VOX PATRUM

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II
Sekcja Historii Kościoła i Patrologii

Komitet Redakcyjny
ks. prof. dr hab. Marcin Wysocki (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
prof. dr hab. Piotr Kochanek (KUL, Polska) – bizantynistyka
ks. prof. dr hab. Oleksandr Kashchuk (Ukraiński Uniwersytet Katolicki, Ukraina) – historia Kościoła
dr hab. Marta Przyszychowska (badacz niezależny, Hiszpania) – filozofia wczesnochrześcijańska
dr Anna Głowa (KUL, Polska) – historia sztuki wczesnochrześcijańskiej
dr hab. Ewa Osek, prof. KUL (KUL, Polska) – przekłady
ks. dr Adam Pawlak (badacz niezależny, Polska) – bibliografie

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

Redakcja „Vox Patrum"
Aleje Racławickie 14, C-813, 20-950 Lublin
voxpatrum@kul.lublin.pl; www.voxpatrum.pl

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

VOX PATRUM

ANTYK CHRZEŚCIJAŃSKI

93
2025

Wydawnictwo KUL

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 2025

ISSN 0860-9411
eISSN 2719-3586

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

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

Artykuły

CC BY ND

ISSN: 0860-9411
eISSN: 2719-3586

VOX PATRUM 93 (2025) 7-32
DOI: 10.31743/vp.16793

Cross or Labarum? Character and Meaning of the Sign in the Central Quarter of Early Christian Sarcophagus in Museo Pio Cristiano in Rome (Lat. 171)

Dariusz Tabor CR[1]

Abstract: The topic of this paper is a sign in the central niche of Sarcophagus Lat. 171 in Museo Pio Cristiano. It is a shaft, crossed by a horizontal bar with two birds and crowned by the monogram of Greek letters – X and P in a wreath. Two Roman soldiers sit on both sides of the shaft. Above there is an eagle with outstretched wings. Many scholars have identified the sign as a cross and the soldiers as the guards at Christ's tomb. To this day, it provokes many doubts. The sign from Constantin's vision was mentioned by Lactantius, Eusebius, Hermias Sozomen and Socrates of Constantinople. The symbol in the niche is most similar to that described by Eusebius. The most likely model for the sign under study was the image of two soldiers guarding the labarum, as depicted on coins, and the representation of the victorious emperor holding the labarum, as seen on medals. The research used two methods – an iconological method with iconographic analysis and a semiotic method using denotation and connotation, as well as syntagma and paradigm. The most valuable research finding is the identification of the labarum in the sign on the central intercolumniation of the sarcophagus. It is a personalised symbol, representing the Risen Christ-Saviour as the source of eternal life. The study's results contribute to a better understanding of the labarum.

Keywords: Labarum; Vexillum; Christological monogram; Passion sarcophagus; Constantin the Great; Christ

The subject of this study is not the sarcophagus, known as the Passion Sarcophagus, located in the Museo Pio Cristiano and formerly marked with the signature Lat. 171, now designated R I 49. It is supposed to have come from the catacombs of Domitilla, and to have been made in a Roman workshop around the year 360. Similarly, the set of bas-relief depictions on the sarcophagus front panel is not the subject of this study either. These are placed in five niches, separated by columns with composite capitals. The intercolumniations contain the following scenes, from the left: *Simon of Cyrene carrying the Cross*, *the Coronation*

[1] Rev. Dr hab. Dariusz Tabor, associate professor, Department of History of Ancient and Medieval Art, Institute of History of Art and Culture, Pontifical University of John Paul II, Kraków, Poland; e-mail: dariusz.tabor@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000-0001-8071-4174.

of Christ by a Roman soldier, a scene with an X and P Christogram, *the Captivity of Christ* and *Pilate washing his hands*. The positioning of the scenes on the sarcophagus is deliberate and seems to convey important content. Their reading requires separate research. The subject of this article is the central niche. It contains a representation dominated by a wreath with a Christogram, placed on a high shaft with a crossbar. Above the Christogram, the upper part of the compartment shows a bird of prey with its wings spread. Above its wings, in both upper corners, are small bust figures. One is accompanied by a symbolic element. Both arms of the crossbar feature pigeons, which peck at the leaves of the wreath. At the base of the shaft sit two Roman soldiers. Each wears a short tunic and a cloak – a chlamida. They wear helmets on their heads. The soldier on the right watches and raises his head towards the wreath. The soldier on the left rests his hands on the rim of the circular shield and puts his head on them.

This raises the question of what this remarkable depiction presents. What message does it convey? An attempt to answer this should begin with an overview of previous research on the sarcophagus and its representations. André Grabar has classified it in the group of sarcophagi with Passion representations, which visualise the sufferings of Christ as well as the martyrdom of the Apostles Peter and Paul. As for the central scenes of both Sarcophagus Lat. 171 and the sarcophagus of Arles, he recognised that they are symbolic representations of the Resurrection. Indeed, he believes that in the centre is a cross surmounted by a wreath with a Christogram, flanked by two doves on its shoulders. At its feet sit two soldiers, as if, according to the author, they were guarding the tomb of the Crucified One[2]. Annarosa Saggiorato concluded that the sarcophagus came from the Domitilla catacombs and determined the time of its creation to be between 360 and 370 AD[3]. The works of Pasquale Testini and Rina Sansoni have yielded basic data on the sarcophagus with the determination of the time of its creation and the identification of the representations on it[4]. Dagmara Stutzinger made a formal analysis of the sarcophagus scenes and identified it

[2] See A. Grabar, *Die Kunst der frühe Christentums von den ersten Zeugnissen christlicher Kunst bis zur Zeit Theodosius I*, München 1967, p. 266-267.

[3] See A. Saggiorato, *I sarcofagi paleocristiani con scene di Passione*, Bologna 1968, p. 20-22.

[4] See P. Testini, *Le catacombe e gli antiqui cimiteri cristiani in Roma*, Roma 1966, p. 236; R. Sansoni, *I sarcofagi paleocristiani a parte di citta*, Roma 1969.

as the first sarcophagus to be decorated with Passion scenes[5]. Jean Pierre Caillet and Helmut Nils Loose mentioned the sarcophagus in a study on the themes of eternal life in sarcophagus sculpture. They dated the creation of the sarcophagus to around 360 and attributed it to a Roman workshop. The researchers identified the scenes, including a cross topped with a laurel wreath in the central niche. They interpreted the Passion scenes as preparing the faithful for eternal life[6]. Hans Georg Thümmel identified the symbol in the central intercolumniation of the sarcophagus and determined its basic structure, derived from the *labarum*. This is presumed to be evidenced by the figures of the soldiers at its feet, who – according to Thümmel – take turns guarding the banner. However, the original form of the *labarum* has been transformed into a cross, as the cloth hanging from the transverse bar is missing. Moreover, the transverse bar is no longer fixed but permanently fused to the vertical shaft. A Christogram is placed on top of it. The motif so transformed can no longer be called the *labarum*; it takes the form of a cross sceptre with a Christogram[7]. Guntram Koch identified the motif with the guards in the central field of the sarcophagus as a cross. He recognised it as a symbol of Christ's Passion but, above all, his resurrection. Further, he pointed to examples of sarcophagi with a similar motif in the central niche[8]. Richard Viledesah stated that the motif of the cross but without the Crucified One began to be used frequently in the time of Constantine. According to him, the emperor made the cross the main motif of his battle banner, the *labarum*. The long, vertical shaft with a crossbar was crowned with a wreath made of gold and precious stones, housing Christ's X and P monogram. Viledesah also noticed a cross hidden in the Chi-Ro monogram fused to the vertical shaft. Moreover, he pointed to a mosaic from the Archbishop's Chapel in Ravenna[9]. Mahmoud Zibawi identified the depictions on the sarcophagus' front panel, recognising the figure of Jesus as the dominant lawgiver and sage, particularly in the scene of Pilate's Judgement. The placing of a wreath on Christ's head is

---

[5] See B. Stutzinger, *Die frühchristlichen Sarkophagenreliefs aus Rom*, Bonn 1982, p. 113-115.

[6] See J-P. Caillet – H. Nils Loose, *La vie d'éternité. La sculpture funéraire dans l'antiquité chrétienne*, Paris – Genève 1990, p. 80-82.

[7] See H.G. Kümmel, *Die Wende des Constantins und die Denkmäler*, in: *Die Konstantinische Wende*, ed. E. Mühlenberg, Gütersloh 1998, p. 169-170.

[8] See G. Koch, *Frühchristliche Sarkophage*, München 2000, p. 284-294, 191-194.

[9] See R. Vildesah, *The Beauty of Cross. The Passion of Christ in Theology and in Arts from the Catacombs to the Eve of the Renaissance*, Oxford 2000, p. 42-44.

said to evoke the crowning with thorns. In the figure of Simon of Cyrene, Zibawi recognised traces and allusions of a triumphal entry into the Eternal City. Most important, however, is interpreting the motif in the central niche as a sign of victory, crowned with a wreath featuring a Christogram. Zibawi notes that the Instrument of the Passion became a trophy, a sign of God's wisdom and power. It is not so much suffering as its salvific outcome that is evoked by this symbol[10]. Jutta Dresken-Weiland pointed to sarcophagi whose front panels feature a *labarum* with two guards. She recognised it as a *tropaion* that points to the resurrection of Christ but also to the future fate of his disciples[11]. In her more recent work, Dresken-Weiland confirmed the recognition of this sign as a *tropaion*, but drew attention to the wreath at the top, comprising the Greek letters X and P. She interpreted the figures of the soldiers as the guards of Christ's tomb and the birds pecking the wreath as the souls of believers or the souls of the dead participating in the gift of immortality. She regarded the whole as a symbol of Christ's resurrection and victory over death[12]. In the first volume of his monograph on Christian iconography, Hans Georg Thümmel devoted much attention to Sarcophagus Lat. 171, especially the central compartment and its symbols. While he recognised it as a stylised cross, he also deemed it a military sign – *a labarum*. According to him, the eagle with outstretched wings in the upper section is part of the symbolism of triumph. The entire set of symbols is supposed to convey the message of *militia Christi* but also *vexillum regis* or *vexillum crucis*[13]. Stanisław Kobielus recognised the sign in the central niche as a cross, guarded by two sentries, symbolising the sun and salvation, as well as darkness. The wreath in the eagle's beak is flanked by birds, which are supposed to be doves or phoenixes and symbolise immortality. The researcher referred to the banner described in the biography of Constantine; however, he opted to recognise the symbol on the sarcophagus as a cross, which was supposed to symbolise resurrection[14]. Catherine Hezser

[10] See M. Zibawi, *La fioritura dell'arte cristiana*, in: *L'arte paleocristiana. Visione e spazio dall'origini al Bisanzio*, ed. M.A. Crippa – M. Zibawi, Milano 1998, p. 139.

[11] See J. Dresken-Weiland, *Bild grab und Wort. Untersuchungen zu Jenseitsvorstellungen von Christen des 3. Und 4. Jahrhunderts*, Regensburg 2010, p. 135.

[12] See J. Dresken-Weiland, *Imagine e parola: Alle origini d'iconografia cristiana*, Città del Vaticano 2012, p. 183-186.

[13] See H.G. Thümmel, *Ikonologie der christlichen Kunst. Band 1: Alte Kirche*, Leiden – Boston – Singapore – Paderborn 2019, p. 144-145.

[14] See S. Kobielus, *Krzyż Chrystusa: od znaku i figury do symbol i metafory [The Cross of Christ: from sign and figure to symbol and metaphor]*, Warszawa 2000, p. 195-198.

analysed the depictions on the front panel of the sarcophagus and interpreted them as scenes of the Passion. According to her, the central compartment contains a cross topped by the letters X and P. Hezser emphasised the use of the cross in the context of late imperial politics and the symbolism of the two letters as signs of political and military triumph, the Roman Empire of the time and the later Byzantine Empire[15].

The above authors have given considerable attention to the centrepiece of the Passion Sarcophagus' central niche. Their iconographic readings, however, focus on only two motifs. These are the Christogram at the top of the spear and the crosspiece that supposedly forms the cross. The prevailing view of almost all scholars is that the battle banner was transformed into a cross – the symbol and instrument of Christ's Passion. There has also been a view that, in this motif, the Instrument of the Passion was transformed into a symbol of victory, triumph and resurrection. The above positions should not come as a surprise. After all, the other niches feature motifs related to the Passion of Christ. The scenes in them allude to some selected episodes of the Passion.

Nevertheless, identifying the centerpiece of the central niche as a cross – the Instrument of the Passion – is questionable. This raises several questions. What is the role of the Roman legionaries seated at the foot of the motif? Why would the guards be placed at the foot of a "cross" on which the Crucified One is not depicted? Why is the top of the cross' vertical beam crowned with a laurel wreath featuring a monogram composed of two Greek letters: X and P? To verify the identifications made so far, it is first necessary to refer to literary sources.

1. Literary sources on the *labarum*

The first evidence of the use of Christianity's victory sign is mentioned in *Mors persecutorum* by Lactantius (c. 314). He reported that Emperor Constantine had a dream in which he saw the celestial sign of God (*coeleste signum Dei*). In the dream, he was instructed to place this sign on the shields of his soldiers. He followed this instruction by placing the letter X, the monogram of Christ, on the topmost bend of the shield[16].

---

[15] See C. Hezser, *Bild und Kontext. Jüdische und christliche Ikonographie der Spätantike*, Tübingen 2018, p. 120-122.

[16] See Lactantius, *De mortibus persecutorum* XLIV 6.

The panegyric *Vita Constantini* by Eusebius of Caesarea (337-339/40) reports two events at greater length. Namely, Emperor Constantine was reflecting on the help of the gods, which was proving ineffective. Facing an imminent battle, the emperor offered prayers to the One God and a miraculous sign was shown to him. Namely, in the afternoon before sunset, the sign of a luminous cross appeared in the sky[17]. The Emperor did not understand what this vision could mean. However, while he was asleep, Christ appeared to him and ordered him to make the sign he had seen in the sky and to use it for defence in all battles[18]. Constantine supposedly sat down among the craftsmen and instructed them on the shape and material of the sign they were to make[19].

The sign in the vision had the following appearance: A vertical shaft clad in gold, with the crossbar arched to suggest the shape of a cross. At the top of the shaft was a wreath (*corona*), decorated with jewels and gold. At the centre of the wreath was a monogram – the combined Greek letters P and X. These were the first two letters of *Christos*. On the crosspiece hung a square sheet of cloth, richly decorated, covered with numerous precious stones and interspersed with gold. The author mentioned the unspeakable beauty of this cloth. Above the upper edge of the cloth sheet were portraits of the emperor and his two sons. The emperor used this sign and ordered it to be used by all troops[20]. Two more literary testimonies should be cited. In his history of the Church, Socrates Scholasticus reported that Constantine saw a pillar of light in the sky, similar to a cross, and an inscription saying that in this sign, he shall conquer. Then, in a dream, he saw Christ instructing him to draw up a sign like the one he had seen in the sky. And so the sign was made and is still kept to this day[21]. Hermias Sozomen also described an event with a vision of the cross. The emperor was said to have instructed craftsmen to make the sign. They transformed a banner, known in Rome as the *labarum*, giving it the form of a cross[22].

The context in which the description of the sign is found speaks volumes about the role and function of the sign in the local culture. The reference to Constantine's meditation on the help of the gods in battle is

---

[17] See Eusebius, *Vita Constantini* I 27-28.
[18] See Eusebius, *Vita Constantini* I 27-30.
[19] See Eusebius, *Vita Constantini* I 30.
[20] See Eusebius, *Vita Constantini* I 30.
[21] See Socrates Scholasticus, *HE* I 2.
[22] See Sozomenus Hermias, *HE* I 3.

significant. Assistance from the hitherto worshipped deities had proved insufficient and ineffective. As such, Constantine began looking for other help and another deity to assist him and grant victory. What would prove to be providential was a mysterious vision with an inscription and a dream occurring at night after the sign had appeared. Was following that call and command already taking sides with Christianity? Not yet, it would seem. Admittedly, the *Vita Constantini* is a panegyric. The author reveals a clear intention to portray the emperor as a just and good Christian ruler. Nonetheless, the acceptance and reading of the symbols described in the texts seem to be more an expression of the Roman mentality, which tended to seek in the supernatural realm a deity who was ready to favour the combatant and bring him victory. This is what Constantine did according to Eusebius' description.

Lactantius' account is somewhat different. According to the latter, Constantine is said to have seen the heavenly sign of God in a dream. The vision was accompanied by a command for him to place this sign on his shields. The sign, however, was not described. The author mentions that the emperor ordered it to be placed on the soldiers' shields. It was to be situated at the topmost bend of the shield, and it can be assumed that this was the apex of the *scutum's* convex surface. What mark was placed on the shields? It was simply the Greek letter X.

What is notable is the disjunction that both Lactantius' and Eusebius' accounts show between the waking vision or dream and the specific disclosure of its content or the consolidation of the vision in military symbolism. The description of the sign in Constantine's vision is missing from Lactantius's account altogether. According to Lactantius, it was the *coelestis signum Dei*, and the version in which the emperor had it placed on the shields was the letter X. According to Eusebius's account, the emperor saw a cross of light; however, he commissioned a design which was only reminiscent of a cross, its centrepiece being an ornamented sheet of cloth descending from the crossbar, a wreath decorated with stones and gold atop the spear and a monogram of two intertwined letters, X and P, inside it. A cross of light appeared in the sky, whereas in the vision the emperor saw a *vexillum* topped by a wreath with a Christological monogram.

Nonetheless, it is intriguing that the sign that Constantine saw according to Eusebius in his dream and the one he instructed the craftsmen to make differ significantly. This raises the question of why such a discrepancy occurred. However, this is beyond the scope of this dissertation.

One can only express some hypotheses and conjectures. On the one hand, it should be stressed that the *Vita Constantini* is not a work bearing witness to mystical experiences, but a panegyric, and the author uses cultural patterns and literary topoi designed to highlight the character of the biography's main subject. The description of the vision and the preparation of the sign seem to serve this purpose. On the other hand, the design of the supposed victory sign drew on the Empire's existing symbolic resources, and these included military insignia.

Still, a new question arises: What was the most important part of both accounts? What appears as a sign of victory, one revealing divine assistance, in both recounted visions? That would be the letter X and the Christogram – a monogram of X and P. These were the signs deemed to be of the greatest value and the highest effectiveness. Eusebius mentions that Constantine placed a Christogram on his helmet. However, a Christogram had already appeared on a silver medal from Ticinum, minted in 313/315 (Munich, Staatliche Münzensammlung)[23]. This means that this sign was in use much earlier than Eusebius' panegyric was written.

Adam Ziółkowski interpreted the signs revealed in Constantine's visions, as recounted by Lactantius and Eusebius of Caesarea, as well as in Constantine's dream and his instructions given to the craftsmen. He concluded that the mark Constantine instructed to be placed on the shields was the *labarum*, a variation of the legion *vexillum*. The *coeleste signum Dei* from Lactantius' description was supposed to be such a form – a reduction of the *labarum*, shaped like a transformed letter X, where one of the lines is set horizontally and has a bent upper end, with the other acting as a crossbar[24]. The implication is that the sign in the emperor's vision, and the instructions given to the master craftsmen was the *labarum*, not the cross. Yet, the banner from the vision coincides in a certain sense with the sign in Lactantius' account, as the spear with its crossbar and wreath overlaps in part with the sign on the shields, the latter comprising the letter P with a crossbar[25].

One has to wonder why, according to Eusebius' account, Constantine ordered that the sign be created as a legion banner. Still, both events – the daytime vision and the nighttime dream – were part of Constantine's

---

[23] See K. Müller, *Das Kreuz: eine Objektgeschichte des bekanntesten Symbols von der Spätantiken bis zur Neuzeit*, Freiburg – Basel – Wien 2022, p. 84.

[24] See A. Ziółkowski, *Wizja Konstantyna: reinterpretacja [Constantine's Vision: A Reinterpretation]*, VoxP 4 (1983) p. 200-215.

[25] Ziółkowski, *Wizja Konstantyna: reinterpretacja*, p. 207.

military engagement. He was facing a decisive battle with Maxentius, and the signs revealed were identified as symbols of future salvation. Therefore, it appears as an essential sign, which Constantine orders to be used as a *vexillum*.

Kathrin Müller expresses the view that the X sign in Lactantius' account refers directly to the cross, i.e. it is a staurogram. She argues that the emperor ordered the sign's shape to be somewhat changed. The letter X was rotated clockwise by about 45 degrees and its vertical stem was bent from above. The resulting letter P then received a crossbar. Such a mark was to be placed on the shields of soldiers[26]. This differs from the ligature of the letters X and P in the Christogram described by Eusebius. She concluded that it was the Christogram that was given more importance, however. Nonetheless, Kathrin Müller paid more attention to the imperial banner, which was the subject of Constantine's dream vision. She notes that the crossbar intersecting a vertical spear shaft could indicate a cross. In opposition to this, she cited Tertullian's account of the soldier's attitude towards military banners. He demonstrated a far-reaching reserve when it came to military sign reverence, effectively rejecting such reverence – even in the case of signs shaped like a cross[27]. Given the above, two opposing positions can be evoked. On the one hand, the victorious cross sign would simply be a banner Constantine saw in his dream. Müller argues for this because she believes that Constantine would never have been deceived by a false image. On the other hand, it would indeed be a cross, since the emperor recognised it as such by juxtaposing the crossbar and the upright spear[28]. Müller herself did not resolve this dilemma but focused on the item visible in the emperor's dream – the *labarum*. She considered that, through it, the military sign was reinterpreted in a Christian spirit. This was made possible by the wreath with the Christogram. It was no longer a matter of placing this symbol on the helmet for protection. The *labarum*, featuring a wreath with a Christogram on top of the spear, was to serve as an actual weapon. Thus, the Christological monogram comprising combined letters X and P proved the most important.

Nathali de Haan and Olivier Hekster have concluded that, at some point, the banner – the *labarum* – became a sign of the emperor's relationship with the deity that protected him. According to them, it is not

[26] Müller, *Das Kreuz: eine Objektgeschichte des bekanntesten Symbols*, p. 84.
[27] Müller, *Das Kreuz: eine Objektgeschichte des bekanntesten Symbols*, p. 86.
[28] Müller, *Das Kreuz: eine Objektgeschichte des bekanntesten Symbols*, p. 84-86.

known when the *labarum* acquired great significance and how much time had elapsed up to that point since the battle at the bridge. The *labarum* as a military sign was supposed to be a symbol of the cross; the *labarum* as a variant of the *vexillum* became a sign not so much of the victory over Maxentius but of the sign and commemoration of the help given by Christ in that victory[29].

Fabrizio Bisconti noted that the *labarum* became highly popular in the second half of the fourth century, especially in funeral iconography. According to him, the sign took on a multitude of meanings. Indeed, it acquired a kind of autonomy and evolved from a sign of victory to a symbol with numerous resurrectional meanings, becoming a Christological symbol and offering a solution to circumstances of passion and death[30]. In his work on Christian sarcophagi, Bisconti considered the sign in question to be the centre of the pictorial composition, inscribed in the passion cycles of Christ, Peter and Paul, as depicted on them. He considers it *signum anastasis*, an resurrectional sign, shedding light on the passion scenes flanking it[31].

Both the sources analysed and the research findings refer to the following dilemma: Is the symbol from the vision a cross or a banner? This dilemma indeed affects how the sign in the central niche of the sarcophagus is read and understood. As such, the following section attempts to interpret it and resolve the dilemmas that arise.

2. The sign in the central quadrant of the sarcophagus: Cross or banner?

The visions described, as well as their interpretations, have been cited so that they can help to correctly read and interpret the sign in the central

---

[29] N. de Haan – O. Hekster, *"In hoc signo vinces". The various victories commemorated through the "labarum"*, in: *Monuments and memory: Christian cult buildings and constructions of the past. Essays in honour of Sible de Blaauw*, ed. M. Verhoeven – L. Bosman – H. von Asperen, Turnhout 2016, p. 17-30.

[30] F. Bisconti, *Il Vessilio, il cristogramma, I segni della salvezza*, in: *L'edito di Milano e il Tempo di Tolleranza: Costantino 313 d*, ed. G. Sena Chiesa, Milano 2012, p. 63-64.

[31] F. Bisconti, *I sarcophagi cristiani antichi: la produzione, la diffusione, la decorazione*, in: *Instrumentum domesticum: Archeologia Cristiana – temi, metodologia e cultura materiale della tarda antiquità e dell' alto medioevo*, v. 1, ed. G. Castiglia – P. Pergola, Città del Vaticano 2022, p. 287.

scene of the sarcophagus. Two questions arise here. The first is whether the sign depicted – a vertical shaft with a crossbar, topped by a wreath with a Christological monogram – can be considered to have been inspired by the *labarum* described in Eusebius' *Vita Constantini*. The second is whether the sign depicted is indeed a cross – one completed only by the wreathed Christogram.

To answer the first question, it is necessary to compare the sign from the description that, according to Eusebius, Constantine presented to the craftsmen. Two elements link the description in the panegyric about Constantine and the image on the sarcophagus. One is the vertical shaft, described as a spear, which is surmounted by a Christogram in a laurel wreath. The other is the crosspiece – a horizontal shaft connected to a vertical one. Here, however, a problem arises. In the description, a sheet of cloth richly decorated with interlaced gold bands and precious stones descends from the horizontal crossbar. By contrast, the sign in the sarcophagus' central intercolumniation only includes a transverse beam permanently connected to the vertical shaft. There is not even a semblance of fabric hung from the crossbar. For many researchers, this was simply a form of cross. Yet, this statement raises a number of questions.

First, the main features of the sign in the central compartment mirror the structure of the banner from the vision, as described by Eusebius. Second, a Latin cross topped by a wreathed Christogram has never been encountered. Third, some vital elements of the entire representation in the niche, although having no counterparts in the vision, suggest that the interpretation of the central sign as a cross should be rejected in favour of viewing it as a *labarum*, albeit in a reduced form. These elements are the two Roman legionaries seated at the foot of the spear. Indeed, there are no depictions of the cross flanked by legionaries. Thus, we find the answer to the second question. The sign in the central niche is therefore not a cross but a banner derived from the *vexillum*. As such, it is appropriate to outline here, albeit briefly, the use and symbolism of the Roman military insignia from which the *labarum* appears to have been derived.

Several types of these were used. These were the *aquila, signum and manum, vexillum and imago*. The *aquila*[32] was the sign of the highest

[32] H.L. Kryśkiewicz, *Rzymskie znaki legionowe: nomenklatura, typologia, symbolika [Roman Legionary Signs: Nomenclature, Typology, Symbolism]*, in: *Z dziejów historii wojskowości Polski i powszechnej [From the History of Polish and Universal Military History]*, ed. R. Gołaj-Dempniak – K. Kastran – D. Kąkol, Szczecin 2016, p. 15-17.

rank. It represented the largest tactical unit – a legion. This sign was introduced by Gaius Marius. It was intended to symbolise the loyalty of the soldiers and their devotion[33]. It was the most important sign. Nonetheless, it was always accompanied by two other banners – the *vexilla*. Pliny the Elder states that the custom of using the aquila was adopted around 104 BC. The second sign was the *vexillum*. It appeared long after the Marian reforms. The *vexillum* was a square piece of purple cloth hung from a crossbar attached to a spear. When the *vexilla* – cloth sheets on crossbars – began to be used, they served as the banners of the *hastati* and the *principes*, the two essential parts of the legions. This system of major banners became firmly established in the last years of the republic – the *aquila* was entrusted to the *primus pilus*, and the two flanking banners to the *hastati* and *principes*[34].

Some doubts arise here, however. Indeed, the *vexillum* was not the central and most important sign of a legion. This was the role of the *aquila*. The two *vexilla* were the banners belonging to the cohorts that had been part of a legion since the Marian reforms. As such, they were subordinate to the main sign. This sentence was added in response to a reviewer's suggestion. What caused the new banner to be created based on the *vexillum*? What motivated the emperor's decision, described by Eusebius, to create a banner based on the *vexillum*? Indeed, the *labarum* is not a classical *vexillum*, and the sign from the vision and the instructions given to the master craftsmen differs from the typical cohort sign, although it does contain its basic elements. Answering this question should be left to further research, however.

One has to wonder why the sign on the central niche was not complemented with the essential component that was the banner cloth. This is where several questions arise. Was this due to the insufficient skills of the sculptor, who found it difficult to shape the stone in such a way as to be reminiscent of folded fabric? This does not seem to be the case. The sarcophagus was made in a Roman workshop, which must have had sculptors of adequate skill. Was it a matter of lack of space? After all, about 40-45% of the height of the niche flanked by columns is taken up by the monumental wreath with the X and P monogram. Sculpting a descending cloth would have meant that there would have been no room for the figures of the soldiers, sitting at the foot of the spear on both

[33] L. Keppie, *The Making of the Roman Army: from Republic to Empire*, Oklahoma – London 2002, p. 46-47.

[34] Keppie, *The Making of the Roman Army: from Republic to Empire*, p. 47.

sides. This last hypothesis seems the most likely. After all, the sign taken from the panegyric about Constantine had to be adapted to the new function it was to perform on the sarcophagus front panel. The original was therefore subjected to the reduction necessary from the above point of view. First, the banner cloth was dropped. Another element in the description, i.e. the three portraits, was also discarded while other elements were added. These included an eagle with outstretched wings above the wreath, two birds sitting on the crossbar and pointing their beaks towards the leaves of the wreath, and allegorical figures in the two upper corners of the niche, above the eagle's wings. The two vigilant soldiers are also a vital addition.

Thus, to summarize the discussion so far, one should distinguish between elements derived directly from the text of the *Vita Constantini* – the spear, the crosspiece and the wreathed monogram – and the heterogeneous additions: the soldiers, the eagle, the birds and the personifications in the bust figures in the upper corners.

The element worthy of more attention is the two soldiers sitting on stones at the foot of the spear. Where does this motif originate? Roman legionaries staying near the *vexillum* were depicted on Roman coins. The reverse of a Roman coin – a *follis* from 337-340 (RIC VIII Siscia 99) depicts the *labarum* suspended from a spear. The cloth bears the X and P monogram. The banner is flanked by two standing legionaries facing the viewer, dressed in tunics, breastplates and helmets. With the outer hands, they embrace their spears; with the inner, the shields standing at their feet. Their faces are turned towards the banner[35]. A similar *follis* (RIC VIII Siscia 87) has a similar representation on the reverse[36]. The reverse bears the inscription "GLORIA EXERCITUS" and, at the bottom, "ASIS". A Roman coin – a *follis* from Thessalonica, dating back to around 330, also carries a very schematic representation of two soldiers standing on either side of a *vexillum*. However, the banner cloth is not marked with a Christogram in this case. The reverse of a coin minted at Siscia shows two soldiers armed with spears and shields, standing on either side of two *vexilla*. They are devoid of the Christogram. The time

[35] *Chi-Rho Standard of Constans AE Follis Reverse #2*, Minting A Christian State: Making Heads or Tails of Christian Symbols on Roman Coins, in: https://exhibits.usask.ca/MintingAChristianState/items/show/16 (accessed: 20.05.2023).

[36] *Chi-Rho Standard of Constans AE Follis Reverse #1*, Minting A Christian State: Making Heads or Tails of Christian Symbols on Roman Coins, in: https://exhibits.usask.ca/MintingAChristianState/items/show/15 (accessed: 20.05.2023).

of this coin's creation is estimated to be 334-335, during the reign of Emperor Constantine[37]. It bears the inscriptions "FL CONSTANTIS BEA C" on the obverse and "GLORIA EXERCITVS" on the reverse. Similarly, a coin minted in Alexandria in 333-335 during the reign of Constantine depicts two *vexilla* guarded by two legionaries[38]. It bears the inscriptions "FL IVL CONSTANS NOB C" and "GLOR-IA EXERC-ITVS".

We are dealing with the phenomenon of the reverence for a military sign. The banner, the *vexillum*, was a sacred item in the Roman camp. It was at this banner that the oath was taken and the legal and ceremonial soldierly activities held[39]. Moreover, this is supported by two patristic testimonies. In his apologia, Tertullian reported that the religion of the Romans mandated that camp signs should be venerated, oaths should be taken on them and that the signs themselves be dedicated to the gods. With a certain dose of irony, he described the statues of the gods as crude poles that were part of a cross. He stated that the signs on the banners are merely ornaments that cover the crosses. For if Christians worship crosses, they are praying to a completely different God[40]. Minucius Felix confirmed that signs and *vexilla* at Roman camps were venerated. He distanced himself from them and noted that only pagans worshipped wooden crosses as parts of their deities[41]. In the texts by both authors, one can see that they maintain a dogmatic distance from Roman cult items. Minucius Felix claimed that Christians do not venerate crosses or offer prayers to them. He separates himself from his pagan fellow citizens, who consider crosses to be part of their deities[42]. In this regard, he refers to the cross-shaped *vexillum*. In contrast, Tertullian considers the signs on the banners to be simply the ornaments of these wooden crosses, and the cloth symbols of the horsemen to be the garments in which the crosses are clad[43]. This must be attributed to the actual distance that Christians kept

[37] *Constans as Caesar*, AD 333-337 Æ Follis, 2.6g, 19mm, 6h; Siscia mint, 334-5, RIC VII Siscia 238, r1, p. 456, in: https://www.cointalk.com/threads/constans-gloria-exercitvs-a-complete-roman-mint-set.327104/ (accessed: 20.05.2023).

[38] *Constans as Caesar*, AD 333-337 Æ Follis, 3.1g, 19mm, 12h; Alexandria mint, 333-5. RIC VII Alexandria 61, r1, p. 711, in: https://www.cointalk.com/threads/constans-gloria-exercitvs-a-complete-roman-mint-set.327104/ (accessed: 20.05.2023).

[39] M. Popławski, *Bellum Romanum: sakralność wojny i prawa rzymskiego*, Lublin 2011, p. 40.

[40] Tertullianus, *Apologeticum* XVI 6-8.

[41] Minutius Felix, *Octavius* 29, 6.

[42] Minutius Felix, *Octavius* 29, 6.

[43] Tertullianus, *Apologeticum* III 6, 2.

from sacralised military signs. Besides, the cross was not yet venerated as a sign of salvation at that time.

The depictions on the coins originate from the reverence and the atmosphere of sanctity surrounding the *vexilla*. In this case, the *labarum* is the central element, with soldiers guarding it. Still, the inscription "GLORIA EXERCITUS" may well explain a lot. One must ask: Is the representation on the coins about the central sign – the *vexillum* with the Greek Christogram X and P, or is it about distinguishing the Roman soldiers and highlighting their merits? The similarity between the depiction of the seated soldiers under the sarcophagus sign and the images of standing soldiers guarding a *labarum* with the Christogram on the coins should be particularly highlighted here. Is this similarity all that significant? At this point, it is still difficult to answer this question. Could it have been the sole and most important reference for the scene in the central niche of the sarcophagus? This does not seem to be the case. One should therefore look for this source elsewhere. But where should one seek the source of the iconographic type that is Roman soldiers surrounding a *labarum*? Research into the origin of the depiction reveals three possible sources. Each should be approached critically; however, elements that harmonise with the depiction should be found.

The first source may have been the literary topos of the end of a battle or the landscape after a battle. The elements of such a landscape may be soldiers resting near a military sign; however, what distinguishes this topos is the image of birds of prey descending from all directions and feeding on the battleground. Such an image of the end of a battle is present in biblical texts (Job 39:30; Matthew 24:28; Luke 17:37; Rev 19:17-21)[44]. An eagle could be such a bird. This is because it is not a figure in a particular pose, perched on top of a shaft, but a bird flying with its wings outstretched. Such a topos appears in many works, not only of the ancient world. Still, we are dealing with only one bird, dominating the entire composition of the painting. This bird is characterised by dignity and dominance, which cannot be attributed to battlefield scavenger birds. Thus, to see in this topos the origins of the composition of a *labarum* with two legionaries raises many objections.

---

[44] *Ptaki. Ptaki nieczyste*, in: L. Ryhes – J.C. Wilhoit – T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej: Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie [Dictionary of Biblical Imagery. An Encyclopedic Exploration of the Images, Symbols, Motifs, Metaphors, Figures of Speech and Literary Patterns of the Bible]*, Warszawa 1998, p. 844.

The second source may be dramatic events during battles, as described by some authors. When the Roman formations began to break under the onslaught of the enemies, the commander would snatch the sign – eagle or *vexillum* – from the signifer's hands and throw it far into the enemy's ranks. Such a voluntary loss of the sign was supposed to mobilise the soldiers to fight harder and mount an assault to reclaim it, but also to regain the glory and honour of the Roman army[45]. Perhaps the two soldiers standing next to the *labarum* were meant to symbolise a scene after the recovery of the insignia. The motto *Gloria Exercitus* could also be attributed to this. Yet, this raises doubts. An attack to recover the *signum* would be violent, while the coins and the sarcophagus present a calm and balanced composition. Could it correspond to an event amid the fervour of battle, even after the signum had been snatched from the hands of the enemies? If it is an allusion, it would be a remote one indeed.

The third situation would be a triumph – *triumphus currulis*[46]. It should be noted that in the procession the commander, riding in a chariot, was accompanied by praetorian guards, and the chariot was followed by soldiers in formation, some wearing decorations and all adorned with wreaths[47]. In the case of the coins, a triumph appears to most closely match this depiction. The motto "GLORIA EXERCITUS" seems to tie the two situations firmly together – the procession, in which soldiers participate, and the depiction of two legionaries flanking the *labarum*. However, the descriptions of a triumph do not mention a *vexillum*, nor do the accounts of Constantine's victory and the role of the *labarum* in it mention a triumph. And yet, there is mention of a wreath – *corona triumfalis*[48]. The glory of the soldiers was not questioned and their merits were acknowledged. However, it should be noted that a triumph glorified the commander. The descriptions also do not mention the role of the banners carried by the signifers in the cohorts following the commander's chariot. It can be assumed, however, that such banners were present. Significantly, a triumph had a religious nature. While the victorious commander was placed at the centre of the procession, the entire triumphal ceremony was considered dedicated to a deity.

---

[45] Kryśkiewicz, *Rzymskie znaki legionowe [Roman Legionary Signs]*, p. 27; Popławski, *Bellum Romanum*, p. 42-43.

[46] Popławski, *Bellum Romanum*, p. 137-149.

[47] Popławski, *Bellum Romanum*, p. 146-147.

[48] Popławski, *Bellum Romanum*, p. 156-157.

Which of the above situations could have been the source for the depictions – that on the coins and that in the central quadrant of the sarcophagus' front plate? This is a particularly difficult question to answer. It seems that the relationship of these events to the *labarum* flanked by soldiers may be very distant and loose. Thus, none of the described situations – topoi – can be considered the direct source of the sarcophagus depiction. Nevertheless, one must not forget that the *labarum* is on the coin's reverse; the obverse features the emperor of the time. Military glory, merit and splendour can only be recognised in relation to the reigning monarch.

