowała ciemność. Módl się o tej godzinie, żarliwie naśladując głos tego, który modlił się i sprawił, że cała ziemia pogrążyła się w ciemnościach dla tych, którzy nie wierzyli<sup>46</sup>.

Także o godzinie dziewiątej odprawiajcie uroczyste modły i adoracje, abyście wiedzieli, jak dusze pobożne błogosławią prawdziwego Boga, który pamięta o swoich świętych i wysłał swojego Syna, który jest jego Słowem, aby dać im światłość<sup>47</sup>. Albowiem to o tej godzinie Chrystus został pchnięty w bok i wypłynęła woda i krew, a potem rozświetlił innym resztę dnia, aż do nastania nocy.

Dlatego i ty, kiedy kończy się dzień (f. 111v) i (kiedy) masz zacząć nowy dzień na wzór zmartwychwstania<sup>48</sup>, módl się, zanim położysz się na spoczynek.

A jeśli wstaniesz o północy, obmyj ręce wodą i módl się. A jeśli masz żonę, to módlcie się razem. Jeśli jeszcze nie jest wierząca, oddal się, pomódl się sam i wracaj do łoża. A ty, który jesteś związany węzłem małżeńskim, nie zwlekaj z modlitwą, bo nie jesteście nieczyści wy, którzy zostaliście naznaczeni wodą<sup>49</sup>. Nie potrzebujecie ponownego obmycia, bo jesteście czyści.

Jeśli dmuchniesz w dłonie i przeżegnasz się wilgocią, która wyleci z twoich ust, jesteś oczyszczony aż do stóp<sup>50</sup>. Ponieważ to jest Duch

---

<sup>44</sup> Chodzi o modlitwę cichą, umysłową. W domowych warunkach, nawet w samotności, starożytni chrześcijanie modlili się na głos.

<sup>45</sup> Por. J 10,11; J 6,41.58; Bradshaw, *The Apostolic Tradition*, s. 207-208.

<sup>46</sup> W tekście saidzkim (kanon 62) jest mowa wprost o „żydach, którzy nie uwierzyli”. Tekst arabski adaptuje kanon do sytuacji, w której chrześcijanie żyją w otoczeniu muzułmańskim.

<sup>47</sup> Uzasadnieniem modlitwy o godzinie dziewiątej jest nie tyle śmierć Chrystusa, co jego zstąpienie do otchłani.

<sup>48</sup> Przyjmuje się tutaj koncepcję dnia, który rozpoczyna się zachodem słońca.

<sup>49</sup> Chodzi o wodę chrztu.

<sup>50</sup> Ewidentnie wilgotne tchnienie jest tutaj traktowane jako ekwiwalent obmycia rąk.

Święty, to krople wody chrztu wychodzące ze źródła, którym jest serce wierzących. I oczyszczają one tych, którzy wierzą.

Należy się modlić o tej godzinie, ponieważ mędrcy czynili tak przed nami, albowiem zastępy anielskie służą duszom pobożnych i wychwalają Boga o tej godzinie. Również Pan rzekł: „Oto pan młody przybył, wyjdźcie mu na spotkanie”<sup>51</sup>. Następnie znowu rzekł: „Strzeżcie się, bo nie wiecie, którego dnia przyjdzie ani o której godzinie”<sup>52</sup>.

A kiedy wstaniesz o pianiu koguta, módl się, ponieważ synowie Izraela wyrzekli się Chrystusa, kiedy zapiał kogut. To wiemy dzięki wierze, czekając z nadzieją na ten dzień wiecznej światłości, która będzie nam świecić w dzień zmartwychwstania.

Jeśli to wypełnicie, będziecie o tym pamiętać i pouczać się wzajemnie, aby to czynić, nie zaznacie smutku od nikogo, nigdy nie upadniecie i będziecie pamiętać o Chrystusie w każdym momencie.

Zawsze pieczętuj<sup>53</sup> swoje czoło, kiedy się boisz, jest to bowiem przykładowy uczynek<sup>54</sup>. Ten, który odpędza diabła od siebie, wie, że jeśli uczynimy to z ufnością, pokonamy go nie tylko przed ludźmi, ale też z wiedzą, która stanowi twoją siłę<sup>55</sup> niczym broń<sup>56</sup>.

Ponieważ Zwodziciel patrzy tylko na siłę serca. Jeśli zobaczy, że człowiek jest wewnętrznie rozsądny oraz że jest wewnętrznie i zewnętrznie naznaczony znakiem Słowa, to ucieka i śpiesznie uchodzi od Ducha Świętego, który jest w człowieku, w którym uczynił sobie mieszkanie. Zaczęło się to od Mojżesza, który nauczył nas tego przez baranka paschalnego, który został zabity. Nakazał nam skropić jego krwią (f. 112r) odrzwia i progi, a wiara uświadamia nam obecny nasz stan, dany nam od doskonałego Baranka, tego, który, jeśli naznaczymy nim nasze czoło, uratuje nas od chcącego nas zabić. Jeśli

<sup>51</sup> Mt 25,6.

<sup>52</sup> Parafraza Mt 25,13.

<sup>53</sup> W tekście arabskim występuje tryb rozkazujący czasownika رَشَمَ (*rašama*), który oznacza ‘pieczętować, oznaczać’, ale w tym kontekście przyjmuje znaczenie ‘robić znak krzyża’, przy czym po arabsku, mówiąc o czynieniu znaku krzyża, można, ale nie trzeba, dodawać słowo „krzyż”, aby tak właśnie był rozumiany ten czasownik. Można zatem powiedzieć رَشَمَ الصَّلِيبِ (*rašama aš-šalīb*), dosł. ‘oznaczył krzyżem’, jednakże samo رَشَمَ (*rašama*) jest w zasadzie równoznaczne. Także w chrześcijańskich tekstach greckich znak krzyża jest powszechnie określane jako pieczęć (σφραγίς). Zob. G.W.H. Lampe, *A Greek Patristic Lexicon*, Oxford 1961, s. 1356.

<sup>54</sup> Można też tłumaczyć ‘wzorowy uczynek’.

<sup>55</sup> Tak w tekście. Należy rozumieć jako ‘naszą siłę’.

<sup>56</sup> Od tego miejsca kanon opiera się na *Traditio apostolica* 42.

zrobicie to z dziękczynieniem i prawdziwą wiarą, będziecie stali w wierze i otrzymacie dar życia wiecznego.

Zalecamy wam, byście byli ostrożni wobec tego (o czym mowa poniżej). Wy, którzy macie serca, [o ile zostały]<sup>57</sup> ocalone przez naukę usłyszaną od Apostołów, to żadna herezja nie sprawi, że któryś z was zbłądzi. A oto namnożyły się liczne herezje, ponieważ wasi poprzednicy nie chcieli pojąć istoty nauczania Apostołów, tylko szli za swoimi zachciankami i czynili to, co było im miłe, a nie to, co właściwe.

A jeśli coś pozostało, moi kochani, to Bóg ukaże to temu, kto jest tego godzien, i poprowadzi on Kościół do bezpiecznej przystani. Oto kanony kościelne<sup>58</sup>.

### **Kanony apostołskie, kanon 64 spośród 71<sup>59</sup>**

Każdy wierzący lub wierząca, kiedy wstaje rano, zanim zrobi cokolwiek, niech umyje ręce wodą i modli się. A gdyby rozmawiano i spierano się na temat nauczania, niech postawią nauczanie ponad pracę.

### **Kanony apostołskie, kanon 67 spośród 71<sup>60</sup>**

Kiedy wstajecie o świcie, módlcie się o godzinie trzeciej i o godzinie szóstej. Módlcie się i o godzinie dziewiątej, i wieczorem, i o pianiu koguta. Jeśli chodzi o świt, to Bóg dał nam światło, sprawił, że noc przeszła, i podarował nam dzień. Co do godziny trzeciej, to o tej godzinie Piłat wydał wyrok na Pana. Co do godziny szóstej, to o tej godzinie ukrzyżowano Pana.

A o godzinie dziewiątej oddał ducha i zasmuciła się cała ziemia. Kiedy pchnięto Go w bok, wypłynęła z niego krew i woda. A kiedy Pan został

---

<sup>57</sup> Tekst w nawiasie kwadratowym jest uzupełnieniem wydawcy.

<sup>58</sup> Zdanie to zostało przejęte ze źródłowych kanonów apostołskich i nie pełni żadnej roli w strukturze *Nomokanonu*. Zob. Horner, *The Statutes*, s. 108 (tekst), 266 (przekład).

<sup>59</sup> Por. Horner, *The Statutes*, s. 118 (tekst), 283-284 (przekład); Périer, *Les „127 Canons des Apôtres”*, s. 648 [98]. Kanon ten oparty jest na materiale źródłowym wykorzystanym też w kanonie 42, lecz w innej redakcji. Zob. przyp. 38.

<sup>60</sup> Por. Horner, *The Statutes*, s. 119-120 (tekst), 285-286 (przekład); Périer, *Les „127 Canons des Apôtres”*, s. 651 [101]. Kanon ten oparty jest na materiale źródłowym wykorzystanym też w kanonie 47, lecz w innej redakcji. Zob. przyp. 41.

ukrzyżowany, całe stworzenie się przestraszyło i zadrżało przed Nim z powodu tego, co uczynili bezbożni Żydzi, nie mogąc znieść widoku wyszydzanego Pana. A nocą składajcie dzięki, bo dano wam noc jako wytchnienie od zmęczenia dnia. A jeśli chodzi o pianie koguta, módlcie się, bo zwiastowano wam, że o tej godzinie nastanie dzień, abyście zajmowali się swoimi sprawami oraz uczynkami pobożnymi i abyście je czynili.

### **Apollides [Hipolit], z kanonu (f. 112v) dwudziestego piątego<sup>61</sup>**

Niech każdy spośród chrześcijan modli się, kiedy wstanie o świcie i myje ręce, jeśli chce się modlić, zanim zrobi cokolwiek. Módlcie się też o trzeciej godzinie, bo wtedy właśnie ukrzyżowano Jezusa Zbawiciela z Jego woli dla naszego zbawienia i oswobodzenia. Módlcie się też o godzinie szóstej, bo wtedy zadrżała cała ziemia z powodu zła, które wyrządzili Mu Żydzi. Także o godzinie dziewiątej módlcie się, bo wtedy Chrystus ukrzyżowany oddał swego ducha w ręce Ojca<sup>62</sup>. Także o zachodzie słońca módlcie się, ponieważ wtedy kończy się dzień<sup>63</sup>.

Wieczorem również się módlcie, ponieważ Dawid mówi: „Nocą rozmyślałem”<sup>64</sup>. Módlcie się też o północy, ponieważ Dawid też tak czynił, a także Paweł i Syłas, słudzy Chrystusa, modlili się o północy i wychwalali Boga<sup>65</sup>.

### **Apollides [Hipolit], kanon dwudziesty siódmy<sup>66</sup>**

Każdego dnia, w którym nie ma modlitwy w kościele, bierz do ręki Pismo Święte i czytaj, niech słońce co rano widzi Księgę w twoich rękach<sup>67</sup>.

<sup>61</sup> Por. Coquin, *Les canons d'Hippolyte*, s. 392-393 [124-125] (tekst i przekład); *Kanony Hipolita*, s. 192 (przekład polski).

<sup>62</sup> Łk 23,46.

<sup>63</sup> Osobnej modlitwy o zachodzie słońca brak w *Tradycji apostołskiej*. Jest to *Sondergut Kanonów Hipolita*.

<sup>64</sup> Zob. Ps 77,7.

<sup>65</sup> Dz 16,25.

<sup>66</sup> Por. Coquin, *Les canons d'Hippolyte*, s. 394-397 [126-129] (tekst i przekład); *Kanony Hipolita*, s. 193-194 (przekład polski). Kanon ten w wydaniu Coquina różni się znacząco od przywołanego w *Nomokanonie*.

<sup>67</sup> Tekst *Nomokanonu* w edycji al-Maqārīego ma właśnie ‘ręce’, choć tekst *Kanonów Hipolita* ustalony przez Coquina (przywołany też w przypisie al-Maqārīego)

Chrześcijanin powinien umyć ręce za każdym razem, kiedy się modli. A związany węzłem małżeńskim, nawet jeśli wstaje od swojej małżonki<sup>68</sup>, niech się modli, bo małżeństwo nie jest nieczyste i nie ma potrzeby myć się wodą po ponownych narodzinach, oprócz obmycia rąk i niczego więcej, albowiem Duch Święty naznacza ciało wierzącego i oczyszcza je w całości.

Niech każdy modli się o północy z wielką bacnością, ponieważ nasi Ojcowie mówili, że o tej godzinie całe stworzenie oddaje się w całości chwaleń Bogu. Wszystkie zastępy anielskie i dusze pobożnych błogosławią Boga, albowiem Pan zaświadcza o tym, mówiąc: „O północy rozległ się głos: Oto pan młody przybył, wyjdźcie mu na spotkanie”<sup>69</sup>.

Módlcie się też o pianiu koguta i niech będą wtedy odprawiane modły w kościołach, to bowiem Pan rzekł: „Miejcie się na bacności, bo nie wiecie, kiedy przyjdzie Syn Człowieczy: o pianiu koguta czy raniem”. Oznacza to, że musimy pamiętać o Bogu w każdej godzinie. A kiedy człowiek (f. 113r) leży w swoim łożu<sup>70</sup>, niech w sercu swoim modli się do Boga<sup>71</sup>.

Czyńmy to i pouczajmy się wzajemnie wspólnie z katechumenami, by służyć Bogu, a złe duchy<sup>72</sup> nie będą mogły nas pokonać, jeśli będziemy wspominać imię Chrystusa, naszego Boga, o każdej godzinie.

### **Bazyli, kanon dwudziesty ósmy<sup>73</sup>**

Podczas modlitwy za każdym razem prosimy zgodnie z tym, co mówił Apostoł: „Módlcie się bez ustanku”<sup>74</sup>. Powiedział też:

---

przyjmuje lekcję ‘na nogach’, co rozumie się jako ‘na kolanach’. Późniejszy wariant może odnosić się do zmiany praktyk lektury na przestrzeni wieków.

<sup>68</sup> Być może przyzwalające zdanie wtrącone podkreśla odrębność praktyki chrześcijańskiej od muzułmańskiej. Muzułmanie muszą bowiem dokonać pełnej ablucji przed modlitwą, jeśli następuje ona po stosunku.

<sup>69</sup> Mt 25,6.

<sup>70</sup> Najbardziej dosłowne tłumaczenie brzmiałoby: „A kiedy człowiek śpi w swoim łożu”. Jest to jednak znaczenie trudne do przyjęcia w kontekście nakazu modlitwy.

<sup>71</sup> Por. Mt 24,44; Mk 13,35; Łk 12,40.

<sup>72</sup> W arabskim oryginale dosł. شياطين, czyli liczba mnoga od شيطان (‘szatan’).

<sup>73</sup> Tł. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen*, s. 245-246.

<sup>74</sup> 1Tes 5,17. W tekście mamy dosłownie ‘módlcie się żarliwie’. Tłumaczenie podąża jednak za sensem zdania i tradycją tego passusu.

„Podnieście swoje ręce czyste”<sup>75</sup>, aby (Pan) nie powiedział również nam: „Jeśli podniesiecie do Mnie swoje ręce, odwróć od was swoje oblicze”<sup>76</sup>.

Niech wszystkie nasze czyny będą modlitwą, aby Bóg prostował nasze ścieżki. Módlmy się, aby Bóg nami kierował. Módlmy się przed jedzeniem, żeby Bóg pobłogosławił nas i nasz chleb. A kiedy skończymy jeść, aby Bóg pobłogosławił nasz pokarm i ponownie dał nam to, co musimy zjeść. Módlmy się o godzinie trzeciej, bo o tej godzinie nasz Zbawiciel został ukrzyżowany.

Módlmy się o godzinie szóstej, bo o tej godzinie zapanowała wielka ciemność. Módlmy się o godzinie dziewiątej, bo o tej godzinie Syn Boży oddał swego ducha w ręce Boga, swojego Ojca. O dziewiątej módlmy się żarliwie, bo o tej godzinie otrzymaliśmy zbawienie i życie.