However, the three situations described above – the landscape after the battle, the throwing of the banner towards the enemies and the triumph – have to do with a victory achieved by the leader or emperor. The legionary sentries at the banner and the motto "GLORIA EXERCITUS" on the coins also refer to victory. It should be stressed, however, that this is a very general association. The main principle of this relationship is the idea of victory and the person of the victor.

Where should we seek another source for the iconographic type under study? It can be found in medallic works created around the mid-fourth century. Emperor Constantine's medallion from Siscia, created around 347, depicts a standing emperor. He is holding the *labarum* with a Christogram in his right hand. The inscription identifies the person: "FLAVIUS IULIUS CONSTANS TRIUMFATOR GENTIUM BARBARORUM"[49]. Emperor Magnetius' medallion, created in Aquileia in 351, depicts the emperor wearing a tunic and armour. In his right hand, he holds the *labarum* with a Christogram. The image is accompanied by the inscription: "VICTORIA DOMINI NOSTRII AUGUSTI"[50]. Made in Rome between 395 and 423, Honorius' medallion depicts the emperor with the *labarum* in his right hand. The inscription explains the merits of the emperor: "TRIUMFATOR GENTIUM BARBARORUM"[51].

All three examples reveal one important feature. It is not the glorification of a victory but of a victorious emperor, albeit with the help of a deity who is represented by the *labarum* with a Christogram. Indeed, all the medallions were created after the Edict of Milan, and their meaning

[49] *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century Catalogue of the Exhibition at the Metropolitan Museum of Art, November 19, 1977 through February 12, 1978*, ed. K. Weitzman, New York 1979, p. 42.

[50] *Age of Spirituality*, p. 43.

[51] *Age of Spirituality*, p. 43.

attributes the emperors' victories to the help of Christ. This is related to the account of Constantine's life continued by Eusebius of Caesarea. After his victory over Maxentius, Constantine entered Rome and ordered the erection of a monumental statue, whose main attribute is the *labarum* with a Christogram held in the right hand[52]. Can this entry to the Eternal City be equated with a triumph? This is unclear given that it is only vaguely mentioned.

It is most likely that while the ideological template for the sign in the central niche of the sarcophagus was the description in Eusebius' panegyric, the direct artistic inspiration was the depiction of soldiers flanking the *labarum* and the image of the emperor holding the *labarum*. This leaves aside the issues of the appearance of the X and P monograms before the *Vita Constantini* was even created. This is a separate research problem, diverging from the main topic.

Nevertheless, it should be noted that a victory followed by a triumph is personal, for it places one and only one person at the centre. Even the presence of soldiers and their glory cannot overshadow that person. Erecting a statue or a triumphal arch confirms and glorifies the person of the victor as well. It can be assumed that the depictions featuring two soldiers and an emperor holding a banner correspond to a triumph by merely being signs of victory. Yet, one must immediately ask the following question: Are they signs of victory or representations of the victor?

This can be explained by an analysis of the biblical texts. The author of the Letter to the Colossians presents the image of Jesus as the victorious leader who, having disarmed the powers and authorities, made a public spectacle of them, triumphing over them (Col 2:15)[53]. The powers and authorities (*archoi kai eksousiai*) were disarmed by Christ and became his captives. The Greek verb *thriombeuō*, which can be translated as "to triumph", was used in this case[54]. It referred to driving the defeated powers and authorities in a triumphal procession. In his Letter to the Ephesians, Paul draws a picture of Christ ascending to the heights of heaven, leading captives with him and giving gifts to

---

[52] Eusebius, *HE* IX 9, 10.

[53] *List do Filemona*. *List do Kolosan*, tr. B. Adamczewski, Częstochowa 2000, p. 272-273; D. Hamm, *Listy do Filipian, Kolosan, Filemona: katolicki komentarz do Pisma św.*, tr. E. Litak, Poznań 2022, p. 257; R.W. Wall, *Colosians and Philemon. The IVP New Testament Commentary Serie*s, Downers Crow 1993, p. 116-117.

[54] *List do Filemona. List do Kolosan*, p. 272.

his people[55] (Eph 4:8). Theodoret of Cyrus commented on these verses of both Letters. Referring to verse 15 of the Letter to the Colossians, he recognised the powers and authorities as demonic forces having power over man through his passions. Christ, by taking on human flesh, nullified Satan's dominion, showed their weakness and secured his victory[56]. Commenting on verse 8, chapter four of the Letter to the Ephesians, he noted that two acts had already taken place. Indeed, Christ ascended to the heights of heaven, leading captives with him, and bestowed gifts on mankind from heaven. This means that God has accepted our faith and has given us grace. The captives mentioned in the Letter were human beings overwhelmed by Satan. Christ has freed us, slaves, from Satan's slavery and made us free[57]. The allusion to the Roman triumph is all too obvious in both texts. Christ appears in them as the victor on whom the fate of the defeated depends. He is the Paschal Christ who has passed through his passion, death and resurrection.

Having made these analyses, it is now time to try to read the essential meaning of the *labarum*, an autonomous symbol found in the central niche. This prompts the assumption that the *labarum* may be the *pars pro toto* of the person. Indeed, whenever it appears on medallions from around the mid-fourth century, it always remains in the hand of the victorious Caesar. This is because the *labarum*, both in the case of the depiction with two soldiers and with the emperor, is always related to the person. In fact, it practically does not appear independently on these coins. Its meaning can always be read in connection with the person. Even when depicted as flanked by two soldiers on the reverse, it always relates to the bust of the emperor on the obverse. This makes the connection between the *labarum* and the figure of the emperor holding it all the more clear. As noted above, all commemorations – whether a monumental statue, a triumphal arch or a triumphal procession – always relate not so much to the victory as to the victor. Thus, it can be assumed that the *labarum* always refers to an individual and has a personal meaning. But who does the *labarum* in the central niche symbolise? The next section of the text will be devoted to answering this question.

---

[55] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. List do Efezjan*, tr. H. Langkammer, Lublin 2001, p. 283.

[56] See Theodoretus, *Interpretatio ad Epistolae ad Colossenses* II 15.

[57] See Theodoretus, *Interpretatio ad Epistolae ad Ephesios* IV 8.

3. The sign of salvation or the Saviour

Having identified the origins of the main sign in the central intercolumniation, i.e. the images of the *labarum* flanked by two soldiers and of a commander holding the *labarum*, it is now necessary to interpret the composite depiction from the central compartment of the sarcophagus. Throughout the iconographic type, the merits of the soldiers, this "GLORIA EXERCITUS", are relegated to the background. What is highlighted, however, is the victory achieved by the leader – Caesar or Augustus. Indeed, the dominant element is the *labarum* with a crossbar, topped by a wreathed Christogram, even though missing an explicitly depicted banner cloth. We should now consider what caused that symbol – the *labarum* – to take on a personalistic value. The first factor was the prominent figure of the commander in the representations on the coins. The second was certainly the monumental statue of Constantine, mentioned by Eusebius of Caesarea, who held the *labarum* with a Christogram in his hand. One should also point to the Ticinum medallion, which shows a Christogram on the emperor's helmet. This reveals an important relationship. It is the relationship of the victor – the emperor – with the supernatural figure who granted the victory through the *labarum* with the Christological monogram. In literature, authors emphasise the gradual transformation of this sign. At first, it was the sign of some deity, different from those worshipped so far, but one helping effectively. The sign then proceeded to assimilate with Christianity, which had hitherto been removed to the margins. There was thus a gradual shift towards interpreting the help expressed by the sign as given by Christ.

The biblical texts like the two Letters of Paul (Col 2:15; Eph 4:8), in which Christ appeared as a victorious leader holding a triumph, remained somewhat in the background; this symbol on the sarcophagus must symbolise not so much a victory as a victor. This victor can only be Jesus Christ. Thus, the banner with the Christogram represents the figure of the Saviour.

The origin and meaning of the other elements of the whole representation are yet to be determined. The most important of these seems to be the eagle. It should be stressed at the outset that this is not the same eagle figure as that carried atop a legion's most important, central banner.

It is depicted as a bird in flight. Is it carrying the wreathed Christogram in its beak? It seems that placing the bird's beak within the wreath is merely an artistic trick due to the lack of adequate space. A more

important question is whether this eagle alludes to the significance of the eagle as ascribed to it by the Roman military religion. The representative eagle figure atop the shaft was the most important military sign and a legion's sacred item. The military oath – *sacramentum* – was taken before it, and its consecration feast was solemnly celebrated[58]. The aquila personified the presence of the legion's tutelary deities and guaranteed the protection of supernatural forces[59]. The eagle was usually associated with Jupiter; it was seen as a solar symbol and interpreted as a sign of future victory[60]. These were the meanings of the military symbol. But what meanings can be attributed to the eagle, which spreads its wings over the entire space containing the *labarum* and the two legionaries, as depicted in the upper part of the sarcophagus niche? Referring to the eagle on the sarcophagus, Dorothea Forster identified the symbol below as a cross with a wreath. According to her, the eagle symbolises the victory attributed to the risen Christ[61]. This is because it is evident that it is a living bird in flight and not a figurine on top of a shaft. Nor can it be categorised as a cloud of birds of prey flocking to feed on the battlefield. This bird is characterised by dignity and is situated in the topmost part of the depiction, i.e. it belongs to the supernatural realm.

In biblical symbolism, this bird is juxtaposed with divine power and supernatural protection, but also with divine judgment. In biblical accounts, the eagle was sometimes associated with God's concern for Israel (Deut 32:11; Isa 40:31; Rev 12:14)[62]. It may be a confirmation of the victory won by Christ.

Birds are perched on both arms of the *labarum* crossbar, extending their beaks towards the *labarum*'s wreath. The figures of antithetically arranged birds are known from other compositions. They usually turn towards a source, a fountain, etc., and raise their beaks towards the central element. Birds have been interpreted in many cultures as spiritual

---

[58] Kryśkiewicz, *Rzymskie znaki legionowe: nomenklatura, typologia, symbolika [Roman Legionary Signs: Nomenclature, Typology, Symbolism]*, p. 15-17.

[59] Kryśkiewicz, *Rzymskie znaki legionowe*, p. 20.

[60] Kryśkiewicz, *Rzymskie znaki legionowe*, p. 15.

[61] *Orzeł* [Eagle], in: D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tr. and ed. W. Zakrzewska – P. Pachciarek – R. Turzyński, Warszawa 1990, p. 240-243.

[62] *Orzeł* [Eagle], in: *Słownik symboliki biblijnej: Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie*, ed. L. Ryhes – J.C. Wilhoit – T. Longman III, tr. Z. Kościuk, Warszawa 1998, p. 656.

entities, as symbols of the human soul[63]. In this case, however, it is possible to associate them with male or female doves. The symbolism of the dove as a soul has its origin in the Song of Songs, where the bride is referred to by this very term (Song 1;15; 2;14; 4;1; 5;2-12; 6:9)[64]. Consequently, a dove was recognised as the Church, but also as a soul marked by grace[65]. Doves could be viewed as the redeemed, or as symbols of human beings expressing a desire for redemption.

All these elements complementing the essential basic sign reinforce the meaning carried by the *labarum*. It is a sign of Christ the Saviour, a soteriological symbol, but one understood personalistically. This means that it highlights the person of the Saviour more than salvation itself.

4. Conclusion

The main motif of the symbolic representation in the central niche is a vertical shaft with a transverse bar, topped by an X and P Christogram, recognised by many scholars as a cross. Still, the most likely source of inspiration for it may have been the banner from Constantine's vision, described by Eusebius of Caesarea in his panegyric dedicated to that emperor. It was a military sign that the emperor ordered the craftsmen to make. The banner from that vision was intended to resemble the Roman banner assigned to the cohorts – the *vexillum*. Nonetheless, the symbol from the central compartment features only some elements of Constantine's *labarum* – while it is topped by a wreath, it is missing the banner cloth. The banner cloth was omitted because there was a need to depict the seated soldiers. The figures of these sentries are akin to those depicted on Roman coins from the early 4th century. They are two Roman legionaries in tunics, breastplates and helmets, holding spears and guarding one *labarum* or two labara. There is usually a Christogram on

---

[63] *Ptaki* [Birds], in: *Słownik symboli*, ed. J.E. Cirlot, tr. I. Kania, Kraków 2001, p. 340-341.

[64] *Gołąb* [Dove], in: *Słownik symboliki biblijnej: Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie*, ed. L. Ryhes – J.C. Wilhoit – T. Longman III, tr. Z. Kościuk, Warszawa 1998, p. 222.

[65] *Gołąb* [Dove], in: D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tr. and ed. W. Zakrzewska – P. Pachciarek – R. Turzyński, Warszawa 1990, p. 228-230; *Gołębica* [Female Dove], in: *Bestiarium chrześcijańskie*, ed. S. Kobielus, Warszawa 2002, p. 102-108.

the *labarum* cloth. The two soldiers thus guard a banner with a Christian message. The reverse always features the inscription "GLORIA EXERCITUS". The scene depicted may refer to a victory, whereas the guarding of the banner itself can be traced back to the reverence shown to military insignia in the Roman army. Medals from around the mid-fourth century show the figure of an emperor, bearing an appropriate inscription and holding the *labarum* with a Christogram. Here we have a reference to the emperor's victory, but one achieved with the help of Christ. Thus, both the depictions on the coins, which feature the bust of the emperor on the reverse, and the representation of the ruler on the medallions glorify not the victory but the victor. This apotheosis of the victorious ruler allows one to correctly interpret the meaning and function of the *labarum* on the sarcophagus. It is thus a symbol of Christ, the victorious, risen Christ, and that is the meaning of the entire composition.

Bibliography

Sources

Lactantius, *De mortibus persecutorum*, in: Lactance, *De la mort des persécuteurs*, v. 1, ed. J. Moreau, SCh 39, Paris 2006.

Eusebius, *Vita Constantini*, in: Eusèbe de Césarée, *La vie de Constantin*, ed. F. Winkelmann – L. Pietri, tr. M.-J. Rondeau, SCh 559, Paris 2013.

Eusebius, *Historia ecclesiastica*, in: Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique et les Martyrs en Palestine, livres VIII – X*, ed. and tr. G. Bardy, SCh 41, Paris 1967.

Minutius Felix, *Octavius*, PL 3, 231-366C.

Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica*, in: Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique. Livre 1*, ed. and tr. P. Périchon – P. Maraval, SCh 477, Paris 2004.

Sozomenus Hermias, *Historia ecclesiastica*, in: Sozomène, *Histoire ecclésiatique, livre I – II*, v. 1, tr. A.-J. Festugière, SCh 306, Paris 1984.

Tertullianus, *Apologeticus*, ed. E. Dekkers, CCSL 1, Turnhout 1954, p. 77-172.

Theodoretus, *Interpretatio in XII epistulas s. Pauli*, PG 82, 31-878.

Studies

Age of Spirituality. Late antique and early Christian Art third to seventh century Catalogue of the exhibition of through February 12, 1978, ed. K. Weitzman, New York 1979.

Bisconti F., *I sarcophagi cristiani antichi: la produzione, la diffusione, la decorazione*, in: *Instrumentum domesticum: Archeologia Cristiana – temi, metodologia e cultura material della tarda antiquità e dell' alto medioevo*, v. 1, ed. G. Castiglia – P. Pergola, Cittá del Vaticano 2022, p. 259-307.

Bisconti F., *Il Vessilio, il cristogramma, I segni della salvezza*, in: *L'edito di Milano e il Tempo di Tolleranza: Costantino 313 d. C.*, ed. G. Sena Chiesa, Milano 2012, p. 60-64.

Caillet J.-P. – Loose N.H., *La vie d'éternité. La sculpture funéraire dans l'antiquité chrétienne*, Paris – Genève 1990.

Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tr. and ed. W. Zakrzewska – P. Pachciarek – R. Turzyński, Warszawa 1990.

Dresken-Weiland J., *Bild grab und Wort. Untersuchungen zu Jenseitsvorstellungen von Christen des 3. Und 4. Jahrhunderts*, Regensburg 2010.

Dresken-Weiland J., *Imagine e parola: Alle origini d'iconografia cristiana*, Citta del Vaticano 2012.

Grabar A., *Die Kunst der frühe Christentums von den ersten Zeugnissen christlicher Kunst bis zur Zeit Theodosius I*, München 1967.

Haan N. de – Hekster O., *"In hoc signo vinces". The various victories commemorated through the "labarum"*, in: *Monuments and memory: Christian cult buildings and constructions of the past. Essays in honour of Sible de Blaauw*, ed. M. Verhoeven – L. Bosman – H. von Asperen, Turnhout 2016, p. 17-30.

Hezser B., *Bild und Kontext. Jüdische und christliche Ikonographie der Spätantike*, Tübingen 2018.

Keppie L., *The Making of the Roman Army: from Republic to Empire*, Oklahoma – London 2002.

Kobielus S., *Krzyż Chrystusa: od znaku i figury do symboli i metafory*, Warszawa 2000.

Kobielus S., *Bestiarium chrześcijańskie*, Warszawa 2002.

Koch G., *Frühchristliche Sarkophage*, München 2000.

Kryśkiewicz H.L., *Rzymskie znaki legionowe: nomenklatura, typologia, symbolika*, in: *Z dziejów historii wojskowości Polski i powszechnej*, ed. R. Gołaj-Dempniak – K. Kastran – D. Kąkol, Szczecin 2016, p. 9-30.

Kümmel H.G., *Die Wende des Constantins und die Denkmäler*, in: *Die Konstantinische Wende*, ed. E. Mühlenberg, Gütersloh 1998, p. 144-185.

List do Efezjan. Pismo święte Starego i Nowego Testamentu, tr. H. Langkammer, Lublin 2001.

List do Filemona. List do Kolosan, tr. B. Adamczewski, Częstochowa 2000.

Müller K., *Das Kreuz: eine Objektgeschichte des bekanntesten Symbols von der Spätantiken bis zur Neuzeit*, Freiburg – Basel – Wien 2022.

Popławski M., *Bellum Romanum: sakralność wojny i prawa rzymskiego*, Lublin 2011.

Cirlot J.E., *Słownik symboli*, tr. I. Kania, Kraków 2001.

Ryhes L. – Wilhoit J.C. – Longman III T., *Słownik symboliki biblijnej: Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie*, tr. Z. Kościuk, Warszawa 1998.

Saggiorato A., *I sarcofagi paleocristiani con scene di Passione*, Bologna 1968.

Sansoni R., *I sarcofagi paleocristiani a parte di citta*, Roma 1969.

Stutzinger B., *Die frühchristlichen Sarkophagenreliefs aus Rom*, Bonn 1982.

Testini P., *Le catacombe e gli antiqui cimiteri cristiani in Roma*, Roma 1966.

Thümmel H.G., *Ikonologie der christlichen Kunst. Band 1: Alte Kirche*, Leiden – Boston – Singapore – Paderborn 2019.

Vildesah R., *The Beauty of Cross. The Passion of Christ in Theology and in Arts from the Catacombs to the Eve of the Renaissance*, Oxford 2000.

Zibawi M., *La fioritura dell'arte cristiana*, in: A. Crippa – M. Zibawi, *L'arte paleocristiana. Visione e spazio dall'origini al Bisanzio*, Milano 1998, p. 109-182.

Ziółkowski A., *Wizja Konstantyna: reinterpretacja*, "Vox Patrum" 4 (1983) p. 200-215.

Websites

Chi-Rho Standard of Constans AE Follis Reverse #2, Minting A Christian State: Making Heads or Tails of Christian Symbols on Roman Coins, in: https://exhibits.usask.ca/MintingAChristianState/items/show/16 (access: 20.05.2023).

Chi-Rho Standard of Constans AE Follis Reverse #1, Minting A Christian State: Making Heads or Tails of Christian Symbols on Roman Coins, in: https://exhibits.usask.ca/MintingAChristianState/items/show/15 (access: 20.05.2023).

Constans as Caesar, AD 333-337 Æ Follis, 2.6g, 19mm, 6h; Siscia mint, 334-5, RIC VII Siscia 238, r1, p. 456, in: https://www.cointalk.com/threads/constans-gloria-exercitvs-a-complete-roman-mint-set.327104/ (access: 20.05.2023).

Constans as Caesar, AD 333-337 Æ Follis, 3.1g, 19mm, 12h; Alexandria mint, 333-5. RIC VII Alexandria 61, r1, p.711, in: https://www.cointalk.com/threads/constans-gloria-exercitvs-a-complete-roman-mint-set.327104/ (access: 20.05.2023).

Sarcophagus with scenes from the Passion of Christ, Museo Pio Cristiano, Lat. 171, front plate

Sarcophagus with scenes from the Passion of Christ, Museo Pio Cristiano, Lat. 171, central niche with the *labarum*

CC BY ND

ISSN: 0860-9411
eISSN: 2719-3586

VOX PATRUM 93 (2025) 33-54
DOI: 10.31743/vp.17663

Wiktor I: Pierwszy papież[1] i głowa chrześcijańskiej *Ecclesiae*

Victor I: the First Pope and the Head of the Christian *Ecclesiae*

Paweł Głowacki[2]

Abstract: The article raises the issue of papal primacy in Christian antiquity. It describes the Quartodeciman controversy of the 2nd century, in which the Church in Rome played a significant role. Based on the account of its course – taken from Eusebius of Caesarea – it is shown that the Bishop of Rome, Victor, was aware of his jurisdictional responsibility for Churches located outside Rome. This also means that the concept of the papacy existed already at the end of the 2nd century and Victor is the first pope in history in the full sense of the word. Using the comparative-historical method in the analysis of patristic sources, the article creates a synthetic vision of the problem formulated in the topic, at the same time responding to certain counter-arguments made by other scholars who do not share such a reading of historical facts.

Keywords: bishop of Rome; Victor I; first pope; head of the Church; Quartodeciman controversy; papal primacy.

W badaniach dotyczących rozumienia prymatu papieskiego w starożytności chrześcijańskiej wielu wybitnych uczonych, patrologów i historyków Kościoła przedstawia Leona Wielkiego jako pierwszego papieża w pełnym tego słowa znaczeniu, tj. świadomego pełni swojej władzy[3] rozciągającej się na cały Kościół[4]. Z wstąpieniem Leona na tron Piotrowy

[1] Marcelin (296-304) jest pierwszym biskupem Rzymu, któremu przypisano tytuł „papież" (łac. *papa*). Użycie tego terminu w odniesieniu do Wiktora ma na celu podkreślenie jego samoświadomości bycia piastunem władzy prymacjalnej w Kościele.

[2] Mgr Paweł Głowacki, uczestnik Szkoły Doktorskiej KUL, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska; e-mail: pawel.glowacki@kul.pl; ORCID: 0000-0001-5243-508X.

[3] Por. Leo Magnus, *Ep.* 14, PL 54, 671B: „In partem sis vocatus sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis".

[4] Por. H.R. Drobner, *Fathers of The Church: A Comprehensive Introduction*, Peabody 2007, s. 479; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tł. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 312; H. Burn-Murdoch, *The Development of the Papacy*, London 1954, s. 229-230; G. Denzler, *Papism*, PE II 1108; C.B. Moss, *The Christian Faith:*

w Rzymie w 440 roku mamy do czynienia z papiestwem *sensu stricto*[5]. Jednakże czy takie ujęcie tematu jest do końca właściwe? Z jednej strony, papież Leon Wielki niezaprzeczalnie ukonstytuował teoretyczne, jak i praktyczne znaczenie nauki o prymacie papieskim, która znalazła swoje odzwierciedlenie na Soborze Watykańskim I w konstytucji dogmatycznej o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus*[6]. Z drugiej jednak strony, uważne zbadanie i dowartościowanie okresu wczesnochrześcijańskiego – na długo przed czasami Leona – pozwala wyciągnąć wniosek, że pierwszym papieżem, który przypisywał sobie autorytet jurysdykcyjny względem Kościołów usytuowanych poza Rzymem, był Wiktor I, sprawujący urząd biskupa Rzymu w latach 189-198. Patrząc na to z tej perspektywy, Leon nie był innowatorem, lecz wielkim kodyfikatorem papiestwa, formułującym wcześniejszą naukę biskupów Rzymu[7] w jeden zwarty system. Z kolei Wiktor w historii jawi się jako pierwszy papież świadomy swojej odpowiedzialności jurysdykcyjnej za cały Kościół Boży[8], co sta-

---

An Introduction to Dogmatic Theology, London 1957, s. 303; G. Barraclough, *The Medieval Papacy*, New York 1968, s. 26-27; C.L. Manschreck, *A History of Christianity in the World: From Persecution to Uncertainty*, Englewood Cliffs 1974, s. 101; K.J. Collins – J.L. Walls, *Roman but not Catholic: What Remains at Stake 500 Years after the Reformation*, Grand Rapids 2017, s. 205; C.C. Richardson, *The Church Through the Centuries*, New York 1938, s. 85; C. Bartnik, *Nauka Leona Wielkiego o prymacie biskupa Rzymu*, VoxP 24 (2004) s. 315-316; A.C. Piepkorn, *The Roman Primacy in the Patristic Era*, w: *Papal Primacy and the Universal Church: Lutherans and Catholics in Dialogue*, red. P.C. Empie – T.A. Murphy, Minneapolis 1974, s. 92, 97; W. Ullmann, *Leo I and the Theme of Papal Primacy*, JTS 11 (1960) s. 25, 49; V. Solovyev, *Russia and the Universal Church*, London 1948, s. 126; A.E. Siecienski, *The Papacy and the Orthodox: Sources and History of a Debate*, New York 2017, s. 171; H. Chadwick, *Historia rozłamu Kościoła Wschodniego i Zachodniego. Od czasów apostolskich do Soboru Florenckiego*, tł. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 71; A. Hamman, *Portrety Ojców Kościoła. Praktyczny przewodnik po patrologii*, Warszawa 1978, s. 221; J.G. Davies, *The Early Christian Church*, New York 1967, s. 331.

[5] Por. B.L. Shelley, *Church History in Plain Languag*e, Dallas 1995, s. 137-138.

[6] Por. H.E. Symonds, *The Church Universal and the See of Rome: A Study of the Relations between the Episcopate and the Papacy up to the Schism Between East and West*, London 1939, s. 264; E. Denny, *Papalism: A Treatise on the Claims of the Papacy as Set Forth in the Encyclical Satis Cognitum*, London 1912, s. 94; B.J. Kidd, *The Roman Primacy to A.D. 461*, London 1936, s. 153-154.

[7] Przede wszystkim: Celestyna I (422-432), Bonifacego I (418-422), Zozyma (417-418), Innocentego I (401-417), Syrycjusza (384-399) oraz Damazego (366-384).

[8] Por. N. Kochev, *East-West relations and the matter of papal primacy up to the 10th c.*, „Etudes Balkaniques" 2 (1995) s. 116; *The Oxford Dictionary of the Christian*

nowi tezę tego artykułu, która zostanie udowodniona na podstawie jego interwencji w kontrowersję kwartodecymańską pod koniec II wieku.

W ostatnich stuleciach katoliccy i niekatoliccy uczeni niemal identycznie interpretowali postępowanie Wiktora, przedstawiając je jako wczesną próbę sprawowania prymatu jurysdykcji przez biskupa Rzymu. W obecnym dyskursie naukowym w znacznym stopniu odrzucono taką interpretację, skłaniając się bardziej ku hipotezie o bliżej nieokreślonym, lecz szczególnym autorytecie Kościoła Rzymskiego[9], dość powszechnym w tamtym czasie, lub w ogóle nie odnosząc tego świadectwa do roli i funkcji biskupa Rzymu w Kościele powszechnym[10]. Niemniej jednak nadal pojawiają się uczeni, którzy nie zgadzając się z taką opinią, podkreślają aspekt jurysdykcyjny w zachowaniu Wiktora[11]. *Novum* tego artykułu polega na zaprezentowaniu argumentacji historycznej na rzecz tradycyjnego postrzegania autorytetu papieża Wiktora przy jednoczesnej próbie odpowiedzi na kontrargumenty wystosowane przez pozostałych uczonych, niepodzielających takiego odczytania faktów historycznych. Z tego względu temat ten ma istotne znaczenie dla studiów nad rozumieniem oraz sprawowaniem władzy przez poszczególnych biskupów Rzymu w starożytności chrześcijańskiej, gdyż pokazuje, że tak jak Leona Wielkiego przedstawia się jako „kamień milowy" w ewolucji nad prymatem, podobnie powinno się z większą atencją charakteryzować we współczesnych publikacjach naukowych pontyfikat Wiktora jako przełomowy w dziejach wczesnego papiestwa.

Church, red. F.L. Cross – E.A. Livingstone, Oxford 2005, s. 1705; J.B. Lightfoot, *Dissertations on the Apostolic Age. Reprinted from Editions of St. Paul's Epistles*, London 1892, s. 186.

[9] Określanym jako „pierwszy wśród równych sobie" (łac. *primus/prima inter pares*) lub jako coś więcej niż tylko prymat honorowy, ale nie prymat jurysdykcji. Zob. H. Pietras, *Świadomość prymatu biskupa Rzymu w Kościele starożytnym*, w: *Kapłaństwo i urząd*, red. W. Gajewski, Christianitas Antiqua 2, Gdańsk 2009, s. 192-194.

[10] Por. E. Duffy, *Historia papieży. Święci i grzesznicy*, tł. B. Gadomska, Warszawa 2007, s. 27.

[11] Zob. L. Cleenewerck, *His Broken Body: Understanding and Healing the Schism between the Roman Catholic and Eastern Orthodox Churches*, Washington 2007, s. 145; L. Misiarczyk, *Prymat Kościoła/biskupa Rzymu w źródłach chrześcijańskich II wieku*, VoxP 24 (2004) s. 74; S. Nagy, *Ty jesteś Piotr, czyli Skała, i na tej Skale zbuduję Kościół mój (Mt 16,18). Studium o widzialnym Kościele*, Częstochowa 2009, s. 99; H. Chadwick, *The Early Christian Community*, w: *The Oxford Illustrated History of Christianity*, red. J. McManners, Oxford 1990, s. 36.

1. Biografia Wiktora I

Wiktor był pierwszym papieżem, pochodzącym z rzymskiej prowincji Afryki Prokonsularnej[12]. Najprawdopodobniej jego ojczystym językiem był punicki albo berberyjski[13]. Zgodnie z informacją zaczerpniętą od Hieronima ze Strydonu, był on również pierwszym pisarzem kościelnym języka łacińskiego[14], choć niestety żadne z jego dzieł nie przetrwało do naszych czasów[15]. Według *Katalogu Liberiańskiego* sprawował urząd biskupa Rzymu przez 9 lat[16], możliwe że od 189 do 198 roku[17]. Prawdopodobnie jako pierwszy papież odprawiał Mszę Świętą po łacinie, czym znacząco przyczynił się do wyparcia greki na rzecz języka łacińskiego w Kościele rzymskim[18]. Za jego pontyfikatu doszło do pierwszego w historii nawiązania kontaktu papiestwa z dworem cesarskim w Rzymie. Na prośbę metresy cesarza Kommodusa (180-192), Marcji, biskup Rzymu dostarczył listę rzymskich chrześcijan skazanych na przymusową pracę w kopalniach Sardynii,

---

[12] Dzisiejsza Tunezja i część Algierii.

[13] Por. N. Cheetham, *A History of the Popes*, New York 1982, s. 12.

[14] Por. Hieronymus, *De viris illustribus* 53, PL 23, 661, tł. W. Szołdrski, Hieronim, *O znakomitych mężach*, PSP 6, Warszawa 1970, s. 67.

[15] Pod koniec XIX wieku protestancki teolog Adolf von Harnack zidentyfikował Wiktora jako autora dzieła *De Aleatoribus*. Zob. A. von Harnack, *Der pseudocyprianische Tractat De aleatoribus: die älteste lateinische christliche Schrift. Ein Werk des römischen Bischofs Victor I. (saec. II)*, TU 5/1, Leipzig 1888, s. 92-125. Jednakże pod wpływem krytyki ze strony Edwarda White'a Bensona (zob. E.W. Benson, *Cyprian; His Life, his Times, his Work*, New York 1897, s. 557-564) zmienił on swoje stanowisko co do autorstwa tego dzieła. Zob. A. von Harnack, *Zur Schrift Pseudocyprians (Sixtus II) Ad Novatianum*, Leipzig 1900, s. 112-116. Obecnie odrzucono początkową tezę A. von Harnacka i uważa się, że autorem *De Aleatoribus* jest północnoafrykański biskup piszący ok. 300 roku. Zob. B.M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Oxford 1988, s. 164.

[16] Por. *Liber Pontificalis I-XCVI (usque ad annum 772)*. *Księga Pontyfików 1-96 (do roku 772)*, tł. P. Szewczyk – M. Jesiotr, opr. M. Ożóg – H. Pietras, ŹMT 74, Kraków 2014, s. 3*.

[17] Według Euzebiusza z Cezarei (Eusebius Caesariensis, *HE* V 28, 7, ed. E. Schwartz – T. Mommsen, GCS 9/1, Leipzig 1903, s. 502, tł. A. Lisiecki, Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, ŹMT 70, Kraków 2013, s. 373) oraz Hieronima ze Strydonu (Hieronymus, *De viris illustribus* 34, PL 23, 649) Wiktor rządził Kościołem w Rzymie przez dziesięć lat.

[18] Por. R. Matthews, *The Popes: Every Question Answered*, San Diego 2014, s. 28.

aby uzyskać ich uwolnienie[19]. Wiktor angażował się również w sprawy doktrynalne Kościoła. Obłożył ekskomuniką Teodota, garbarza z Bizancjum, który będąc twórcą dynamicznego monarchianizmu, zwanego ściślej adopcjanizmem, nauczał, że Jezus był zwykłym, choć prawym i cnotliwym człowiekiem. Wykluczył również ze stanu kapłańskiego pisarza Floryna za jego obronę gnostyckich doktryn[20]. Jednak najbardziej zasłynął już na początku swego pontyfikatu, angażując się w spór o datę Wielkanocy.

2. Kontrowersja kwartodecymańska

W II wieku chrześcijanie byli podzieleni na dwa ugrupowania w kwestii terminu obchodów Wielkanocy. Opis tej kontrowersji zachował się w *Historii Kościelnej* Euzebiusza z Cezarei, który nie tylko relacjonuje poszczególne zdarzenia, ale również przytacza fragmenty trzech starożytnych dokumentów, pochodzących od Ireneusza z Lyonu, Polikratesa z Efezu oraz z synodu w Cezarei Palestyńskiej. Dzięki temu zabiegowi dysponujemy wiarygodnymi informacjami na temat przebiegu tego sporu[21].

Kwartodecymanie (łac. *quartus decimus* – 'czternasty') uważali, że trzeba obchodzić Wielkanoc czternastego dnia żydowskiego miesiąca Nisan (dzień Paschy), tzn. w pierwszą pełnię Księżyca, po nadejściu wiosny, bez względu na to, w jakim dniu tygodnia ona przypadnie. Był to judeochrześcijański zwyczaj, który według zwolenników tej datacji wywodził się od samego Apostoła Jana[22]. Podzielany był przez „Kościoły całej Azji"[23] wraz z sąsiednimi Kościołami[24]. Druga grupa

---

[19] Por. Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium* IX 12, 10-13, ed. M. Marcovich, Patristische Texte und Studien 25, Berlin – New York 1986, s. 352.

[20] Por. R.P. McBrien, *Lives of the Popes – reissue: The Pontiffs from St. Peter to Benedict XVI*, San Francisco 2006, s. 42.

[21] Por. J. Naumowicz, *Trzy spory o datę Wielkanocy*, VoxP 26 (2006) s. 454.

[22] Por. K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, tł. E. Marszał – J. Zakrzewski, Kraków 2004, s. 28-29.

[23] Eusebius, *HE* V 23, 1, tł. Lisiecki, s. 362. Z historycznego punktu widzenia mamy do czynienia ze wszystkimi Kościołami mieszczącymi się w rzymskiej prowincji Azji Prokonsularnej. Jest to zachodnia część Azji Mniejszej ze stolicą w Efezie.

[24] Por. Eusebius, *HE* V 24, 9, tł. Lisiecki, s. 365. Ciężko jest określić, jakie sąsiednie Kościoły konkretnie miał na myśli Euzebiusz. Naturalnie można byłoby przypuszczać, że chodzi o pobliską rzymską prowincję Cylicji, o której Atanazy Wielki wspomina, że podzielała praktykę kwartodecymańską przed Soborem w Nicei. Zob. Athanasius

chrześcijan, stanowiąca znaczącą większość ówczesnego Kościoła, świętowała Wielkanoc zawsze w niedzielę po czternastym dniu Nisan. Ponadto spór dotyczył nie tylko daty obchodzenia Wielkanocy, ale także założenia, kiedy powinno się kończyć post i ile powinien on trwać[25]. Kontrowersję kwartodecymańską, która szczególnie dotyczyła Kościoła w Rzymie, można podzielić na trzy fazy. Pierwsza z nich łączyła się z pontyfikatem Sykstusa I (ok. 116-ok. 125). Za czasów cesarzy Trajana (98-117) i Hadriana (117-138) wielu chrześcijan z Azji osiedliło się w Rzymie. Wraz z zamieszkaniem w „Wiecznym Mieście" przynieśli oni swoje zwyczaje, w tym praktykę kwartodecyman. Ok. 120 roku doszło w tym względzie do rozbieżności między Rzymianami a Azjatami, która zakończyła się wzajemną tolerancją[26]. W drugiej fazie sporu, ok. 154 roku, do biskupa Aniceta przybył uczeń Apostoła Jana, Polikarp ze Smyrny. Celem wizyty było przedyskutowanie z biskupem Rzymu kwestii daty świętowania Wielkanocy. Podobnie jak za Sykstusa I, nie doszło do wzajemnej zgody. Anicetowi nie udało się przekonać Polikarpa ani też Polikarpowi Aniceta. Pomimo tego zachowano jedność wspólnoty, uobecnionej w fakcie przesłania przez Aniceta *fermentum* (konsekrowana hostia) do Polikarpa, który odprawiał Mszę Świętą w jednym z domów kościołów (*domus ecclesiae*) należących do społeczności azjatyckiej w Rzymie[27]. Moment kulminacyjny kontrowersji – nie tylko dla Kościoła rzymskiego, ale w tym przypadku również dla Kościoła powszechnego – przypadł na początek pontyfikatu Wiktora. Wszystko zaczęło się od tego, że rzymski prezbiter i montanista Blastus pragnął ustanowić w Rzymie praktykę kwartodecymańską[28]. Wiktor,

---

Alexandrinus, *Epistula ad Afros episcopos* 2, PG 26, 1032, tł. A. Caba, Atanazy, *Do biskupów afrykańskich*, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, t. 1, opr. A. Baron – H. Pietras, ŹMT 37, Kraków 2006, s. 267*. Jednakże, list cesarza Konstantyna Wielkiego cytowany przez Euzebiusza (zob. Eusebius, *Vita Constantini* III 19, PG 20, 1077, tł. T. Wnętrzak, Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, ŹMT 44, Kraków 2007, s. 179) przeczyłby takiej tezie, dlatego możliwe jest, że tylko część chrześcijan Cylicji obchodziła Wielkanoc w dniu Paschy żydowskiej.