Módlmy się o zachodzie słońca, bo wtedy dopełnia się dzień. Módlmy się, kiedy zapalamy światło. Módlmy się, kiedy zasypiamy, aby Bóg chronił nas w nocy. Módlmy się o północy, bo w tym czasie również aniołowie służą Bogu. Módlmy się, kiedy pieje kogut, bo wtedy zmartwychwstał Pan. Módlmy się wczesnym rankiem, kiedy wstaniemy z łoża, i myjmy ręce rano, zanim się pomodlimy, (a to) z powodu nieczystości łoża. A jeśli nie będzie wody, zwilżmy dłonie wilgocią<sup>77</sup> chrztu, wychodzącą z naszych serc, i uczmy nasze dzieci tych modlitw z całą cnotliwością.

---

<sup>75</sup> 1Tm 2,8.

<sup>76</sup> Iz 1,15.

<sup>77</sup> Dosł. ‘śliną’.



# *Hermetica Berolinensia I* (Papyrus Berolinensis Graeca 9794)

Agata Sowińska (tłumaczenie i komentarz)<sup>1</sup>

## 1. Wstęp

### 1.1. Papyrus Berolinensis Graeca 9794 – manuskrypt<sup>2</sup>

P.Berol. 9794 to fragment zwoju o wysokości 25 cm i szerokości 30 cm. Treść występującą na materiale rozmieszczono w trzech kolumnach. Z pierwszej kolumny zachowały się jedynie końcówki wersów. Druga kolumna jest praktycznie kompletna. Trzecia posiada zaledwie początki wersów. Pismo datuje się na III wiek (ew. początek IV wieku) po Chrystusie, nie jest ładne, ale stosunkowo wyraźne – zbliżone graficznie do kursywy<sup>3</sup>.

Papirus berliński 9794 to zbiór modlitw (hymnów) liturgicznych przeznaczonych do użytku kościelnego porównywany ze zbiorem modlitw chrześcijańskich Serapiona z Thmuis w Egipcie<sup>4</sup>. Poszczególne modlitwy z P.Berol. 9794 oznaczone zostały na końcu doksologii liniami, po czym można wywnioskować, że trzy kolumny papirusu zawierają elementy łącznie pięciu modlitw, w różnym stanie zachowania. W kolumnie

---

<sup>1</sup> Dr Agata Sowińska, adiunkt, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Polska; e-mail: agata.sowinska@us.edu.pl, agata.ewa.sowinska@gmail.com; ORCID: 0000-0002-3399-3200.

<sup>2</sup> Opis podają głównie za: *Berliner Klassikertexte herausgegeben von der Generallverwaltung der kgl. Museen zu Berlin*, t. 6: *Altchristliche Texte*, ed. C. Schmidt – W. Schubart, Berlin 1910, s. 110-117. Niemniej wskazana pozycja wydawnicza zawiera również edycję krytyczną P.Berol. 9794, co pozwala skonsultować tekst.

<sup>3</sup> Zob. *Berliner Klassikertexte*, s. 110.

<sup>4</sup> Zob. *Berliner Klassikertexte*, s. 115.

pierwszej widnieje zakończenie (8 wersów) jednego utworu, następnie cały drugi utwór (15 wersów) oraz początek (4 wersy) trzeciego, który kończy się (11 wersów) dopiero w kolumnie drugiej. Kolumna druga zawiera – oprócz dużej części trzeciej modlitwy, łącznie z jej zakończeniem – cały utwór czwarty (17 wersów) i początek (4 wersy) piątego, który to prawdopodobnie zajmuje całą kolumnę trzecią (łącznie 33 wersy, choć dziesiąty wers od góry wygląda na początek nowego utworu). Czwarta modlitwa, w drugiej kolumnie, nosi nagłówek: *ALLĒ* (być może *allē* [*proseuchē*] lub *allē* [*euchē*] – ‘inna modlitwa’) i jest wyimkiem pochodzącym ze zbioru tekstów hermetycznych *Corpus Hermeticum*, a dokładnie hymnem wieńczącym pierwszy utwór tego zbioru, czyli *Corpus Hermeticum I* vel *Poimandres*. Przepuszczalnie poprzednie modlitwy mogły mieć podobny nagłówek przez wzgląd na lukę występującą nad pierwszymi ich wersami<sup>5</sup>. Przy końcu kolumny drugiej rozpoczyna się modlitwa piąta o tytule „Modlitwa (*PROSEUCHĒ*) apostołów, Piotra i innych”. Trudno mówić tutaj o faktycznym autorstwie apostoelskim, atrybucję wskazuje nam po prostu tytuł, w samym tekście występują odniesienia tak do Nowego, jak i Starego Testamentu<sup>6</sup>. Poza trzecią i czwartą modlitwą (oraz początkiem piątej) w kolumnie drugiej reszta utworów jest bardzo wybrakowana i wymyka się praktycznie wszelkiej większej koniekturze, ponieważ nie posiada analogii w literaturze liturgicznej<sup>7</sup>. Biorąc pod uwagę najlepiej zachowane dwie modlitwy z P.Berol. 9794, można stwierdzić, że bez wątplenia są to formuły związane z kultem. Wskazuje na to m.in. ich podniosły styl oraz rozbudowane doksologie na końcu trzeciego<sup>8</sup> i czwartego utworu. Przez wzgląd na czwarty utwór – a zatem o proveniencji hermetycznej – P.Berol. 9794 stał się materiałem źródłowym wykorzystywanym podczas badań nad złożonymi i nachodzącymi na siebie tożsamościami grup religijnych późnego antyku, dając jednocześnie wgląd w ich praktyki kultowe<sup>9</sup>. Przykładowo pionierskie badania R. Reitzensteina dotyczące P.Berol. 9794 doprowadziły go

<sup>5</sup> Zob. *Berliner Klassikertexte*, s. 111 i 115.

<sup>6</sup> Zob. *Berliner Klassikertexte*, s. 113-115.

<sup>7</sup> Zob. *Berliner Klassikertexte*, s. 110-115.

<sup>8</sup> Charakterystyczne wyrażenia znajdujące się w doksologii trzeciej modlitwy („chwała”, „moc”, „majestat”, „dostojność”) można zauważyć także w modlitwie parastatycznej w Liturgii św. Jakuba. Zob. *Berliner Klassikertexte*, s. 116.

<sup>9</sup> A. Avdokhin, *A Song-Sharing Service? Hymns, Scribal Agency, and „Religion” in Two Late Antique Papyri*, w: *Religious Identifications in Late Antique Papyri 3rd-12th Century Egypt*, red. M. Brand – E. Scheerlinck, New York 2023, s. 49.



do tezy o występowaniu pewnych wspólnot przypuszczalnie manifestujących się w mieszanym języku religijnym papirusu, co świadczy o ich synkretycznych, podzielanych wewnątrz grupy systemach wierzeń i rytuałach<sup>10</sup>. Inne interpretacje oscylują wokół postaci kopisty-chrześcijanina. Podczas spisywania tekstów na papirusie miał on bowiem być nieświadomy pogańskiej proveniencji hymnu – później zidentyfikowanego jako hermetyczny<sup>11</sup>, na co zwraca uwagę G. Fowden<sup>12</sup>. Podobne podejście do tematu wykazuje J. Schwiebert w swej pracy dotyczącej rytualnych posiłków we wczesnym chrześcijaństwie, gdzie wykazuje on podobieństwo hymnów z papirusu berlińskiego do modlitw walentynian. Dostrzega on w tych tekstach „gnostycką eucharystyczną logikę”, czyli perspektywę zbliżoną do myślenia w kategoriach chrześcijańskiej *lex orandi – lex credendi*<sup>13</sup>. Papirus berliński, z pogańskim hymnem hermetycznym, z jednej strony może być interpretowany jako nośnik idei i rytuałów wspólnych dla wielu wewnątrznie spójnych religii synkretycznych, z drugiej przekazuje prawdopodobnie historię indywidualnej działalności rytualnej. Treści umieszczone na papirusie berlińskim mogła skompilować osoba (lub osoby) posiadająca bardzo dobre rozeznanie w tekstach biblijnych i czerpiąca jednocześnie z innych tradycji liturgicznych pochodzących ze źródeł chrześcijańskich. W historii literatury pojawiali się bowiem już kompilatorzy poruszający się pośród różnorodnych tradycji religijnych i oryginalnie przetwarzający ich rytualne pozostałości pod postacią późnoantycznych (rytualnych) manuskryptów<sup>14</sup>. Kompilator treści P.Berol. 9794 z dużym prawdopodobieństwem miał na celu stworzenie antologii i automatycznie wyboru tekstów do modlitwy czy też medytacji, włączając – do tego swego rodzaju podręcznika – hymn hermetyczny cieszący się ówczesnie znaczną popularnością, którego fragment odnotowano również na amulecie z pierwszych wieków naszej ery. Mało prawdopodobne, by kompilator widział w hymnie hermetycznym utwór należący do konkretnej odrębnej wspólnoty (np. gnostyckiej czy innej). Twórca

---

<sup>10</sup> R. Reitzenstein, *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904, s. 147; Avdokhin, *A Song-Sharing Service?*, s. 49.

<sup>11</sup> W.L. Knox, *The Sources of the Synoptic Gospels*, t. 1, Cambridge 1953, s. 3; Avdokhin, *A Song-Sharing Service?*, s. 49.

<sup>12</sup> G. Fowden, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton 1986, s. 84; Avdokhin, *A Song-Sharing Service?*, s. 49.

<sup>13</sup> J. Schwiebert, *Knowledge and the Coming Kingdom: The Didache's Meal Ritual and Its Place*, London 2008, s. 228; Avdokhin, *A Song-Sharing Service?*, s. 49.

<sup>14</sup> Zob. Avdokhin, *A Song-Sharing Service?*, s. 48, przyp. 15 oraz s. 50, przyp. 27.

teżże kompilacji tekstów mógł czerpać z najlepiej dostępnych mu wówczas tradycji rytualnych<sup>15</sup>. Patrząc natomiast z perspektywy neutralnej – poza grupami religijnymi – papirus berliński 9794 może być rozumiany jako próba zebrania efektywnych treści rytualnych, która – pod postacią antologii – stanowiła tekstowy tygiel z funkcjonalnymi utworami religijnymi i liturgicznymi<sup>16</sup>.

## 2. *Hermetica Berolinensia* I – datacja i pierwowzór

Tekst *Hermetica Berolinensia* I (*HB* I) – czwarty utwór (modlitwa, hymn) z P.Berol. 9794 – znajdujący się w całości w drugiej kolumnie trzeciowiecznego papirusu berlińskiego jest, jak wspomniano wyżej, wyimkiem pochodzącym z pierwszego utworu wchodzącego w skład greckojęzycznych traktatów hermetycznych o zbiorowej nazwie *Corpus Hermeticum*. Biorąc pod uwagę datację papirusu berlińskiego 9794, utwór *Corpus Hermeticum* I (*CH* I = *Poimandres*), na końcu którego znajduje się pierwowzór *HB* I, musiał zostać napisany przed końcem trzeciego stulecia naszej ery. Połączenie koncepcji stoickich z platońskimi, widoczne w treści *CH* I, sugeruje, że tekst ten nie mógł zostać napisany przed I wiekiem przed Chrystusem<sup>17</sup>. Bliskie związki treściowe z dziełami Filona Aleksandryjskiego oraz znaczenie przypisywane wpływowi planet wskazują, że *Poimndres* musiał powstać już w epoce chrześcijańskiej. Co więcej, podobieństwo teorii zawartych w *CH* I do nauczania Numeniosa z Apamei – zaliczanego przez jednych (Euzebiusz i Orygenes) do grona neopitagorejczyków, przez drugich (Jamblich i Proklos) do platoników, ulegającego jednocześnie wpływom perskim, egipskim, żydowskim, a także bramińskim<sup>18</sup> – który działał między 150 a 200 rokiem naszej ery, oraz tożsamość treściowa *CH* I z pismami chrześcijańskich gnostyków pozwalają zawęzić prawdopodobny czas powstania *CH* I na drugie stulecie po Chrystusie. Wziąwszy pod uwagę powyższe, tekst *CH* I, a jedno-

<sup>15</sup> Avdokhin, *A Song-Sharing Service?*, s. 50.

<sup>16</sup> Avdokhin, *A Song-Sharing Service?*, s. 50. Zob. więcej na temat działalności kompilatorów późnego antyku w: D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton 1998.

<sup>17</sup> *Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, t. 2, ed. W. Scott, Boston 1985, s. 11.

<sup>18</sup> S. Blandzi, *Numenios z Apamei – nieznaną prekursor neoplatonizmu*, „Kwartalnik Filozoficzny” 41/4 (2013) s. 29.

częśnie i występujący w nim pierwowzór *HB I*, mógł powstać między 100 a 200 rokiem naszej ery<sup>19</sup>.

### 3. *Hermetica Berolinensia I* – struktura i problematyka treści

*HB I* należy do grupy fragmentów ośmiu tekstów zaklasyfikowanych jako hermetyczne o łącznej nazwie *Hermetica Berolinensia* i występujących na dwóch papirusach 9794 (*HB I*) i 17027 (*HB II-VIII*). Teksty *HB II-VIII* są bardzo wybrakowane, aczkolwiek nawet z zachowanych drobnych elementów można wywnioskować, iż *HB II-VIII* w większości są treściami o charakterze filozoficznym i teologicznym o strukturze nieprzypominającej raczej hymnu<sup>20</sup>. W przeciwieństwie do *HB I*. Treść *HB I* można mianowicie podzielić na dwie części: początkowa zbudowana jest z dziesięciu zdań każdorazowo rozpoczynających się od przymiotnika *hagios* (‘święty’), określającego w *HB I* Boga, oraz druga, na którą składa się sześć/osiem zdań również odnoszących się do istoty najwyższej, jednak już bez charakterystycznego dla części początkowej *adiectivum*. Autor tekstu niejednokrotnie posługuje się trybem rozkazującym skierowanym do Boga-ojca-stwórcy oraz zaimkiem osobowym i dzierżawczym drugiej osoby liczby pojedynczej, również określającym istotę boską, będącą adresatem całego hymnu. *HB I* pojawia się na papirusie berlińskim pośród modlitw chrześcijańskich. Ekscerpt ów został zapożyczony z *CHI* przez chrześcijańskiego kompilatora, który uznał go za tekst odpowiedni do prywatnego użytku kultowego, wieńcząc go dodatkowo doksologią chrześcijańską i uzupełniając frazami niepojawiającymi się w pierwowzorze<sup>21</sup>. Treści początkowe („Święty jest Bóg, który ukazał mi poprzez umysł życie i światło”) oraz wieńczące *HB I* („Niech będzie Tobie chwała i teraz, i zawsze, i na wszystkie wieki wieków, amen”) musiały bowiem zostać dodane ręką chrześcijańskiego kopisty celem wydobywania hymnu hermetycznego poza jego pierwotny kontekst<sup>22</sup>. Niewielkie zaś zmiany fleksyjne i syntaktyczne w *HB I* względem *CHI* mają wartość drugorzędową – nie zmieniają pierwotnego sensu wypowiedzi. Jedyнным

<sup>19</sup> *Hermetica*, t. 2, s. 11-12.

<sup>20</sup> Więcej o *HB II-VIII*, zob. A. Sowińska, *Hermetica Berolinensia II-VIII (Papyrus Berolinensis Graeca 17027)*, *VoxP* 88 (2023) s. 229-248.

<sup>21</sup> *Hermetica*, t. 2, s. 69.