[25] Por. Eusebius, *HE* V 23, 1; V 24, 12, tł. Lisiecki, s. 362, 367.

[26] Por. J. Daniélou – H. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1: *Od początków do roku 600*, tł. M. Tarnowska, Warszawa 1984, s. 95.

[27] Por. C.L. Souvay, *The Paschal Controversy under Pope Victor I*, „The Catholic Historical Review" 15 (1929) s. 50.

[28] Por. J. Gliściński, *Wczesnochrześcijańska kontrowersja paschalna do czasu Soboru Nicejskiego (325 r.)*, SaeCh 1 (1994) s. 44; Pseudo-Tertullianus, *Adversus omnes haereses* 8, CSEL 47, 225.

dążąc do większej uniformizacji Kościoła, którym zarządzał, sprowokowany propagandą Blastusa, w pierwszej kolejności chciał ujednolicić datę celebracji święta Wielkanocy wśród wszystkich rzymskich chrześcijan. Spotkało się to z protestem społeczności azjatyckiej w Rzymie, która odwołała się po wsparcie i pomoc do Kościoła efeskiego w Azji Mniejszej. Wtedy właśnie problem ten objął swoim zasięgiem obszar Kościoła powszechnego, ponieważ od tego momentu papież usiłował nakłonić pozostałe Kościoły do przyjęcia rzymskiej praktyki obchodzenia Wielkanocy w niedzielę po 14 dniu Nisan[29]. W tym celu nakazał zwołać synody w całym ówczesnym Kościele (od Galii po Mezopotamię)[30], aby ujednolicić praktykę Kościoła powszechnego oraz wywrzeć jeszcze większą presję na kwartodecyman. Jest to poświadczone wprost na końcu listu Polikratesa z Efezu do papieża Wiktora, zachowanego dzięki Euzebiuszowi:

> Mógłbym wymienić biskupów obecnych tutaj ze mną, **których zwołania zażądaliście ode mnie**[31] i których też zwołałem. Gdybym wypisał ich imiona, byłoby ich bardzo wiele. Wiedzą oni, że jestem człowiekiem małym, a jednak zatwierdzili moje pismo, bo wiedzą, że nie na marne noszę siwiznę, ale że zawsze żyłem w Jezusie Chrystusie[32].

---

[29] Por. R. Eno, *The Rise of the Papacy*, Wilmington 1990, s. 41-42; J.N.D. Kelly, *Encyklopedia papieży*, tł. T. Szafrański, Warszawa 2006, s. 24-25; W.H. Carroll, *Historia chrześcijaństwa. Tom 1: Narodziny chrześcijaństwa*, tł. J. Morka, Wrocław 2009, s. 478. Protestancki historyk kościoła, Philip Schaff, stwierdził nawet, że nie była to tylko sugestia ze strony papieża Wiktora wystosowana do pozostałych Kościołów (mając konkretnie na myśli Kościół w Azji Mniejszej), lecz był to rozkaz wydany przez papieża: „Biskup rzymski Wiktor, człowiek zupełnie inny niż jego poprzednik Anicetus, władczym tonem nakazał Azjatom porzucenie praktyki kwartodecymańskiej", P. Schaff, *History of the Christian Church, Vol. II: Ante-Nicene Christianity, A.D. 100-325*, New York 1922, s. 216, tł. własne. Podobnie scharakteryzował zachowanie Wiktora inny uczony, trafnie stwierdzając, że z jego postępowania możemy wywnioskować, iż w tamtym czasie istniał już biskup Rzymu, „który chce dawać dyrektywy wiążące nie tylko dla Kościoła rzymskiego, ale także dla Kościoła Wschodu" (J. Gnilka, *Piotr i Rzym. Obraz Piotra w pierwszych dwu wiekach*, tł. W. Szymona, Kraków 2002, s. 269).

[30] Por. E. John, *The Popes: A Concise Biographical History*, London 1964, s. 52.

[31] Wszystkie wyróżnienia w tekstach cytowanych pochodzą od autora artykułu.

[32] Eusebius, *HE* V 24, 8, tł. Lisiecki, s. 365.

Skoro synod w Efezie odbył się na żądanie Wiktora, a w tym samym czasie biskupi innych Kościołów również zwołują synody[33], podejmując ten sam temat świętowania Wielkanocy, jednoznacznie opowiadając się po stronie praktyki rzymskiej, to można z tego wyprowadzić wniosek, że pozostałe synody odbyły się zgodnie z podobnym papieskim żądaniem. Na tej podstawie można wnioskować, że biskup Rzymu wychodzi z autorytatywną inicjatywą dotyczącą całego Kościoła. Prawdopodobnie jest to pierwszy w historii przypadek podjęcia przez biskupa Rzymu odpowiedzialności za Kościół powszechny. Papież Wiktor jest świadomy swojego autorytetu, który rozciąga się na cały Kościół i nie ma wątpliwości, że jest władny wydać polecenie wszystkim biskupom świata. Pozostali biskupi podporządkowują się temu zarządzeniu przez fakt zwoływania synodów, co ukazuje, że żądanie od strony samego biskupa Rzymu musiało być dla nich w pewien sposób zobowiązujące[34]. Warto nadmienić, że żaden inny biskup starożytności chrześcijańskiej nie wysuwał roszczeń do możliwości autorytatywnego zwołania całego episkopatu Kościoła na synodach lokalnych, jak to czynił papież Wiktor. Takie postępowanie papieża, z jednej strony, ukazuje, że działał on w charakterze widzialnej głowy chrześcijańskiej *Ecclesiae*, a z drugiej strony pokazuje, że oprócz tego aspektu prymacjalnego w Kościele istnieje również aspekt kolegialny, urzeczywistniony w jego synodalności.

3. Sprzeciw Kościołów w Azji Mniejszej

Na czele sprzeciwu Kościołów w Azji Mniejszej stanął biskup Efezu, Polikrates. W imieniu biskupów azjatyckich napisał list do Wiktora, gdzie bronił świętowania Wielkanocy 14 dnia Nisan, powołując się na świadectwo wcześniejszych „ojców wiary”[35]. Praktykę kwartodecymańską

---

[33] Azja Mniejsza (189-199), Rzym (193), Mezopotamia (ok. 196), Osroena ze stolicą w Edessie (ok. 196), Pont (197), Lyon (197) oraz Cezarea Palestyńska (ok. 198).

[34] Por. P. Batiffol, *Primitive Catholicism*, London 1911, s. 225-226; M.M. Winter, *Saint Peter and the Popes*, Baltimore 1960, s. 130; Kidd, *The Roman Primacy to A.D. 461*, s. 18-19; J. Morawa, *Znaki prawdziwości Kościoła*, w: *Kościół Chrystusowy. Teologia fundamentalna*, t. 4, red. T. Dzidek – Ł. Kamykowski – A. Napiórkowski, Kraków 2019, s. 123.

[35] Datacji kwartodecymańskiej przestrzegali m.in. Apostoł Jan, apostoł Filip, trzy córki Filipa, Polikarp ze Smyrny, Traseas z Eumenei, Meliton z Sardes czy poprzedni biskupi Efezu, którzy byli krewnymi Polikratesa.

traktuje w sposób wręcz osobisty, bliski jego sercu i określa ją jako „tradycję swoich krewnych”[36]. Wcześniejszy list Wiktora do Polikratesa niestety nie zachował się, ale z odpowiedzi biskupa Efezu możemy wywnioskować, jaka była argumentacja biskupa Rzymu za zwyczajem obchodzenia Wielkanocy zawsze w niedzielę: „Bowiem **także** w Azji zaszły wielkie gwiazdy”[37]. Przez użycie słowa „także” Polikrates mógł odnieść się do argumentacji Wiktora, który możliwe, że legitymizował tradycję rzymską przez odwołanie się do obecności i śmierci dwóch „gwiazd”: Apostołów Piotra i Pawła w Rzymie[38]. Nie przekonało to azjatyckich biskupów, jak i fakt, że pozostałe Kościoły całego świata opowiedziały się za świętowaniem Wielkanocy po pierwszej pełni wiosennej[39]. Kategorycznie i w ostrych słowach odrzucili praktykę rzymską[40]. Niemniej jednak trzeba zwrócić uwagę na to, że Polikrates nie sprzeciwił się samemu tylko Wiktorowi, lecz postawił opór autorytetowi całego Kościoła, którego reprezentantem i głową był biskup Rzymu[41].

---

[36] Eusebius, *HE* V 24, 6, tł. Lisiecki, s. 365.

[37] Eusebius, *HE* V 24, 2, tł. Lisiecki, s. 363. W polskim przekładzie brakuje słowa „także”, które jest w tym względzie niezwykle ważne.

[38] Por. Gnilka, *Piotr i* Rzym, s. 273-274.

[39] Eusebius, *HE* V 23, 1-2: „Tymczasem wszystkie inne Kościoły na świecie nie trzymały się tej zasady, ale na podstawie tradycji apostolskiej, która do dzisiaj nie straciła swojej mocy, zachowywały zwyczaj, że nie godzi się kończyć postów żadnego innego dnia, jak tylko w dniu Zmartwychwstania naszego Zbawiciela. W sprawie tej odbywały się synody i zgromadzenia biskupów, którzy wszyscy jednomyślnie listami do wiernych całego świata ogłosili kościelną zasadę, że tajemnicy Zmartwychwstania Pańskiego nie należy świętować żadnego innego dnia, jak tylko w niedzielę i że tylko tego dnia wolno kończyć posty paschalne”, Lisiecki, s. 363.

[40] Niektórzy anglikańscy polemiści z przełomu XIX i XX wieku widzieli w tym jeden z wczesnych patrystycznych argumentów przeciwko historyczności papiestwa. Taki rozwój rzeczy spowodowany był głównie ogłoszeniem przez Sobór Watykański I w 1870 roku konstytucji dogmatycznej *Pastor aeternus*, w której ostatecznie zdefiniowano katolicką naukę na temat autorytetu biskupa Rzymu w Kościele Chrystusowym. Z tego względu protestanccy, głównie anglikańscy, oraz prawosławni uczeni, rekonstruując eklezjologię wczesnych chrześcijan, czynili to w oparciu o aprioryczne założenie polegające na apologetycznej motywacji zanegowania historyczności idei papiestwa. Zob. Denny, *Papalism*, s. 251-252.

[41] Ponadto – jak trafnie już zauważył XIX-wieczny konwertyta z anglikanizmu na katolicyzm, św. Jan Henryk Newman – wszelki autorytet wywołuje z konieczności pewien opór. Zob. J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tł. J.W. Zielińska, Warszawa 1998, s. 45, 153. J.H. Newman podawał za przykład stawianie oporu wobec Apostoła Pawła oraz pierwszego biskupa Efezu, Tymoteusza. Można by również

4. Odpowiedź papieża Wiktora I

Dochodzimy tutaj do momentu kulminacyjnego całego sporu, który stał się dla Wiktora sposobnością do ukazania swojej władzy. Według relacji Euzebiusza, posiadającego dostęp do oryginalnej korespondencji między Kościołami z rzymskiego archiwum, biskup Rzymu w odpowiedzi na nadesłany mu list z Azji Mniejszej: „**Powziął zamiar odłączenia od jedności Kościoła** wszystkich gmin azjatyckich i Kościołów sąsiednich, jak gdyby były innowiercze, i **ogłosił publicznie na piśmie, że wszyscy bez wyjątku tamtejsi bracia nie będą mieć komunii z Kościołem**”[42].

W pierwszej kolejności trzeba odpowiedzieć na dwa kluczowe pytania badawcze. Czy papież Wiktor wydał edykt ekskomunikujący czy tylko zagroził w edykcie, że wobec dalszego oporu zostanie zastosowana kara wykluczenia ze wspólnoty Kościoła? Jaki był zakres odłączenia Kościołów w Azji Mniejszej od jedności kościelnej?

Uczeni są podzieleni w tym względzie na dwa ugrupowania. Jedni, w zdecydowanej większości, twierdzą, że Wiktor ekskomunikował Kościoły w Azji[43], z kolei drudzy uważają, że tylko zagroził pisemnie wykluczeniem z Kościoła[44]. Dla głównej tezy artykułu nie ma większego znaczenia, kto w tym względzie ma rację, ponieważ wiodący czynnik argumentacji nie opiera się na stwierdzeniu, czy wykluczenie z Kościoła miało ostatecznie miejsce czy nie, lecz opiera się na założeniu Wiktora o możliwości nałożenia ekskomuniki na odległe Kościoły Azji. Jednakże opowiadam się za opcją groźby ze strony papieża, głównie z tego względu, że cytowany przez Euzebiusza list Ireneusza zdaje się sugerować takie rozwiązanie tej kwestii. „Ojciec historii kościelnej” podaje, że w odpowiedzi na postępowanie Wiktora Ireneusz pisze do niego list, w którym: „Z pełnym szacunkiem wzywa Wiktora, **by nie odłączał**

---

wskazać na sprzeciw Diotrefesa wobec autorytetu Apostoła Jana (zob. 3J 1,9). Skoro ta zasada dotyczyła samych Apostołów i ich bezpośrednich następców, to nie powinno nikogo dziwić, że również w późniejszych wiekach dochodziło do podobnych incydentów wobec osób dzierżących apostolską władzę w Kościele.

[42] Eusebius, *HE* V 24, 9, tł. Lisiecki, s. 365.

[43] Por. Murdoch, *The Development of the Papacy*, s. 99; Daniélou – Marrou, *Historia Kościoła*, s. 96. W identyczny sposób odczytywał relację Euzebiusza kontynuator jego dzieła. Zob. Socrates Scholasticus, *HE* V 22, PG 67, 628-629, tł. S.J. Kazikowski, Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986, s. 427.

[44] Por. S.H. Scott, *The Eastern Churches and the Papacy*, London 1928, s. 46; S. Bralewski, *Obraz papiestwa w historiografii kościelnej wczesnego Bizancjum*, Łódź 2006, s. 66, przyp. 44.

całych Kościołów Bożych"[45]. Według Ireneusza Wiktor jeszcze nie ekskomunikował Azjatów, ponieważ gdyby rzeczywiście tego dokonał, to nie przekonywałby go, by tego nie robił, lecz wzywałby do zawieszenia, wycofania ekskomuniki.

Żeby satysfakcjonująco odpowiedzieć na drugie pytanie, trzeba najpierw wyjaśnić znaczenie ekskomuniki między biskupami czy Kościołami. W starożytności chrześcijańskiej ekskomunika oznaczała zerwanie kościelnej relacji z innym biskupem czy Kościołem. Każdy biskup miał prawo decydować, kto ma być we wspólnocie jego Kościoła, a kto ma być z niego wykluczony, czyli ekskomunikowany. W ten sposób Bazyli Wielki zerwał jedność kościelną z dawnym przyjacielem, Eustacjuszem z Sebasty, który uczynił podobnie wobec Bazylego[46]. Ani Bazyli nie miał jurysdykcji nad Eustacjuszem, ani Eustacjusz nad Bazylim, gdyż Cezarea Kapadocka była stolicą metropolitalną w Kapadocji, a Sebasta w Armenii[47]. Ekskomunikę obejmującą swoim zakres wykluczenie z Kościoła powszechnego nakładał sobór, ponieważ posiadając uniwersalną jurysdykcję w Kościele, mógł wykluczyć poszczególną osobę czy grupy osób. W ten sposób np. Sobór Nicejski I z 325 roku ekskomunikował wszystkich tych, którzy m.in. negują odwieczność Syna Bożego[48], a Sobór Efeski z 431 roku – na koniec dnia pierwszej sesji soborowej – wyłączył Nestoriusza „z każdego zgromadzenia kapłańskiego"[49]. Decyzje doktrynalne czy dyscyplinarne soborów powszechnych były zatem wiążące dla całego Kościoła[50]. Dlatego tym bardziej może zastanawiać fakt, że w okresie pierwszych trzech wieków, kiedy myśl chrześcijańska jeszcze nie w pełni rozwinęła ideę soboru ekumenicznego, to właśnie biskup

---

[45] Eusebius, *HE* V 24, 11, tł. Lisiecki, s. 367.

[46] Por. Basilius Caesariensis, *Ep.* 130, 1, PG 32, 561-564, tł. A.C. Way, Saint Basil, *Letters*, t. 1, The Fathers of the Church, Washington 2008, s. 269-270.

[47] Por. L. Hertling, *Communio: Church and Papacy in Early Christianity*, Chicago 1972, s. 36-37, 41.

[48] Por. Concilium Nicaenum I, *Expositio fidei CCCXVIII Patrum*, tł. T. Wnętrzak, Sobór Nicejski (325), *Wyznanie wiary 318 Ojców*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, opr. A. Baron – H. Pietras, ŹMT 24, Kraków 2002, s. 25.

[49] Concilium Ephesinum, *Sententia prolata a sancto Concilio impium et inimicum rectae fidei Nestorium damnans eum*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, opr. A. Baron – H. Pietras, ŹMT 24, Kraków 2002, s. 159.

[50] Por. M. Piechocka-Kłos, *Sobory powszechne w epoce późnego cesarstwa (IV-VI w.)*, SW 48 (2011) s. 292.

Rzymu[51] jawi się jako ten, który uważa siebie za nosiciela najwyższej władzy ekskomuniki, mogącego nawet wykluczyć apostolskie Kościoły położone na Wschodzie nie tylko ze swojej jedności, ale z jedności z Kościołem rozproszonym po całym świecie[52]. Z tego względu edykt papieża Wiktora grożący ekskomuniką z Kościoła powszechnego oraz wcześniejszy nakaz zwołania synodów lokalnych w całym ówczesnym chrześcijaństwie jest pierwszym znanym nam w historii przykładem sprawowania przez biskupa Rzymu prymatu jurysdykcji wobec odległych Kościołów wschodnich[53]. Jak relacjonuje Euzebiusz, takie ostre posunięcie Wiktora spowodowało, że:

> Nie podobało się to jednak wszystkim braciom[54]. Nawet zwrócili się do niego z upomnieniem, by dążył do pokoju, jedności i miłości bliźniego. Aż do dzisiaj zachowały się ich głosy pełne gorzkich wyrzutów pod adresem Wiktora. Między innymi napisał list także Ireneusz w imieniu braci z Galii, których był zwierzchnikiem. Stwierdził wprawdzie, że tylko w niedzielę należy obchodzić tajemnicę Zmartwychwstania Pańskiego, ale z pełnym szacunkiem **wzywa Wiktora, by nie odłączał całych Kościołów Bożych**, które zachowują tradycję pradawnego zwyczaju […][55].

Opierając się na tym fragmencie, niektórzy niekatoliccy uczeni wskazywali na to, że pozostali biskupi, a w szczególności największy z nich, Ireneusz z Lyonu, przeciwstawili się papieżowi Wiktorowi, odrzucając jego dekret i ganiąc go za to, że chce on ekskomunikować niezależne Kościoły Azji Mniejszej[56]. Według ich mniemania ma to dowodzić, że

---

[51] W okresie przednicejskim oprócz Wiktora podobną groźbę wystosował papież Stefan I. Zob. Cyprianus, *Ep.* 75, 24.

[52] Por. E. Ybarra, *The Papacy: Revisiting the Debate between Catholics and Orthodox*, Steubenville 2022, s. 132; Kelly, *Encyklopedia papieży*, s. 25; G. Schwaiger, *Pope*, w: *Encyclopedia of Theology: A Concise Sacramentum Mundi*, red. K. Rahner, London 1986, s. 1248.

[53] Por. A. Fortescue, *The Early Papacy: To the Synod of Chalcedon in 451*, San Francisco 2008, s. 68.

[54] Na podstawie takiego sformułowania możemy rozsądnie przypuszczać, że postępowanie Wiktora zadowoliło przynajmniej niektórych biskupów, jak nie wielu.

[55] Eusebius, *HE* V 24, 10-11, tł. Lisiecki, s. 366-367.

[56] Por. N. Dumitraşcu, *Papal primacy in the service of the unity of the Church – Orthodox theological perspective (comments and notes)*, „Studia Nauk Teologicznych PAN" 10 (2015) s. 149; V. Guettée, *The Papacy: Its Historic Origin and Primitive Relations with the Eastern Churches*, New York 1867, s. 60.

pod koniec II wieku doktryna o supremacji biskupa Rzymu w Kościele powszechnym była całkowicie nieznana[57].

Prawdą jest, że Ireneusz wraz z pozostałymi biskupami wystąpił przeciwko użyciu przez biskupa Rzymu tak surowej kary kościelnej wobec chrześcijan w Azji Mniejszej. Biskup Lyonu, pisząc do papieża, starał się go przekonać, aby ostatecznie tego nie robił i powołał się na przykłady postępowania jego poprzedników w biskupstwie[58], którzy nie zrywali komunii z chrześcijanami świętującymi Wielkanoc 14 dnia Nisan, a trwali z nimi w jednej wspólnocie Kościoła. Pomimo tego że Ireneusz wraz z innymi biskupami nie zgadzał się na taką drastyczną decyzję Wiktora, to nigdzie nie zaprotestował wobec samej władzy papieża do wykluczenia całych Kościołów ze wspólnej jedności Kościoła powszechnego[59]. Wręcz przeciwnie, w słowach pełnych szacunku zwraca się do Wiktora, aby tego nie robił, co logicznie zakłada, że w koncepcji tego wczesnego Ojca Kościoła[60] biskup Rzymu rzeczywiście mógłby „odciąć" poszczególne Kościoły od jednego Kościoła Chrystusowego[61]. Niestety nie dysponujemy żadnymi konkretnymi informacjami o zakończeniu tego sporu. Najprawdopodobniej dzięki listownej interwencji Ireneusza nie doszło do zerwania wspólnoty między Rzymem a Azją Mniejszą[62]. Z powodu protestu

---

[57] Por. Denny, *Papalism*, s. 253-254.

[58] Sykstus I (ok. 116-ok. 125), Telesfor (ok. 125-ok. 130), Hygin (ok. 138-ok. 142), Pius I (ok. 142-ok. 155) oraz Anicet (ok. 155-ok. 166).

[59] Por. J. Chapman, *Bishop Gore and the Catholic Claims*, London 1905, s. 67; Nagy, *Ty jesteś Piotr, czyli Skała, i na tej Skale zbuduję Kościół mój (Mt 16,18)*, s. 99; Batiffol, *Primitive Catholicism*, s. 227-228; Morawa, *Znaki prawdziwości Kościoła*, s. 123; Scott, *The Eastern Churches and the Papacy*, s. 48.

[60] Trzeba mieć na uwadze również to, że Ireneusz był Grekiem i pochodził ze Wschodu (urodził się bowiem w Smyrnie na terenie Azji Mniejszej), a dopiero później został biskupem galijskiego Lugdunum (Lyonu). Dlatego też dnia 21 stycznia 2022 roku papież Franciszek ogłosił go Doktorem Kościoła, nadając mu tytuł „Doktora Jedności" z uwagi na fakt, iż: „Był duchowym i teologicznym pomostem między chrześcijanami Wschodu i Zachodu. Jego imię, Ireneusz, wyraża ten pokój, który pochodzi od Pana i który pojednuje, przywracając do jedności", w: https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2022/01/21/220121b.html (dostęp: 10.07.2024), tł. własne.

[61] Por. L. Rivington, *The Primitive Church and the See of Peter*, London 1894, s. 43; Cleenewerck, *His Broken Body*, s. 156; D.J. Unger, *Current Theology: St. Irenaeus and the Roman Primacy*, JTS 13 (1952) s. 368.

[62] Tertulian, pisząc ok. 200 roku dzieło *De praescriptione haereticorum*, nic nie wspomina – w szczególności w rozdziale 36 – o żadnej schizmie, jaka by miała mieć miejsce między Rzymem a Efezem.

wielu biskupów papież Wiktor mógł odstąpić od pierwotnego zamiaru nałożenia ekskomuniki lub azjatyccy chrześcijanie porzucili swoją unikalną praktykę liturgiczną na rzecz rzymskiej datacji Wielkanocy.

Czołowy historyk Kościoła z przełomu XIX i XX wieku, a zarazem wybitny protestancki uczony Adolf von Harnack, trafnie zauważył, że tak naprawdę postawa papieża Wiktora wobec kontrowersji kwartodecymańskiej dowodzi tego, że już pod koniec II wieku Kościół rzymski przewodził wszystkim innym Kościołom świata, a biskupa Rzymu uważano za widzialny fundament jedności dla całego Kościoła katolickiego:

> Jak Wiktor mógłby pokusić się o taki edykt – choć w istocie nie miał on w każdym przypadku mocy egzekwowania go – **gdyby specjalna prerogatywa Rzymu do określania warunków „wspólnej jedności" (κοινὴ ἕνωσις) w zasadniczych kwestiach wiary nie była uznanym i dobrze ugruntowanym faktem**? Jak Wiktor mógł skierować takie żądanie do niezależnych Kościołów, **gdyby jako biskup Rzymu nie został uznany za specjalnego strażnika κοινὴ ἕνωσις?**[63]

5. Odpowiedź niektórych uczonych

Niektórzy uczeni sprzeciwili się takiemu odczytaniu tych wydarzeń i stwierdzili, że Euzebiusz z Cezarei błędnie nadał kontrowersji kwartodecymańskiej charakter ekumeniczny, choć w rzeczywistości cała kwestia dotyczyła tylko lokalnej wspólnoty w Rzymie. Biskup Rzymu Wiktor nie ekskomunikował odległych Kościołów Azji Mniejszej, lecz ekskomunikował tylko kwartodecymańskich chrześcijan w obrębie swojego miasta[64]. Głównym problemem takiej hipotezy jest brak wystarczającej demonstracji historycznej (jak to słusznie dostrzegł już ewangelicki teolog Wolfgang Huber, podkreślając ten fakt w swojej rozprawie

---

[63] A. von Harnack, *History of Dogma*, t. 2, tł. i red. N. Buchan, Eugene 2020, s. 161, tł. własne.

[64] Por. N. Zernov, *Eusebius and the Paschal Controversy at the End of the Second Century*, „Church Quaterly Review" 116 (1933) s. 30; T. Jalland, *The Church and Papacy: A Historical Study*, London 1944, s. 115-122; B. Lohse, *Das Passafest der Quartadecimaner*, Gütersloh 1953, s. 62, 134-136; J. Behr, *Social and Historical Setting*, w: *The Cambridge History of Early Christian Literature*, red. F. Young – L. Ayres – A. Louth, Cambridge 2004, s. 67-68.

doktorskiej poświęconej problemowi święta Wielkanocy w starożytnym chrześcijaństwie)[65].

Po drugie, teoria ta nie tłumaczy, w jaki sposób Euzebiusz mógł w tak błędny sposób zinterpretować listy, które jak sam zasugerował, miał przed sobą i je widział[66], nadając im charakter ekumenicznego sporu, gdzie w rzeczywistości miały one dotyczyć tylko wewnętrznych spraw Kościoła rzymskiego[67]. Zwolennicy tej hipotezy muszą stwierdzić, że albo Euzebiusz zrobił to celowo, fałszując starożytną historię dla swoich osobistych celów wsparcia polityki cesarza Konstantyna Wielkiego (takie stwierdzenie wymaga wpierw udowodnienia, a nie przyjmowania *a priori*), albo po prostu nieintencjonalnie pomylił się i mylnie zrozumiał treść tych listów (co również trzeba najpierw udowodnić, a nie przyjmować *a priori*). W rzeczywistości uczeni opowiadający się za taką narracją, jako powód takiego zachowania Euzebiusza, podają jego chęć wsparcia wysiłków cesarza Konstantyna Wielkiego mających na celu uniformizację celebracji święta Wielkanocy w Kościele. Jedną ze słabości takiej argumentacji jest sama datacja opisu kontrowersji paschalnej, która prawdopodobnie poprzedza alians Euzebiusza z Konstantynem[68].

---

[65] Por. W. Huber, *Passa und Ostem. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche*, Berlin 1969, s. 30.

[66] Por. Eusebius, *HE* V 23, 2-3; 24, 9-10, tł. Lisiecki, s. 366, 369.

[67] Por. J.F. McCue, *The Roman Primacy in the Second Century and the Problem of the Development of Dogma*, „Theological Studies" 25 (1964) s. 183.

[68] Możliwe, że relacja Euzebiusza ze sporu o datę Wielkanocy powstała przed 311 rokiem. Jako pierwszy zauważył to i opisał Eduard Schwartz we wprowadzeniu do tekstu greckiego tego dzieła. Zob. E. Schwartz, *Eusebius Werke*, GCS 9/2, Leipzig 1909, s. XLVII-LXI. Inny uczony z pokolenia Schwartza, Hugh Jackson Lawlor, opowiadał się za jeszcze wcześniejszą datą powstania księgi piątej *Historii Kościelnej*, wskazując na przełom III i IV wieku. Zob. H.J. Lawlor, *Eusebiana: Essays on the Ecclesiastical History of Eusebius, Bishop of Caesarea*, Oxford 1912, s. 290. Następnie Richard Laqueur, dokonując szczegółowej analizy zawartości dzieła Euzebiusza, doszedł do wniosku, że pierwsze siedem ksiąg musiało powstać przed 303 rokiem. Zob. R. Laqueur, *Eusebius als Historiker seiner Zeit*, Leipzig 1929, s. 210-212. Wielu współczesnych uczonych również podziela ten pogląd o wcześniejszej datacji, m.in. Robert M. Grant wskazuje, że pierwsze siedem ksiąg *Historii Kościelnej* powstało ok. 303 roku. Zob. R.M. Grant, *Eusebius as Church Historian*, Oxford 1980, s. 14-15. Z kolei Timothy D. Barnes argumentuje, że księgi te powstały już przed 300 rokiem. Zob. T.D. Barnes, *The Editions of Eusebius' Ecclesiastical History*, „Greek, Roman and Byzantine Studies" 21/2 (1980) s. 191-201.

Po trzecie, fakt sprzeciwu wielu biskupów wobec groźby ekskomuniki ze strony Wiktora dowodzi tego, że jego dekret naturalnie wykraczał poza granice Rzymu[69].

Inny zwolennik tej teorii, James McCue, stwierdził, że jeżeli nawet odrzucamy tezę propagowaną przez anglikańskiego uczonego Trevora Jallanda o czysto lokalnym wystąpieniu papieża Wiktora, to pomimo tego nadal nie można z tego incydentu wyciągać wniosku o przypisywanym sobie i akceptowanym przez innych biskupów prymacie rzymskim w Kościele, ponieważ przeczyłoby to koncepcji rozwoju doktryny w chrześcijaństwie, która zakłada pewną ciągłość, bez możliwości uprzedzania przyszłego rozwoju[70].

Odpowiadając na ten zarzut, trzeba zaznaczyć, że jedna z ważniejszych oraz najbardziej popularnych współcześnie teorii rozwoju doktryny chrześcijańskiej została wypracowana przez J.H. Newmana w XIX wieku. W swoim dziele *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej* autor szczegółowo opisuje siedem cech prawomocności i autentyczności formy rozwojowej nauki chrześcijańskiej, dzięki którym można odróżnić prawdziwy rozwój doktryny od jej fałszywego rozwoju, zwanego wypaczeniem. Jako drugie kryterium uwypuklające właściwy rozwój doktryny J.H. Newman wskazuje na ciągłość zasad[71]. Jednak tym, co stanowi wiodący argument przeciwko założeniu J. McCue, jest fakt, że według angielskiego konwertyty to właśnie piąta cecha, tj. antycypacja przyszłego rozwoju, również świadczy „na rzecz wierności ostatecznej linii rozwojowej”[72]. Z tego względu można wysunąć tezę, że „uprzedzanie przyszłego rozwoju” nie tyle zaprzecza koncepcji prawdziwego rozwoju idei, lecz stanowi jej uwiarygodnienie, gdyż starożytna historia prezentuje wiele świadectw antycypacji doktryn, których pełne rozwinięcie znajduje się dopiero w znacznie późniejszym okresie historii Kościoła[73]. Przykładami, na które powołuje się oksfordczyk, są m.in. kult relikwii oraz oddawanie czci aniołom i świętym w niebie, w tym Najświętszej Maryi Pannie[74].

---

[69] Por. Gnilka, *Piotr i Rzym*, s. 271.

[70] Por. McCue, *The Roman Primacy in the Second Century and the Problem of the Development of Dogma*, s. 184.

[71] Por. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, s. 175.

[72] Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, s. 192.

[73] Por. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, s. 190.

[74] Por. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, s. 363-378. Uzupełniając tę listę, można wskazać na wiele innych patrystycznych świadectw, które poświadczają taki stan rzeczy. Jednym z nich jest wypowiedź Tertuliana (zob. Tertulianus,

6. Zakończenie

Kontrowersja kwartodecymańska z końca II wieku uwydatniła myśl eklezjologiczną Wiktora, która w pojmowaniu prymatu biskupa Rzymu była zakorzeniona w zamyśle Chrystusa Pana wobec swojego Kościoła, prawdopodobnie opierając się na słowach Zbawiciela skierowanych do Apostoła Piotra w Mt 16,18-19; Łk 22,31-32; J 21,15-18[75]. Ciężko nie zgodzić się z pewną obserwacją francuskiego historyka i orientalisty, Ernesta Renana, który dostrzegł, że w koncepcji tego papieża „papiestwo już się narodziło"[76]. Z historycznego punktu widzenia to właśnie nie od czasów Leona Wielkiego, lecz już za pontyfikatu Wiktora można jednoznacznie stwierdzić, że „papiestwo ponosiło szczególną odpowiedzialność za międzynarodowy porządek kościelny"[77]. Tak jak to zostało wykazane w artykule, odpowiedzialność, do której poczuwał się biskup Rzymu, dotyczyła całego Kościoła oraz zawierała w sobie rzeczywisty autorytet i władzę, tj. jurysdykcję. Z tego względu można z całą pewnością uważać i postrzegać Wiktora jako pierwszego papieża i głowę chrześcijańskiej *Ecclesiae*[78].

Adversus Praxean 27, 11, CCL 2, 1199-1200, tł. E. Buszewicz, Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, w: *Trójca Święta*, ŹMT 4, Kraków 1997, s. 81), która bezpośrednio antycypowała definicję Soboru Chalcedońskiego z 451 roku o dwóch niezmieszanych ze sobą naturach w jednej osobie Chrystusa Pana. Por. Concilium Chalcedonense, *Definitio fidei* 11, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, opr. A. Baron – H. Pietras, ŹMT 24, Kraków 2002, s. 223. Innym znamienitym przykładem jest fragment z pism Ambrożego z Mediolanu, który jako pierwszy Ojciec Kościoła wyraził przekonanie, że w Jezusie muszą istnieć dwie wole: jedna boska, druga ludzka, czym znacząco uprzedził dalszy rozwój doktryny dioteletyzmu ogłoszonej dopiero na Soborze Konstantynopolitańskim III w 680-681 roku. Zob. H. Pietras, *Ortodoksja i herezje. Historia szukania prawdy w pierwszych wiekach Kościoła*, Kraków 2022, s. 133-134, 147.

[75] Por. O. Clement, *Rzym inaczej. Prawosławny wobec papiestwa*, tł. M. Żurowska, Warszawa 1999, s. 20.

[76] E. Renan, *Lectures on the Influence of the Institutions. Thought and Culture in Rome, on Christianity and the Development of the Catholic Church*, Eugene 2006, s. 180, tł. własne.

[77] J.A. McGuckin, *Quartodecimans Controversy*, w: *The Westminster Handbook to Patristic Theology*, Louisville 2004, s. 288, tł. własne.

[78] Dlatego też historyk chrześcijaństwa, Louis Duchesne, po przedstawieniu faktów związanych z kontrowersją paschalną, dosadnie zapytał: „Jakiego terminu mamy używać, skoro zabrania się nam nadawania tytułu «Głowy Kościoła» osobie będącej depozytariuszem takiej pełnej władzy?" (L. Duchesne, *The Churches Separated from Rome*, London 1907, s. 96, tł. własne).

Bibliography

Sources

Athanasius Alexandrinus, *Epistula ad Afros episcopos*, PG 26, 1029-1048, tł. A. Caba, Atanazy, *Do biskupów afrykańskich*, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, t. 1, opr. A. Baron – H. Pietras, ŹMT 37, Kraków 2006, s. 266-276.

Basilius Caesariensis, *Epistula*, PG 32, 219-1112, tł. A.C. Way, Saint Basil, *Letters*, t. 1, The Fathers of the Church, Washington 2008, s. 269-271.

Concilium Chalcedonense, *Definitio fidei*, tł. T. Wnętrzak, Sobór Chalcedoński (451), *Definicja wiary*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, opr. A. Baron – H. Pietras, ŹMT 24, Kraków 2002, s. 214-225.

Concilium Ephesinum, *Sententia prolata a sancto Concilio impium et inimicum rectae fidei Nestorium damnans eum*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, opr. A. Baron – H. Pietras, ŹMT 24, Kraków 2002, 158-159.

Concilium Nicaenum I, *Expositio fidei CCCXVIII Patrum*, tł. T. Wnętrzak, Sobór Nicejski (325), *Wyznanie wiary 318 Ojców*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, opr. A. Baron – H. Pietras, ŹMT 24, Kraków 2002, s. 24-25.

Cyprianus, *Epistula* 75, ed. G. Hartel, CSEL 3/2, Vindobonae 1868, s. 810-827.

Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, ed. E. Schwartz – T. Mommsen, GCS 9/1, Leipzig 1903, tł. A. Lisiecki, Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, ŹMT 70, Kraków 2013.

Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, ed. E. Schwartz – T. Mommsen, GCS 9/2, Leipzig 1909.

Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini*, PG 20, 905-1230, tł. T. Wnętrzak, Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, ŹMT 44, Kraków 2007.

Hieronymus, *De viris illustribus*, PL 23, 602-719, tł. W. Szołdrski, Hieronim, *O znakomitych mężach*, PSP 6, Warszawa 1970.

Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, ed. M. Marcovich, Patristische Texte und Studien 25, Berlin – New York 1986.

Liber Pontificalis, red. L. Duchesne – E. Thorin, Paris 1886, tł. P. Szewczyk – M. Jesiotr, *Liber Pontificalis I-XCVI (usque ad annum 772)*. *Księga Pontyfików 1-96 (do roku 772)*, opr. M. Ożóg – H. Pietras, ŹMT 74. Kraków 2014.

Leo Magnus, *Epistulae*, PL 54, 593-1218.

Pseudo-Tertullianus, *Adversus omnes haereses*, red. A. Kroymann, CSEL 47, Wien 1906, s. 213-226.

Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica*, PG 67, 33-841, tł. S.J. Kazikowski, Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986.

Tertulianus, *Adversus Praxean*, red. A. Kroymann – E. Evans, CCL 2, 1157-1205, Turnhout 1954, tł. E. Buszewicz, Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, w: *Trójca Święta*, ŹMT 4, Kraków 1997, s. 35-86.

Studies

Barnes T.D., *The Editions of Eusebius' Ecclesiastical History*, „Greek, Roman and Byzantine Studies" 21/2 (1980) s. 191-201.

Barraclough G., *The Medieval Papacy*, New York 1968.

Bartnik C., *Nauka Leona Wielkiego o prymacie biskupa Rzymu*, „Vox Patrum" 24 (2004) s. 311-322.