<sup>22</sup> Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum: Poimandres, Traités II-XII*, t. 1, ed. A.D. Nock, tł. A.-J. Festugière, Paris 2022, s. XXXVII.

wyjątkiem może być w tym wypadku zdanie: „Duch mój bowiem [związany jest z] boskim duchem”, będące prawdopodobnie elementem dodanym do pierwowzoru (badacze nie są jednomyślni co do proveniencji tej frazy)<sup>23</sup>. Występowanie fragmentu tekstu hermetycznego na papirusie z III wieku naszej ery jest – jak podkreśla W. Scott – istotną wskazówką na drodze ku właściwej dacie *CH I*. Dostrzega on ponadto kompatybilność wyrażania pobożności w przypadku hermetyzmu i chrześcijaństwa, na co wskazuje włączenie pogańskiego hymnu hermetycznego do grupy hymnów chrześcijańskich<sup>24</sup>. J.P. Mahé uważa zaś, że hymn ten zawiera z jednej strony elementy liturgii żydowskiej, z drugiej – zdania, które łączą literaturę hermetyczną z egipską literaturą gnomologiczną<sup>25</sup>. Dodaje również, że fraza występująca w języku koptyjskim w Nag Hammadi Codex VI 6.57: „Przyjmij od nas te duchowe ofiary, które wysyłamy ci z całego naszego serca i naszej duszy”, która koresponduje treściowo ze słowami z *HB I*: „Przyjmij czyste błagania z duszy i serca do ciebie wygłaszane”, może odnosić się do sakramentu. To prowadzi Mahégo do wniosku, że trzy teksty hermetyczne (*NHC VI 6*, *CH I* i *CH XIII*) wskazują na istnienie społeczności działających pod patronatem Hermesa Trismegistosa, w których to modlitwa, określona jako *logikē thysia* (w *HB I* – *litaneias*), może być odpowiednikiem sakramentu<sup>26</sup>. Z drugiej strony jednak inny znawca hermetyzmu – A.-J. Festugière – nie dostrzega żadnego argumentu w literaturze hermetycznej przemawiającego za występowaniem wspólnot hermetycznych: żadnego duchowieństwa, żadnej hierarchicznej organizacji, żadnych stopni inicjacyjnych, żadnych obrzędów i nic, co jego zdaniem mogłoby przypominać sakramenty. Co więcej, hermetyzm uwypukla szczerą odrazę do materialnych aktów okazywania czci<sup>27</sup>. Badacze, jak np. J. Carcopino, zwracają przy tej okazji także uwagę na możliwe znaczenie muzy Euterpe dla hermetyzmu (muzy wzmiankowane są ogólnie w hermetycznym traktacie pt. *Asclepius* –

<sup>23</sup> Zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, s. 19.

<sup>24</sup> *Hermetica*, t. 2, s. 11-12, 69; Copenhaver, *Hermetica*, s. 122.

<sup>25</sup> Zob. J.P. Mahé, *Hermès en Haute-Egypte.*, t. 2: *Le fragment du „Discours parfait” et les „Définitions” hermétiques arméniennes (NH VI, 8.8 a)*, Quebec 1982, s. 433-436; B. Copenhaver, *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English translation with notes and introduction*, Cambridge 1992, s. 122.

<sup>26</sup> J.P. Mahé, *Hermès en Haute-Egypte.*, t. 1: *Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins*, Québec 1978, s. 56, 110; Copenhaver, *Hermetica*, s. 123.

<sup>27</sup> A.-J. Festugière, *La révélation d’Hermès Trismégiste*, t. 1: *L’Astrologie et les Sciences Occultes*, Paris 2014, s. 81-84; Copenhaver, *Hermetica*, s. 123.

cap. 9). Środkowa sylaba jej imienia może bowiem oznaczać w kontekście hermetycznym potrójne błogosławieństwo od postaci modlącej się, czyli samego Hermesa Trismegistosa<sup>28</sup>.

Niektóre treści zawarte w hymnie, którym przypisano walory magiczne, odnotowane również zostały na wykonanym z karneolu amulecie nieznanego pochodzenia z III wieku po Chrystusie, zdeponowanym w British Museum (Brit. Mus. Inv. G 489, EA 56489)<sup>29</sup>. Przedmiot miał być wykonany i wykorzystywany wewnątrz gnostyckiej społeczności<sup>30</sup>. Filolog klasyczny C. Bonner odczytał zapisane na londyńskim artefakcie trzy zwroty tożsame z *HB I* oraz *CH I*: „Większy nad wyniosłość (godność/wybitność), potężniejszy od mocy, więcej znaczący niż pochwały, Mennath”. Zapis na amulecie różni się od tożsamych treści w *HB I* i *CH I* szykiem wyrazów oraz kolejnością występowania fraz. Różnice dostrzec można także na gruncie leksykalnym: *enkōmiōn* (zapis na amulecie przez *n* oraz *omikron*: *enkomiōn*) zamiast *epainon*, *tēs hyperochēs* zamiast *pasēs hyperochēs*<sup>31</sup> oraz *dynameōs* zamiast *dynasteōs*, przy czym leksem *dynasteōs* w *HB I* może być błędem, który wyszedł spod pióra kompilatora tekstów na papirusie berlińskim. Elementem dodatkowym

<sup>28</sup> Zob. J. Carcopino, *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris 1941, s. 277-283; Copenhaver, *Hermetica*, s. 122, 223.

<sup>29</sup> Czerwonawy, półprzezroczysty amulet (być może część pierścienia) ma kształt owalny o wymiarach 13 x 10 x 4 mm, jest polerowany (jedynie matowy we wgłębieniach), krawędź ma ściętą ku tyłowi, brzeg zaś – zaokrąglony. Zapisano na nim frazy pochodzące z hymnu *CH I*. Przedstawia on – na awersie (wypukłym) – popiersie młodej męskiej postaci (przypominającej Heliosa lub Apolla, będącej prawdopodobnie gnostyckim typem Chrystusa) z głową zwróconą w lewo, prawą ręką blisko ciała i trzymającą bat. Przez lewe ramię młodzieńca przerzucona jest chlamida, a klatka piersiowa osłonięta została napierśnikiem, na którym widnieje lustrzanie odwrócony zapis w postaci trzech liter i krzyża: *XEC+* (być może „*E(ICOYC) X(PICTE) C(WTHP) †*”, jak sugeruje S. Michel w: *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, t. 1, London 2001, s. 153). Na głowie postaci widoczna jest korona z siedmioma rozchodzącymi się od niej promieniami. Rewers (płaski) amuletu stanowi napis w języku greckim, zaczerpnięty z hymnu *CH I*. Tekst rozpoczyna się na obwódce i kończy na rewersie gemmy, gdzie widać sześć linijek tekstu greckiego. Zob. Magical gem: Bust of Helios (A) Hermetic text (B), *The Campbell Bonner Magical Gems Database*, w: <http://cbd.mfab.hu/cbd/647> (dostęp: 18.02.2024); Avdokhin, *A Song-Sharing Service?*, s. 48; C. Bonner, *Liturgical Fragments on Gnostic Amulets*, HTR 25 (1932) s. 362, 365.

<sup>30</sup> Avdokhin, *A Song-Sharing Service?*, s. 48.

<sup>31</sup> Bonner jest zdania, że rodzajnik jest w tym wypadku koniekturą trafniejszą, wypełniającą długość lakuny na papirusie berlińskim lepiej niż przymiotnik. Za: Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, s. XXXVII.

zapisanym na amulecie jest wyraz *mennath* – słowo bliżej nieznanne, być może tajemnicze boskie imię<sup>32</sup>.

#### 4. Wydania tekstu

Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum: Poimandres, Traités II-XII*, t. 1, ed. A.D. Nock, tł. A.-J. Festugière, Paris 2022, s. 18.

*Berliner Klassikertexte herausgegeben von der Generalverwaltung der kgl. Museen zu Berlin*, t. 6: *Altchristliche Texte*, ed. C. Schmidt – W. Schubart, Berlin 1910, s. 112-113.

Reitzenstein R. – Schaeder H.H., *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig 1926, s. 160-161.

#### 5. Przekłady współczesne

##### Francuskie

Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum: Poimandres, Traités II-XII*, t. 1, ed. A.D. Nock, tł. A.-J. Festugière, Paris 2022, s. 18.

#### 6. Bibliografia

Avdokhin A., *A Song-Sharing Service? Hymns, Scribal Agency, and „Religion” in Two Late Antique Papyri*, w: *Religious Identifications in Late Antique Papyri. 3rd-12th Century Egypt*, red. M. Brand – E. Scheerlinck, New York 2023, s. 45-68.

Blandzi S., *Numenios z Apamei – nieznanany prekursor neoplatonizmu*, „Kwartalnik Filozoficzny” 41/4 (2013) s. 29-58.

Bonner C., *Liturgical Fragments on Gnostic Amulets*, „Harvard Theological Review” 25 (1932) s. 362-367.