Batiffol P., *Primitive Catholicism*, London 1911.

Behr J., *Social and Historical Setting*, w: *The Cambridge History of Early Christian Literature*, red. F. Young – L. Ayres – A. Louth, Cambridge 2004, s. 55-70.

Benson E.W., *Cyprian; His Life, his Times, his Work*, New York 1897.

Bralewski S., *Obraz papiestwa w historiografii kościelnej wczesnego Bizancjum*, Łódź 2006.

Burn-Murdoch H., *The Development of the Papacy*, London 1954.

Carroll W.H., *Historia chrześcijaństwa. Tom 1. Narodziny chrześcijaństwa*, tł. J. Morka, Wrocław 2009.

Chadwick H., *Historia rozłamu Kościoła Wschodniego i Zachodniego. Od czasów apostolskich do Soboru Florenckiego*, tł. P. Sajdek, Kraków 2009.

Chadwick H., *The Early Christian Community*, w: *The Oxford Illustrated History of Christianity*, red. J. McManners, Oxford 1990, s. 21-61.

Chapman J., *Bishop Gore and the Catholic Claims*, London 1905.

Cheetham N., *A History of the Popes*, New York 1982.

Cleenewerck L., *His Broken Body: Understanding and Healing the Schism between the Roman Catholic and Eastern Orthodox Churches*, Washington 2007.

Clement O., *Rzym inaczej. Prawosławny wobec papiestwa*, tł. M. Żurowska, Warszawa 1999.

Collins K.J. – Walls J.L., *Roman but not Catholic: What Remains at Stake 500 Years after the Reformation*, Grand Rapids 2017.

Daniélou J. – Marrou H., *Historia Kościoła*, t. 1: *Od początków do roku 600*, tł. M. Tarnowska, Warszawa 1984.

Davies J.G., *The Early Christian Church*, Garden City – New York 1967.

Denny E., *Papalism: A Treatise on the Claims of the Papacy as Set Forth in the Encyclical Satis Cognitum*, London 1912.

Denzler G., *Papism*, w: *The Papacy. An Encyclopedia*, t. 2: *Gaius-Proxies*, red. P. Levillain, New York – London 2002, s. 1107-1110.

Drobner H.R., *Fathers Of The Church: A Comprehensive Introduction*, Peabody 2007.

Duchesne L., *The Churches Separated from Rome*, London 1907.

Duffy E., *Historia papieży. Święci i grzesznicy*, tł. B. Gadomska, Warszawa 2007.

Dumitrașcu N., *Papal primacy in the service of the unity of the Church – Orthodox theological perspective (comments and notes)*, „Studia Nauk Teologicznych PAN" 10 (2015) s. 145-160.

Eno R., *The Rise of the Papacy*, Wilmington 1990.

Fortescue A., *The Early Papacy: To the Synod of Chalcedon in 451*, San Francisco 2008.

Gliściński J., *Wczesnochrześcijańska kontrowersja paschalna do czasu Soboru Nicejskiego (325 r.)*, „Saeculum Christianum" 1/1 (1994) s. 43-54.

Gnilka J., *Piotr i Rzym. Obraz Piotra w pierwszych dwu wiekach*, tł. W. Szymona, Kraków 2002.

Grant R.M., *Eusebius as Church Historian*, Oxford 1980.

Guettée V., *The Papacy: Its Historic Origin and Primitive Relations with the Eastern Churches*, New York 1867.

Hamman A., *Portrety Ojców Kościoła. Praktyczny przewodnik po patrologii*, Warszawa 1978.

Harnack A.V., *Der pseudocyprianische Tractat De aleatoribus: die älteste lateinische christliche Schrift. Ein Werk des römischen Bischofs Victor I. (saec. II)*, Texte und Untersuchungen 5/1, Leipzig 1888.

Harnack A.V., *History of Dogma*, t. 2, tł. i red. N. Buchan, Eugene 2020.

Harnack A.V., *Zur Schrift Pseudocyprians (Sixtus II) Ad Novatianum*, Leipzig 1900.

Hertling L., *Communio: Church and Papacy in Early Christianity*, Chicago 1972.

Huber W., *Passa und Ostem. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche*, Berlin 1969.

Jalland T., *The Church and Papacy: A Historical Study*, London 1944.

John E., *The Popes: A Concise Biographical History*, London 1964.

Kelly J.N.D., *Encyklopedia papieży*, tł. T. Szafrański, Warszawa 2006.

Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tł. J. Mrukówna, Warszawa 1988.

Kidd B.J., *The Roman Primacy to A.D. 461*, London 1936.

Kochev N., *East-West relations and the matter of papal primacy up to the 10th c.*, „Etudes Balkaniques" 2 (1995) s. 115-129.

Laqueur R., *Eusebius als Historiker seiner Zeit*, Leipzig 1929.

Lawlor H.J., *Eusebiana: Essays on the Ecclesiastical History of Eusebius, Bishop of Caesarea*, Oxford 1912.

Lightfoot J.B., *Dissertations on the Apostolic Age. Reprinted from Editions of St. Paul's Epistles*, London 1892.

Lohse B. *Das Passafest der Quartadecimaner*, Gütersloh 1953.

Manschreck C.L., *A History of Christianity in the World: From Persecution to Uncertainty*, Englewood Cliffs 1974.

Matthews R., *The Popes: Every Question Answered*, San Diego 2014.

McBrien R.P. *Lives of the Popes – reissue: The Pontiffs from St. Peter to Benedict XVI*, San Francisco 2006.

McCue J.F., *The Roman Primacy in the Second Century and the Problem of the Development of Dogma*, „Theological Studies" 25 (1964) s. 161-196.

McGuckin J.A., *The Westminster Handbook to Patristic Theology*, Louisville 2004.

Metzger B.M., *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Oxford 1988.

Misiarczyk L., *Prymat Kościoła/biskupa Rzymu w źródłach chrześcijańskich II wieku*, „Vox Patrum" 24 (2004) s. 51-77.

Morawa J., *Znaki prawdziwości Kościoła*, w: *Kościół Chrystusowy. Teologia fundamentalna*, t. 4, red. T. Dzidek – Ł. Kamykowski – A. Napiórkowski, Kraków 2019, s. 73-137.

Moss C.B., *The Christian Faith: An Introduction to Dogmatic Theology*, London 1957.

Nagy S., *Ty jesteś Piotr, czyli Skała, i na tej Skale zbuduję Kościół mój (Mt 16,18). Studium o widzialnym Kościele*, Częstochowa 2009.

Naumowicz J., *Trzy spory o datę Wielkanocy*, „Vox Patrum" 26 (2006) s. 453-470.

Newman J. H., *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tł. J.W. Zielińska, Warszawa 1998.

Piechocka-Kłos M., *Sobory powszechne w epoce późnego cesarstwa (IV-VI w.)*, „Studia Warmińskie" 48 (2011) s. 291-305.

Piepkorn A.C., *The Roman Primacy in the Patristic Era*, w: *Papal Primacy and the Universal Church: Lutherans and Catholics in Dialogue*, red. P.C. Empie – T.A. Murphy, Minneapolis 1974, s. 73-97.

Pietras H., *Ortodoksja i herezje. Historia szukania prawdy w pierwszych wiekach Kościoła*, Kraków 2022.

Pietras H., *Świadomość prymatu biskupa Rzymu w Kościele starożytnym*, w: *Kapłaństwo i urząd*, red. W. Gajewski, Christianitas Antiqua 2, Gdańsk 2009, s. 190-205.

Renan E., *Lectures on the Influence of the Institutions. Thought and Culture in Rome, on Christianity and the Development of the Catholic Church*, Eugene 2006.

Richardson C.C., *The Church Through the Centuries*, New York 1938.

Rivington L., *The Primitive Church and the See of Peter*, London 1894.

Schaff P., *History of the Christian Church, Vol. II: Ante-Nicene Christianity, A.D. 100-325*, New York 1922.

Schatz K., *Prymat papieski od początków do współczesności*, tł. E. Marszał – J. Zakrzewski, Kraków 2004.

Schwaiger G., *Pope*, w: *Encyclopedia of Theology: A Concise Sacramentum Mundi*, red. K. Rahner, London 1986, s. 1243-1255.

Scott S.H., *The Eastern Churches and the Papacy*, London 1928.

Shelley B.L., *Church History in Plain Languag*e, Dallas 1995.

Siecienski A.E., *The Papacy and the Orthodox: Sources and History of a Debate*, New York 2017.

Solovyev V., *Russia and the Universal Church*, London 1948.

Souvay C.L., *The Paschal Controversy under Pope Victor I*, „The Catholic Historical Review" 15 (1929) s. 43-62.

Symonds H.E., *The Church Universal and the See of Rome: A Study of the Relations between the Episcopate and the Papacy up to the Schism between East and West*, London 1939.

The Oxford Dictionary of the Christian Church, red. Cross F.L. – Livingstone E., Oxford 2005.

Ullmann W., *Leo I and the Theme of Papal Primacy*, „Journal of Theological Studies" 11 (1960) s. 25-51.

Unger D.J., *Current Theology: St. Irenaeus and the Roman Primacy*, „Journal of Theological Studies" 13 (1952) s. 359-418.

Winter M.M., *Saint Peter and the Popes*, Baltimore 1960.

Ybarra E., *The Papacy: Revisiting the Debate between Catholics and Orthodox*, Steubenville 2022.

Zernov N., *Eusebius and the Paschal Controversy at the End of the Second Century*, „Church Quaterly Review" 116 (1933) s. 24-41.

ISSN: 0860-9411
eISSN: 2719-3586

VOX PATRUM 93 (2025) 55-84
DOI: 10.31743/vp.17555

Journey from Exclusion to Inclusion: A Literary Analysis of *The Letter to Diognetus*, Chapters 1-10

David E. Nyström[1]

Abstract: The second-century *Epistle to Diognetus* has largely been obscured in Christian history, discovered only in 1436 without any prior written records. The origins, authorship, and intended audience of this work remain uncertain. This article examines the text of *Diognetus* from a literary perspective, analysing its content, structure, and language to discern its character, intended audience and purpose. The analysis begins with an exploration of some rhetorical questions in the work's opening paragraph and their thematic development throughout the text. The article further examines how the use of personal pronouns and person-inflected verb forms blurs social boundaries, facilitating identity shifts and literary movement toward conversion. The final discussion compares the literary dynamic of *Diognetus* to an ancient conversion story, drawing attention to similarities in how these works succeed, through negotiation of identities, with transferring a literary addressee/protagonist from a state of exclusion to one of inclusion into a new community.

Keywords: Letter to Diognetus; Early Christian Apologetics; Apostolic Fathers; Christian Identity; Christian Self-Definition; Literary Analysis; Discourse Analysis

A brilliant piece of early Christian literature, *The Epistle to Diognetus* has been loved for generations by those who have read and studied it[2]. Its literary elegance and aesthetic portrayal of Christians and their faith, prompted 18th century German theologian Johann M. Sailer to label it "a pearl of Christian literature"[3], a sentiment affirmed by Joseph B. Lightfoot who, writing a century later, called the work "the noblest of

[1] David E. Nyström PhD, Senior Lecturer, Johannelund School of Theology, Uppsala, Sweden; e-mail: david.nystrom@johannelund.nu; ORCID: 0000-0002-4093-812X.

[2] Editions of the Greek text of Diognetus along with modern English translations are found in M.W. Holmes, *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations*, Grand Rapids 2007; B. Ehrman, *The Apostolic Fathers*, v. 2, Loeb Classical Library, Cambridge 2003, and C.N. Jefford, *The Epistle to Diognetus (with the Fragment of Quadratus): Introduction, Text, and Commentary*, Oxford Apostolic Fathers, Oxford 2013. In this article, unless otherwise stated, the Greek text as well as English translations are from Holmes, *Apostolic Fathers*.

[3] Quoted in H.E. Lona, *Diognetus*, in: *The Apostolic Fathers: An Introduction*, ed. W. Pratscher, Waco 2010, p. 197.

early Christian writings"[4]. Also in more recent times, *The Epistle* continues to elicit praise. According to Jefford, the style of the treatise "offers a simple beauty that is easily appreciated"[5] and in the recently published *Cambridge Companion to the Apostolic Fathers*, the work is called "a literary masterpiece" and "something of a sublime crescendo in early Christian literature"[6].

In sharp contrast to this modern era praise and fascination, stands the curious fact that the text seems to have been largely unknown for the better part of Christian history. Before its serendipitous discovery in 1436, among the wrapping papers in a Constantinople fishmonger's shop, there are no written records of it. No Church father mentions, let alone quotes it, in any surviving work. Although this does not prove that the work was completely unfamiliar to the ancient Church, it does show that it was not used or circulated to a great enough extent as to leave a mark within the bounds of preserved tradition[7].

To further complicate matters, the single surviving manuscript mentioned above – preserved in the 260 page long *Codex Argentoratensis Graecus ix* – was destroyed in the Franco-Prussian War of 1870. Fortunately, several scholars had made transcriptions of the manuscript, which now form the foundation for all modern translations[8]. The work's origin is also shrouded in mystery. It makes its late entrance on the historical stage quite naked; neither author, nor intended recipient, provenance or date of composition is certain, though scholarship has supplied no shortage of suggestions. Foster aptly summarizes the circumstances encompassing the history of this early Christian writing as "no text and no context"[9].

---

[4] J.B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, London 1879, p. 156.

[5] Jefford, *Diognetus*, p. 13.

[6] M.F. Bird – K.H. Mackerras, *The Epistle to Diognetus and the Fragment of Quadratus*, in: *The Cambridge Companion to the Apostolic Fathers*, Cambridge 2021, p. 310.

[7] Though see Costache, who argues that echoes from Diognetus may indeed be heard in later patristic works, especially the *Fifth Spiritual Homily* attributed to Macarius the Egyptian, D. Costache, *Humankind and the Cosmos: Early Christian Representations*, Leiden 2021, p. 31, 40-43, 46-47.

[8] For a comprehensive history of the text, see H.I. Marrou, *A Diognète: Introduction, édition critique, traduction et commentaire*, SCh 33, Paris 1951, p. 5-42. For a briefer history, see Jefford, *Diognetus*, p. 5-8.

[9] P. Foster, *The Epistle to Diognetus*, in: *The Writings of the Apostolic Fathers*, ed. P. Foster, London 2007, p. 147.

Even so, there are good reasons to why these questions have demanded so much attention. *The Epistle to Diognetus* is, in several ways, a unique text within early Christianity. It can broadly be placed within the early Christian apologetic tradition, but notoriously defies closer genre definition. Questions of genre, purpose and audience are intrinsically and inseparably connected to each other. The reason for identifying the genre of a given text is to understand its purpose. At the same time, one cannot fully recognize the purpose of a text without some prior conception of for whom it is intended.

The purpose of the present article is to address these questions from a literary perspective. As external information about this early Christian writing is virtually non-existing, we have nowhere to turn but to the text itself in our search for answers. This study focuses on what the text of the epistle itself, through its content, structure, literary flow, and use of language, can tell us about its purpose and intended audience. It a sentence, the question addressed is: "What kind of text is *The Epistle to Diognetus*?".

1. Initial remarks on date, textual integrity, genre and address

Before venturing into a literary analysis of the text, some preliminary remarks are warranted. The first concerns the dating of the text, a question at which scholarship is divided. Some have argued for a late dating of the work (3-4th century), but today, most scholars seem to favour a date in the late second century[10]. Bockmuehl has argued for an even earlier date, and though not conclusive, his findings convincingly show that nothing precludes a date in the mid-second century[11].

The second relates to the integrity of the preserved text. A marginal note in the now destroyed *Codex Argentoratensis Graecus* indicated a lacuna after chapter 10: "and here the copy had a break". Most scholars consider the two chapters that follow this (11-12) a later addition, due to

[10] Jefford, *Diognetus*, p. 28: "Following the bulk of contemporary scholarship, the text is most likely to be attributed to some moment during the 2nd century, with a preference for the latter decades of that period". See also Lona, *Diognetus*, p. 211-212.

[11] M. Bockmuehl, *Jewish Law in Gentile Churches: Halakhah and the Beginning of Christian Public Ethics*, Grand Rapids 2000, p. 215-216. Cf. Lightfoot, who also favoured an early date: J.B. Lightfoot – J.R. Harmer, *The Apostolic Fathers: Revised Texts with Short Introductions and English Translations*, London 1891, p. 487-488.

differences in rhetoric, vocabulary, subject matter and perceived audience of the text[12]. This article follows the majority view and thus restricts the analysis to chapters 1-10 of the surviving text.

The third remark concerns the question of to which literary conventions or genres the text conforms. A named addressee, κράτιστε Διόγνητε (most excellent Diognetus, 1:1), is probably the reason to why the text has been titled a letter[13]. Yet, neither the opening section nor the rest of the work conforms particularly well to ancient epistolary conventions. The common third person greeting formula ("to X from Y, greetings"), in which both author and addressee are properly introduced, is absent. Instead, a singular "I" addresses an equally singular "you". Further, the "health wish" and the thanksgiving formula, both common features in Graeco-Roman letter introductions, are conspicuously missing in *The Epistle to Diognetus*[14]. In addition, the text contains no personal remarks or greetings to mutual acquaintances. The opening line, which presents the name of the addressee, is similar to the opening paragraph of the third gospel, which may well have served as inspiration to the author[15].

These observations have led a majority of scholars to the conclusion that *The Epistle to Diognetus*, despite its title, is not really a letter but a treatise. Modern scholarship often refer to it as an *apology*[16]. Yet, as the term "apology", when referring to ancient literary genre, is notoriously slippery, further consideration is necessary[17]. Grant famously described the driving force behind apologetic literature as emerging "from minority groups that are trying to come to terms with the larger culture

---

[12] See H.D. Meecham, *The Epistle to Diognetus*, Manchester 1949, p. 64-68, and Jefford, *Diognetus*, p. 43-51. A minority of scholars take a different view and consider chapters 11-12 as original to the text, see e.g. H.E. Lona, *An Diognet: Übersetzt Und Erklärt*, Freiburg 2001, p. 43-48, and Marrou, *A Diognète*, p. 219-227.

[13] Further, the classification of the work as a letter is of comparably recent provenance. It can be traced to its first publication by H. Stephanus, who took the author to be Justin Martyr: *The Philosopher and Martyr Justin's Letter to Diognetus and The Discourse to the Greeks*, Paris 1592.

[14] J.A.D. Weima, *Letters, Greco-Roman*, in: *Dictionary of New Testament Background*, ed. C.A. Evans – S.E. Porter, Downers Grove 2000, p. 642.

[15] Foster, *The Epistle to Diognetus*, p. 149.

[16] Ex. Jefford, *Diognetus*, p. 3-56.

[17] For a discussion on the concept of "genre" in antiquity, see T.G. Rosenmeyer, *Ancient Literary Genres: A Mirage?*, in: *Ancient Literary Criticism*, ed. A. Laird, Oxford 2006, p. 421-439.

within which they live"[18]. This is undoubtedly so, though as an articulation it is wide enough to fit almost any early Christian text, and therefore unhelpful in differentiating between them.

Within early Christian literature, the term *apology* can be defined in a narrow or broad sense. In a narrow sense, it typically relates to *form*, and it a wider sense, it usually relates to the *purpose* of a text or the strategies used by its author[19]. Form, in this context, is another word for literary convention. *Formal* apologies are texts modelled on forensic defence speeches given in courtrooms. They are often addressed to a judicial authority, but not necessarily so. The important part is that they take shape around allegation and defence; the text is, at least to some extent, a response to actual or perceived accusations[20]. These apologies are written extensions of forensic speeches given orally in court, their literary prototype being the *Apology* of Plato.

The second century is often referred to as the "age of the apologists" in accounts of Christian history. Who, then, are these apologists, and which works, more specifically, are rightfully called apologies? Eusebius of Caesarea, writing his *Church History* in the fourth century CE, lists seven apologies from this time period. These are treatises written by Aristides, Quadratus, Justin Martyr, Melito of Sardis, Apollinaris, Militiades, and Tertullian[21]. As among these only the apologies of Aristides, Justin, and Tertullian have survived, mapping common denominators between them is difficult. Yet, from Eusebius descriptions of them, one interesting fact sticks out: they were all, seemingly, addressed to authorities. This suggests that early Christians defined apology in terms of *form* – that is, as a text addressed to a judicial authority. Likely, they were structured around accusations and defence, though this outruns the evidence

---

[18] R.M. Grant, *Greek Apologists of the Second Century*, Philadelphia 1988, p. 9.

[19] For a more comprehensive treatment of questions relating to genre and early Christian apologetics, see D.E. Nyström, *The Apology of Justin Martyr: Literary Strategies and the Defence of Christianity*, Tübingen 2018, p. 19-28.

[20] Examples of apologies addressed to authorities are Justin Martyr's *Apology* (emperor Antonius Pius and his adoptive sons Verissimus and Lucius), Athenagoras' *Embassy* (emperors Marcus Aurelius and Commodus), and Tertullian's *Apology* (provincial Roman governors). Josephus' *Against Apion* is an example of a formal apology not addressed to an authority. Yet, it is occupied with defending Judaism against various accusations by means of forensic rhetoric, and therefore fits the literary convention.

[21] Eusebius, *HE* IV 3, 1-2; IV 18, 2; IV 26, 1-2; V 17, 5; II 2, 4.

from Eusebius[22]. Ancient writers would typically strive to emulate an admired model, rather than producing literature of a certain kind (genre)[23]. An apologist, to the ancient Christian mind, thus seems to have been someone writing a defence for the Christian faith in the tradition of Plato's *Apology*[24]. In essence then, a formal apology is a courtroom defence[25].

Some scholars have opted for a less strict definition of the term apology. Thus, the editors of the publication *Apologetics in the Roman Empire* define an apology as having to do with "the defence of a cause or party supposed to be of paramount importance to the speaker", yet at the same time they acknowledge that genre, rather than being understood "as a mechanical recipe-book for the production of texts", is "best seen as a way of talking about the strategies of writers (and readers) in different cultural traditions and particular contemporary situations"[26]. Likewise, Frances Young, in a contribution to the same volume, while acknowledging the close links between literature and oratory in antiquity, defines apology not as a genre, but as "properly the end or purpose of a speech, particularly a speech for the defence in court, and then more loosely a defence or excuse offered in a less precise context or genre"[27]. This less exact definition of apology, consequently, focuses on the *purpose* of the text, rather than the form it takes.

A reading of *The Epistle to Diognetus* with the criteria for an apology in mind (whether defined *sensu stricto*, or more loosely) yields mixed results. First, one notes that the treatise seems to be addressed to a personal friend, rather than an authority, which would rule it out as a formal apology. Yet, the word used for addressing Diognetos (κράτιστος) is interesting. It is typically used for addressing a person of political or social

---

[22] For further discussion, see S. Parvis, *Justin Martyr and the Apologetic Tradition*, in: *Justin Martyr and His Worlds*, ed. S. Parvis – P. Foster, Minneapolis 2007, p. 115-127.

[23] Rosenmeyer, *Literary Genres*, p. 435-437.

[24] So Edwards: "Christians had reserved the name *apologia* for works in the forensic mode" (M.J. Edwards, *The Flowering of Latin Apologetic: Lactantius and Arnobius*, in: *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews and Christians*, ed. M.J. Edwards – M. Goodman – S. Price, Oxford 1999, p. 201-202).

[25] The courtroom is indeed the place of birth for the term *apologia*. It was the defence speech, delivered in response to the prosecutor's accusation speech, the *kathegoria*.

[26] M.J. Edwards – M. Goodman – S. Price, *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews and Christians*, Oxford 1999, p. 1-2.

[27] F. Young, *Greek Apologists of the Second Century*, in: *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews and Christians*, ed. M.J. Edwards – M. Goodman – S. Price, Oxford 1999, p. 90-91 (quote from 91).

prominence. In the New Testament, it is only found within the Lukan corpus. Three times it is used in addresses to Roman procurators Felix and Festus (Acts 23:26; 24:3; 26:25), and once in the Lukan prologue (Lk 1:3), in reference to Luke's addressee, Theophilus. If, as suggested above, the author of *Ad Diognetum*, emulates the Lukan prologue, this may account for his use of this particular term. Yet, at the end of *The Epistle to Diognetus*, in chapter 10, the rhetorical (singular) addressee is presented with a question: "And when you have acquired this knowledge, with what joy do you think you will be filled […]?". The theme of joy is then developed in v. 5: "For happiness is not a matter of lording it over one's neighbors, or desiring to have more than weaker people, or possessing wealth, or using force against one's inferiors". These verses, in combination with the honorary address in ch. 1., might suggest that Diognetos, whether a real or literary figure, nonetheless is to be understood as a person of influence, perhaps even of political power. If so, the treatise could be seen as addressed to authority.

On the other side of the scale, however, sits the fact that the text carry no indications of explicit or implicit charges against Christians which might have served as an occasion for writing. Christians are not "defended" against misconceptions or accusations as much as celebrated in panegyric acclamation. It is not then an *apology* – that is, a defence – in any material sense.

In an instructive analysis of Diognetus' different themes, Klostergaard Petersen, though still calling it an apologetic work, recognizes some of the difficulties and highlights its character as a protreptic work[28]. The ancient protreptic discourse (*logos protreptikos*) can be described as a speech or text, primarily using deliberative rhetoric, aiming at changing the hearers' or readers' mind and way of life. It typically includes praise of the promoted ideas, critique of rivals or competitors, and sometimes "a personal appeal to the hearer inviting the immediate acceptance of the exhortation"[29]. Admitting that the terms are not used consistently in antiquity, Stowers still makes a useful distinction between *protreptic*

---

[28] A. Klostergaard Petersen, *Heaven-Borne in the World: A Study of the Letter to Diognetus*, in: *In Defence of Christianity: Early Christian Apologists*, ed. J. Engberg – A.-C Jacobsen – J. Ulrich, Frankfurt am Main 2014, p. 125-138. See also Jefford, *Diognetus*, p. 53.

[29] D. Aune, *Romans as Logos Protreptikos in the Context of Ancient Religious and Philosophical Propaganda*, in: *Paulus Und Das Antike Judentum*, ed. M. Hengel – U. Heckel, Tübingen 1991, p. 101. Cf. Jefford, *Diognetus*, p. 53.

and *paraenesis*, applying the former "in reference to hortatory literature that calls the audience to a new and different way of life" and the latter "for advice and exhortation to continue in a certain way of life"[30]. In short, the purpose of a protreptic discourse is to effect a change of mind or a change of lifestyle among its audience, not merely presenting a defence[31]. As we shall see, this is an apt description of the *The Epistle to Diognetus*[32].

The fourth, and last, initial remark, relates to the audience of the text. As noted above, this question cannot be fully distinguished from those of genre and purpose, but it should be noted that the question itself furnishes two important parts which need to be kept separated. The first has to do with the rhetorical address, and the second relates to the intended audience of the text. The work is addressed to a certain Diognetus, who is construed as a pagan interested in Christianity. The text divulges nothing else about this addressee. Diognetus, as a name, is attested elsewhere in Greek literature, though it does not seem to have been particularly common[33]. Yet, nothing precludes it from referring to a real, historical person. If the address is genuine, this fact sheds light on the second part of the above question, which has to do with the intended audience of the text. The intended audience is then equal to Diognetus, a sympathetic pagan who had posed intriguing questions about Christians, and possibly other pagans of a similar frame of mind. In antiquity, letters addressed to a single person would often be composed with the understanding that they would be publicly read out loud to a larger audience.

If, on the other hand, the address is fictive, it has to be regarded as part of literary convention, having a symbolic and/or rhetorical function. It has sometimes been pointed out that the name Diognetus means "heir of Zeus" and that it therefore could be understood as a symbolic reference to pagans in general[34]. This, in turn, could mean that the intended audience are pagans, whom the author seeks to convert. Yet, even if the work is

---

[30] S.K. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Philadelphia 1986, p. 92.

[31] Cf. A. Hofer, *Clement of Alexandria's Logos Protreptikos: The Protreptics of Love*, "Eccles" 24/4 (2015) p. 500-504.

[32] In a recent publication, D.H. Williams thus correctly suggests that the epistle should not be called an apology, but rather "a spirited protreptic", the purpose of which is "explaining Christianity to a seeker" (D.H. Williams, *Defending and Defining the Faith: An Introduction to Early Christian Apologetic Literature*, Oxford 2020, p. 132).

[33] Jefford, *Diognetus*, p. 26.

[34] Jefford, *Diognetus*, p. 25.

rhetorically addressed to a pagan individual, and ostensibly directed toward a pagan audience, it does not follow that it was chiefly intended for pagan consumption. This will receive further consideration later in this article.

In the end, questions of purpose and audience cannot be satisfactorily answered solely by categorising a given text according to the standards of some perceived "genre". Every text has to be analysed according to its own premises, and each of these questions needs to be raised within the context of a close reading of the text itself. The next part of the article comprises a literary analysis of the text of *The Epistle to Diognetus* with these questions in mind.

2. Opening questions and rhetorical occasion

The Epistle to Diognetus starts with a greeting, which incorporates an agenda for the treatise.

> Since I see, most excellent Diognetus, that you are extremely interested in learning about the religion of the Christians and are asking very clear and careful questions about them – specifically, what God they believe in and how they worship him, so that they all disregard the world and despise death, neither recognizing those who are considered to be gods by the Greeks nor observing the superstition of the Jews; what is the nature of the heartfelt love they have for one another; and why this new race or way of 1ife has come into the world we live in now and not before – I gladly welcome this interest of yours […][35].

As noted earlier, the text reveals no information about the rhetorical addressee, Diognetus, except that he is credited with posing several questions, to which the author intends to respond. These questions, seven in total, serve as the rhetorical occasion for the composition. They also suggest that the addressee indeed is fictive. The questions presented are not ones asked by an actual inquisitive friend; rather, they are standard "talking points" in early Christian apologetic and protreptic discourse. Each of these questions represent core elements of early Christian identity construction, and they are set up as an initial structure for the text, or as rhetorical points of departure. It is hard to imagine an actual "pagan

[35] *Epistola ad Diognetum* 1, 1, Holmes, p. 695.

friend" asking the author why Christians despise death, why they love each other so deeply, or why Christianity appeared so late in history. It is equally hard to imagine that questions from a curious outsider would not have included some reference to the many popular misconceptions about Christianity circulating within the contemporary Graeco-Roman society. Yet, as a platform for a treatise designed for promoting a certain understanding of the Christian community, these questions make perfect sense. Throughout the rest of the treatise, the author addresses them one by one, albeit not in the above-given order.

Initially, one must observe that the questions all relate to *Christians*, not *Christianity*. In the opening line, Diognetus is credited with showing interest in "the religion of the *Christians*" and with "asking very clear and careful questions about *them*"[36]. If, as suggested above, the text may be characterized as a protreptic discourse, it is a discourse designed to shape the audience's understanding of a community of people, not a religion or philosophy. Indeed, although one finds a good deal of theology in the text, theology is not what the treatise is about. It contains no systematic presentation of what Christians actually believe. Either knowledge of these things is assumed, or it is not important to the purpose of the treatise.

Accordingly, one function of the text seems to be to properly present, describe, and define Christians. Much has been written on identity and self-definition in early Christianity that will not be reiterated here. Suffice it to repeat the common observation that social identity construction never occurs in a vacuum, but is by its very nature relational[37]. Definition of oneself implies definition of the "other", and the negotiation of borders[38].

The following sections explore how *The Epistle to Diognetus* frames and construes Christians, in contradistinction to their conceived "others" (Pagans and Jews) as well as on their own terms. The analysis moves chronologically through the text, highlighting how the text addresses the points from the initial agenda in different parts of the work. This is followed by an inquiry into how the author uses personal pronouns and finite verb forms to sharpen the contours of Christian identity and to effect a movement in the text, which brings the rhetorical addressee from a state of exclusion to one of inclusion into the Christian community.

---

[36] *Epistola ad Diognetum* 1, 1, Holmes, p. 695.

[37] In Jenkins words, "identification makes no sense outside of relationships […]" (R. Jenkins, *Social Identity*, London 2014, p. 7).

[38] See Jenkins, *Social Identity*, esp. p. 104-119.

3. Pagans, Jews, and Christians

A visual representation of the introductory paragraph will be helpful at this point. The following chart shows each of the initial questions from *The Epistle to Diognetus* 1, 1, together with the corresponding sections later in the text, in which they are addressed.

Question	Greek text	Answers
1. What God do Christians believe in?	τίνι τε θεῷ πεποιθότες	7:1-8:11 (ch. 7-8)
2. How do Christians worship God?	πῶς θρησκεύοντες αὐτὸν	
3. Why do Christians disregard the world and despise death?	τόν τε κόσμον ὑπερορῶσι πάντες καὶ θανάτου καταφρονοῦσι	10:7-8
4. Why do Christians not recognize the Greek gods?	οὔτε τοὺς νομιζομένους ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων θεοὺς λογίζονται	2:1-10 (ch. 2)
5. Why do Christians reject the superstition of the Jews?	οὔτε τὴν Ἰουδαίων δεισιδαιμονίαν φυλάσσουσι	3:1-4:6 (ch. 3-4)
6. What is the nature of Christians' heartfelt love for each other?	τὴν φιλοστοργίαν ἔχουσι πρὸς ἀλλήλους	10:1-6
7. Why has this new race or way of life come so late into the world?	τί δή ποτε καινὸν τοῦτο γένος ἢ ἐπιτήδευμα εἰσῆλθεν εἰς τὸν βίον νῦν καὶ οὐ πρότερον	9:1-6 (ch. 9)

As noted, the author does not address the above questions in order. He starts out with a treatment of the Graeco-Roman gods, which corresponds to question # 4 above.

3.1. "Neither recognizing those who are considered to be gods by the Greeks"

"Pagan" is a problematic term, as it has no correlative in antiquity. In modern discourse, it is often used to designate practitioners of the ancient Graeco-Roman religion. In *The Epistle to Diognetus*, as in many other early Christian texts, these people are simply called "Greeks" (e.g. 1, 1; 3, 3). The first and main question of the text's opening paragraph, to which all the others relate, is "what God [Christians] believe in and how they worship him"[39]. This is in essence a sociological question, rather

[39] *Epistola ad Diognetum* 1, 1, Holmes, p. 695.

than a theological one. Its purpose is to accentuate sociological markers, through which Christians differentiate themselves from their "others". It is therefore unsurprising that the author in chapter 2, when he criticises pagans, focuses on their idol worship. Their practice, rather than their beliefs, is in focus.

The author establishes the folly of a practice foreign to Christians (worshipping images), through a battery of dialectical questions:

> Is not one of them stone, like that upon which we walk, and another bronze, no better than the utensils that have been forged for our use, and another wood, already rotted away, and another silver, which needs a watchman to guard it lest it be stolen, and another iron, corroded by rust, and another pottery, not a bit more attractive than that made for the most unmentionable use? Are not all these made of perishable matter? Are they not forged by iron and fire? Did the sculptor not make one of them, and the coppersmith another, the silversmith another, and the potter yet another? Before they were shaped by the skills of these craftsmen into the form they have, was it not possible indeed, is it not possible even now-for each of them to have been given a different form?[40]

The rest of the chapter proceeds in a similar vein. These are rhetorical questions, posed in the negative, implying answers in the affirmative. The critique of pagan worship of images is common within early Christian apologetics. It draws upon earlier Jewish apologetic works and ultimately on the Hebrew prophetic tradition. There is nothing original to be found here[41]. Yet, in comparison to contemporary Christian apologists, the criticism is markedly one-dimensional. Whereas writers such as Aristides, Justin, Tatian or Athenagoras go into deep details in criticizing Graeco-Roman myth, our author seems uninterested in the "theological" aspects of pagan worship. He is content with the most general of remarks, and in essence, a single point is made: worshipping crafted images is irrational. The religious views of worshippers of the Graeco-Roman gods are thereby clearly misrepresented, as no such practitioner, when sacrificing in front of an image, would have considered the image to be a god in and by itself, but rather a representation of the divine.

---

[40] *Epistola ad Diognetum* 2, 2-3, Holmes, p. 695-696.

[41] Jefford, *Diognetus*, p. 203, and Marrou, *A Diognète*, p. 106-107.

3.2. "Nor observing the superstition of the Jews"

The author ends his attack on pagan gods with the statement that there are many more reasons as to why Christians do not serve (or rather, are "enslaved" to) these gods, but that what he has already written should be enough[42]. When turning to the Jews, in the following chapter, his tone is but slightly different. He readily accepts that Jews and Christians worship the same God, "the one God of the universe"[43], but claims that Christians do not serve God in *the same way* as the Jews. Again, practice rather than belief is in focus.

The distinction between Jews and Christians is a finer one than between Christians and pagans. Yet, the criticism against Jewish worship follows the same line as that against pagan worship, in that it relates to modes of worship:

> For whereas the Greeks provide an example of their stupidity by offering things to senseless and deaf images, the Jews, thinking that they are offering these things to God as if he were in need of them, could rightly consider it folly rather than worship. For the one who made the heaven and the earth and all that is in them, and provides us all with what we need, cannot himself need any of the things that he himself provides to those who imagine that they are giving to him[44].

Interestingly, the criticism against Judaism begins with focusing on the sacrificial temple cult. Even if an early dating of the treatise (mid-second century) is correct, this means that at the time of writing, the temple in Jerusalem had been destroyed, and the temple cult abolished, already for two or three generations. No then living practitioner of Judaism had ever made a sacrifice at the temple. The author would have been aware of this, but the motif fits his rhetorical purposes well, as it enables him to place Jews and pagans in a single category:

> In any case, those who imagine that they are offering sacrifices to him by means of blood and fat and whole burnt offerings and are honoring him with these tokens of respect *do not seem to me to be the least bit different* from those who show the same respect to deaf images: the latter make offerings to

---

[42] *Epistola ad Diognetum* 2, 10.
[43] *Epistola ad Diognetum* 3, 2, Holmes, p. 699.
[44] *Epistola ad Diognetum* 3, 3-4, Holmes, p. 699.

> things unable to receive the honor, while the former think they offer something to the one who is in need of nothing[45].

Jews are essentially no different from pagans, as they all practice wrong worship. In chapter four, the attack on the Jews continues with dismissals of circumcision, food laws and the keeping of Sabbaths and feast days. This is no coincidence, as these represent core practices, deeply connected to Jewish self-identification, and constitute corner stones of communal identity in early Rabbinic Judaism. Early Christians were keenly aware of this. In Justin Martyr's longest surviving work, the *Dialogue with Trypho*, his Jewish interlocutor challenges the Christian claim of being a pious people, by pointing out that Christians do not follow God's law by circumcising, keeping feasts and Sabbaths, or separating themselves from the Gentiles[46].

The attacks on both pagan religion and Judaism thus focus exclusively on religious rites, and bear no conventional traits of contention between religious or philosophical beliefs. The readers learn next to nothing about the beliefs or tenets of either pagans or Jews. The attacks on pagan religion make use of well-established tropes in earlier Jewish and contemporary Christian apologetics, focusing solely on the worship of crafted images. The subsequent attacks on Judaism follow the same track, by focusing on religious practises.

The reason is that religious rites constitute public displays of ethnic or religious identity. A dutiful Roman citizen was expected to participate in the public feasts, thereby showing loyalty towards the gods to whom Rome owed its greatness, and thus contributing to *pax deorum*, the peace of the gods. Diaspora Jews, living in pagan communities, were exempt from this mandatory pagan worship. Yet, their public rites of worship served a similar purpose – to distinguish themselves as a people, in the eyes of themselves as well as of others.

---

[45] *Epistola ad Diognetum* 3, 5, Holmes, p. 699 (my emph.).

[46] Justinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 10, 3: "But this is what we are most puzzled about, that you who claim to be pious and believe yourselves to be different from the others do not segregate yourselves from them, nor do you observe a manner of life different from that of the Gentiles, for you do not keep the feasts or Sabbaths, nor do you practice the rite of circumcision. You place your hope in a crucified man, and still expect to receive favors from God when you disregard his commandments", tr. T.B. Falls – T.P. Halton, *St. Justin Martyr: Dialogue with Trypho*, ed. M. Slusser, Washington 2003, p. 18.

Maintaining a distinct Christian identity therefore necessitated emphatic rejection of all these competing identity markers. Still, the complicated intertanglement of citizenship and religious identity posed a challenge for early Christians who did not share the Jewish exemption from mandatory participation in public feasts. They had to find ways to argue that Christians could be good members of society without participating in the common religious cult.

Christians, thus, needed to separate themselves from "Greeks" as well as "Jews", and carve out their own space in the world they inhabited. This is exactly what our author attempts to do in the chapter that follows.

3.3. "This new race"

Of the seven rhetorical questions about Christians articulated in the introductory paragraph, only the two relating to Greeks and Jews are framed in the negative – that is, their purpose is to describe what Christians are *not*. As seen, those questions are tended to first. Then, in chapter 5 and onwards, the time has come to address the remaining five questions, the purpose of which are to define what Christians, in positive terms, *are*.

Referring to the chart above, we can see that so far, only questions #4 and #5 have been addressed. Among the remaining five, only one (#1) concerns what Christians actually believe, and it is stated in the theologically most fundamental way: "in what God do Christians believe (or trust)?". This question is primarily addressed in ch. 7-8, a section presenting God as the Master and Creator of the Universe, who sends his son in meekness and in love, in order to reveal himself to the world. It is a beautiful but simple message, lacking theological depth or sophistication.

Two questions (#3 and #6) are only fleetingly addressed in the text. Christians despise death because they fear eternal fire more than earthly hardships and look forward to their real life in heaven[47]. The mutual love of Christians comes from loving God and imitating his goodness[48]. Clearly, these are not actual questions given well-reflected answers. They function more as panegyric proclamations. Early Christian idealistic constructions of self typically included both notions of brotherly love and courage in the face of martyrdom. Jesus himself identified

[47] *Epistola ad Diognetum* 10, 7-8.
[48] *Epistola ad Diognetum* 10, 1-6.

mutual love as the prime characteristic of true discipleship, and he encouraged endurance in persecution[49].

Question #7 ("why has this new race or way of life come so late into the world?") is placed last in the paragraph, because it is the only one presenting an actual apologetic problem. The ancient world frowned upon newness, particularly in relation to philosophy and religion. The fact that Christianity was a new religion constituted a real problem that demanded real answers. Different apologists addressed the problem in diverse ways. They either rejected the notion of newness (e.g. Justin, Athenagoras and Tatian), using a variety of strategies to argue for Christianity's ancient roots, or they embraced it (Aristides, *The Preaching of Peter*), construing history as a continuous ascension leading up to the advent of Christ and the formation of Christian faith. *The Epistle to Diognetus* seems to follow the latter path, contrasting "that former season of unrighteousness" against the newly created "present season of righteousness"[50].

The most important question from the introductory paragraph is, as noted above, the remaining one, #2 ("how do Christians worship God?"). It is so because it relates to Christian worship, and thus is posed against the foil of incorrect Pagan and Jewish worship. Curiously though, it is the only question never explicitly answered in the text. There is a reason for this. In the opening paragraph, Christians are called "this new race" ("καινὸν τοῦτο γένος"), but when properly introduced in chapter 5, they are conceived as "not distinguished from the rest of humanity by country, language, or custom"[51].

Early Christians often understood themselves in ethnic terms, but ethnicity was a much more flexible concept in antiquity than it is today. This served them well, as they could adapt these distinctions to their needs. In his *Apology*, Justin Martyr basically defines Christians in individual terms, as this is beneficial to his present apologetic needs. Christians were punished because of the "name" alone, making any collective identity problematic. Hence, Justin never refers to Christians in ethnic terms in the *Apology*. In his longer work, the *Dialogue with Trypho*, the apologetic needs are different. Here, the rhetorical opponent is a Jew, and the argument is about the true nature of God's elected people. Because

---

[49] John 13:35; Matt 5:10-12.

[50] *Epistola ad Diognetum* 9, 1.

[51] *Epistola ad Diognetum* 5, 1, Holmes p. 701.

of this, Christians are construed in decisively ethnic terms (ἔθνος, γένος, λαός), as they are set up as a rival to the Jewish people[52].

The author to *The Epistle to Diognetus* does describe Christian as a "γένος"[53] but he discards designators that would be crucial to any modern ethnic construal – country, language, and customs[54]. Instead he identifies *modes of worship* as that which separates them from pagans and Jews[55]. The fluidity of the ancient understanding of "race" allowed for this; there are many examples from antiquity of how religious practices were understood as constituent to ethnic identity[56].

Yet, though the worship practices of both pagans and Jews are described and dismissed, there is no section that specifically deals with Christian worship. This testifies to the sociological nature of the text's construal of Christian identity. As pagans and Jews are defined through their (similar) modes of worship, Christians distinguish themselves through their refusal to take part in these, as well as by their alternative practises. However, as participation in public cultic activities was deeply connected to the expectations of loyal citizenship, Christians' refusal to engage in them could not be substituted with rival, esoteric devotions to a foreign deity. It had to be substituted with other tokens of devoted citizenship. Therefore, though different modes of "worship" define both pagans and Jews, the text defines Christians primarily through their ethical lifestyle and contribution to the good of society.

---

[52] For further discussion, see D.E. Nyström, *Laos Heteros: The Changing Shapes of Christian Communal Identity in the Writings of Justin Martyr*, "Theofilos" 11/1 (2019) p. 21-28.

[53] *Epistola ad Diognetum* 1, 1.

[54] *Epistola ad Diognetum* 5, 1.

[55] An even earlier Christian writing, the *Preaching of Peter*, quoted by Clement of Alexandria, exhorts the audience not to worship as the Greeks or the Jews. Christians, this text asserts, worship God in third, new way (Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 39, 4; VI 41, 2; VI 41, 6). Similarly, the early apologist Aristides differentiates between three or four peoples on the earth (depending on which recension of the text one follows). Christians, as the last people, are said to "have come nearer to truth and genuine knowledge than the rest of the nations" (Aristides, *Apologia* 15, 1). Some interpreters are convinced that the author to *The Epistle to Diognetus* was influenced by these two early texts (see e.g. M. Fiedrowicz, *Apologie Im Frühen Christentum: Die Kontroverse Um Den Christlichen Wahrheitsanspruch in Den Ersten Jahrhunderten*, Paderborn 2000, p. 56).

[56] For a compelling argument, see D.K. Buell, *Rethinking the Relevance of Race for Early Christian Self-Definition*, HTR 94/4 (2001) p. 449-476.

> [Christians] marry like everyone else, and have children, but they do not expose their offspring. They share their food but not their wives. They are in the flesh, but they do not live according to the flesh. They live on earth, but their citizenship is in heaven. They obey the established laws; indeed in their private lives they transcend the laws. They love everyone, and by everyone they are persecuted[57].

The author signals this already in the opening paragraph by referring to Christians as both a *race* and a *way of life* (καινὸν τοῦτο γένος ἢ ἐπιτήδευμα)[58]. The benefit of framing identity in terms of both worship and lifestyle, is that Christians can be understood as a distinct τρίτον γένος, a third people, next to Greeks and Jews, even though they live in the same cities, speak the same language and eat the same food.

> For nowhere do they live in cities of their own, nor do they speak some unusual dialect, nor do they practice an eccentric way of life […]. But while they live in both Greek and barbarian cities, as each one's lot was cast, and follow the local customs in dress and food and other aspects of life, at the same time they demonstrate the remarkable and admittedly unusual character of their own citizenship[59].

For the author, this accomplishes three things:

- it delineates a collective identity for Christians distinct from both pagans and Jews;
- it shows Christians to be good citizens even though they do not participate in public pagan worship;
- it shows that though the borders between these three "peoples" become clear and distinct, they are not impassable. They can be crossed. Ethnicity defined through practice, makes it possible for an individual to move from one people to become part of another.

The next section of this article investigates the dynamic created in the text through the use of personal pronouns and finite verb forms. It shows how text creates a movement between identities through the use of a language of inclusion and exclusion.

---

[57] *Epistola ad Diognetum* 5, 6-11, Holmes, p. 703.
[58] *Epistola ad Diognetum* 1, 1.
[59] *Epistola ad Diognetum* 5, 2.4, Holmes, p. 701-702.

4. We, you, and they

Collective or group identities are constructed by the creation of boundaries:

> Defining 'us' involves defining a range of 'thems' also. When we say something about others we are often also saying something about ourselves […]. Similarity and difference reflect each other across a shared boundary. At the boundary, we discover what we are in what we are not, and *vice versa*[60].

In this negotiating process, language is key. Observing an a particular text's use of personal pronouns and/or person-inflected verbs can be a good method for detecting structures of inclusion and exclusion. An investigation into this dynamic can answer a series of different questions. With whom does the author identify, which groups are considered "others", and how are the recipients of the message construed and addressed?

The epistle begins with an address to a singular, named individual, Diognetus: "Since I see, most excellent Diognetus, that you [singular] are extremely interested in learning about the religion of the Christians and are asking very clear and careful questions about them […]"[61]. Yet, beyond the opening line, the author – in singular first person – emerge only twice in the text, and then in the role of a teacher or a guide: "[…] these tokens of respect do not seem *to me* to be the least bit different […]"[62] or "[…] *I* doubt that you need to learn *from me* that they are ridiculous […]"[63]. In reference to the addressee, the whole first chapter and the opening line of the second chapter maintain the initial, singular "you", laying out the agenda for the treatise.

After this, there is a shift.

> ἴδε [2p, singular] μὴ μόνον τοῖς ὀφθαλμοῖς ἀλλὰ καὶ τῇ φρονήσει τίνος ὑποστάσεως ἢ τίνος εἴδους τυγχάνουσιν οὓς ἐρεῖτε [2p, plural] καὶ νομίζετε [2p, plural] θεούς

---

[60] Jenkins, *Social Identity*, p. 104-105. Cf. M. Tellbe, *Christ-Believers in Ephesus: A Textual Analysis of Early Christian Identity Formation in a Local Perspective*, Tübingen 2009, p. 57-58, and J.M. Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford 2004, p. 98-104.

[61] *Epistola ad Diognetum* 1, 1, Holmes, p. 695.

[62] *Epistola ad Diognetum* 3, 5, Holmes, p. 699.

[63] *Epistola ad Diognetum* 4, 1, Holmes, p. 701.

See not only with *your* [singular] eyes but also with *your* [singular] intellect what substance or what form those happen to have whom *you* [plural] call and regard as gods[64].

Here, in mid-sentence, the author moves from rhetorically addressing a singular, personal "you", to addressing a more generic, plural "you". This change is not accidental. In the opening paragraph of the treatise, the singular "you" conveys the impression of referring to someone sympathetic, or at least open-minded, towards Christians and Christianity. This "you" is personal, and close to the "I" of the text. It even has a name, Diognetus. The plural "you", introduced in 2, 1, is more distant and more generic. It is the "you" of one of Christianity's "others", worshippers of the Graeco-Roman gods.

The mildly sympathetic singular "you" is subsumed by this new, distinctly pagan, plural "you", which is gradually framed in ever more hostile terms. After belittling the Graeco-Roman gods through a series of dialectical questions, the author refocuses on the plural "you" in ch. 2:

> ταῦτα θεοὺς καλεῖτε τούτοις δουλεύετε τούτοις προσκυνεῖτε τέλεον δ᾽ αὐτοῖς ἐξομοιοῦσθε.
> These are the things *you* call gods; *you* serve them, *you* worship them, and in the end *you* become like them[65].

This rhetorical escalation is noticeable. The "you" of the text is accused of acknowledging the pagan gods, worshiping the same gods, and finally of becoming like them. As the author in the directly preceding verse describes the pagan gods as "deaf and blind, without souls, without feeling, without movement" who all "rot" and "decay"[66], the remarks of v. 5 are clearly intended as an insult. The diatribe culminates in the verse that follows: "This is why *you* [plural] hate the Christians: because they do not consider these objects to be gods"[67]. At this point, the rhetorical addressee has significantly changed character from previous chapter: from a sympathetic "friend" who is curious about Christianity, to an impersonal, pagan, and clearly hostile, collective.

Does this signal the breakdown of a literary fiction? I suggest not. The shift from singular to plural, invisible in English translations, is

---

[64] *Epistola ad Diognetum* 2, 1, Holmes, p. 695.
[65] *Epistola ad Diognetum* 2, 5, Holmes, p. 697.
[66] *Epistola ad Diognetum* 2, 4, Holmes, p. 697.
[67] *Epistola ad Diognetum* 2, 6, Holmes, p. 697.

significant and intentional, in that it allows the author to portray the addressee as both an individual who is interested in Christianity *and* as an individual who is part of, or perhaps trapped within, a larger, hostile group.

In the next two chapters (3-4), the author re-extracts the sympathetic singular "you" from the hostile, collective "you", and seeks common ground with the addressee. This, he finds in this stance against the Jews, construing them as an "other" Christians have in common with the addressee. In 4, 6 we read: "So then, I think *you* [singular] have been sufficiently instructed to realize that the Christians are right to keep their distance from the common silliness and deception and fussiness and pride of the Jews"[68]. The Jews serve no other function here than that of a backscene, against which both Christians and pagans can be distinctly perceived.

Moving to the third person plural, we may observe two distinct "they" – groups throughout the text. The first are the Jews of ch. 3-4, portrayed in an invariably negative light. The second group, introduced in ch. 5, are the Christians. This creates an interesting dynamic. The treatise consistently refers to Christians in the third person plural. In 1:1, we learn that Diognetus is interested in "learning about the religion of *the Christians* and are asking very clear and careful questions *about them* [περὶ αὐτῶν]". *Them*, not *us*. Chapters 5-6 re-introduce Christians through a lengthy epideictic tribute, portraying them as ideal citizens and the soul of the world[69].

Let us now pause and summarize our findings so far. The literary dynamic of chapters 1-7 is formed around five textual agents.

- *First person singular, the "I" of the text:* the implied author. Acquainted with the "singular you" of the text, but writing in the role of a teacher or instructor, rather than as merely a personal friend. The implied author glorifies Christians over and against pagans (or "Greeks") and Jews, respectively. Yet, he never explicitly identifies with the Christian community.
- *Second person singular, the "singular you" of the text:* The implied addressee. Personally acquainted with the "I" of the text. Interested in and mildly sympathetic towards Christians and their religion. The singular "you" is attributed introductory questions about Christians that serve as the rhetorical occasion for the treatise.

---

[68] *Epistola ad Diognetum* 4, 6, Holmes, p. 701.

[69] *Epistola ad Diognetum* 6, 1, Holmes, p. 703: "In a word, what the soul is to the body, Christians are to the world".

- *Second person plural, the "plural you" of the text:* Worshippers of the Graeco-Roman gods. This is a larger group to which the "singular you" initially belongs. As a group, it is portrayed as foolish as well as hostile towards Christians.
- *Third person plural 1, the unfavourable "they" of the text:* The Jews. They serve as one of the two backdrops against which the characteristics of Christians are painted; the other being pagan worshippers.
- *Third person plural 2, the favourable "they" of the text*. Like the Jews, Christians are also referred to as a group in third person, though in a positive light that contrasts against that of both Jews and pagans.

Conspicuously, these seven chapters reveal no group with which the implied author clearly identifies. There is no distinct "we" of the text. In the odd instances a first person plural pronoun is used, it is generic and universal, referring to humanity as a whole[70].

Chapter 8, however, introduces a pronounced "we", with which the author clearly identifies. After having described Christians as "the soul of the world" in chapter 6, the author gradually moves over to a testimony about God and the Son whom God has sent. God "sent him in gentleness and meekness, as a king might send his son who is a king; he sent him as God; he sent him as a human to humans"[71]. Further, when God sent his Son, "he did so as one calling, not pursuing; when he sent him, he did so as one loving, not judging"[72]. He continues in chapter 8, stating that the truth about God was concealed to the philosophers, revealed through faith and communicated to his Son. Then, in verse 10, a new "we" is introduced in the text, featuring as the object of God's love and blessings:

> And after conceiving a great and marvelous plan, he [God] communicated it to his child alone. Now as long as he kept it a secret and guarded his wise design, he seemed to neglect and be unconcerned about *us* [ἡμῶν], but when he revealed it through his beloved child and made known the things prepared from the beginning, he gave *us* everything at once, both to share in his benefits and to see and understand things that none of *us* [ἡμῶν] ever would have expected[73].

---

[70] *Epistola ad Diognetum* 2, 2; 3, 4.
[71] *Epistola ad Diognetum* 7, 4, Holmes, p. 707.
[72] *Epistola ad Diognetum* 7, 5, Holmes, p. 707.
[73] *Epistola ad Diognetum* 8, 9-11, Holmes, p. 709.

This "us" surely does not refer to Christians. That God earlier "seemed to neglect and be unconcerned about us" is an unambiguous reference to people living before Christ, when God's plan was still a "secret". This understanding is corroborated by the contrast between "that former season of unrighteousness" and "the present season of righteousness" painted a few sentences later[74]. The "we", appearing in this section, is therefore still the generic "we" from earlier chapters, though with an important modification[75]. It should probably be understood as directly referring to the Greek or pagan section of humanity, rather than as humanity as a whole. The earlier rhetorical exclusion of the Jews from the categories of both sender and recipient suggests this, but also the fact that this section, and the verses that follow, so clearly draws on Pauline rhetoric and theology[76]. In Paul, the contrast between the new life in Christ and the "former way of living" is typically connected to the conversion of pagans[77].

This interplay between pronouns creates a movement in the text, which leaves a pattern that now starts to crystalize. *The Epistle to Diognetus*, in a sense, reads like a conversion tale. It is the tale of a pagan outsider being shown the way, or rather personally guided, out of his previous state into a brand new identity. It is a tale of movement from exclusion to inclusion into the Christian community.

Diognetus is the literary representative of the unconverted pagan finding his way to Christianity. He starts out as a sympathetic pagan, interested in Christians and their God (ch. 1), but also as one trapped within the ranks of a foolish and hostile collective (ch. 2). The literary dynamic of the text is set at moving Diognetus out from this original state into a new one, through a change in identity. This change can only be achieved through abandoning wrong worship and embracing a new way of life. The text accomplishes this movement by first restricting and narrowing the way forward. The worship of the Jews, the first "they" of the text, is established as a dead end (ch. 3-4). After this Christians, the second

---

[74] *Epistola ad Diognetum* 9, 1, Holmes, p. 709.

[75] Here is another argument to why chapters 11-12 should be seen as a later addition. In these chapters, unlike in chapters 1-10, "we" refer to the author/sender. Also dissimilar to the previous chapters, this "we" is distinctly Christian (*Epistola ad Diognetum* 11, 8).

[76] See M.F. Bird, *The Reception of Paul in the Epistle to Diognetus*, in: *Paul and the Second Century*, ed. M.F. Bird – J.R. Dodson, London 2011, esp. p. 85-87.

[77] See e.g. Rom 6:1-14; 1Cor 6:9-11; Gal 4:8-9; cf. Eph 4:17-24.

"they" of the text, are described with lavishly panegyric language (ch. 5-6). The path is now cleared, and the following chapter starts with presenting God's purpose with sending his Son into the world. Then, in ch. 8, the real movement begins. The author, attaching himself to the addressee – arm-in arm as it were – creates a new "we", and leads Diognetus forward, through salvation history, up to the brink of redemption.

> He did not hate us, or reject us, or bear a grudge against us; instead he was patient and forbearing; in his mercy he took upon himself our sins; he himself gave up his own Son as a ransom for us, the holy one for the lawless, the guiltless for the guilty, the just for the unjust, the incorruptible for the corruptible, the immortal for the mortal. For what else but his righteousness could have covered our sins? In whom was it possible for us, the lawless and ungodly, to be justified, except in the Son of God alone? O the sweet exchange, O the incomprehensible work of God, O the unexpected blessings, that the sinfulness of many should be hidden in one righteous person, while the righteousness of one should justify many sinners![78]

This is certainly not a merely Christian "we", but an all-encompassing "we", in which the addressee is included. This is an invitation to all sinners to experience the "sweet exchange", to substitute their sinfulness for God's righteousness.

In the final chapter. chapter 10, having led him right up to the point of decision, the author finally lets go of Diognetus' arm. The "we" disappears, and the singular "you" reappears: "If this faith is what *you*[79] too long for, then first of all you must acquire full knowledge of the Father"[80]. The treatise is coming to an end, and the circle is completed with focus being redirected, yet again, towards the singular "you" of the text, inviting him to join the ranks of the Christians, by becoming an imitator of God (ch. 10).

5. Discussion and conclusions

"What kind of text is *The Epistle to Diognetus*?". This has been the guiding question for this inquiry, and it is time to posit some answers.

---

[78] *Epistola ad Diognetum* 9, 2-4, Holmes, p. 711.

[79] The use of a personal pronoun in addition to the second person singular verb inflection gives emphasis to the word "you" (σὺ τὴν πίστιν ἐὰν ποθήσῃς).

[80] *Epistola ad Diognetum* 10, 1, Holmes, p. 711.

I earlier suggested that the text reads like a conversion tale, and this statement needs unpacking. *The Epistle to Diognetus* is obviously not the story of an actual conversion, but the text displays a similar dynamic to tales of this kind. A few comparisons with the ancient romantic conversion story of *Joseph and Aseneth* will serve as illustration.

The first 21 chapters of this text, which possibly dates from the first century BCE[81], feature the intriguing tale of how Aseneth, a beautiful Egyptian girl, converts to Judaism in order to marry Joseph. Joseph, as Pharaoh's right hand, is travelling the land and managing the country's affairs. He comes to visit the house of a prominent man, Aseneth's father. In anticipation of Josephs arrival, the father tells his daughter his plan of arranging a marriage between her and Joseph, but she responds with anger and withdraws to her chambers. As she meets Joseph, her attitudes towards both him and his religion changes. She becomes distressed by her earlier behaviour and tries to repent. With the help an angelic visitor, she finally converts to Judaism and marries Joseph.

There are some interesting parallels between the character Aseneth in this story, and Diognetus in our text. First, both Aseneth and Diognetus are initially described in positive as well as negative terms. They are both framed as good people caught within evil systems. Diognetus is portrayed as sympathetic towards Christianity, while at the same time trapped within an ignorant collective which hates Christians. In the case of Aseneth, her good attributes are signalled by her beauty which apparently was well-known, in spite of the fact that, according to the story, no man had ever seen her[82]. Yet, at the same time she was held prisoner physically (she lived in a tower), as well as emotionally by devotion to her native gods and personal prejudices against Joseph.

The textual dynamic is in both cases then set at leading the main character out from the prison of a collective pagan identity to a new identity as a Christian in the case of Diognetus, and a Jewish convert married to Joseph, in the case of Aseneth. For Aseneth, this journey begins with her beholding Joseph in his glory, discovering his virtues, and eventually referring to him as the son of God[83]. In a similar way, Diognetus is guided on his way towards conversion through panegyric description of Christians and of their welcoming, loving God.

---

[81] J.J. Collins, *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Grand Rapids 2000, p. 108-110.

[82] *Fabula Josephi et Asenethae* 2, 1.

[83] *Fabula Josephi et Asenethae* 6, 1.

As with many conversion stories, the purpose of *The Epistle to Diognetus* could therefore be understood as establishing the rationality of pagan conversion, and as plotting out a course for pagans to leave behind one particular group identity and embracing another. Collective identities, as noted earlier, are construed in such a way that movement between them is possible. In short, *The Epistle to Diognetus* might reasonably be seen as carrying a missionary purpose.

Yet, as have often been argued, apologetic and other seemingly mission-oriented literature often served an equally important role for an inward audience, especially a newly converted one[84]. There are several details in *The Epistle to Diognetus* that points in this direction. First, though dealing entirely with Christians, the treatise gives no comprehensive exposition of Christian beliefs. This knowledge seems to be assumed in the audience. Second, the religious views of pagan practitioners are crudely misrepresented in the text, and would hardly have impressed a pagan audience. In a similar vein, it is hard to see how the criticism of Jewish sacrifice – a practice long since abandoned at the time of writing – would have any impact on a pagan audience. Thus, the criticism against both pagan and Jewish worship has a ring of fiction to it; a scent of not being rooted in real life issues, and thereby void of any real persuasive power to convert pagans. For a Christian audience, on the other hand, this criticism would serve well in creating rhetorical "others" and in creating reassurance, in particular to Christian converts, of the veracity of their newly found faith.

Yet, even though it is likely, on balance, that treatise was chiefly intended for inward consumption, with the purpose of strengthening former pagan worshippers' conviction that their decision to convert to Christianity had been rational, it is not necessary to create an either/or scenario[85]. It is fully possible that writers of this kind of literature entertained hopes that their works would reach the attention of outsiders as well.

So, what kind of text, then, is *The Letter to Diognetus*? Early in this article I argued for labelling this text a protreptic discourse, but this does not really answer the question. Perhaps the best way of answering this type of question is to describe what the text does. And having done so throughout this article, the following picture emerges. *The Epistle to Diognetus* sets out at defining Christians as a group distinct from and

[84] The classic study is V. Tcherikover, *Jewish Apologetic Literature Reconsidered*, "Eos" 48 (1956) p. 169-193. See also e.g. Edwards – Goodman – Price, *Apologetics*, p. 4-5.

[85] See Williams, *Defending*, p. 29-31.

better than both pagans and Jews. Christians are both a race – something solid and tangible – and a way of life – something that can be embraced. This opens up for the possibility of movement between identities.

The text then plots a course for the pagan practitioner to shed one identity and embrace another, to move from a state of exclusion to one of inclusion. It invites the reader to join the ranks of those who constitute "the soul" of the world and to become an imitator of God. For the primary readers, whom I take to be Christians and therefore had already undertaken this journey or perhaps were in the midst of it, this treatise was intended to provide courage, consolation and confirmation that they had made the right choice. For everyone else, the text issues a challenge to take the first step.

Bibliography

Sources

Epistola Ad Diognetum, *The Apostolic Fathers,* v. 2, ed. and tr. B. Ehrman, Loeb Classical Library, Cambridge 2003, tr. M.W. Holmes, *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations*, Grand Rapids 2007.

Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone*, tr. T.B. Falls – T.P. Halton, *St. Justin Martyr: Dialogue with Trypho*, ed. M. Slusser, Washington 2003.

Studies

Aune D., *Romans as Logos Protreptikos in the Context of Ancient Religious and Philosophical Propaganda*, in: *Paulus Und Das Antike Judentum*, ed. M. Hengel – U. Heckel, Tübingen 1991, p. 91-121.

Bird M.F., *The Reception of Paul in the Epistle to Diognetus*, in: *Paul and the Second Century*, ed. M.F. Bird – J.R. Dodson, London 2011, p. 70-90.

Bird M.F. – Mackerras K.H., *The Epistle to Diognetus and the Fragment of Quadratus*, in: *The Cambridge Companion to the Apostolic Fathers*, ed. M.F. Bird – S. Harrower, Cambridge 2021, p. 309-331.

Bockmuehl M., *Jewish Law in Gentile Churches: Halakhah and the Beginning of Christian Public Ethics*, Grand Rapids 2000.

Buell D.K., *Rethinking the Relevance of Race for Early Christian Self-Definition*, "Harvard Theological Review" 94/4 (2001) p. 449-476.

Collins J.J., *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Grand Rapids 2000.

Costache D., *Humankind and the Cosmos: Early Christian Representations*, Leiden 2021.

Edwards M.J., *The Flowering of Latin Apologetic: Lactantius and Arnobius*, in: *Apologetics in the Roman Empire*, ed. M.J. Edwards – M. Goodman – S. Price, Oxford 1999, p. 197-221.

Edwards M.J. – Goodman M. – Price S., *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians*, Oxford 1999.

Fiedrowicz M., *Apologie Im Frühen Christentum: Die Kontroverse Um Den Christlichen Wahrheitsanspruch in Den Ersten Jahrhunderten*, Paderborn 2000.

Foster P., *The Epistle to Diognetus*, in: *The Writings of the Apostolic Fathers*, ed. P. Foster, London 2007, p. 147-156.

Grant R.M., *Greek Apologists of the Second Century*, Philadelphia 1988.

Hofer A., *Clement of Alexandria's Logos Protreptikos: The Protreptics of Love*, "Pro Ecclesia" 24/4 (2015) p. 498-516.

Jefford C.N., *The Epistle to Diognetus (with the Fragment of Quadratus): Introduction, Text, and Commentary*, Oxford 2013.

Jenkins R., *Social Identity*, London 2014.

Klostergaard Petersen A., *Heaven-Borne in the World: A Study of the Letter to Diognetus*, in: *In Defence of Christianity: Early Christian Apologists*, ed. J. Engberg – A.C Jacobsen – J. Ulrich, Frankfurt am Main 2014, p. 125-138.

Lieu J.M., *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford 2004.

Lightfoot J.B., *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, London 1879.

Lightfoot J.B. – Harmer J.R., *The Apostolic Fathers: Revised Texts with Short Introductions and English Translations*, London 1891.

Lona H.E., *An Diognet: Übersetzt Und Erklärt*, Freiburg 2001.

Lona H.E., *Diognetus*, in: *The Apostolic Fathers: An Introduction*, ed. W. Pratscher, Waco 2010, p. 197-213.

Marrou H.I., *A Diognète: Introduction, édition critique, traduction et commentaire*, Sources Chrétiennes 33, Paris 1951.

Meecham H.D., *The Epistle to Diognetus*, Manchester 1949.

Nyström D.E., *Laos Heteros: The Changing Shapes of Christian Communal Identity in the Writings of Justin Martyr*, "Theofilos" 11/1 (2019) p. 21-28.

Nyström D.E., *The Apology of Justin Martyr: Literary Strategies and the Defence of Christianity*, Tübingen 2018.

Parvis S., *Justin Martyr and the Apologetic Tradition*, in: *Justin Martyr and His Worlds*, ed. S. Parvis – P. Foster, Minneapolis 2007, p. 115-127.

Rosenmeyer T.G., *Ancient Literary Genres: A Mirage?*, in: *Ancient Literary Criticism*, ed. A. Laird, Oxford 2006, p. 421-439.

Stowers S.K., *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Philadelphia 1986.

Tcherikover V., *Jewish Apologetic Literature Reconsidered*, "Eos" 48 (1956) p. 169-193.

Tellbe M., *Christ-Believers in Ephesus: A Textual Analysis of Early Christian Identity Formation in a Local Perspective*, Tübingen 2009.

Weima J.A.D., *Letters, Greco-Roman*, in: *Dictionary of New Testament Background*, ed. C.A. Evans – S.E. Porter, Downers Grove 2000, p. 640-644.

Williams D.H., *Defending and Defining the Faith: An Introduction to Early Christian Apologetic Literature*, Oxford 2020.

Young F., *Greek Apologists of the Second Century*, in: *Apologetics in the Roman Empire*, ed. M.J. Edwards – M. Goodman – S. Price, Oxford 1999, p. 81-104.

CC BY ND
ISSN: 0860-9411
eISSN: 2719-3586

VOX PATRUM 93 (2025) 85-98
DOI: 10.31743/vp.17739

Obraz chrześcijańskiego ojca w *Vita Constantini* Euzebiusza z Cezarei[1]

An Image of a Christian Father in *Vita Constantini* by Eusebius of Caesarea

Ks. Dariusz Piasecki[2]

Abstract: Based on the work of Eusebius of Caesarea *De vita Constantini*, the article presents Emperor Constantine as the father of his sons. It shows the emperor's concern for the upbringing of his children, transmitting the Christian faith to them, providing them with education and preparing them to take over power after their father's death.

Keywords: father; child; son; father's duties; upbringing; guardian of faith responsibility; succession

W ostatnich latach daje się zauważyć wzrost zainteresowania tematyką poświęconą rodzinie, zwłaszcza w aspekcie religijnego wychowania dzieci. Perspektywę patrystyczną tego zagadnienia prezentują na gruncie polskim publikacje S. Longosza, P. Szczura, M. Cholewy, M. Gilskiego, D. Piaseckiego, M. Wysockiego[3]. W literaturze światowej na

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

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

[3] S. Longosz, *Małżeństwo i rodzina w starożytności chrześcijańskiej [materiały bibliograficzne]*, VoxP 8-9 (1985) s. 449-507; S. Longosz, *Małżeństwo, rodzina i wychowanie w nauczaniu Jana Chryzostoma. Materiały bibliograficzne*, VoxP 53-54 (2009) s. 805-812; P. Szczur, *Odpowiedzialność za wychowanie dzieci w wybranej literaturze chrześcijańskiej*, VoxP 60 (2013) s. 385-404; M. Cholewa – M. Gilski, *Od języka do mądrości Jana Chryzostoma model wychowania*, w: *Sprawności moralne a wiara*, red. I. Jazukiewicz – E. Rojewska, Szczecin 2017, s. 167-178; M. Wysocki, *Can Children be Mature in the Faith? A Study of the Works of St. Ambrose*, w: *Il bambino nelle fonti christiane*, red. M. Ghilardi, Roma – Lugano 2019, s. 295-303; M. Gilski – M. Wysocki, *Ortodoksja jako droga twórczego rozwoju dziecka w „Panarionie" Epifaniusza*

uwagę zasługują przede wszystkim pozycje pod redakcją następujących autorów: A. Papaconstantinou i A.-M. Talbot, C.B. Horn i R.B. Phenix, C. Laesa, V. Vuolanto i T.D. Barnes[4], a także książki, których autorami są O.M. Bakke, C.B. Horn i J.W. Martensa, C.T. Schroeder, T.D. Barnes, P. Maraval, M. Wallraff oraz R. Usherwood[5].

Wiele pisze się o dzieciach, ich wychowaniu i ochronie. Analizie naukowej umyka jednak aspekt ojcostwa, to znaczy, jaka jest rola ojca w procesie wychowawczym dzieci, zarówno w przygotowaniu do życia społecznego, religijnego oraz, jak w przypadku cesarza Konstantyna, do przejęcia przez synów sukcesji po ojcu. Niniejszy artykuł stanowi analizę dzieła Euzebiusza, biskupa Cezarei, pt. *Życie Konstantyna*, pod kątem zadań cesarza ojca w procesie wychowania synów. Wybrane teksty dzieła biskupa Cezarei odsłaniają aspekty życia władcy, które przedstawiają go jako ojca przede wszystkim zatroskanego o przygotowanie synów do życia, nie tylko w zapewnieniu im wszechstronnego wykształcenia, ale równocześnie w przekazie chrześcijańskiej wiary oraz przygotowania ich do roli przyszłych sukcesorów imperium. Te trzy kierunki cesarskiej troski o synów są dowodem ojcowskiej roztropności i przewidywalności Konstantyna. Analiza dzieła Euzebiusza pozwala dostrzec również i takie aspekty poświęcone ojcostwu, które posiadają metaforyczny wymiar bycia ojcem opiekunem. Obok tekstów, które prezentują cesarza w roli ojca

---

z Salaminy, VoxP 83 (2022) s. 205-220; D. Piasecki, *Zadania ojca w świetle prawodawstwa pierwotnego Kościoła*, VoxP 89 (2024) s. 47-68.

[4] *Byzantine; Children and Childhood in Byzantium Becoming*, red. A. Papaconstantinou – A.-M. Talbot, Washington 2009; *Children in the Late Ancient Christianity*, red. C.B. Horn – R.B. Phenix, Tübingen 2009; *Children and Everyday Life in the Roman and Late Antique World*, red. C. Laes – V. Vuolanto, London – New York 2019; T.D. Barnes, *The two Drafts of Eusebius' Life of Constantine*, w: *From Eusebius to Augustine: Selected papers 1982-1993*, red. T.D. Barnes, Aldershot 1994, s. 249-260.

[5] O.M. Bakke, *When Children Became People. The Birth of Childhood in Early Christianity*, Minneapolis 2005; C.B. Horn – J.W. Martens, *'Let the Little Children Come to Me'. Childhood and Children in Early Christianity*, Washington 2009; C.T. Schroeder, *Children and Family in Late Antique Egyptian Monasticism*, Cambridge 2020; T.D. Barnes, *Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Chichester 2011; P. Maraval, *Les fils de Constantin: Constantin II (337-340), Constance (337-361), Constant (337-350)*, Paris 2013; M. Wallraff, *Sonnenkönig der Spätantike: Die Religionspolitik Konstantins des Großen*, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2013; R. Usherwood, *Political Memory and the Constantinian Dynasty: Fashioning Disgrace*, Cham 2022.

zaangażowanego w proces wychowawczy swoich dzieci, Euzebiusz wiele miejsca poświęca cesarzowi, który pełni funkcję ojca wobec poddanych[6].