Carcopino J., *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris 1941.

Festugière A.-J., *La révélation d’Hermès Trismégiste*, t. 1: *L’Astrologie et les Sciences Occultes*, Paris 2014.

Frankfurter D., *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton 1998.

<sup>32</sup> Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, s. XXXVII. Zob. także: Bonner, *Liturgical Fragments*, s. 362-367; Magical gem: Bust of Helios (A) Hermetic text (B), *The Campbell Bonner Magical Gems Database*.

- Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, t. 1-2, ed. W. Scott, Boston 1985.
- Mahé J.P., *Hermès en Haute-Egypte.*, t. 1: *Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins*, Québec 1978.
- Mahé J.P., *Hermès en Haute-Egypte.*, t. 2: *Le fragment du „Discours parfait” et les „Définitions” hermétiques arméniennes (NH VI, 8.8 a)*, Quebec 1982.
- Michel S., *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, t. 1, London 2001.
- Myszor W., *Poimandres. Wstęp, przekład, komentarz*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 15/1 (1977) s. 216.
- Reitzenstein R., *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904.
- Schwiebert J., *Knowledge and the Coming Kingdom: The Didache’s Meal Ritual and Its Place*, London 2008.
- Sowińska A., *Hermetica Berolinensia II-VIII (Papyrus Berolinensis Graeca 17027)*, „*Vox Patrum*” 88 (2023) s. 229-248.
- The Campbell Bonner Magical Gems Database*, w: <http://cbd.mfab.hu/cbd/647> (dostęp: 18.02.2024).

## 7. Przekład

### Uwagi do przekładu

Tłumaczenia dokonano w oparciu o edycję A.D. Nocka i A.-J. Festugière’a: *Hermès Trismégiste, Corpus Hermeticum: Poimandres, Traités II-XII*, t. 1, ed. A.D. Nock, tł. A.-J. Festugière, Paris 2022, s. 18 oraz R. Reitzensteina: *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig 1926, s. 160-161. W komentarzu zamieszczono także porównanie tekstu *HB I* z hymnem o tożsamej treści, a stanowiącym końcowy fragment dialogu *CH I*.

### Treść *HB I*

Święty jest Bóg, który ukazał mi poprzez umysł życie i światło<sup>33</sup>. Święty jest Bóg i Ojciec wszystkiego<sup>34</sup>. Święty jesteś, który istniejesz od początku<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> „Święty (...) światło” – brak w *CH I*.

<sup>34</sup> „Święty (...) wszystkiego” – *HB I* = *CH I*.

<sup>35</sup> „Święty (...) początku” – brak w *CH I*.

Święty jest Bóg, który jest wspomagany<sup>36</sup> poprzez własne moce<sup>37</sup>. Święty jest Bóg, który chce być poznany i znany jest tym, którzy należą do niego<sup>38</sup> – ten, który słowem ustanowił byty<sup>39</sup>. Święty jesteś, którego nie ukształtowała natura<sup>40</sup>. Święty jesteś, którego obrazem jest cała natura<sup>41</sup>. Święty jesteś – będąc tym, który jest potężniejszy od każdego władcy<sup>42</sup>. Święty jesteś – będąc tym, który jest większy nad wszelką wysokość<sup>43</sup>. Święty jesteś – będąc tym, który jest ponad pochwały<sup>44</sup>. Przyjmij<sup>45</sup> czyste<sup>46</sup> błagania<sup>47</sup> z duszy i serca do ciebie wygłaszane<sup>48</sup>, [o] niewypowiedziany, [o] nieopisany, [o] milczeniem<sup>49</sup> nazy-

<sup>36</sup> Por. CHI „Święty jest Bóg, którego wola jest wypełniana”.

<sup>37</sup> „Święty (...) moce” – HB I ≈ CHI. Szczegóły różnicy między HB I a CHI względem tego wersu zob. wyżej.

<sup>38</sup> „Święty (...) niego” – HB I = CHI, przy czym fraza „tym, którzy należą do niego” w HB I oddana jest przez zapis *ei[dios]*, a w CHI – przez *idios*.

<sup>39</sup> „ten (...) byty” – HB I ≈ CHI. W HB I ten fragment stanowi część dłuższego zdania zaczynającego się słowami „Święty jest Bóg, który chce być poznany”. W CHI jest natomiast nową frazą, zaczynającą się bezpośrednim zwrotem do Boga: „Święty jesteś”, co daje łącznie: „Święty jesteś – będąc tym, który słowem ustanowił byty”.

<sup>40</sup> „Święty (...) ukształtowała” – HB I = CHI, przy czym w CHI ta fraza zamieniona jest miejscami ze zdaniem: „Święty jesteś, którego obrazem jest cała natura”. W przypadku przyjętego przeze mnie w tłumaczeniu polskiego czasownika „uksztaltowała” Nock i Festugière podają formę *emorphōsen*, wydawca niemiecki natomiast (Carl Schmidt) zaproponował wcześniej wersję *emaurōsen* (= *ēmaurōsen*) – co daje wówczas: „Święty jesteś, którego natura nie pozbawiła blasku (nie osłabiła)”. Zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 1, s. 18.

<sup>41</sup> „Święty (...) natura” – HB I = CHI. Zob. także przypis wyżej.

<sup>42</sup> „Święty (...) władcy” – HB I ≈ CHI. W CHI zamiast leksemu *dynasteōs* pojawia się *dynameōs*, toteż w CHI zdanie przyjmuje brzmienie: „Święty jesteś – będąc tym, który jest potężniejszy od wszelkiej mocy”.

<sup>43</sup> „Święty (...) wysokość” – HB I = CHI. „Wysokość” (*hyperochē*) tu w znaczeniu dwojakim: ‘godności’ czy ‘władzy’, ale i ‘wzniesienia’ fizycznego występującego w przyrodzie. Można zatem *hyperochē* traktować tu dosłownie (wysokość fizyczna), jak i w przenośni (pojęcie abstrakcyjne).

<sup>44</sup> „Święty (...) pochwały” – HB I = CHI. Różnica w zapisie: HB I *krittōn* – CHI *kreittōn*.

<sup>45</sup> HB I *dekse* – CHI *deksai*.

<sup>46</sup> Lub „święte”.

<sup>47</sup> HB I *litaneias* (‘błagania/prośby’) – CHI *logikas thysias* (‘ofiary słowne’).

<sup>48</sup> Por. CHI: „Przyjmij słowne ofiary [prosto] z duszy i serca do ciebie wyciągniętego”; HB I *litaneias* (...) *anatetagmenas* (‘błagania (...) wygłaszane’) – CHI *kardias* (...) *anatetamenēs* (‘serca (...) wyciągniętego’).

<sup>49</sup> Tzn. jedynie w milczeniu.



wany<sup>50</sup>. W błaganiu [mym] o niepobłądzenie w wiedzy (...) <sup>51</sup> nas samych skiń na mnie<sup>52</sup> i napełnij mnie mocą – i dzięki tej łasce rzucać będę światło na tych [z mego] rodzaju, którzy trwają w łaskowości<sup>53</sup>, moich braci, twych zaś synów<sup>54</sup>. Duch mój bowiem [związany jest z] boskim duchem<sup>55</sup>. Toteż mam wiarę i daję świadectwo: zmierzam ku życiu<sup>56</sup> i światłu<sup>57</sup>. Błogosławiony jesteś, Ojcze<sup>58</sup>. Twój człowiek chce brać udział w świętości<sup>59</sup>, stosownie do tego, jak

<sup>50</sup> „Przyjmij (...) nazywany” – *HB I* ≈ *CH I*. *HB I* „Przyjmij czyste błaganie z duszy i serca do ciebie wygłaszane, [o] niewypowiedziany, [o] nieopisany, [o] milczeniem nazywany” – *CH I* „Przyjmij słowne ofiary [prosto] z duszy i serca do ciebie wyciągniętego, [o] niewypowiedziany, [o] nieopisany, [o] milczeniem nazywany”. Szczegóły różnic między *HB I* a *CH I* względem tego wersu zob. wyżej.