[6] W metaforycznym pojęciu ojca cesarz występuje w roli opiekuna poddanych, doświadczonych przez los i przez to pozbawionych środków do życia ze strony najbliższych, wobec sierot przejmując funkcję ojca, a opiekunem staje się dla wdów. Ubogim, osieroconym dzieciom, jak i wdowom zapewnia wikt i opierunek: „[…] ἐπὶ χορηγίᾳ πενήτων ἀνδρῶν, παίδων τ᾽ὀρφανῶν καὶ γυναικῶν οἰκτρῶν δωρούμενος" (Eusebius, *De vita Constantini* IV 28). W odniesieniu natomiast do osieroconych dziewcząt cesarz jak ojciec otacza je opieką, nadto czuwa nad ich zamążpójściem, zapewniając wiano oraz powierzając ich los mężom sobie znanym i zamożnym: „Καὶ τῶν μὲν ὀρφαίναν δυστυχησάντων ἐν πατρὸς ἐπεμελεῖτο χώρᾳ, γυναικῶν δὲ χηρῶν τὸ ἀπερίστατον ἀνακτώμενος, δι᾽οἰκείας ἐπεμέλει κηδεμονίας, ὥστ᾽ἤδη καὶ γάμοις ζευγνύναι γνωρίμοις αὐτῷ καὶ πλουσίοις ἀνδράσι κόρας ἐρεμίᾳ γονέων ὀρφανισθείσας" (Eusebius, *De vita Constantini* I 43). Nie bez ojcowskiej opieki pozostawia najbardziej ubogich, niemających pieniędzy, odzieży i żywności. Wszystkim żebrzącym poleca zapewnić niezbędne środki do zaspokojenia podstawowych potrzeb: „Παντοίας, τε χρημάτων διαδόσεις τοῖς ἐδεέσι ποιούμενος, τούτων δ᾽ἐκτὸς καὶ τοῖς ἔξωθεν αὐτῷ προσιοῦσι φιλάνθρωπον καὶ εὐεργετικὸν παρέχων ἑαυτόν, τοῖς μὲν ἐπ᾽ἀγορᾶς μεταιτοῦσιν οἰκτροῖς τισι καὶ ἀπερριμένοις, οὐ χρημάτων μόνον, οὐδέ γε τῆς ἀναγκαίας τροφῆς ἀλλὰ καὶ σκέπης εὐσχήμονος τοῦ σώματος προὐνόει" (Eusebius, *De vita Constantini* I 43). Mając na względzie również osoby bezdzietne bez prawa dziedziczenia, cesarz, przejmując nad nimi rolę ojca i opiekuna, anuluje starożytne prawa, które karały osoby bezdzietne konfiskatą ich dziedzictwa. Zob. Eusebius, *De vita Constantini* IV 26. Cesarz szczególną troską otacza żołnierzy. Jak ojciec zaszczepia w nich wiarę w Boga jako Zbawiciela, ucząc modlitwy i postaw, jakie powinny jej towarzyszyć. Ojcowskimi wskazaniami poucza, że ich siła i moc nie leży w uzbrojeniu i nie polega na sprawności fizycznej, ale na mocy pochodzącej od Boga: „(…) μὴ γὰρ δόρασι χρῆσθαι, μηδὲ παντευχίαις, μηδ᾽ἀλκῇ σωμάτων τὰς ἑαυτῶν ἐξάπτειν ἐλπίδας, τὸν δ᾽ἐπὶ πάντων εἰδέναι θεὸν, παντὸς ἀγαθοῦ καὶ δὴ καὶ αὐτῆς νικῆς δοτῆρα, ᾧ καὶ τὰς ἐνθέσμους προσήκειν ἀποδιδόναι εὐχάς, ἄνω μὲν αἴροντας εἰς οὐρανὸν μετεώρους τὰς χεῖρας, ἀνωτάτω δ᾽ἐπὶ τὸν οὐράνιον βασιλέα τοὺς τῆς διανοίας παραπέμποντας ὀφθαλμούς, κἀκεῖνον ταῖς εὐχαῖς νίκης δοτῆρα καὶ σωτῆρα φύλακά τε καὶ βοηθὸν ἐπιβοωμένους. καὶ τῆς εὐχῆς δὲ τοῖς στρατιωτικοῖς ἅπασι διδάσκαλος ἦν αὐτός, Ῥωμαίᾳ γλώττῃ τοὺς πάντας ὧδε λέγειν ἐγκελευσάμενος" (Eusebius, *De vita Constantini* IV 19). W przekonaniu biskupa Cezarei Konstancjusz jest przykładem takiego właśnie władcy, który nie tylko mądrze i łagodnie sprawuje rządy, ale swoim poddanym, jak ojciec dzieciom, okazuje troskę i pomoc w każdej potrzebie: „(…) μόνος δὲ Κωνστάντιος ἄλυπον τοῖς ἀρχομένοις και γαληνὴν παρασκευάσας τὴν ἀρχὴν, πατρικῆς κηδεμονίας ἐν οὐδενὶ λείπουσαν τὴν ἐξ αυτοῦ παρεῖχεν ἐπικουρίαν" (Eusebius, *De vita Constantini* I 13). Nie mniejszym autorytetem cieszył się Konstantyn, który w podległych mu prowincjach, bardziej mocą ojcowskiego autorytetu, sprawował rządy, aniżeli uciekał się do środków dyscyplinujących: „(…) τῶν κατ᾽ ἔθνος δήμων τε καὶ πολιτευτῶν ἀνδρῶν πατρονομουμένων μᾶλλον, ἢ ἐπ΄ἀνάγκαις ἀρχουμένων" (Eusebius, *De vita Constantini* III 1).

Chociaż ostatnie lata przyniosły wzrost zainteresowania piśmiennictwem Euzebiusza, w tym także jego dziełem *Vita Constantini*[7], to jednak kwestia wychowania synów przez cesarza Konstantyna umykała uwadze badaczy. Podejmuje to zagadnienie jedynie M. Besl, jakkolwiek ogranicza swoje refleksje do kwestii idei chrześcijańskiej sukcesji, ukazując, w jaki sposób i w jakim kontekście Euzebiusz przedstawia trzech synów jako następców Konstantyna[8].

Artykuł składa się z trzech części. Pierwsza prezentuje wypowiedzi biskupa Cezarei, które dotyczą formacji religijnej cesarskich dzieci i wskazują na rolę ojca jako strażnika wiary chrześcijańskiej. Kolejna część dotyczy ojcowskiej troski w procesie wychowania synów oraz zapewnienia im wszechstronnego wykształcenia. Trzecia część artykułu porusza kwestię cesarskiej sukcesji, troskę cesarza ojca dotyczącą przejęcia władzy w imperium po jego śmierci. Na końcu zostaną przedstawione wnioski. Źródłem analiz będzie krytyczne wydanie *Vita Constantini* autorstwa F. Winkelmanna[9].

1. Ojciec jako strażnik wiary

W poruszanym zagadnieniu autor cesarskiej biografii porusza kwestię troski o umocnienie wiary. Cesarz Konstantyn w wierze dostrzegał fundament osobistego i cesarskiego działania oraz spoiwo łączące samego władcę z dworem i ludem. Troska ta obejmowała wychowanie w chrześcijańskich wartościach zarówno najbliższych cesarzowi, jemu poddanych oraz opiekę nad Kościołem nie tylko w wymiarze duchowym, ale i materialnym.

Euzebiusz, biskup Cezarei, w biografii o Konstantynie i jego ojcu podkreśla rolę wiary i wartości chrześcijańskich, na których opierali życie prywatne, rodzinne, jak również starali się promować religię

---

[7] P. Stephenson, *The Imperial Theology of Victory*, w: *A Companion to the Byzantine Culture of War, ca. 300-1204*, red. Y. Stouraitis, Leiden – Boston 2018, s. 23-58; Y. Stouraitis, *State War and Popular Views on Warfare*, w: *A Companion to the Byzantine Culture of War, ca. 300-1204*, red. Y. Stouraitis, Leiden – Boston 2018, s. 59-90.

[8] M. Besl, *Framing Christian Succession: Eusebius, Constantine's Sons and the Vita Constantini*, VigCh (online 2024) s. 16-21. Besl porównuje także panegiryk Euzebiusza z panegirykami Nazariusza, Juliana, Libaniusza i Temistiusza, ukazując oryginalność dzieła biskupa Cezarei.

[9] Eusebius, *De vita Constantini*, ed. F. Winkelmann, Eusebius Werke 1/1, Berlin 1975.

w Cesarstwie. Troska Konstancjusza o najbliższych wynikała z wiary i ducha pobożności cesarza, który zawierzył Bogu swój dom, żonę, dzieci i wszystkich jemu najbliższych: „[Konstancjusz] przez cały czas swojego spokojnego i bezpiecznego panowania Bogu Królowi poświęcał dzieci swoje, żonę, pamiętając o domownikach”[10].

Szczególną troską ojcowską było to, aby synowie wzrastali pośród ludzi ugruntowanej wiary[11]. Wprost polecał, aby jak murem otaczali się chrześcijanami, którzy będąc wiernymi sługami Boga, tak samo okażą się oddani cesarzowi:

> To zaś było również przedmiotem ojcowskiej przezorności, że dopuścił do synów domowników, którzy odznaczali się bogobojnością i zaufał im jak solidnym murom obronnym oraz tych spośród wysoko postawionych wojskowych, którym powierzona została troska o sprawy publiczne i wobec Boga okazali się wiernymi mężami[12].

Cesarz uważał, że strzegąc depozytu wiary, miał również obowiązek proklamować jej wartości poddanym. Pismo Święte zaś jest źródłem, z którego czerpał natchnienia, myśli i słowa[13] służące jako narzędzia w sprawowaniu władzy chrześcijańskiego cesarza. W swoich zarządzeniach czy przemowach zwracał się nie tylko do wierzących w Chrystusa, ale również do wszystkich poddanych, mieszkańców Rzymu, imperium, do wojska[14] w tym również do bezbożnych[15]. Ugruntowanie i rozszerzenie

---

[10] Eusebius, *De vita Constantini* I 17: „Οὕτω δῆτα τὸν πάντα τῆς βασιλείας χρόνον εὐσταθῆ καὶ γαλήνιον διακυβερνῶν αὐτοῖς παισὶ καὶ γαμετῇ σὺν οἰκετῶν θεραπείᾳ, πάντα τὸν αὐτοῦ οἶκον ἑνὶ τῷ παμβασιλεῖ θεῷ καθιέρου”, tł. własne. Euzebiusz nie wspomina jednak w dziele o innych swoich dzieciach poza trzema synami.

[11] Podobnie jak Konstancjusz (Eusebius, *De vita Constantini* I 16) Konstantyn nie wahał się poddać próbie wierności chrześcijańskiej wierze ludzi, którzy piastowali cesarskie urzędy i przebywali pośród najbliższych cesarzowi. Zob. Eusebius, *De vita Constantini* IV 54.

[12] Eusebius, *De vita Constantini* IV 52: „Καὶ τοῦτο δ’ἔργον τῆς τοῦ πατρὸς ὑπῆρχε προμηθείας, τὸ τοὺς συνοίκους ἅπαντας θεοσεβεῖς παραδοῦναι τοῖς παισί, καὶ τῶν πρώτων δὲ ταγμάτων, οἵ τὴν τῶν κοινῶν ἐτύγχανον ἀναδεδεγμένοι φροντίδα, τοιοῦτοί τινες ὑπῆρχον’ τοῖς γοῦν κατὰ θεὸν πιστοῖς ἀνδράσιν αὐτοὺς ὥσπερ τισὶν ὀχυροῖς περιβόλοις ἠσφαλίζετο” (tł. własne).

[13] Eusebius, *De vita Constantini* IV 17: „Μετὰ χεῖράς γέ τοι λαμβάνων τὰς βίβλους, τῇ τῶν θεοπνεύστων λογίων θεωρίᾳ προσανεῖχε τὸν νοῦν”.

[14] Eusebius, *De vita Constantini* IV 41.

[15] Eusebius, *De vita Constantini* II 56.

chrześcijaństwa została mu zlecona bezpośrednio przez Boga, od którego był całkowicie zależny[16].

Wobec takiej troski o życie religijne najbliższych, cesarskiego dworu i poddanych zastanawiające jest, dlaczego Konstantyn przyjął chrzest pod koniec swojego życia[17]. Wydaje się, że cesarz, który niewątpliwie dostrzegał w chrześcijaństwie wartości stojące u podstaw jego relacji rodzinnych, społecznych, jak i obrazu chrześcijańskiego władcy, utylitarnie podchodził do religii. Dostrzegał w niej potencjał jako sojusznika, dlatego dbał o dobre relacje z hierarchią kościelną i otaczał troską Kościół. Zachęcał do tego samego swoich synów, którym od wczesnych lat dzieciństwa zapewnił chrześcijańskie wychowanie oraz otoczenie dworu cesarskiego złożonego z ludzi wierzących. Zaufanie cesarza do chrześcijaństwa niejednokrotnie, jak się wydaje, pochodziło z pobudek pragmatycznych. Wszelkie restrykcje wobec religii, prześladowania wyznawców Chrystusa niejednokrotnie stawały się przyczyną upadku ich prześladowców[18]. Chrześcijańskie cnoty (pobożności, miłości, nadziei czy filantropii), na których Konstantyn starał się opierać swoje rządy, rodziły zaufanie ludu nie tylko do samego cesarza[19], ale i do religii, którą wyznawał i której zawdzięczał swoje powodzenia[20].

2. Ojciec jako wychowawca i opiekun rodziny

W zagadnieniu tym Euzebiusz przedstawia cesarza w roli głowy rodziny, dla którego priorytetem staje się zapewnienie najbliższym poczucia bezpieczeństwa. Pozwala ono na realizację planów cesarza w kwestii powszechnej edukacji synów oraz przygotowania ich do roli sukcesorów.

Życie i postępowanie Konstancjusza, kierującego się zasadami chrześcijańskiej wiary, stało się przykładem do naśladowania dla Konstantyna w wielu aspektach życia, zarówno w dziedzinie prywatnej, rodzinnej, jak i społecznej. Jednym z nich była wierność Bogu, która dla ojca była

---

[16] Eusebius, *De vita Constantini* IV 29.

[17] Eusebius, *De vita Constantini* IV 62: „Οὗτος ἦν αὐτὸς ὁ πάλαι μοι διψῶντί τε καὶ εὐχομένῳ τῆς ἐν θεῷ τυχεῖν σωτηρίας, καιρὸς ἐλπιζόμενος· ὥρα καὶ ἡμᾶς ἀπολαῦσαι τῆς ἀθανατοποιοῦ σφραγίδος, ὥρα τοῦ σωτηρίου σφραγίσματος, (οὗ) μετασχεῖν ἐπὶ ῥείθρων Ἰορδάνου ποταμοῦ”.

[18] Eusebius, *De vita Constantini* II 26-27.

[19] Eusebius, *De vita Constantini* II 22.

[20] Eusebius, *De vita Constantini* II 23-24.

gwarantem lojalności poddanych wobec cesarza. Biskup Cezarei przytacza pewien eksperyment, jaki Konstancjusz przeprowadził na oficerach i urzędnikach pełniących najwyższą władzę w cesarstwie[21]. Dzięki wierności Bogu i lojalności dworu cesarskiego wobec swojego władcy cesarz zapewniał ochronę i poczucie bezpieczeństwa swojej rodzinie. Euzebiusz wspomina o intrygach współwładców cesarzy: Galeriusza i Dioklecjana kierowanych pod adresem syna Konstancjusza Konstantyna. Ten, będąc zakładnikiem u boku Dioklecjana, w obliczu realnego zagrożenia życia salwuje się ucieczką do ojca, czując się u jego boku bezpiecznym[22].

W przekonaniu biskupa Cezarei przekazanie władzy Konstantynowi wynikało nie tylko z naturalnego prawa do sukcesji, ale zachowywało również i utrwalało pamięć ojca w synu. Syn zaś uosabia w sobie nieżyjącego ojca[23], kierując się w życiu przekazanymi przez niego cnotami umiarkowania i roztropności, podobnie jak i wartościami wyniesionymi z otrzymanego wykształcenia literackiego, o które zadbał Konstancjusz:

> Bardziej wyróżniał się [Konstantyn] cnotami ducha niż przymiotami ciała. Na pierwszym miejscu ozdabiała go cnota umiarkowania, następnie wartości zdobyte z literackiego wykształcenia, jak również wrodzoną roztropnością i wpojoną przez Boga mądrością[24].

---

[21] Cesarz zaproponował oficerom i urzędnikom, aby złożyli ofiary demonom, dzięki którym będą mogli nadal przebywać na dworze cesarskim i pełnić zajmowane urzędy. Jeśliby tego nie uczynili, będą pozbawieni dotychczasowych zaszczytów i odsunięci od cesarza i z pałacu cesarskiego. Kiedy podzielili się na dwie grupy (jedna opowiadająca się po stronie bożków, druga po stronie Boga chrześcijan), cesarz wyjawił swój zamysł, oznajmiając, że nie może ufać tym, którzy zdradzili Boga, przeszedłszy, ze względów koniunkturalnych, na stronę bogów pogańskich. Łatwo zdradzając najwyższą potęgę, jaką jest dla cesarza Bóg, mogą z równą łatwością zdradzić władcę, gdy tylko nadarzy się ku temu sposobność. Zob. Eusebius, *De vita Constantini* I 16.

[22] Eusebius, *De vita Constantini* I 20: „Ὁ νεανίας, ἐπεὶ καὶ πρῶτον αὐτῷ καὶ δεύτερον κατάφωρα θεοῦ συννεύσει τὰ τῆς ἐπιβουλῆς ἐγίγνετο, φυγῇ τὴν σωτηρίαν ἐπορίζετο. (…) τὸ δὲ πᾶν αὐτῷ συνέπραττεν ὁ θεὸς, τῇ τοῦ πατρὸς διαδοχῇ προμηθούμενος αὐτὸν παρεῖναι”.

[23] Eusebius, *De vita Constantini* I 22: „Ὁμογνώμονί τε συμφωνίᾳ τοῦ τεθνεῶτος ἀναβίωσιν, τὴν τοῦ παιδὸς κράτησιν ἐδόξαζον, (…) καὶ τὸν μὲν τεθνηκότα ἐκόσκουν αἱ βοαὶ ταῖς εἰς τὸν υἱὸν εὐφημίαις”.

[24] Eusebius, *De vita Constantini* I 19: „Ταῖς δὲ κατὰ ψυχὴν ἀρεταῖς μᾶλλον ἢ τοῖς κατὰ τὸ σῶμα πλεονεκτήμασιν ἐνηβρύνετο, σωφροσύνῃ πρώτιστα πάντων τὴν ψυχὴν κοσμούμενος, κἄπειτα παιδεύσει λόγων φρονήσει τ΄ἐμφύτῳ καὶ τῇ θεοσδότῳ σοφίᾳ διαφερόντως ἐκπρέπων”, tł. D. Piasecki.

W procesie edukacji swoich dzieci cesarz Konstantyn czerpał wzorce od rodziców, a wypełniając przykazanie należnej im czci, postawą posłuszeństwa starał się dać im przykład do naśladowania[25]. Wspomnienie z kolei szlachetnych czynów ojca stało się dla młodego następcy tronu motywacją do czynienia dobra[26]. Gdy zaś był sam z synami, pobudzał ich do współzawodnictwa ze sobą[27]. Otrzymane wzorce przekazywał swoim synom. Opierał je na chrześcijańskich wartościach oraz szeroko pojętej wiedzy, mającej dopomóc im w przyszłości w podejmowaniu zadań związanych z administrowaniem imperium. Konstantyn zadbał o to, aby synowie zdobyli gruntowne wykształcenie[28], oparte między innymi o elementy sztuki wojennej, zarządzania państwem oraz wymiaru sprawiedliwości: „Jedni [nauczyciele] uczyli ich sztuki wojennej, inni znajomości spraw politycznych, jeszcze inni wykładali im naukę prawa”[29]. Kiedy natomiast młodzi cezarowie osiągają odpowiedni wiek pozwalający na zarządzanie powierzonymi im terytoriami cesarstwa, kończy się rola nauczycieli, a rozpoczyna bezpośrednia kuratela ojca wraz z jego osobistymi wskazówkami[30].

Troska o wychowanie synów nie ograniczała się i nie kończyła wraz osiągnięciem przez nich wieku dojrzałego. Biskup Cezarei zauważa, że kiedy któryś z synów Konstantyna musiał wyjechać w powierzonych mu sprawach, ojciec, zatroskany o jego nieustanną formację, posyłał listy przypominające o podstawowych obowiązkach cezara, spośród których na pierwszym miejscu stawiał miłość do Boga. Polecał uznać Go za Pana wszechświata, od którego pochodzi każda władza, godność i bogactwo.

---

[25] Chodzi tu o informację, jaką Euzebiusz zamieszcza odnośnie do matki Konstantyna. Darzył ją synowskim posłuszeństwem, daleko posuniętym zaufaniem, obdarzając nie tylko zaszczytnymi tytułami, ale również nieograniczonym dostępem do cesarskiego skarbca. Zob. Eusebius, *De vita Constantini* III 47.

[26] Eusebius, *De vita Constantini* I 12: „(…) ζῆλος ἐνῆγε πατρικὸς ἐπ᾽ἀγαθῶν μιμήσει τὸν παῖδα προσκαλούμενος”.

[27] Eusebius, *De vita Constantini* IV 52.

[28] Euzebiusz określa ją greckim słowem w liczbie mnogiej: λόγοι, co może wskazywać na nauki zawiązane zarówno z literaturą, jak i filozofią.

[29] Eusebius, *De vita Constantini* IV 51: „Ἄλλοι πολεμικῶν αὐτοῖς ἐξῆρχον μαθημάτων, ἕτεροι τῶν πολιτικῶν ἐπιγνώμονας αὐτοὺς καθίστων, οἱ δὲ νόμων ἐμπείρους αὐτοὺς εἰργάζοντο”, tł. własne.

[30] Eusebius, *De vita Constantini* IV 52: „Ἀπολοῖς μὲν οὖν ἔτι τῆν ἡλικίαν τοῖς καίσαρσιν, ἀναγκαίως οἱ συμπράττονες συνῆσάν τε καὶ τὰ κοινὰ διᾠκουν, εἰς ἄνδρας δὲ λοιπὸν προϊοῦσιν αὐτοῖς, μόνος ὁ πατὴρ εἰς διδασκαλίαν ἐπήρκει”.

Przypominał synom o obowiązku opieki nad Kościołem oraz, co ważne dla cesarza, publicznego dawania świadectwa wyznawanej wiary[31].

Priorytetem Konstantyna było zapewnienie rodzinie poczucia bezpieczeństwa oraz poznanie Boga i praktykowanie chrześcijańskiej wiary[32]. Dopuszczał do swoich synów wypróbowanych w wierności i lojalności sługi i nauczycieli. Zapewniał im chrześcijańską formację, wykształcenie w naukach ogólnych, w sztuce wojskowej, prawie i administracji państwem. Kiedy zaś osiągnęli wiek dojrzały, przejął nad nimi osobistą opiekę, przykładem swojego życia zaś pobudzał synów do rywalizacji w cnotach umiarkowania i roztropności. Pod nieobecność któregoś z nich utrzymywał z nim korespondencyjną więź, przypominając o wartościach, którymi miał się kierować.

3. Ojciec jako ten, który patrzy w przyszłość

W poniższym zagadnieniu biskup Cezarei podejmuje kwestię przekazania cesarskiej władzy swoim synom, o co zatroszczył się Konstancjusz jeszcze za życia, oraz sprawiedliwego podziału pomiędzy nich ziem cesarskiego imperium.

Konstantyn, będąc najstarszym spośród synów Konstancjusza, stał się naturalnym sukcesorem władzy cesarskiej. W obliczu śmierci cesarz, rozporządziwszy sprawami prywatnymi[33], powierzył władzę Konstantynowi. Sukcesja nie wynikała tylko z prawa następstwa do tronu, ale również z uprzedniego przygotowania syna do przejęcia władzy, który osiągnął odpowiedni ku temu wiek: „[Konstancjusz] synom swoim i córkom, na wzór otaczającego go chóru, w swoim pałacu i na cesarskim łożu w zgodzie z naturalnym prawem powierzył władzę cesarstwa temu synowi, który był w odpowiednim wieku, po czym umarł”[34].

---

[31] Eusebius, *De vita Constantini* IV 52: „Τοτὲ δ᾽ἀποῦσι τὰ βασιλικὰ προσφωνῶν διῄει παραγγέλματα, ὧν τὸ μέγιστον ἦν καὶ πρώτιστον, τὴν εἰς τὸν πάντων βασιλέα θεὸν γνῶσίν τε καὶ εὐσέβειαν, πρὸ παντὸς πλούτου καὶ πρὸ αὐτῆς βασιλείας τιμᾶσθαι. ἤδη δ᾽αὐτοῖς καὶ τοῦ δι᾽αὐτῶν πράττειν τὰ λυσιτελῆ τοῖς κοινοῖς ἐξουσίαν ἐδίδου, καὶ τὴν ἐκκλησίαν δὲ τοῦ θεού διὰ φροντίδος ἄγειν ἐν πρώτοις παρῄνει, αὐτοῖς τε διαρρήδην Χριστιανοῖς εἶναι παρεκελεύετο. καὶ ὁ μὲν οὕτω τοὺς υἱοὺς προῆγεν”.

[32] Eusebius, *De vita Constantini* IV 52.

[33] Eusebius, *De vita Constantini* I 21: „(…) καὶ δὴ τὰ καθ´ ἑαυτὸν διετάττετο”.

[34] Eusebius, *De vita Constantini* I 21: „Ὑἱοῖς θ᾽ ἅμα καὶ θυγατράσι συνταξάμενος χοροῦ δίκην αὐτὸν κυκλοῦσιν, ἐν αὐτοῖς βασιλείοις ἐπὶ βασιλικῇ στρωμνῇ, τὸν

Chcąc, aby po jego śmierci nie doszło do nieporozumień pomiędzy synami i walki o władzę oraz terytorium cesarstwa, Konstantyn podzielił rządy w imperium pomiędzy trzech, spośród których najstarszemu synowi[35] przeznaczył część po swoim ojcu Konstancjuszu, kolejnemu pod względem starszeństwa[36] dał władzę na Wschodzie, najmłodszemu[37] natomiast przypadły terytoria leżące pomiędzy ziemiami starszych braci[38]. Każdy z synów, z woli ojca, otrzymał dodatkowo asystę złożoną z żołnierzy różnych formacji, jak piechota, łucznicy, straż przyboczna oraz ich dowódców, których wcześniej Konstantyn zweryfikował pod względem wierności[39].

Biskup Cezarei podkreśla, że powierzenie władzy synom dokonywało się w różnym czasie, sukcesywnie, w dziesięcioletnich odstępach[40]. Wydaje się, że należałoby odnieść się do tej wzmianki z pewną rezerwą. Być może autor cesarskiej biografii, o niewątpliwie panegirycznym charakterze, pisząc o dziesięcioletnich odstępach powierzenia władzy synom, chciał ukazać wieloletni proces wychowania przyszłych władców do

---

κλῆρον τῆς βασιλείας, νόμῳ φύσεως, τῷ τῇ ἡλικίᾳ προάγοντι τῶν παίδων παραδούς, διανεπαύσατο", tł. własne.

[35] Konstantyn II (316-340) otrzymał Brytanię, Galię i Hiszpanię. Zob. T. Wnętrzak, *Konstantyn Wielki w oczach Euzebiusza z Cezarei i w badaniach współczesnych historyków*, w: Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, tł. T. Wnętrzak, ŹMT 44, Kraków 2007, s. 48.

[36] Konstancjusz II (317-361) otrzymał Syrię i Egipt. Zob. Wnętrzak, *Konstantyn Wielki*, s. 48.

[37] Konstans I (323-350) otrzymał Italię i Afrykę. Zob. Wnętrzak, *Konstantyn Wielki*, s. 48.

[38] Eusebius, *De vita Constantini* IV 51: „Ὡς οὖν ἑκατέρων τῶν ἄκρων τῆς ὅλης οἰκουμένης ἐκράτει, τὴν σύμπασαν τῆς βασιλείας ἀρχὴν τρισὶ τοῖς αὐτοῦ διῄρει παισίν οἷά τινα πατρῴαν οὐσίαν τοῖς αὐτοῦ κληροδοτῶν φιλτάτοις. τὴν μὲν οὖν παππῴαν λῆξιν τῷ μείζονι, τὴν δὲ τῆς ἑῴας ἀρχὴν τῷ δευτέρῳ, τὴν δὲ τούτων μέσην τῷ τρίτῳ διένεμε".

[39] Eusebius, *De vita Constantini* IV 51.

[40] Eusebius, *De vita Constantini* IV 40: „Ἐπληροῦντο μὲν αὖτῷ τριάκοντα ἐνιαυτῶν περίοδοι τῆς βασιλείας· τρεῖς δ'αὐτῷ παῖδες, καίσαρες περιφανέστατοι, κοινωνοὶ τῆς βαιλείας διαφόροις ἀνεδείκνυτο χρόνοις· ὁ μὲν ὁμώνυμος τῷ πατρὶ Κωνσταντῖνος, πρῶτος μετασχὼν τὴς τιμῆς ἀμφὶ τὴν τοῦ πατρὸς δεκαετηρίδα, ὁ δὲ δεύτερος τῇ τοὺ πάππου κοσμούμενος ὁμωνυμίᾳ Κωνστάντιος, ἀμφί τὴν εἰκοσαετηρικὴν πανήγυριν ἀνεγορευμένος, ὁ δὲ τρίτος Κώνστας, τὸν ἐνεστώτα καὶ συνεστῶτα τῷ τῆς ἐπωνυμίας προσρήματι σημαίνων, ἀμφὶ τὴν τρίτην δεκάδα προηγμένος. οὕτω δὴ τριάδος λόγῳ τριττὴν γονὴν παίδων θεοφιλῆ κτησάμενος, ταύτην τ᾽ἐφ᾽ἑκάστῃ περιόδῳ δεκαετοῦς χρόνου εἰσποιήσει τῆς βασιλείας τιμήσας, τῷ παμβασιλεῖ τῶν ὅλων εὐχαριστηρίον καιρὸν εὔκαιρον εἶναι τὸν τῆς αὐτοῦ τριακονταετηρίδος ἡγεῖτο".

podjęcia obowiązków w cesarstwie i odpowiedzialności za nie. Interwał, o którym wspomina biskup Cezarei, może być również dowodem na doskonałą ojcowską znajomość synów i świadomość trudów, jakie wiążą się z ich wychowaniem, o których Euzebiusz nie wspomina.

Wydaje się, że sukcesywne powierzenie władzy synom związane jest z pewnymi ich ograniczeniami, o których wiedział ojciec. Chcąc uchronić synów od zazdrości i bratobójczej walki o władzę, jeszcze za życia przydzielił każdemu jak najdalej oddalone od siebie prowincje.

Ostatnią wolą i życzeniem ojca było, aby synowie, dając przykład chrześcijańskiego życia, troszczyli się o przyznane im terytoria, czynili to, co jest pożyteczne dla ludu, oraz dbali o Kościół[41]. Siła oddziaływania ojca na synów, jego ojcowskie rady i przygotowanie do rządzenia w cesarstwie miały swoją kontynuację również po śmierci cesarza. Biskup Cezarei ukazuje synów jako spadkobierców ojcowskich wartości[42].

4. Wnioski

Analiza *De vita Constantini* pod kątem zadań cesarza ojca w procesie wychowania synów pozwala na sformułowanie następujących wniosków. (1) Świadectwo biskupa Cezarei ukazuje uniwersalizm ojcowski chrześcijańskiego cesarza, nie ograniczającego troski tylko do członków swojej rodziny, lecz roztaczającego ją na obywateli swojego imperium z tytułu władcy i na chrześcijan z tytułu boskiego namaszczenia. (2) Troska ojca cesarza w procesie wychowania dzieci obejmuje trzy wymiary: religijny, edukacyjny i do sukcesji. W trosce o chrześcijańskie wychowanie synów cesarz wybiera chrześcijańskich nauczycieli. Ojciec zachęca synów do prawdziwej wiary, praktykowania jej w życiu i troski o Kościół.

(3) W procesie wychowawczym cesarz stosuje metodę wzajemnej zdrowej rywalizacji, pobudzając synów do pracy nad sobą. Pod nieobecność któregoś z nich korespondencyjnie śle wskazówki i pouczenia. (4) Ojciec ma świadomość wychowawczych braków, dostrzega słabości i ograniczenia synów, dlatego roztropnie sam dokonuje podziału imperium na terytoria, którymi po śmierci ojca będą zarządzać. Ojciec uczy

[41] Eusebius, *De vita Constantini* IV 52.

[42] Eusebius, *De vita Constantini* I 1: „(…) γῆς μὲν γὰρ τοὺς αὐτοῦ παῖδας οἷά τινας νέους λαμπτῆρας τῶν αὐτοῦ μαρμαρυγῶν συνορᾷ πληροῦντας τὸ πᾶν, αὐτὸν τε ζῶντα δυνάμει καὶ τὸν σύμπαντα διακυβερνῶντα βίον, κρειττόνως ἢ πρόσθεν τῇ τῶν παίδων πολυπλασιασθέντα διαδοχῇ”.

cezarów sztuki panowania, sukcesywnie dopuszczając każdego z nich do współrządzenia.

(5) W dziele Euzebiusza widoczna jest społeczna struktura patriarchatu, nadrzędna rola ojca. Brak w nim roli matki, relacji mąż–żona, ojciec–matka. Rola matki w wychowaniu dzieci wydaje się być w ogóle niezauważona. Opisując relacje rodzinne, biskup Cezarei używa greckich terminów: πατήρ (‘ojciec’), πατρικός (‘ojcowski’), πατρικὸς ἀρχή (‘władza ojcowska’), παῖς (‘syn, dziecko’), υἱός (‘syn’), παιδεύω (‘wychowywać’). (6) Wiele miejsca biskup z Cezarei poświęca metaforycznej roli cesarza jako ojca, opiekuna wdów, sierot, żołnierzy i poddanych, wobec których przejmuje obowiązki i funkcje ojca, co wynika z roli i zadań chrześcijańskiego władcy. (7) Panegiryczny charakter dzieła może tłumaczyć fakt o braku wzmianki o Kryspusie, kolejnym synu Konstantyna z pozamałżeńskiego związku.

Bibliography

Sources

Eusebius, Vita Constantini, ed. F. Winkelmann, *Über das Leben des Kaisers Konstantin*, GCS Euzebius 1/1, Berlin, 1975, tł. T. Wnętrzak, Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna,* ŹMT 44, Kraków 2007.

Studies

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

Barnes T.D., *Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Chichester 2011.

Barnes T.D., *The two Drafts of Eusebius' Life of Constantine*, w: *From Eusebius to Augustine: Selected papers 1982-1993*, red. T.D. Barnes, Aldershot 1994, s. 249-260.

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

Besl M., *Framing Christian Succession: Eusebius, Constantine's Sons and the Vita Constantini*, „Vigiliae Christianae" (online 2024) s. 16-21 = 79/2 (2025) s. 150–171.

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

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

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

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

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

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

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

Maraval P., *Les fils de Constantin: Constantin II (337-340), Constance II (337-361), Constant (337-350)*, Paris 2013.

Piasecki D., *Zadania ojca w świetle prawodawstwa pierwotnego Kościoła*, „Vox Patrum" 89 (2024) s. 47-68.

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

Stephenson P., *The Imperial Theology of Victory*, w: *A Companion to the Byzantine Culture of War, ca. 300-1204*, ed. Y. Stouraitis, Leiden – Boston 2018, s. 23-58.

Stouraitis Y., *State War and Popular Views on Warfare*, w: *A Companion to the Byzantine Culture of War, ca. 300-1204*, ed. Y. Stouraitis, Leiden – Boston 2018, s. 59-90.

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

Usherwood R., *Political Memory and the Constantinian Dynasty: Fashioning Disgrace*, Cham 2022.

Wallraff M., *Sonnenkönig der Spätantike: Die Religionspolitik Konstantins des Großen*, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2013.

Wnętrzak T., *Konstantyn Wielki w oczach Euzebiusza z Cezarei i w badaniach współczesnych historyków*, w: Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, tł. T. Wnętrzak, ŹMT 44, Kraków 2007, s. 9-93.

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

CC BY ND

ISSN: 0860-9411
eISSN: 2719-3586

VOX PATRUM 93 (2025) 99-110
DOI: 10.31743/vp.17461

Temi cristologici rilevati nelle *Lettere* di san Girolamo – pars seconda

Christological Themes Found in the Letters of Jerome – Part Two

Rev. Michał Łukaszczyk[1]

Abstract: This article is a continuation of the first part and aims to examine the Christological themes found in Jerome's Epistles. The monk of Bethlehem deals with Christological themes found in other Church Fathers, but original things appear in his reflections, such as, clarifying the notion of Persona, emphasising the balance and to the same extent the distinction between the humanity and divinity of Christ while clearly emphasising the one subject of both. Furthermore, the discovery of the links between biblical exegesis and Christology and the development of his own original exegetical method should be considered a special achievement of the Monk of Bethlehem. On the basis of the research carried out, it should be concluded that Christological reflection occurs to a significant degree in Jerome's Epistles.

Keywords: Letters of Jerome of Stridon; Christology of Jerome of Stridon; Christological title (ἐπίνοια); concept of person (Persona) in Christ; Christ as Mediator; Christ the source of grace

L'articolo precedente ha trattato i temi cristologici presenti nelle epistole di Girolamo di Stridone. Ne sono stati descritti tre: la relazione del Padre con il Figlio e la divinità e l'umanità di Gesù Cristo. In questo articolo, l'autore si impegna a proseguire il lavoro iniziato concentrandosi sullo sviluppo di un ulteriore tema riguardante l'argomento descritto. Il materiale raccolto ci permette di concludere che i temi cristologici del Monaco di Betlemme appaiono come un esempio particolare della dottrina di Cristo nella teologia pre-calcedoniana e sono certamente degni di adeguata attenzione e approfondimento.

[1] Rev. dr Michał Łukaszczyk, ricercatore indipendente, Kalisz, Polonia; e-mail: x.michal.lukaszczyk@gmail.com; ORCID: 0000-0003-3321-039X.

1. Titolo cristologico (ἐπίνοια)

Questo paragrafo sottolinea un'ulteriore influenza di Origene sullo Stridonense, che usa i titoli cristologici com'erano intesi dal grande alessandrino[2]. Abbiamo presentato nel I capitolo il tema dei titoli cristologici discutendo dell'influenza di Origene sul pensiero di Girolamo; qui ci limitiamo pertanto a presentare i particolari titoli cristologici che ritroviamo nelle *Lettere*.

Nell'interpretare il Salmo 45, Girolamo usa titoli cristologici come, Signore[3], Unto[4], Sposo[5], Re, Dio[6]; questi titoli sono usati specificamente per sottolineare che il Salvatore era sia Dio che uomo[7]. Commentando

---

[2] Cf. J. Wolinski, *Le recours aux [epinoiai] du Christ dans le Commentaire sur Jean d'Origène,* in: *Origeniana Sexta. Origène et la Bible: Origen and the Bible*, ed. G. Dorival – A. Le Boulluec, Louvain 1995, p. 465-492; M.C. Paczkowski, *Chrystologia Hieronima na tle teologii palestyńskiej przełomu IV i V wieku*, VoxP 48 (2005) p. 162-164.

[3] Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 65, 4, CSEL 54, 620: "gloriam Domini contemplantes".

[4] Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 65, 13, CSEL 54, 631: "qui unctus est Dei".

[5] Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 65, 14, CSEL 54, 635: "loquere ad sponsum tuum".

[6] Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 65, 17, CSEL 54, 639: "Qui alius, non solum Rex, sed et Dominus et Deus est, qui adoratus est".

[7] Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 65, 13 CSEL 54, 631-632: "*Sedes tua Deus in saeculum saeculi, virga directionis, virga regni tui. Dilexisti iustitiam, et odisti iniquitatem, propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo laetitiae prae consortibus tuis* (Sal 44,7-8). In hebraico: *Thronus tuus Deus in saeculum et in aeternum: sceptrum aequitatis, sceptrum regni tui. Dilexisti iustitiam, et odisti iniquitatem: propterea unxit te Deus, Deus tuus oleo exsultationis prae participibus tuis*, Duas personas, eius qui unctus est Dei, et qui unxit, intellige. Unde et Aquila *Eloim* verbum hebraicum, non nominativo casu, sed vocativo interpretatur, dicens *θεὲ*, et nos propter intelligentiam *Dee* posuimus, quod latinia lingua non recipit; ne quis perverse putet Deum dilecti et amantissimi et regis bis Patrem nominari. Quanquam enim Pater in Filio, et Filius in Patre, et alterutrum sibi et habitator et thronus sint: tamen in hoc loco ad regem, qui Deus est, sermo dirigitur; et dicitur ei quod imperium eius (hoc enim intelligo, thronum, iuxta illud quod scriptum est: «De fructu ventris tui ponam super thronum tuum» (Sal 131,11) finem non habeat. Quod quid et Mariae nuntiavit Angelus: «Dabit ei Dominus Deus thronum David patris sui et regnabit super domum Iacob in saecula, et regni eius non erit finis» (Lc 1,32-33). Nec putemus hoc illi esse contrarium, quod Apostolus scribens ad Corinthios (cf. 1 Cor 15,24) ait, Filium Deo traditurum regnum, et subiiciendum ei qui sibi subiecit omnia: *ut sit Deus omnia in omnibus* (1 Cor 15,28). Non enim dixit, *tradet Patri*, ut videretur separare Filium, sed *tradet Deo*, hoc est, habitanti in assumptione corporis Deo: *ut sit Deus omnia in omnibus*: et Christus, qui *ante per paucas virtutes crat in singulis, per omnes in omnibus commoretur"*.

il Salmo 89, Girolamo considera un altro titolo cristologico: Sapienza[8]. Secondo lui, la Deità e l'umanità di Cristo sono indicate da un passo di Isaia (cf. Is 9,6); il Figlio nato è presentato da Girolamo analogamente al passo biblico come Dio il Forte[9]. Le riflessioni del Monaco di Betlemme in questo contesto si concentrano nel sottolineare l'umanità di Cristo, i cui elementi inscindibili sono l'anima e il corpo.

Mediante i titoli cristologici, Girolamo cerca di fare un collegamento tra l'elemento divino e l'umano. Questo è possibile solo attraverso Cristo, il cui corpo è divinizzato dall'anima e la cui anima è divinizzata dal Λόγος. Questo viene evidenziato dai titoli cristologici attraverso i quali è possibile mostrare la divinità e l'umanità di Gesù; i titoli cristologici mostrano infatti, in modo speciale, le caratteristiche di Gesù e rivelano il suo ruolo nei confronti dell'uomo. Grazie alla cristologia così intesa, l'uomo si può elevare al rango di collaboratore di Dio, seguendo Cristo sulla terra. Secondo lo Stridonense, questa partecipazione è una risposta all'iniziativa di Cristo e si manifesta nel ruolo particolare per l'uomo della Parola di Dio e dell'ascesi.

2. Il concetto di Persona in Cristo

Nelle *Lettere* Girolamo usa il termine *persona*; lo fa tre volte in riferimento a Dio. In primo luogo, affronta il significato del termine nell'esprimere la fede in una Trinità coeterna, che ha "tre Persone vere, immacolate e perfette in Dio"[10]. Lo Stridonense sottolinea così la veridicità della fede cattolica contro gli intrighi degli ariani. Egli mostra gli errori del loro ragionamento che consistono nel collegare le ipostasi con la sostanza e non con il concetto di Persone Divine[11]. Abbiamo studiato questo problema, molto complesso, nel I capitolo; aggiungiamo in questa sede il ruolo di Girolamo nel chiarire i punti controversi relativi al termine

---

[8] Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 140, 6, CSEL 56, 274-276.

[9] Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 22, 21, CSEL 54, 171-174.

[10] Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 17, 2, CSEL 54, 71: "[…] homousian praedicans Trinitatem. […] tres subsistentes, veras, integras, perfectasque personas".

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

Persona[12]. Anzitutto, il Monaco di Betlemme ha sottolineato l'uso di due termini: *οὐσία* e ὑπόστασις come sinonimi, il che era una prassi abbastanza diffusa. Grazie, tra l'altro, all'influenza di Girolamo, l'attenzione fu attirata sia sull'unità che sulla distinzione all'interno della Trinità. Così, la comprensione del Credo fu completata ponendo la stessa enfasi sulla distinzione esistente nel Dio Trino[13].

Nei testi succitati, l'Esimio Asceta non usa la formula latina completa che parla di "due nature nell'unica persona di Gesù"; ciò è dovuto probabilmente ad Apollinare che, oltre a rifiutare la presenza di un'anima razionale in Cristo, sottolineava chiaramente l'unità in Lui della natura divina e di quella umana, proclamando la formula dell'unica natura del Λόγος che si era incarnato[14]. In Girolamo il concetto e il significato del termine *Persona* sono abbastanza flessibili[15]; per comprenderli bene, ricordiamo ancora una volta la riflessione dello Stridonense sulle origini del Salmo 110 (cf. Sal 110):

> Perciò anche Dio Padre è questo nome: "Dio di misericordia e di ogni conforto" (2Cor 1,3). E se anche il Padre è il Datore di *consolazione*, e il Figlio il Datore di *consolazione*, allora anche lo Spirito Santo è il Datore di *consolazione*, e nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, cioè nel nome di Dio, i credenti sono battezzati. Uno è il loro nome di Deità e di Consolatore, e quindi una sola natura. Non solo negli apostoli ma anche nei profeti c'era quello Spirito Santo per il quale Davide pregava, dicendo: "Non rimuovere il tuo Spirito Santo da me" (Sal 51,13). Si narra che anche Daniele ebbe lo Spirito di Dio (cf. Dan 4,5-6), e Davide in un soffio dice che il Signore disse al suo Signore: "Siedi alla mia destra, finché io non faccia dei tuoi nemici lo sgabello dei tuoi piedi" (cf. Sal 110,1). E non senza lo Spirito Santo i profeti hanno profetizzato, ma "per la parola del Signore i cieli sono stabiliti, e per

[12] Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 15, 4, CSEL 54, 65: "Tota saecularium litterarum schola nihil aliud hypostasim, nisi usian novit".

[13] Cf. K. Anatolios, *Retrieving Nicaea. The development and meaning of Trinitarian doctrine*, Grand Rapids 2011, p. 23-24; M.R. Barnes, *One Nature, One Power: Consensus Doctrine in Pro-Nicene Polemic*, in: *Papers presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1995: Historica, Theologica et Philosophica, Critica et Philologica*, ed. E.A. Livingstone, Studia Patristica 29, Leuven 1997, p. 205-223.

[14] Cf. A. Grillmeier, *Christ in Christian tradition. From the Apostolic age to Chalcedon (451)*, v. 1, London 1975, p. 333-336.

[15] Cf. M.J. Rondeau, *Les commentaires patristiques du Psautier: (IIIe-Ve siècles)*, v. 2: *Exégèse prosopologique et théologie*, Roma 1985, p. 140-145.

il soffio della sua bocca è tutta la loro potenza" (Sal 32,6). E qualunque sia la qualità del Padre e del Figlio, la stessa è la qualità dello Spirito Santo. E lo stesso Spirito Santo, quando viene inviato, dal Padre e dal Figlio è inviato: in vari luoghi è chiamato lo Spirito di Dio Padre e lo Spirito di Cristo[16].

Negli esempi succitati si può notare che il termine *Persona* non è ancora definito in modo rigoroso; Girolamo tende ad associarlo al concetto di *natura*. Anche se il termine *Persona* non compare neanche una volta nel testo citato, le sue riflessioni sottolineano in particolare l'uguaglianza di tutta la Trinità e anticipano i tempi.

3. Cristo come mediatore

Prima dell'eresia dell'arianesimo, la presentazione del Λόγος eterno come mediatore tra il Dio-Padre e la sua creazione richiedeva uno sforzo notevole da parte dei Padri della Chiesa[17]. A partire dalla creazione e fino alla storia della salvezza, il Padre ha agito attraverso il Λόγος divino; il piano di Dio, che prevede la creazione di tutto il creato, era sempre presente nell'eterna Sapienza e nella Parola del Padre e, attraverso la creazione del mondo, il Padre ha rivelato la propria Sapienza nel Figlio, mostrando così la sua sapienza alle creature[18].

Il Monaco di Betlemme trae questa definizione del Salvatore dalle Sacre Scritture. Riferendosi a San Paolo (1Tm 2,5), egli proclama che

---

[16] Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 120, 9, CSEL 55, 499: "Unde et Deus Pater hoc censetur nomine, «Deus miserationum, et totius consolationis» (2Cor 1,3). Si autem et *Pater consolator*, et *Filius consolator*, et Spiritus Sanctus *consolator est*: et in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, quod intelligitur Deus, baptizantur credentes, quorum unum divinitatis, et conso latoris est nomen eorum et una natura est. Hic Spiritus Sanctus, non solum in apostolis, sed etiam in prophetis fuit, de quo David orabat, dicens: *Spiritum Sanctum tuum ne auferas a me* (Sal 51,13). Et Daniel Spiritum Dei habuisse narratur (cf. Dn 4,5-6): et David in spiritu loquitur, dixisse Dominum Domino suo, «sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos, scabellum pedum tuorum» (Sal 110,1). Nec sine Spiritu Sancto prophetaverunt prophetae: *et verbo Domini coeli firmati sunt, et Spiritu oris eius omnis virtus eorum* (Sal 33,6): 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".

[17] Cf. T. Hägerland, *Jesus and the forgiveness of sins. An aspect of his prophetic mission*, Cambridge 2012, p. 92-97.

[18] Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 98, 6, CSEL 55, 190-191.

Cristo è l'unico Figlio del Padre e il Mediatore che non ha mai perso la sua uguaglianza con il Padre. Cristo è chiamato il Dio invisibile e l'uomo visibile. Per descrivere la Sua *mediazione*, lo Stridonense usa la parola *mediatore*[19]. Per Girolamo, Cristo è dunque Mediatore in senso teologico, e quindi fondato sull'unione ipostatica; e sottolinea che Cristo è sia Dio che uomo. Allo stesso modo, l'Esimio Asceta, nello spiegare la dottrina dell'anima e nel giustificare la necessità di liberarla dal male, si riferisce nella sua riflessione a Cristo, descrivendolo come il *Mediatore*[20]. Mostrare questa dipendenza cristologica tra il Padre e il Figlio serve a sottolineare che Cristo non è inferiore a Dio-Padre ed è superiore all'umanità. Era questa infatti la concezione del Figlio propria degli ariani, che presentava il Figlio come minore rispetto al Padre[21]. Secondo lo Stridonense, il concetto ariano distorceva la mediazione di Gesù tra Dio e l'umanità. Il Monaco di Betlemme si chiede come Cristo possa unire Dio e l'umanità, visto che non è né pienamente Dio né pienamente uomo[22]. La mediazione di Cristo, tuttavia, non comporta l'appropriarsi per così dire della natura umana da parte di Dio; essa consiste nell'aiutare l'uomo che non potrebbe tornare a Dio da solo. Ecco perché il Figlio di Dio si è fatto uomo, affinché l'uomo potesse tornare a Dio. Solo l'Uomo-Dio poteva aprire la strada al ritorno dell'umanità attraverso la connessione tra l'Immortale e il mortale. Cristo è diventato così il mediatore tra Dio e gli uomini; ha condiviso la sua giustizia con Dio e, attraverso la sua umanità, ha condiviso anche la morte con l'uomo. Attraverso la sua mediazione ha aperto la via per il ritorno dell'umanità a Dio, distruggendo tutti i peccati e inchiodandoli sulla croce; e, con la sua obbedienza al Padre fino alla morte, ha compiuto la sua volontà salvifica[23]. Ci sembra utile citare il passo in cui egli spiega in cosa consiste la mediazione di Cristo:

> E anche la pace mediante la quale siamo riconciliati con Dio avendo come mediatore il nostro Signore Gesù Cristo, il quale ci ha perdonato i nostri peccati e ha distrutto il decreto di morte contro di noi inchiodandolo sulla

---

[19] Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 96, 3, CSEL 55, 161-162: "Quia unus Filius Patris nostrique mediator, nec aeqalitatem eius amisit, nec a nostro consortio separatus est, invisibilis Deus, et visibilis homo: forma servi absconditus est (cf. Fil 2,7), et dominus gloriae confessione credentium comprobatur (cf. 1Cor 2,8)".

[20] Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 131, 4, CSEL 56, 178-179.

[21] Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 84, 4, CSEL 55, 125-126.

[22] Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 55, 3, CSEL 54, 490-491.

[23] Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 21, 2, CSEL 54, 112-115.

croce, e ha reso ridicoli i principati e le potenze trionfando su di loro sull'albero (cf. Col 2,14). E quale misericordia più grande può esserci del fatto che il Figlio di Dio sia nato come figlio di uomo? Che per dieci mesi ha sopportato la tribolazione? Che ha aspettato la nascita? Che era avvolto in pannolini? Che era soggetto ai suoi genitori? Che è cresciuto attraverso i vari periodi della sua vita? E avendo sopportato abusi verbali, schiaffi e colpi, è diventato anche una maledizione per noi, crocifisso sulla croce per liberarci dalla maledizione della Legge (cf. Gal 3,13). Egli si è fatto obbediente al Padre fino alla morte (cf. Fil 2,8) per compiere con i fatti ciò che aveva chiesto prima come mediatore dicendo: "Padre, voglio che come io e te siamo una cosa sola, così anche loro siano una cosa sola in noi" (cf. Gv 17,21)[24].

Nel passo succitato, Cristo è chiamato due volte Mediatore. Ogni volta, però, Girolamo usa un termine latino diverso: una volta *propitiatio* un'altra volta *persona mediatoris*.

4. Cristo la fonte della grazia

Girolamo solleva il tema della grazia in occasione della sua polemica contro il pelagianesimo. In questo contesto, questo tema riguarda *in primis* il libero arbitrio dell'uomo:

Ma dove c'è la grazia, non c'è un pagamento per le azioni, ma c'è la generosità di chi dà, in modo che le parole dell'Apostolo si compiano: "Non dipende dunque né da chi vuole né da chi cerca, ma da Dio misericordioso"

[24] Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 21, 2, CSEL 54, 114: "Pax vero qua reconciliati Deo sumus, habentes propitiatorem Dominum nostrum Iesum Christum, qui donavit nobis delicta nostra; et delevit chirographum mortis, quod erat contra nos, affigens illud cruci: et principatus et potestates fecit ostentui, triumphans eas in ligno (cf. Col 2,14). Quae autem maior potest esse clementia, quam ut Filius Dei, hominis Filius nasceretur? Decem mensium fastidia sustineret? Partus exspectaret adventum? Involveretur pannis? Subiiceretur parentibus? Per singulas adoleret aetates? Et post contumelias vocum, alapas et flagella, crucis quoque pro nobis fieret maledictum, ut nos a ma ledicto Legis absolveret (cf. Gal 3,13), Patri factus obediens usque ad mortem (cf. Fil 2,8): et id opere compleret, quod ante ex persona mediatoris fuerat deprecatus, dicens: *Pater volo, ut quomodo ego et tu unum sumus, ita et isti in nobis unum sint* (Gv 17,21)".

(Rm 9,16). Eppure dipende da noi, che lo vogliamo o no, così che ciò che è nostro non lo è senza la misericordia di Dio[25].

Il passo succitato chiarisce che il raggiungimento della perfezione cristiana è il risultato della grazia di Dio e di una decisione dell'uomo, ed è quindi qualcosa che non si raggiunge automaticamente. L'uomo ha bisogno della grazia di Dio per fare il bene e per vivere bene. Per quanto riguarda la grazia di Dio, Girolamo usa l'argomento della negazione che consiste nel mostrare ciò che la grazia di Dio non è e con che cosa non può essere identificata. La grazia non si limita ad essere il libero arbitrio dell'uomo e una legge rivelata da Dio. L'uomo non può vivere senza il peccato, se gli manca l'aiuto della grazia di Dio. La grazia di Dio è l'aiuto di Dio all'uomo, e l'uomo ha bisogno di questo aiuto soprannaturale di Dio. Cristo è dunque la fonte della grazia necessaria ad ogni uomo per raggiungere il Regno dei cieli[26].

Girolamo affronta anche un altro argomento pelagiano secondo cui l'uomo, se vuole, può vivere senza peccato; e dimostra che questo pensiero è blasfemo perché presuppone l'uguaglianza dell'uomo con Dio. Egli dimostra che questo viene contraddetto sia dalla Scrittura che dalle biografie dei santi, i quali hanno anch'essi peccato. Per il Monaco di Betlemme, questa opinione è una trasposizione della dottrina pagana dell'apatheia (ἀπάθεια) e, per così dire, una replica delle opinioni dei pitagorici, soprattutto di Xystus[27]. Tuttavia, l'argomento principale presentato da Girolamo per confutare le opinioni pelagiane è la questione della grazia: è la grazia di Dio che protegge l'uomo dal peccato e lo assiste nel suo cammino verso la santità, che l'uomo non può raggiungere da solo. L'uomo dovrebbe lottare con tutte le sue forze per questo dono divino ed essere consapevole della propria imperfezione: "La volontà e lo sforzo vengono da me, ma anche ciò che viene da me non verrà da me senza l'aiuto di Dio"[28]. La capacità di instaurare un rapporto con Dio e di chiedere il suo aiuto sotto forma di grazie è estremamente importante nella

---

[25] Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 130, 12, CSEL 56, 192: "Ubi autem gratia, non operum retributio, sed donantis est largitas; ut impleatur dictum Apostoli: *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis* (Rm 9,16). Et tamen velle, et nolle nostrum est: ipsumque quod nostrum est, sine Dei miseratione nostrum non est".

[26] Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 133, 5, CSEL 56, 248-249.

[27] Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 133, 3-4, CSEL 56, 244-248.

[28] Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 133, 6, CSEL 56, 250: "Velle et currere meum est: sed ipsum meum, sine Dei semper auxilio non erit meum".

vita cristiana. Ricevere la grazia da Dio non fa perdere il libero arbitrio. Il Dalmata giustifica così il suo punto di vista: "Tu hai un approccio falso alla grazia di Dio mettendola in relazione con le condizioni dell'uomo invece di chiedere l'aiuto di Dio con le azioni individuali"[29].

C'è un altro breve passo, nelle *Lettere*, che parla della grazia; si tratta di una lettera di risposta a Demetriade a cui Girolamo dà guida spirituale; lo Stridonense solleva la questione della grazia, che è legata alla generosità del Salvatore, e che quindi non dipende dai nostri meriti. È il Salvatore la fonte di ogni grazia, è in questo modo che si realizza la misericordia di Cristo. Sta all'uomo decidere se accettare l'aiuto del Signore, sotto forma della sua grazia, o se rifiutarla. L'esercizio della libertà umana non è possibile senza l'aiuto di Dio[30].

Girolamo, va detto, solleva la questione della grazia soprattutto in polemica con i pelagiani; non gli si possono negare tuttavia argomenti dogmatici che derivano soprattutto dalla sua preoccupazione per difendere la Chiesa. Si può notare una lieve mancanza di precisione teologica nelle sue dichiarazioni ma ciò non cambia il valore dei suoi tentativi di salvare l'unità della Chiesa e di mostrare gli errori più evidenti dei seguaci di Pelagio. Questo è tanto più meritorio perché Girolamo è il primo in assoluto a confutare le tesi di Pelagio che esericitava una grande influenza ed aveva molti seguaci: Precisiamo che l'affermazione di Girolamo sulla grazia precede di circa un anno le riflessioni di Agostino sull'argomento[31].

---

[29] Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 133, 6, CSEL 56, 251: "Fraudulenter praetendis Dei gratiam, ut ad conditionem hominis referas, et non in singulis operibus auxilium Dei requiras".

[30] Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 130, 12, CSEL 56, 192.

[31] Cf. Augustinus Hipponensis, *De natura et gratia*, PL 44, 247-290; cf. anche M.R. Rackett, *What's Wrong with Pelagianism? Augustine and Jerome on the Dangers of Pelagius and his Followers*, "Augustinian Studies" 33 (2002) p. 223-237; G. Caruso, *Girolamo antipelagiano*, "Augustinianum" 49 (2009) p. 65-118; V. Hušek, *Milost, lidské úsilí a Boží předvědění podle Jeronýma*, "Studia theologica" 41/12 (2010) p. 19-29; R. Toczko, *Pelagiusz widziany oczami św. Augustyna, św. Hieronima, Pawła Orozjusza i Mariusza Wiktoryna*, VoxP 57 (2012) p. 699-712; R. Toczko, *Perfection Appropriate to the Fragile Human Condition. Jerome and Pelagius on the Perfection of Christian Life*, in: *Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011*, v. 15: *Cappadocian writers, the second half of the fourth century*, ed. M. Vinzent, Studia Patristica 67, Leuven 2013, p. 385-392; R. Toczko, *The True Text: Ambrose, Jerome and Ambrosiaster on the Variety of Biblical Versions*, in: *Process of Authority. The Dynamics in Transmission and Reception of Canonical Texts*,

La cristologia di Girolamo si inserisce nel quadro delle riflessioni dei teologi dopo i primi due concili ecumenici (del 325 e del 381); nelle sue riflessioni cristologiche, egli dà l'impressione di voler fare dell'essenza stessa di Cristo, pur difendendo la sua divinità, un mezzo per sottolineare la sua umanità. La sua cristologia, invece di sottolineare l'integrità della divinità e dell'umanità di Gesù, contribuisce a sottolineare la loro separazione in quanto egli sembra dirigere il culto di Cristo più verso la sua essenza, che, alla luce delle ipotesi fatte in precedenza, può apparire diversa da quella dell'unico Dio. D'altra parte, bisogna notare che Girolamo, in quanto esperto della Bibbia, aderisce al principio fondamentale dell'interpretazione cristologica della Scrittura, per cui afferma che il sublime deve sempre essere riferito al divino, perché è superiore al corporeo[32]. Così, la distinzione tra la divinità e l'umanità di Cristo fa parte della narrazione cristologica della Scrittura, perché c'è un unico soggetto da cui deriva questa distinzione. In entrambe le distinzioni si manifesta la bontà di Dio, poiché l'interdipendenza del Padre e del Figlio dimostra questa bontà attraverso l'armonia, intrinsecamente divina, con cui il Padre condivide pienamente il suo essere con il Figlio, mentre manifesta a sua volta questa bontà come amore per le creature. Girolamo difende la cristologia ortodossa contro l'enfasi sui due Cristi, uno divino e l'altro umano, uno trascendente come il Padre, e l'altro soggetto a limitazioni e sofferenze umane. Lo Stridonense parla apertamente contro quest'opinione, la confuta e, al tempo stesso, sottolinea l'equilibrio e la distinzione tra l'umanità e la divinità di Cristo, ponendo una chiara enfasi sull'unico soggetto di entrambe. Egli cerca anche di chiarire il significato del termine latino *Persona* in relazione a Cristo. Alla luce delle considerazioni di cui sopra, quindi, dobbiamo concludere che probabilmente le affermazioni cristologiche del Monaco di Betlemme aprirono la strada alle formule cristologiche posteriori, che vennero definite nei successivi concili cristologici e contribuirono a delineare un quadro terminologico appropriato per queste formule. Nel questo articolo abbiamo mostrato che Girolamo è un

---

ed. J. Dušek – J. Roskovec, Deuterocanonical and Cognate Literature Studies, 27, Berlin 2016, p. 319-336; G. Malavasi – A. Dupont, T*he Question of the Impact of Divine Grace in the Pelagian Controversy. Human posse, uelle et esse according to Pelagius, Jerome, and Augustine*, RHE 112 (2017) p. 539-568; G. Malavasi, *"Erant autem ambo iusti ante Deum" (Lc 1,6). Girolamo e l'accusa di origenismo contro Pelagio*, "Adamantius" 23 (2017) p. 247-254.

[32] Cf. K. Anatolios, *Christology in the fourth century*, in: *The Oxford handbook of Christology*, ed. F.A. Murphy, Oxford 2015, p. 112-113.

fedele difensore delle deliberazioni dei concili, un teologo e, allo stesso tempo, un pastore preoccupato per la fede delle comunità a lui affidate, a cui vuole trasmettere una dottrina di Cristo integra, non contaminata.

Contrariamente a quanto si riteneva finora, la cristologia è presente nelle opere dello Stridonense, il quale lotta in maniera sistematica contro le eresie. I temi cristologici sono presenti nelle sue *Lettere* e riscoprono legami tra l'esegesi biblica e la cristologia[33]; il metodo esegetico originale da lui sviluppato va ascritto anche a suo merito[34]. Senza di esso non gli sarebbe stato certo possibile dimostrare tanti errori cristologici[35].

Bibliography

Sources

Hieronymus Stridonensis, *Epistulae*, ed. I. Hilberg, CSEL 54-56, Vindobonae – Lipsiae 1910-1918.

Augustinus Hipponensis, *De natura et gratia*, ed. J.-P. Migne, PL 44, 247-290, Parisiis 1863.

Studies

Anatolios K., *Christology in the fourth century*, in: *The Oxford handbook of Christology*, ed. F.A. Murphy, Oxford 2015, p. 105-120.

Anatolios K., *Retrieving Nicaea. The development and meaning of Trinitarian doctrine*, Grand Rapids 2011.

Barnes R.M., *One Nature, One Power: Consensus Doctrine in Pro-Nicene Polemic*, in: *Papers presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1995: Historica, Theologica et Philosophica, Critica et Philologica*, ed. E.A. Livingstone, Studia Patristica 29, Leuven 1997, p. 205-223.

Brown D., *Vir trilinguis: a study in the biblical exegesis of Saint Jerome*, Kampen 1992.

---

[33] Cf. A. Penna, *Principi e carattere dell'esegesi di S. Girolamo*, Roma 1950; D. Brown, *Vir trilinguis: a study in the biblical exegesis of Saint Jerome*, Kampen 1992.

[34] Cf. A. Penna, *Conferenze bibliche di S. Girolamo*, "Rivista Biblica Italiana" (1949) p. 149-158; M. Łukaszczyk, *Christocentric exegesis in the Letters of. St. Jerome. Based on selected examples*, BPTh 17/1 (2024) p. 23-35.

[A]. Cain, *The Letters of Jerome. Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford – New York 2009.

[35] Cf. B. Jeanjean, *Saint Jérôme et l'hérésie*, Paris 1999, p. 427-432; M. Łukaszczyk, *Walka Hieronima z herezjami chrystocentrycznymi w świetle nauczania o Chrystusie zawartym w jego Listach*, VoxP 90 (2024) p. 145-164.

Cain A., *The Letters of Jerome. Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford – New York 2009.

Caruso G., *Girolamo antipelagiano*, "Augustinianum" 49 (2009) p. 65-118.

Grillmeier A., *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, v. 1, London – Oxford 1975.

Hägerland T., *Jesus and the Forgiveness of Sins. An Aspect of his Prophetic Mission*, Cambridge 2012.

Hušek V., *Milost, lidské úsilí a Boží předvědění podle Jeronýma*, "Studia theologica" 41/12 (2010) p. 19-29.

Jeanjean B., *Saint Jérôme et l'hérésie*, Paris 1999.

Łukaszczyk M., *Christocentric exegesis in the Letters of. St. Jerome. Based on selected examples*, "Biblica et Patristica Thoruniensia" 17/1 (2024) p. 23-35.

Łukaszczyk M., *Walka Hieronima z herezjami chrystocentrycznymi w świetle nauczania o Chrystusie zawartym w jego Listach*, "Vox Patrum" 90 (2024) p. 145-164.

Malavasi G. – Dupont A., *The Question of the Impact of Divine Grace in the Pelagian Controversy. Human posse, uelle et esse according to Pelagius, Jerome, and Augustine*, „Revue d'Histoire Ecclésiastique" 112 (2017) p. 539-568.

Malavasi G., *"Erant autem ambo iusti ante Deum" (Lc 1,6). Girolamo e l'accusa di origenismo contro Pelagio*, "Adamantius" 23 (2017) p. 247-254.

Paczkowski C.M., *Chrystologia Hieronima na tle teologii palestyńskiej przełomu IV i V wieku*, "Vox Patrum" 48 (2005) p. 159-186.

Penna A., *Conferenze bibliche di S. Girolamo*, "Rivista Biblica Italiana" (1949) p. 149-158.

Penna A., *Principi e carattere dell'esegesi di S. Girolamo*, Roma 1950.

Rackett R.M., *What's Wrong with Pelagianism? Augustine and Jerome on the Dangers of Pelagius and his Followers*, "Augustinian Studies" 33 (2002) p. 223-237.

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

Toczko R., *Pelagiusz widziany oczami św. Augustyna, św. Hieronima, Pawła Orozjusza i Mariusza Wiktoryna*, "Vox Patrum" 57 (2012) p. 699-712.

Toczko R., *Perfection Appropriate to the Fragile Human Condition. Jerome and Pelagius on the Perfection of Christian Life*, in: *Papers Presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011*, v. 15: *Cappadocian Writers, the Second Half of the Fourth Century*, ed. M. Vinzent, Studia Patristica 67, Leuven 2013, p. 385-392.

Toczko R., *The True Text: Ambrose, Jerome and Ambrosiaster on the Variety of Biblical Versions*, in: *Process of Authority. The Dynamics in Transmission and Reception of Canonical Texts*, ed. J. Dušek – J. Roskovec, Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 27, Berlin 2016, p. 319-336.

Wolinski J., *Le recours aux [epinoiai] du Christ dans le Commentaire sur Jean d'Origène*, in: *Origeniana Sexta. Origène et la Bible: Origen and the Bible*, ed. G. Dorival – A. Le Boulluec, Louvain 1995, p. 465-492.

CC BY ND

ISSN: 0860-9411
eISSN: 2719-3586

VOX PATRUM 93 (2025) 111-134
DOI: 10.31743/vp.17305

Izydor z Sewilli o językach oraz ludach, które nimi się posługują (*Etymologiae* 9, 1-2)[1]

Isidore of Seville on Languages and Nations who Speak Them (*Etymologiae* 9, 1-2)

Tatiana Krynicka[2]

Abstract: The ninth book of Isidore's *Etymologies* contains data on linguistics, ethnography, history, social sciences and law. Its main protagonist is a man as an *animal sociale*. Its central theme are social relationships, created by a man, while fulfilling his main vocation as a relational being, open to other persons, in need of them to achieve one's fullness. Isidore considers the language to be the most important tool of human communication and the fundamental factor in creating human community. He draws the origins of nations from their languages and describes their beginnings, history, habits and customs in the most extensive chapter of the book. He pays special interest to Romans, in whose history he recognizes his own and his compatriots' cultural roots.

Keywords: Isidore of Seville; *Etymologies*; ethnography; language; nations; etymology; Visigothic Spain; Rome; relational being

Podejmując się dzieła kreacji, Trójjedyny, a więc będący realizacją Relacji, Bóg myśli o nawiązaniu relacji ze swoimi stworzeniami, przede wszystkim o tej najbardziej niezwykłej we wszechświecie relacji z najdoskonalszym spośród nich, uczynionym na Jego obraz i podobieństwo człowiekiem (Rdz 2,7). Dzięki temu człowiek już w początku, w samym akcie stworzenia, jest „kimś", a nie „czymś", osobą zdolną do poznawania siebie, panowania nad sobą, dobrowolnego ofiarowania siebie bliźnim oraz tworzenia wspólnoty z innymi osobami, przede wszystkim z samym Stwórcą,

[1] Analizuję, cytuję, tłumaczę na podstawie wydania: Isidore de Seville, *Étymologies. Livre IX: Les langues et les groupes sociaux*, M. Reydellet, Paris 1984. Wszystkie przekłady z *Etymologii* pochodzą od T. Krynickiej oraz A. Wilczyńskiego.

[2] Dr hab. Tatiana Krynicka, profesor uczelni, Zakład Filologii Klasycznej, Instytut Studiów Klasycznych i Slawistyki, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Gdański, Polska; e-mail: tatiana.krynicka@ug.edu.pl; ORCID: 0000-0002-0538-4205.

otwartą i relacyjną[3]. Gdy z winy ludzi relacja ta ulega zniszczeniu, posyła On swego Syna, aby odnowił ją w akcie zbawienia, przyciągając do siebie wszystkich z wysokości krzyża (J 12,32). Otwarte ramiona ukrzyżowanego Boga człowieka stają się najdoskonalszym obrazem uwielbienia Ojca i poświęcenia dla braci, nierozłącznych i niepodzielnych odtąd adoracji Boga i bezkompromisowego braterstwa[4].

Lektura pism Izydora z Sewilli (ok. 560-636) dowodzi, że najnowsze ujęcia teologiczne wyrastają z Tradycji, zawierają się w niej, niczym okazałe drzewo w najmniejszym ze wszystkich ziaren ziarnku gorczycy[5]. Świat kreowany przez wielkiego nauczyciela i wychowawcę łacińskich wieków średnich to gęsto zaludniona przestrzeń historii zbawienia, każdy uczestnik, który żyje w przyjaźni z Bogiem i tworzy wspólnotę z braćmi[6]. Więzom społecznym, które tworzy człowiek, dedykuje on osobną dziewiątą księgę *Etymologii*. W tym artykule chciałabym przyjrzeć się kompozycji, treści, źródłom oraz przesłaniu jej pierwszych rozdziałów, aby odpowiedzieć na pytanie o to, jak i dlaczego w ten właśnie sposób Izydor postrzega miejsce języków i ludów w stworzonym przez Boga świecie.

1. *Etymologiae* 9: *De animali sociali*

Czytelnik Izydorowej encyklopedii wie, że jej autor, nieprzypadkowo zwany mistrzem kompilacji[7], dążył do tego, by układ przekazywanego materiału był przystępny, logiczny, przejrzysty i spójny. Jego dążenia zostały uwieńczone sukcesem, chociaż powinniśmy przyznać, że w tekście znajdujemy liczne świadczące o braku ostatecznej redakcji

---

[3] A. Choromański, *Osoba ludzka jako „byt relacyjny". Antropologiczne fundamenty eklezjologii Soboru Watykańskiego II*, „Studia Teologii Dogmatycznej" 1 (2015) s. 77-82; C. Smuniewski, *Wspólnota łaski. Chrystologiczno-trynitarna eklezjogeneza*, Kraków 2013, s. 234; J. Szymik, *O teologii dzisiaj. Zadania, piękno, przyszłość*, Pelplin 2006, s. 201.

[4] J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tł. Z. Włodkowa, Kraków 2006, s. 263.

[5] Mt 13,31-35; Łk 17,6.

[6] T. Krynicka, *„De ortu et obitu patrum": Izydora z Sewilli encyklopedia sławnych postaci biblijnych*, Gdańsk 2021, s. 40-41; T. Krynicka, *Between the God and the Man: the Great Adventure in Common (Isidore of Seville's De ortu et obitu patrum)*, „Isidorianum" 33/1 (2024) s. 99-124.

[7] M. Starowieyski – J.M. Szymusiak – W. Stawiszyński, *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 2022, s. 498.

Etymologii niekonsekwencje: brak jednolitego schematu poszczególnych wątków, pominięcie wywodów etymologicznych w wielu z nich, pozostawienie pustych haseł, powtórzenia i tematyczne nieuporządkowanie[8]. Z reguły jednak przewodnia idea jest łatwa do odczytania. Wybitnie monodyscyplinarne są księgi 1. (*O gramatyce*), 3. (*O matematyce*), 4. (*O medycynie*), 11. (*O człowieku i potworach*), 12. (*O zwierzętach*). Księga 2. (*O retoryce*) zawiera wiadomości z retoryki (1-9, 11-21) i dialektyki (22-23, 25-35), a także rozdziały dedykowane filozofii (24) oraz prawu (10)[9]; na księgę piątą składają się blok prawniczy (1-27) oraz historiograficzny (28-39), stąd tytuł *O prawach i okresach czasu.* Czytelny jest klucz kompozycyjny księgi ósmej, ukazującej wierzenia prawowiernych chrześcijan, heretyków, Żydów i pogan (*O Kościele i sektach*) oraz księgi siedemnastej, poświęconej roślinom, nawet jeśli redaktor zatytułował ją, kierując się zawartością jej pierwszego rozdziału, *O rolnictwie*[10]. Na tym tle księga dziewiąta może, na pierwszy rzut oka, wydawać się przypadkowym połączeniem poświęconych bardzo różnym tematom rozdziałów. O czym traktuje? Najzwięźlej odpowiadają na to pytanie tytuły rozdziałów: „O językach ludów" (1), „O nazwach ludów" (2), „O królestwach i słownictwie wojskowym" (3), „O obywatelach" (4), „O stopniach pokrewieństwa i powinowactwa" (5), „O krewnych ze strony ojca oraz krewnych ze strony matki" (6), „O małżeństwach" (7). Co stanowi wspólny mianownik wszystkich tych zagadnień? Jak się wydaje, właśnie człowiek jako ζῷον πολιτικόν, *animal sociale* – byt relacyjny, realizujący siebie wyłącznie we wspólnocie z innymi – współobywatelami, kolegami, krewnymi[11], wśród wielości rodaków (*gens est multitudo*) czy też w gronie najbliższych (*familia incipit a duobus*)[12].

---

[8] T. Krynicka, *Izydor z Sewilli jako mistrz kompilacji, Organizacja materiału w „Etymologiach" na przykładzie XVII księgi „De agricultura"*, VoxP 49 (2006) s. 323-325, 328-332; T. Krynicka – A. Wilczyński, *Siedem sztuk wyzwolonych w „Etymologiach" Izydora z Sewilli*, VoxP 87 (2023) s. 411-425; J.C. Martín Iglesias, *Isidoro de Sevilla († 636): obra y memoria*, „Sub vocibus", w: https://fil.ug.edu.pl/sites/fil.ug.edu.pl/files/_nodes/strona/73250/files/martin-iglesias_isidoro_de_sevilla.pdf (dostęp 23.03.2024), s. 6-7.

[9] Krynicka – Wilczyński, *Siedem*, s. 416-417.

[10] Dzieje redakcji *Etymologii* ukazuje J. Elfassi. Por. *Isidore of Seville and the „Etymologies"*, w: *A Companion to Isidore of Seville*, red. A. Fear – J. Wood, Leiden 2020, s. 245-255.

[11] Por. Aristoteles, *Politica* 1, 4, 6-7; Cicero, *De finibus bonorum et malorum* 3, 19, 63. Por. Choromański, *Osoba*, s. 67-70.

[12] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 1; 4, 3.

2. O językach – ludzkich, anielskich i Bożym

Będąc czytelnikiem Biblii, Izydor jest świadomy, że życie jednostki jest nie tylko koegzystencją, lecz proegzystencją – życiem dla innych[13]. Są one niemożliwe bez komunikacji, której podstawowym narzędziem, co więcej – płaszczyzną realizacji – jest język. Językom Sewilczyk poświęca rozdział wprawdzie najkrótszy, lecz przy tym zapoczątkowujący – po traktującej o kultach religijnych księdze ósmej – partię dzieła poświęconą sprawom ludzkim. Ukazując rozwój języków, opisując zachodzące między nimi różnice i podobieństwa, łączy wiadomości pochodzące z tradycji biblijnej oraz klasycznej. Relacjonowanie historii języków zaczyna, co jest całkowicie zrozumiałe, od wieży Babel: „Podział języków nastąpił w czasie wznoszenia wieży, po potopie. Albowiem zanim pycha tej wieży rozdzieliła ludzką wspólnotę […], istniał jeden wspólny dla wszystkich ludów język”[14].