<sup>51</sup> Ewentualna koniektura: *tēs katō phorās* vel *tēs katōphorou* <*physeōs*> Reitzenstein (≈ ‘tej sięgającej w dół/w głąb natury’ / ‘tej odpowiadającej naturze’). Por. *CH I tēs kat’ousian* (‘tej skierowanej w dół/w głąb istoty’ / ‘tej odpowiadającej istocie’). Zob. także: Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 1, s. 19; Copenhaver, *Hermetica*, s. 7; *Hermetica*, t. 1, s. 131; W. Myszor, *Poimandres. Wstęp, przekład, komentarz*, STV 15/1 (1977) s. 216.

<sup>52</sup> „skiń na mnie”: *HB I epineuson me* – *CH I epineuson moi*. Papirus berliński ma w tym miejscu wspólny z kilkoma manuskryptami z tekstem *Corpus Hermeticum* błąd: *me* zamiast *moi* – zob. Mss Parisinus Gr. 1220 (XIV wiek), Vaticanus Gr. 237 (XIV wiek), Venetus Marcianus 263 (XV wiek), Parisinus 2007 (XVI wiek), Ottonianus Gr. 177 (XVI wiek). Zob. także: Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 1, s. XXXVII.

<sup>53</sup> Ew. „życzliwości”. Por. jednak *CH I agnoiai* = ‘(w) niewiedzy’. Zważywszy na kontekst, wersja pochodząca z *CH I* jest bardziej prawdopodobna.

<sup>54</sup> „W błaganiu (...) synów” – *HB I* ≈ *CH I*. Szczegóły różnicy między *HB I* a *CH I* – zob. wyżej.

<sup>55</sup> „Duch (...) duchem” (ew. „Duch mój bowiem <pozostaje wespół z> / <oddycha wespół z> boskim duchem”) – brak w *CH I* (*res incerta*). Nie ma pewności i zgodności wśród badaczy, czy ta fraza występująca na papirusie berlińskim w tym miejscu jest dodatkiem chrześcijańskiego kompilatora czy występowała jednak pierwotnie w *CH I*. Zob. Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 1, s. 19.

<sup>56</sup> W *HB I* wydawca wskazuje formę *ēs zōēs* zamiast *eis zōēn*, jak przyjęto w *CH I*. Przyjmuję w przekładzie formę *eis zōēn* (podobnie jak Reitzenstein) – lekcja *ēs zōēs* wydaje się zapisem błędnym.

<sup>57</sup> „Toteż [...] światłu” – *HB I* ≈ *CH I*. Różnica między *HB I* a *CH I* – zob. przypis wyżej.

<sup>58</sup> „Błogosławiony [...] ojcze” – *HB I* = *CH I*.

<sup>59</sup> Prawdopodobnie pierwotnie chodziło o sens następujący: „Twój człowiek chce być tak święty (chce być uczyniony świętym), jak i ty jesteś święty”, biorąc tutaj pod uwagę frazy *hagios ho theos*. Leksem *hagiazein* znaczy jednakże ‘poświęcać, czynić świętym’, co w przypadku bezokolicznika *synagiazein* moglibyśmy tłumaczyć opisowo np. ‘współuczestniczyć w uświęcaniu/w robieniu świętym’. Toteż zważywszy na sens, który mógł mieć na uwadze autor tekstu, powinniśmy oczekiwać w tekście raczej formy

przekazałeś mi całą moc<sup>60</sup>. Niech będzie Tobie chwała i teraz, i zawsze, i na wszystkie wieki wieków, amen<sup>61</sup> > > > >

---

pasywnej bezokolicznika czasu teraźniejszego: *synagiazesthai*. Zob. *Hermetica*, t. 1, s. 73, Copenhaver, *Hermetica*, s. 123, Hermès Trismégiste, *Corpus Hermeticum*, t. 1, s. 19.

<sup>60</sup> „Twój (...) moc” – *HB I* ≈ *CH I* W *HB I* występuje inny szyk zdania: *pronomēn reflexivum (autōi)* umieszczone zostało tam na końcu frazy w przeciwieństwie do *CH I*, gdzie tenże zaimek zajmuje czwarte miejsce od końca zdania.

<sup>61</sup> „Niech (...) wieków amen” – brak w *CHI*. Wydania *HB I* Nocka i Festugière’a oraz Reitzensteina nie zawierają słowa końcowego „amen”. Odnoszą je jednakże edytorzy całego papirusu berlińskiego 9794 – Schmidt i Schubart.

## Table of contents

1. Curriculum vitae of Fr. Prof. Dr. hab. Henryk Pietras SI – Rev. Marcin Wysocki .....	17
2. Scientific Publications by Fr. Prof. Dr. hab. Henryk Pietras SI – Rev. Marcin Wysocki .....	21
3. Dissertations Written under the Supervision of Fr. Prof. Dr. hab. Henryk Pietras SI – Rev. Marcin Wysocki .....	35

## Articles

4. A Pastoral Theology of Desire: Reading Augustine’s Theology of Desire in a Broader Corpus – Mark Boone .....	41
5. “Victory follows God” (HE IV 3). The Ideology of Triumph in the <i>Ecclesiastical History</i> by Theodoret of Cyrus – Sławomir Bralewski .	69
6. „They came together to form one person and one hypostasis”: A Critique of the Polish Translation of a Fragment of the Chalcedonian Confession in <i>Dokumenty Soborów Powszechnych</i> and a Proposal for an Alternative Version – Rev. Giacomo Calore .....	83
7. The Christian Attitude towards Death in the Light <i>De mortalitate</i> by St. Cyprian of Carthage – Rev. Bogdan Czyżewski .....	113
8. Tertullian, Apostolicity, and the Apostles – Geoffrey D. Dunn .....	131
9. Bishop Michael of Devol as a Witness of the Memory of Komitopules – Jarosław Dudek .....	151

10. The Motif of the <i>torcular Christi</i> and its Reminiscences in Medieval Liturgical Poetry – Rev. Tadeusz Gacia .....	177
11. The Literary and Cultural Potential of Patristic and Theological Texts. Selected Examples – Beata Maria Gaj .....	195
12. The Authority of Peter the Apostle in the Acts of the First Millennium Councils – Rev. Marek Gilski, Rev. Damian Wąsek .....	213
13. Linear, Cyclical, and Spiral? History in Fourth-Century Greek Catechists – Harri Huovinen.....	235
14. The Christianization of Byzantine Jews in the Second Half of the 9th Century: Opposition and Approval – Oleksandr Kashchuk, Ruslan Melnykovich.....	265
15. Fortunatian of Aquileia’s <i>Commentary on the Gospels</i> – Dariusz Kasprzak .....	287
16. The Eschatological Dimension of St. Hilary of Poitiers’ <i>Treatise on Psalm 118</i> – Rev. Michał Kieling.....	303
17. The Structure of Noah’s Ark (Gen 6:14-16) in Latin Patristic Sources before Augustine of Hippo – Piotr Kochanek.....	321
18. <i>Isidorus musicus</i> : Music in Isidore of Seville’s <i>Etymologies</i> (III 14-22) – Tatiana Krynicka, Adam Wilczyński.....	341
19. Byzantine Presence in Crimea and its Reminiscences in 10th-16th Century South and East Slavic Literature (the Case of the Martyr Bishops of Tauric Chersonesus) – Mirosław J. Leszka, Zofia A. Brzozowska.....	363
20. Identification of John and Matthew in Some Nubian Paintings of Twelve Apostles – Magdalena Łaptaś .....	389
21. Christological Themes Found in the Letters of Jerome – Part One – Rev. Michał Łukaszczyk .....	413

22. Bishops and Presbyters in the Churches of the I and II Century (Jerusalem, Asia Minor and Greece, Antiocha), part 1 – Rev. Leszek Misiarczyk .....	435
23. The Influence of Origen on Augustine: The Question of the Infinity of God – Damian Mrugalski OP .....	467
24. Gregory of Nyssa’s Baptismal Typology ( <i>In diem luminum</i> , GNO 9, 230-235) against the Background of Ancient Christian Exegesis – Leon Nieścior OMI .....	499
25. Place and Context of References to the Writings of St. Augustine of Hippo in <i>Liber de divinis officiis</i> by Rupert of Deutz OSB – Waldemar Pałęcki MSF .....	519
26. Did Eustathius the Philosopher Become Eustathius of Sebastea? A Contribution to Federico Fatti’s Hypothesis – Marta Przyszychowska..	541
27. The History of Polyarchion (πολύαρχιον), John Chrysostom’s Illness, and Access to Medicinal Treatments at the End of Late Antiquity – Zofia Rzeźnicka, Maciej Kokoszko .....	563
28. Saint Caesarius of Arles a Pastor for the Modern Age. A Program of Christian Perfection in the Light of Pastoral Exhortations (Part 1: Fighting Evil) – Rev. Piotr Szczur, Rev. Ireneusz Celary .....	589
29. Origen and Jerome as Exegetes of the Parables from the Gospel of St. Matthew – Elements in Common and Differences – Rev. Mariusz Szram .....	627
30. The Mystery of the Incarnation in <i>Enarrationes in Psalmos</i> by Saint Augustine – Most Rev. Piotr Turzyński .....	647
31. Emperor’s Titles in Lucifer of Cagliari’s Works – Rev. Piotr Wilk .....	675
32. Nicean Theology. Lewis Ayres’ Historic-Systematic Interpretive Proposal – Robert J. Woźniak .....	691

---

33. The Role of the Holy Spirit in the Life of the Church Based on Bede the Venerable's <i>Commentary on the Acts of the Apostles</i> – Rev. Paweł Wygralak .....	709
34. <i>Miracles That No One Else Can Perform: Further Thoughts on the Wedding at Cana in Greek and Eastern Christian Literature</i> – Rafał Zarzeczny SJ .....	723

## Translations

35. Michael of Damietta, <i>Nomocanon 47,9</i> .....	771
a. Introduction and Commentary – Przemysław Piwowarczyk .....	771
b. Translation – Adam Nieuważny .....	783
36. <i>Hermetica Berolinensia I (Papyrus Berolinensis Graeca 9794)</i> .....	791
a. Introduction and Commentary – Agata Sowińska .....	791
b. Translation – Agata Sowińska .....	799

## Spis treści

1. Curriculum vitae o. prof. dr. hab. Henryka Pietrasa SJ – ks. Marcin Wysocki.....	17
2. Bibliografia naukowa o. prof. dr. hab. Henryka Pietrasa SJ – ks. Marcin Wysocki.....	21
3. Prace dyplomowe napisane pod kierunkiem o. prof. dr. hab. Henryka Pietrasa SJ – ks. Marcin Wysocki.....	35

## Artykuły

4. A Pastoral Theology of Desire: Reading Augustine’s Theology of Desire in a Broader Corpus – Mark Boone .....	41
5. „Zwycięstwo podąża za Bogiem”(HE IV 33). Ideologia triumfu w <i>Historii Kościelnej</i> Teodoret z Cyru – Sławomir Bralewski.....	69
6. „Spotkały się, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę”. Krytyka polskiego przekładu fragmentu wyznania chalcedońskiego w <i>Dokumentach Soborów Powszechnych</i> oraz propozycja alternatywnego tłumaczenia – ks. Giacomo Calore.....	83
7. Postawa chrześcijanina wobec śmierci w świetle <i>De mortalitate</i> św. Cypriana z Kartaginy – ks. Bogdan Czyżewski .....	113
8. Tertullian, Apostolicity, and the Apostles – Geoffrey D. Dunn .....	131
9. Bishop Michael of Devol as a Witness of the Memory of Komitopules – Jarosław Dudek .....	151

10. Motyw <i>torcular Christi</i> i jego reminiscencje w średniowiecznej poezji liturgicznej – ks. Tadeusz Gacia.....	177
11. Potencjał literaturoznawczy i kulturoznawczy tekstów patrystycznych i teologicznych. Wybrane przykłady – Beata Maria Gaj .....	195
12. Autorytet Piotra Apostoła w aktach soborów pierwszego tysiąclecia – ks. Marek Gilski, ks. Damian Wąsek .....	213
13. Linear, Cyclical, and Spiral? History in Fourth-Century Greek Catechists – Harri Huovinen.....	235
14. Chrystianizacja Żydów bizantyńskich w drugiej połowie IX wieku: sprzeciw i aprobata – Oleksandr Kashchuk, Ruslan Melnykovich .....	265
15. Fortunacjana z Akwilei <i>Komentarz do Ewangelii</i> – Dariusz Kasprzak.....	287
16. Eschatologiczny wymiar <i>Traktatu do Psalmu 118</i> biskupa Hilarego z Poitiers – ks. Michał Kieling.....	303
17. Struktura arki Noego (Rdz 6,14-16) w łacińskich źródłach patrystycznych przed Augustynem z Hippony – Piotr Kochanek .....	321
18. <i>Isidorus musicus</i> : muzyka w <i>Etymologiach</i> Izydora z Sewilli (III 14-22) – Tatiana Krynicka, Adam Wilczyński.....	341
19. Bizantyńska obecność na Krymie i pamięć o niej w literaturze Słowian Południowych i Wschodnich z X-XVI wieku ( <i>casus</i> biskupów męczenników z Chersonezu Taurydzkiego) – Mirosław J. Leszka, Zofia A. Brzozowska.....	363
20. Identification of John and Matthew in Some Nubian Paintings of Twelve Apostles – Magdalena Łaptaś .....	389
21. Temi cristologici rilevati nelle <i>Lettere</i> di san Girolamo – pars prima – ks. Michał Łukaszczyk.....	413
22. Biskupi i prezbiterzy w Kościołach I i II wieku (Jerozolima, Azja Mniejsza i Grecja, Antiochia), cz. 1 – ks. Leszek Misiarczyk .....	435



23. The Influence of Origen on Augustine: The Question of the Infinity of God – Damian Mrugański OP .....	467
24. Typologia chrzcielna Grzegorza z Nyssy ( <i>In diem luminum</i> , GNO 9, 230-235) na tle starochrześcijańskiej egzegezy – Leon Nieścior OMI .....	499
25. Miejsce i kontekst odniesień do pism św. Augustyna z Hippony w <i>Liber de divinis officiis</i> Ruperta z Deutz OSB – Waldemar Pałęcki MSF .....	519
26. Did Eustathius the Philosopher Become Eustathius of Sebastea? A Contribution to Federico Fatti's Hypothesis – Marta Przyszychowska..	541
27. The History of Polyarchion (πολύαρχιον), John Chrysostom's Illness, and Access to Medicinal Treatments at the End of Late Antiquity – Zofia Rzeźnicka, Maciej Kokoszko .....	563
28. Święty Cezary z Arles duszpasterzem na miarę współczesności. Program doskonalenia chrześcijańskiego w świetle ekshortacji pastoralnych (część 1: walka ze złem) – ks. Piotr Szczur, ks. Ireneusz Celary .....	589
29. Origen and Jerome as Exegetes of the Parables from the Gospel of St. Matthew – Elements in Common and Differences – ks. Mariusz Szram .....	627
30. Il mistero dell'Incarnazione nelle <i>Enarrationes in Psalmos</i> di Sant'Agostino – bp Piotr Turzyński.....	647
31. Tytuły cesarskie w pismach Lucyfera z Cagliari – ks. Piotr Wilk .....	675
32. Teologia nicejska. Historyczna i systematyczna propozycja interpretacyjna Lewisa Ayresa – Robert J. Woźniak.....	691
33. Rola Ducha Świętego w życiu Kościoła na podstawie <i>Komentarza do Dziejów Apostolskich</i> Bedy Czcigodnego – ks. Paweł Wygralak.....	709
34. <i>Cuda, jakich nikt inny uczynić nie zdoła</i> , czyli jeszcze o weselu w Kanie Galilejskiej w literaturze greckiej i orientalnej – Rafał Zarzeczny SJ .....	723

---

## Tłumaczenia

35. Michał z Damietty, *Nomokanon 47, 9: O modlitwach i uczęszczaniu do kościoła*..... 771
- a. Wstęp i komentarz – Przemysław Piwowarczyk..... 771
  - b. Tłumaczenie – Adam Nieuważny..... 783
36. *Hermetica Berolinensia I (Papyrus Berolinensis Graeca 9794)*..... 791
- a. Wstęp i komentarz – Agata Sowińska ..... 791
  - b. Tłumaczenie – Agata Sowińska..... 799