Zasługuje na uwagę sposób, w jaki Izydor rozumie istotę wielojęzyczności. Otóż nosiciele odmiennych języków, którzy wyłonili się ze wspólnoty budowniczych przeklętej wieży, to ludzie „[wyrażający te same] treści za pomocą różnorodnych dźwięków”. A zatem nie różnimy się od siebie istotowo, choć jesteśmy skazani na brak porozumienia, poróżnieni dźwiękami. Interesujący i obrazowy, a przez to nastręczający trudności tłumaczom, jest urywek, w którym Izydor skupia uwagę na dystynktywnych cechach różnych systemów konsonantycznych. Ukazuje odmienne sposoby artykulacji przyjęte w środowisku użytkowników różnych języków, a związane, jak się wydaje, z dźwięcznością (tj. obecnością w głosce tonu krtaniowego), miejscem artykulacji oraz sposobem wykonywania ruchów artykulacyjnych:

> U wszystkich zaś ludów Wschodu, jak na przykład u Hebrajczyków i Syryjczyków, język i słowa ścierają się w gardle (*in gutture linguam et verba conlidunt*). Wszystkie ludy śródziemnomorskie, jak na przykład Grecy i mieszkańcy Azji, uderzają wyrazy o podniebienie (*in palato sermones feriunt*). Wszystkie ludy Zachodu rozbijają słowa o zęby (*verba in dentibus frangunt*), jak na przykład Italowie i Hiszpanie. Syryjski i chaldejski są

[13] A. Osadnik, *Proegzystencja jako wezwanie chrześcijańskie*, „Seminare” 18 (2003) s. 235-244.

[14] Isidorus, *Etymologiae* 9, 1, 1.

bliskie (*vicinus*) hebrajskiemu, ponieważ często brzmią podobnie, gdy chodzi o wymowę głosek[15].

Izydor nie zadaje sobie pytania, ile języków istnieje na świecie. Za poprzednikami przyjmuje jedynie, że na początku było ich tyle, ile było ludów, w późniejszym czasie natomiast spośród nosicieli jednego języka wyodrębniło się wiele odmiennych ludów[16]. Jest pewny, że jesteśmy w stanie nauczyć się każdego z nich, a nawet wskazuje dwa podstawowe sposoby ich opanowania: słuchając czy czytając, z pomocą nauczyciela. Mianowicie twierdzi, że opanować wszystkie języki jest trudno (a zatem – zaznaczmy – nie jest to niemożliwe), a także zauważa, iż nie ma człowieka tak gnuśnego, by nie mógł opanować języka swojego ludu, gdyby bowiem taki ktoś się znalazł, należałoby uznać go za kogoś gorszego od pozbawionych rozumu zwierząt[17]. Jako języki najbardziej godne uznania postrzega hebrajski, grekę oraz łacinę:

> Istnieją zaś trzy święte języki, które w całym świecie cieszą się szczególnym znaczeniem: hebrajski, grecki i łaciński. W tych bowiem trzech językach Piłat kazał sporządzić napis, podający powód skazania Pana, [i umieścić] go na krzyżu[18]. Dlatego też znajomość tych trzech języków jest konieczna z powodu zawiłości świętych pism, gdyż dzięki niej wtedy, gdy tekst w jednym języku wzbudza wątpliwości co do zrozumienia jakiegoś słowa lub wyrażenia, odwołujemy się do innego [języka][19].

Stwierdza, że hebrajski to najstarszy język ludzkości, którym posługiwano się przed wieżą Babel, a którego następnie używali patriarchowie i prorocy nie tylko w swoich rozmowach, lecz także w świętych pismach[20]. W innym miejscu odnotowuje, że zdaniem niektórych uczonych hebrajski jest w istocie językiem chaldejskim, gdyż posługujący się nim

---

[15] Isidorus, *Etymologiae* 9, 1, 8. Por. Ambrosius, *Exaemeron* 1, 2, 8, 29.

[16] Por. Augustinus, *De Genesi ad litteram libri XII* 9, 12; Augustinus, *De civitate Dei* 16, 11; 16, 6; Hieronymus, *Ep.* 18, 6.

[17] Isidorus, *Etymologiae* 9, 1, 10. Por. Augustinus, *De doctrina christiana* prooem. 5; Augustinus, *De Trinitate* 10, 1, 2.

[18] Łk 23,38; J 19,19-22.

[19] Isidorus, *Etymologiae* 9, 1, 3. Por. Augustinus, *De doctrina christiana* 1, 2, 11, 16. O koncepcji trzech świętych języków pisze: W. Berschin. Por. *Grecko-łacińskie średniowiecze. Od Hieronima do Mikołaja z Kuzy*, tł. K. Liman, Gniezno 2003, s. 41, 150-152.

[20] Isidorus, *Etymologiae* 9, 1, 1.

Abraham wywodził się z Chaldejczyków. Polemizuje z anonimowymi autorami, przytomnie zauważając za Hieronimem: „Lecz jeśli przyjąć takie założenie, to w jaki sposób [wytłumaczyć], że w Księdze Daniela hebrajscy młodzieńcy mają uczyć się języka, którego nie znają?”[21].

Za najwspanialszy spośród pozostałych języków uważa grekę. Odnotowuje jej wyjątkową melodyjność, a także opisuje pięć greckich dialektów, które nazywa *partes*, dowodząc niejako, że postrzega je jako części istniejące w języku równocześnie oraz składające się na jego bogactwo:

> Pierwsza z nich nazywa się wspólną (*coenedo*; κοινή), to znaczy językiem wymieszanym czyli powszechnym, [językiem], którym posługują się wszyscy. Druga odmiana to [greka] attycka, a dokładniej ateńska, którą posługiwali się wszyscy greccy autorzy. Trzecia odmiana to [greka] dorycka, której używają Egipcjanie i Syryjczycy. Czwarta odmiana to [greka] jońska, a piąta eolska, która, jak mówią, była w użyciu wśród mieszkańców Eolii[22].

Periodyzacja dziejów języka łacińskiego, którą proponuje, przedstawia się następująco:

> Tymczasem łacina, jak stwierdzili niektórzy, istnieje w czterech [postaciach]: archaicznej, latyńskiej, rzymskiej i mieszanej. Archaiczna (*prisca*) to ta, którą posługiwali się najdawniejsi mieszkańcy Italii za panowania Janusa i Saturna, niewytworna, jak *Pieśni Saliów*. Latyńska (*latina* [sic!]), którą mówili Etruskowie i pozostała ludność Lacjum za panowania Latynusa i królów. Spisano w niej [*Prawo*] *Dwunastu Tablic*. Rzymska (*romana* [sic!]) , którą zaczął używać lud rzymski po wypędzeniu królów, a którą rozpowszechnili poeci Newiusz, Plaut, Enniusz i Wergiliusz, z mówców zaś Grakchus, Katon i Cyceron oraz inni. Mieszana (*mixta*), która po tym jak imperium się rozrosło, wdarła się do państwa rzymskiego wraz z [obcymi] obyczajami i ludźmi, niszcząc czystość języka solecyzmami i barbaryzmami[23].

Zauważmy, że uzgadniając wprowadzone przez Izydora podziały z ustaleniami historyków języka łacińskiego, przyporządkujemy pierwszą i drugą opisaną przez niego odmiany, tj. archaiczną i latyńską, tej

---

[21] Isidorus, *Etymologiae* 9, 1, 9. Por. Hieronymus, *Commentariorum in Danielem libri III* 1, I, 4a.c.

[22] Isidorus, *Etymologiae* 9, 1, 4-5. O dziejach greki oraz jej dialektach, por. J. Chadwick, *The Greek dialects and Greek prehistory*, „Greece and Rome” 3/1 (1956) s. 38-50.

[23] Isidorus, *Etymologiae* 9, 1, 6-7. Por. Cicero, *Brutus* 258.

przedliterackiej, z zastrzeżeniem, że Sewilczyk postrzega jako utrwalające je pomniki *Carmina Saliaria* (*Pieśni Saliów*) oraz *Lex Duodecim Tabularum* (*Prawo Dwunastu Tablic*), trzecią, rzymską – łacinie okresu literackiego epoki przedklasycznej oraz tej epoki klasycznej, czwartą, mieszaną – łacinie epoki poklasycznej[24]. Widzimy też, iż ostatecznie te podziały wydają się być niekompatybilne, gdyż za kryterium ich wprowadzenia Izydor przyjmuje przede wszystkim wydarzenia z dziejów Półwyspu Apenińskiego i dopiero w dalszej kolejności zjawiska językowe.

Za Augustynem Sewilczyk zastanawia się, jakim językiem posługuje się Bóg, rozmawiając ze swoim stworzeniem oraz z ludźmi, a także o tym, w jakim języku komunikować się będziemy w Jego królestwie:

> Trudno natomiast jest rozstrzygnąć, jakiego rodzaju był język, w którym Bóg na początku świata nakazał: „Niech się stanie światłość”[25]. Nie było bowiem jeszcze języków. Podobnie [nie wiemy], w jakim języku przemówił później do cielesnych uszu ludzi, przede wszystkim wówczas, gdy zwracał się do pierwszego człowieka, jak też do proroków, jak też wtedy, gdy wszyscy usłyszeli głos Boga, mówiącego: „Ty jesteś Mój Syn umiłowany”[26]. Niektórzy sądzą, że był to ten jeden i jedyny język, który istniał, zanim nastąpił podział na odmienne języki. Tymczasem różne ludy uważają, że Bóg przemawia do nich w tym języku, jakim oni sami się posługują, aby Go rozumieli. Bóg zaś przemawia do ludzi nie poprzez byty niewidzialne, lecz poprzez cielesne stworzenia, przez które też zapragnął ukazać się ludziom, kiedy przemówił. Powiada bowiem Apostoł: „Gdybym mówił językami ludzi i aniołów”[27]. W tym miejscu powstaje pytanie o to, w jakim języku rozmawiają aniołowie, [powstaje] nie dlatego, że istnieją jakieś anielskie języki, lecz dlatego, że posługuje się on przesadą. Powstaje też pytanie, w jakim języku ludzie będą mówili w przyszłości – odpowiedź pozostaje nieznana. Otóż Apostoł powiada: „Języki znikną”[28].

---

[24] M. Kaczmarkowski, *Historia języka łacińskiego od czasów najdawniejszych do dziś*, VoxP 11 (1983) s. 483-495.

[25] Rdz 1,3.

[26] Mt 3,17; Mk 1,11; Łk 3,22. Por. Augustinus, *De Genesi ad litteram* 8, 27; Augustinus, *Confessiones* 11, 6, 8.

[27] 1Kor 13,1.

[28] Isidorus, *Etymologiae* 9, 1, 11-12. Por. 1Kor 13,8.

3. O ludach, ich początkach, losach i nazwach

Zdaniem Izydora od języków biorą początek ludy, gdyż wywodzą się spośród użytkowników tegoż języka. W najbardziej obszernym (wynoszącym nieomal 1/3 całej objętości księgi) rozdziale drugim ponownie – po historycznych rozdziałach księgi piątej oraz relacji o wydarzeniach z życia biblijnych bohaterów w księdze 7 (6-10) – ukazuje dzieje świata, tym razem przez pryzmat losów ludów, zamieszkujących cały znany mu okrąg ziemski, tj. Europę, Afrykę i Azję, tych wywodzących się od Sema, Chama i Jafeta (9, 1-37) oraz od innych protoplastów (9, 38-135)[29].

Rozdział otwiera, zgodnie z przyjętym przez siebie zwyczajem, podając definicję ukazywanego zjawiska oraz wyjaśnienia początków jego nazwy:

> Lud (*gens*) to rzesza wywodząca się z jednego początku czy też różniąca się od innego narodu dzięki temu, że [trwa] w osobnej zbiorowości, jak lud Grecji [bądź] Azji. Stąd również pochodzi wyrażenie pokrewieństwo rodowe. Swoją zaś nazwę lud (*gens*) bierze od pokoleń (*generatione*) rodzin, to znaczy od rodzenia (*a gignendo*), podobnie jak naród (*natio*) pochodzi od rodzenia się (*a nascendo*)[30].

Zgodnie z tradycją średniowieczną ukazuje pochodzenie zamieszkujących świat ludów od biblijnych patriarchów, a także dąży do ustalenia ich liczby, zauważając rozbieżność między liczbami podawanymi przez autorów pism źródłowych a wynikami obliczeń przeprowadzonych na podstawie podanych przez nich wiadomości:

> Istnieje natomiast piętnaście ludów, [pochodzących] od Jafeta, trzydzieści jeden od Chama, dwadzieścia siedem od Sema, a między nimi [wszystkimi] została podzielona ziemia. Jest ich [łącznie] siedemdziesiąt trzy czy też raczej, jak pokazuje wyliczenie, siedemdziesiąt dwa. Istnieje również tyleż samo języków, które zaistniały na ziemi i które, rozprzestrzeniając się, napełniły prowincje i wyspy[31].

---

[29] Kompozycję księgi śledzi M. Reydellet. Por. *Introduction*, w: Isidore de Seville, *Étymologies. Livre IX: Les langues et les groupes sociaux*, M. Reydellet, Paris 1984, s. 5-6.

[30] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 1. Por. Cicero*, De officiis* 1, 53.

[31] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 2. Por. Augustinus, *De civitate Dei* 16, 6.

Łączy wiadomości pochodzące z Biblii i tradycji antycznej:

> Uważa się, że Medowie zostali nazwani od imienia swojego króla. Otóż synowie Peliasza wypędzili z Tesalii Jazona, brata króla Pelionu, wraz z jego żoną Medeą. Jego pasierbem był Medus, król Ateńczyków, który po śmierci Jazona podbił wschodnie ziemie, tam też założył miasto Media oraz nazwał swoim imieniem lud Medów. Jednak w Księdze Rodzaju czytamy, że założycielem ludu Medów był Madaj, od którego zostali nazwani, jak powiedzieliśmy wyżej[32].

Informacji dostarczają mu autorzy chrześcijańscy (przede wszystkim Hieronim oraz Augustyn[33], pisarze wszechobecni w jego dziele[34], których darzy tak wielkim uznaniem, że studiuje nawet streszczających ich dzieła anonimowych kompilatorów[35]) oraz klasyczni, cytowani imiennie i bez podania imienia, znani, jak komentowany przez mistrzów Izydora książę poetów Wergiliusz[36], lubiany przez Sewilczyka Lukan[37] oraz Paulin z Noli[38], lecz także tacy, których imion wydawcom *Etymologii* nie udaje się ustalić, gdyż Izydor jest jedynym autorem poświadczającym

---

[32] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 46. Por. Iustinus, *Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi* 42, 2, 12; Hieronymus, *Commentariorum in Esaiam libri XVIII* 6, 13, 17-18, 5-10.

[33] Podobnie uważa M. Reydellet. Por. *Introduction*, s. 19.

[34] J.C. Martín Iglesias, *Isidoro*, w: *The Oxford Handbook to the Historical Reception of Augustine*, red. K. Pollmann, 1-3, Oxford 2013, 2, s. 1193-1195; J. Elfassi, *Les sources patristiques d'Isidore de Séville*, „Isidorianum" 33/1 (2024) s. 29, 31-32.

[35] W interesujący sposób pisze o tym P. Gautier Dalché. Por. *Isidorus Hispalensis, De gentium vocabulis (Etym. IX, 2) quelques sources non repérées*, REAug 31 (1985) s. 278-285.

[36] H.I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tł. S. Łoś, Warszawa 1969, s. 388-389.

[37] V. J. Herrero Llorente, *Lucano en la literatura hispanolatina*, „Emerita" 27 (1959) s. 45-52.

[38] W omawianej księdze Izydor cytuje Wergiliusza – 16 (m.in. *Etymologiae* 9, 2, 22 – Vergilius, *Georgica* 2, 117; 82 – Vergilius, *Aeneis* 3, 44; 88 – Vergilius, *Aeneis* 7, 750; 102 – Vergilius, *Bucolica* 1, 67; 9, 3, 13 – Vergilius, *Aeneis* 1, 288); Lukana – 4 (9, 2, 81 – Lucanus, *Pharsalia* 2, 54; 94 – 1, 396; 98 – 2, 51; 3, 50 – 1, 296), Paulina z Noli – 2 razy (9, 2, 90-91 – Paulinus, *Carm.* 17, 17; 250-253). O Izydorowej znajomości utworów tego ostatniego, por. J.C. Martín Iglesias, *La biblioteca cristiana de los padres hispanovisigodos (siglos VI-VII)*, „Veleia" 30 (2013) s. 274; N. Messina, *Le citazioni classiche nelle „Etymologiae" di Isidoro di Siviglia*, „Archivos Leonenses" 68 (1980) s. 224.

przytaczane urywki: „A zatem Indowie zostali nazwani od rzeki Indus, która otacza ich od strony zachodniej[39]. Serowie, lud mieszkający na Wschodzie, który tka wełnę pochodzącą z drzew, otrzymał nazwę od własnego miasta[40]. O nich też napisano: «Nam z wyglądu nie znani, znani z wełny jedynie Serowie»”[41].

Gdzie indziej styl przypomina sporządzoną naprędce notatkę. Sewilczyk pisze skrótowo, posługuje się równoważnikami zdań. Ukazuje potomków Sema, których zaprezentował już w księdze siódmej, podając źródłosłowy ich imion oraz przytaczając związane z ich imionami opowieści[42]. Tym razem skupia uwagę wyłącznie na pochodzących od nich ludach oraz podaje jedynie:

> Synów Arama, wnuków Sema, czterech: Us, Chul, Geter i Masz […]. Drugi Chul, od którego Armeńczycy. Trzeci Geter, od którego Karmanowie, czyli Kariowie. Czwarty Masz, od którego ci, którzy nazywają się Meonowie[43]. Potomkowie Arpachszada, syna Sema. Heber, wnuk Arpachszada, od którego Hebrajczycy. Joktan, syn Hebera, od którego bierze początek lud Indów. Szelach, syn Joktana, od którego Baktryjczycy, chociaż inni przypuszczają, że są scytyjskimi wygnańcami. Izmael, syn Abrahama, od którego Izmaelici. Obecnie nazywamy ich Saraceni – jak gdyby od Sary – oraz Hagarejczycy – od Hagar. Nebajot, syn Izmaela, od którego Nabatejczycy, mieszkający od Eufratu do Morza Czerwonego. Moab i Ammon, synowie Lota, od których Moabici i Ammonici. Edom, syn Ezawa, od którego Idumejczycy[44].

Prezentując poszczególne ludy, Izydor ogranicza się do podania kilku szczegółów o każdym. Dzięki ich różnorodności całość sprawia jednak wrażenie barwnej, urozmaiconej opowieści, zawierającej wiadomości o historii, terenach zamieszkania, charakterze i wyglądzie prezentowanych, o ważnych wydarzeniach z ich dziejów oraz o sławnych

---

[39] Por. Augustinus, *De civitate Dei* 16, 11.

[40] Por. Servius, *Commentarii in Vergilii Georgica* 2, 121.

[41] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 39-40. Źródło cytatu pozostaje nieustalone. Por. Reydellet, ad loc., s. 60, n. 64; Messina, *Le citazioni*, s. 229.

[42] Por. Isidorus, *Etymologiae* 7, 6, 16-23; 29-30; 33-34.

[43] Por. Hieronymus, *Hebraicae quaestiones in Geneseos* 10, 23; Hieronymus, *Chronicon* 51 b, 15-16.

[44] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 3-5. Por. Hieronymus, *Chronicon* 24 a, 1-4; Hieronymus, *Hebraicae quaestiones in Geneseos* 25, 13-18.

postaciach, które były z nimi związane. Sewilczyk zauważa, że nazwy ludów pochodzą „czy to od królów, czy to od miejsc, czy to od zwyczajów", czy też powstają z innych powodów[45]. Ma świadomość, że w ciągu wieków ulegały one zmianom, toteż ustalenie ich etymologii nie zawsze jest możliwe, jak też nie zawsze prowadzi do poznania początków ludu, któremu przysługują[46]. Podejmuje jednakże próby wyjaśnienia poprzez odwołanie się do wybitnych postaci (1): protoplastów (a), pierwszych władców (b) oraz innych sławnych jednostek, związanych z prezentowanymi ludami (c), do terenów, które zamieszkują (2), a mianowicie do znajdujących się tam akwenów (a), gór (b), miejscowości (c) oraz innych obiektów (d), miejsc zamieszkania (e), a także do wyglądu (3), zwyczajów i obyczajów (4), ważnych wydarzeń z ich dziejów (5). Wywód etymologiczny uzupełnia wiadomościami, które nie łączą się z nazwą, ubogacając swe relacje.

Jak widzimy, Izydorowy wywód jest pozbawiony systematyczności, urozmaicony i mający zainteresować czytelnika. Przypomina notatki, sporządzane przez ciekawego świata erudytę, obfitujące w ciekawostki, anegdoty, informacje z wyjątkowo licznych dziedzin wiedzy, niepoddane selekcji, niezweryfikowane pod względem prawdopodobieństwa, niekiedy niesprawdzalne, a nawet fantastyczne. Zauważmy, że Izydor nie jest osamotniony w takim sposobie ukazywania świata. Podobne zarzuty niebezpodstawnie formułowane są dziś również pod adresem Pliniusza oraz kompilującego go Solina – autorów bezsprzecznie lubianych przez starożytnego i średniowiecznego czytelnika[47]. Przytoczone niżej passusy niech posłużą ilustracji powyższych twierdzeń, przybliżając omawiany tekst, będący – w myśl ujęcia Marka Reydellet – „ogromnym etnograficznym freskiem"[48]:

> 1a: Heber, wnuk Arpachszada, od którego [pochodzą] Hebrajczycy[49].
> 1b: Armeniusz z Tesalii, jeden spośród tych wodzów Jazona, którzy wyruszyli do Kolchiów. Zgromadził on rzeszę ludzi, którzy utraciwszy króla

[45] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 132.

[46] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 38-39.

[47] M. Brożek, *Historia literatury łacińskiej. Zarys*, Wrocław 1976, s. 376-377; B.J. Kołoczek, *Wprowadzenie. Palcem po mapie dookoła świata*, w: Gajusz Juliusz Solinus, *Zbiór wiadomości godnych uwagi albo Polihistor*, tł. i opr. B.J. Kołoczek, Kraków 2020, s. 34, 51, 74-75.

[48] Reydellet, *Introduction*, s. 4.

[49] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 5.

Jazona, błąkali się po świecie. Stworzył Armenię oraz nazwał ten lud swoim imieniem[50].

1c: Marsowie to italski lud nazwany od Marsjasza, który towarzyszył Liberowi. On też nauczył ich uprawy winorośli, dlatego wystawili mu posąg, który w późniejszym czasie, po zwycięstwie nad Marsami, zabrali [do siebie] Rzymianie[51].

2a: Baktryjczycy byli Scytami, którzy na skutek spisku współplemieńców, wypędzeni ze swoich siedzib, osiedli nad Baktrosem, rzeką [płynącą] na Wschodzie, od której nazwy otrzymali imię. Królem tego ludu był Zaratustra, twórca sztuki magicznej[52].

2b: Swewowie stanowili część Germanów. [Zamieszkiwali] na północnych rubieżach. Lukan [pisze] o nich: „Swewów złotowłosych z kresów północy sprowadza"[53]. Wielu podało, że posiadali oni sto wsi i składali się ze stu ludów[54]. Uważają też, że Swewowie zostali tak nazwani od Swewskiej góry[55], która wyznacza wschodnią granicę Germanii. Swewowie zamieszkiwali bowiem jej okolice[56].

2c: „U podnóża Pirenejów znajdowało się miasto Wakka, od którego otrzymali nazwę Wakcejowie. Przypuszcza się, że to o nich poeta powiedział: „Włóczący się po świecie Wakcejowie"[57]. Zamieszkują oni rozległe pustkowie na zboczach Pirenejów"[58].

2d: Hirkanowie zwani tak od Hirkańskiego Lasu, w którym żyje wiele tygrysów[59]. Granica perska, która oddziela Persów od Scytów, zwana jest Scytą. Niektórzy twierdzą, że Scytowie, lud starożytny i od wieków zasobny, od tejże granicy otrzymali swą nazwę[60].

---

[50] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 61. Por. Iustinus, *Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi* 42, 3, 8.

[51] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 88.

[52] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 43. Por. Augustinus, *De civitate Dei* 21, 14. Zob. *Etymologiae* 5, 39, 7; 8, 9, 1.

[53] Por. Lucanus, *Pharsalia* 2, 51.

[54] Por. Orosius, *Historiarum adversus paganos libri VII* 6, 9, 1; Caesar, *Commentarii belli Gallici* 4, 1.

[55] Dziś Sudety. Tu i dalej identyfikacja nazw geograficznych za komentarzem M. Reydelleta do cytowanego wydania.

[56] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 98.

[57] Por. Vergilius, *Aeneis* 4, 42.

[58] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 107.

[59] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 42. Por. Servius, *Commentarii in Vergilii Aeneidem* 7, 605.

[60] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 62.

2e: Niegdyś, po podbiciu przez Rzymian wewnętrznej Germanii, cesarz Tyberiusz ulokował Burgundów w pobliżu warownych obozów. Rozrośli się oni w wielki lud i w ten sposób otrzymali swoją nazwę od miejsc [zamieszkania], ponieważ osady, gęsto skupione wzdłuż granic powszechnie nazywa się burgami. W późniejszym czasie, wznieciwszy bunty przeciw Rzymianom, osiedlili się oni w liczbie ponad osiemdziesięciu tysięcy wojów nad brzegiem rzeki Ren oraz otrzymali nazwę ludu[61].

3: Plemiona germańskie (*Germaniae gentes*) są tak zwane, ponieważ mają ogromne (*inmania*) ciała oraz tworzą ogromne (*inmanesque*) ludy, zahartowane bardzo srogimi mrozami. Swe obyczaje zawdzięczają tej właśnie surowości klimatu: są dzikiego ducha, nigdy niepokonani, żyją z grabieży oraz myślistwa[62].

4: Gepidzi (*Gipides*) są lepszymi piechurami (*pedestri*) niż jeźdźcami i z tej przyczyny zostali tak nazwani. Uzbrojeni (*armati*) Sarmaci (*Sarmatae*) walczyli konno na rozległych równinach aż do czasu, gdy Lentulus powstrzymał ich nad Dunajem. Sądzi się, że z tego powodu, to jest dla ich zamiłowania do potyczek zbrojnych (*armorum*), zostali nazwani Sarmatami (*Sarmatae*)[63].

Etruskowie to lud italski, nazwany od licznych obrzędów religijnych i kadzidła, to znaczy od kadzenia (ἀπὸ του θυσιάζειν)[64].

Niektórzy przypuszczają, że łacińska nazwa Brytów (*Brittones*) została im nadana dlatego, że są nieokrzesani (*bruti*). [Jest] to lud mieszkający na pełnym Oceanie, zewsząd otoczony morzem, przebywający niejako poza światem. Wergiliusz [pisze] o nich: „I Brytów, oddzielonych od całego świata"[65].

5: „Umbrowie, lud italski, jednak pochodzący od galickich przodków. Zamieszkują góry Apeniny. Historycy utrzymują, że pozostali przy życiu po deszczach w trakcie katastroficznej powodzi i z tego powodu nazwano ich po grecku *ombrios* [ὄμβριος]"[66].

Jak widzimy, wyjaśniając źródłosłowy, odwołuje się również do greki („Galowie zostali tak nazwani od mlecznej bieli skóry. Otóż *gala* [γάλα]

---

[61] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 99. Por. Orosius, *Historiarum adversus paganos libri VII* 7, 32, 11.

[62] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 97.

[63] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 92-93. Por. Florus, *Epitoma de Tito Livi*o 2, 29.

[64] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 86. Por. Servius, *Commentarii in Vergilii Aeneidem* 2, 781.

[65] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 102. Por. Vergilius, *Bucolica* 1, 67.

[66] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 87. Por. Solinus, *Collectanea rerum memorabilium* 2, 11; Servius, *Commentarii in Vergilii Aeneidem* 12, 753.

po grecku oznacza mleko. Dlatego też nazywa ich tak Sybilla, gdy powiada: „Szyje ich mlecznobiałe zdobią złote łańcuchy”[67]), hebrajskiego („Egipcjanie zostali tak nazwani od imienia pewnego króla, [zwanego] Egiptusem. Przedtem bowiem nazywani byli Eriuszami. Na język hebrajski zaś [wyraz] Egipcjanie tłumaczy się jako ‘prześladowcy’, ponieważ prześladowali lud Boży, zanim z Bożą pomocą został wyzwolony”[68]) oraz innych języków („Również Partowie wywodzą swoje pochodzenie od Scytów. Zostali bowiem spośród nich wygnani, co też wykazuje ich nazwa. Otóż w języku scytyjskim na wygnańców mówią *partii*”[69]; „Szkoci mają we własnym języku nazwę, która nawiązuje do pomalowanego ciała, dlatego że za pomocą żelaznych igieł oraz atramentu wykonują [na ciele] wzory o różnych kształtach”[70]).

Zaznaczmy, że Izydor najwyraźniej utożsamia Szkotów z Piktami, mieszkającymi na terenie dzisiejszej Szkocji. Tymczasem starożytni Szkoci (*Scoti*) mieszkali w Irlandii. Poczynając od III wieku, rozpoczęli oni najazdy na Brytanię, zwieńczone ostatecznie zdobyciem północnej części wyspy[71].

Niekiedy wyjaśnia na kilka sposobów powstanie tejże nazwy, gdyż nie jest pewny słuszności żadnego z wyjaśnień: „Uważa się, że Frankowie otrzymali swoją nazwę od jakiegoś ich wodza. Inni sądzą, że zostali tak nazwani ze względów na swe zdziczałe obyczaje. Cechuje ich bowiem brak ogłady oraz wrodzona dzikość umysłów”[72]. Częściej podaje oboczne nazwy ludu oraz poszukuje etymologie każdej z nich:

> Sabejczycy zwani są od [czasownika] σέβεσθαι, który oznacza ‘zanosić błagania’ oraz ‘otaczać czcią’, ponieważ czcimy bóstwa [spalając] kadzidła, które [oni zbierają]. Ich też [zwiemy] Arabami, ponieważ

---

[67] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 104. Por. Hieronymus, *Commentarius in Epistolam ad Galatas* 2, 3, 8-9, 11-19; Vergilius, *Aeneis* 8,660.

[68] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 60. Por. Hieronymus, *Chronicon* 45 b, 15-17; Hieronymus, *Liber interpretationis hebraicorum nominum* 61, 29; 156, 25-26.

[69] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 44. Por. Iustinus, *Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi* 41, 1, 1.

[70] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 103.

[71] Por. Isidorus, *Etymologiae* 14, 6, 6; 19, 23, 7. Por. Reydellet, ad loc., s. 101, n. 140.

[72] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 101. Jest to jedna z najwcześniejszych w literaturze wzmianek o legendarnym bohaterze, eponimie Francuzów, mającym na imię Frankus. Por. Reydellet, ad loc., s. 100, n. 138.

zamieszkują góry w Arabii, które nazywają się Liban i Antyliban, gdzie zbiera się kadzidła[73].

Marsowie to italski lud nazwany od Marsjasza, który towarzyszył Liberowi. On też nauczył ich uprawy winorośli, dlatego wystawili mu posąg, który w późniejszym czasie, po zwycięstwie nad Marsami, zabrali [do siebie] Rzymianie. Grecy zaś nazywają Marsów Oskami, niczym Ofskami (*ofskus*), ponieważ [mają w swej krainie] wiele węży, na węży zaś mówi się *ofeis* [ὄφεις]. Są też odporni na magiczne zaklęcia. Zamieszkują zaś część Apenińskich Gór, wraz z Umbrami[74].

Saraceni są tak zwani czy to dlatego, że, jak sami twierdzą, zostali zrodzeni z Sary czy to, jak powiadają poganie, z tego powodu, że wywodzą się spośród Syryjczyków, niczym Syryceni (*Siriginae*). Zamieszkują oni bardzo rozległe pustkowie. Nazywa się ich również Izmaelitami, jak poświadcza Księga Rodzaju, ponieważ wywodzą się od Izmaela. Oni też są zwani Kedaryjczykami, od [Kedara], syna Izmaela. Nazywają ich również Hagarejczykami, od Hagar. [Tymczasem] jak powiedzieliśmy, po zmianie imienia zwani są Saracenami, ponieważ chełpią się, że pochodzą od Sary[75].

Tworzy wymyślne etymologie, które łączą to, co wie o prezentowanych ludach, z ich nazwą: „Zamieszkujący wybrzeża Oceanu oraz nieprzebyte bagna lud Saksonów jest dzielny dzięki odwadze i sprytowi[76]. Dlatego też został tak nazwany, ponieważ składa się z ludzi twardych i mocnych, przewyższających inne ludy, parające się korsarstwem”[77]. Wyjaśnia nazwy pochodzenia obcego, odwołując się do znaczenia wyrazów łacińskich: „Massageci pochodzą od Scytów. A mówią na nich Massageci, niczym ciężcy, to znaczy silni Getowie. Podobnie też Liwiusz mówi «ciężkie srebro», mając na myśli sztabki”[78]. Zdarza się, że przyznaje,

---

[73] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 49. Por. Servius, *Commentarii in Vergilii Aeneidem* 1, 416. Zob. Isidorus, *Etymologiae* 17, 8, 2-3.

[74] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 88. Por. Vergilius, *Aeneis* 7, 750; Servius, ad loc.; Solinus, *Collectanea rerum memorabilium* 2, 27.

[75] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 57. Por. Hieronymus, *Commentariorum in Esaiam libri XVIII* 6, 21, 13-17, 18-21.

[76] Por. Orosius, *Historiarum adversus paganos libri VII* 7, 32, 10.

[77] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 100. Tworząc ten wywód etymologiczny, Izydor bazuje na skojarzeniu z łacińskim wyrazem *saxum* – ‘głaz, skała’. Por. Reydellet, ad loc., s. 99, n. 137.

[78] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 63. Por. Servius, *Commentarii in Vergilii Aeneidem* 6, 861.

iż nie potrafi wyjaśnić pochodzenia nazwy, ale w samym jej brzmieniu znajduje potwierdzenie wiadomości o ludach, którym przysługuje:

> Wśród nich [Germanów] jest wiele ludów, posługują się odmienną bronią, noszą różne ubrania, rozmawiają w innych językach. Niepewne pozostaje pochodzenie ich nazw, na przykład Tolosaci, Ampsywarowie, Kwadowie, Tongrowie, Markomanowie, Brukterowie, Kamawowie, Wangjonowie, Tubanci. Ogrom ich barbarzyństwa [brzmi] w samych tych nazwach, napawając przerażeniem[79].

Przestrzega przed zbyt pochopnym przyjmowaniem na wiarę wyjaśnień nazw ludów, które proponują poeci:

> Otóż w żadnym wypadku nie należy wierzyć, że ci, których zwą Antypodami, stawiają, jak się uważa, ślady odwrotne do naszych, jak gdyby znajdując się pod ziemią, stawiali kroki w przeciwnym do naszych kierunku. Nie pozwala bowiem na to ani zwartość ziemi, ani jej środek. Nie potwierdza tego też żaden przekaz historyczny, lecz przypuszczają tak poeci, jak gdyby przez rozumowanie[80]. Opowiadają ponadto, że w Grecji mieszkali jacyś Tytani, lud potężny i niezwykle silny. Twórcy mitów podają, że stworzyła ich rozgniewana na bogów Ziemia, aby ją pomścili. Dlatego też zwani są Tytanami od zemsty (ἀπὸ τῆς τίσεως], ponieważ powstali niejako dla pomszczenia matki Ziemi, uzbrojeni przeciwko bogom[81]. Twórcy mitów zmyślają, że Jowisz w trakcie wojny pokonał ich oraz wytępił, gdyż zginęli, rażeni piorunami z nieba[82].

Innym zaginionym ludem są pochodzące od Scytów Amazonki:

> Amazonki zostały tak nazwane czy to dlatego, że żyły razem bez mężczyzn, niczym wspólnie mieszkające (ἅμα ζόειν], czy dlatego, że wypalały sobie prawą pierś, by nie przeszkadzała im w wypuszczaniu strzał, niczym bez piersi (ἄνευ μαζοῦ). Obnażały bowiem tę pierś, którą wypaliły. Titianus mówi o nich Jednopiersiowe. Otóż tyle właśnie znaczy Amazonka, jak gdyby ἄνευ μαζοῦ, to jest po łacinie *sine mamma* – bez piersi. Amazonek już nie

---

[79] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 97.

[80] Por. Augustinus, *De civitate Dei* 16, 9.

[81] Por. Lactantius, *Divinarum institutionum libri VII* 5, 6, 7; Servius, *Commentarii in Vergilii Aeneidem* 6, 580.

[82] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 133-135.

ma, ponieważ część z nich została wytępiona przez Herkulesa, część przez Achillesa oraz Aleksandra – aż do całkowitej zagłady[83].

4. Świat zaludniony według Hiszpano-Rzymianina

Izydor jest synem wizygockiej Hiszpanii. Zachwyca się pięknem ojczyzny[84], relacjonuje jej dzieje[85] oraz podejmuje liczne działania dla jej umocnienia i rozkwitu: kształci hiszpańskie duchowieństwo[86], jest doradcą kolejnych władców oraz tworzy przejętą następnie przez Karola Wielkiego naukę o chrześcijańskim królu jako pomazańcu Bożym, która miała zapewnić państwu Wizygotów wewnętrzny pokój[87]. W analizowanym tekście o swoich rodakach, których początki wyprowadza od Tubala[88], pisze:

> Hiszpanie najpierw byli nazywani Iberami od rzeki Iber, a potem Hiszpanami od Spalosa[89]. Galisyjczycy zwani są od bieli, z tego samego powodu co Galowie. Są oni bowiem bielsi od pozostałych ludów Hiszpanii. Przypisują sobie pochodzenie greckie, stąd również wyróżniają się

[83] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 64. Por. Servius, *Commentarii in Vergilii Aeneidem* 1, 490; 11, 651; Iustinus, *Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi* 2, 4, 10.

[84] W słynnej *Pochwale Hiszpanii* (*De laude Spaniae*). Por. Isidorus, *Historia Gothorum, Wandalorum et Sueborum* prooem. 1-30.

[85] C. Codoñer Merino – M.A. Andrés Sanz – J.C. Martín Iglesias, *Isidoro de Sevilla*, w: *La Hispania visigótica e mozárabe. Dos épocas en la literatura*, red. C. Codoñer, Salamanca 2010, s. 145-146.

[86] M.C. Díaz y Díaz, *Introducción general a San Isidoro de Sevilla*, w: San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, red. J. Oroz Reta – M.-A. Marcos Casquero, t. 1, Madrid 1982, s. 7, 255-256.

[87] M. Reydellet, *La Royauté dans la littérature latine de Sidoine Appolinaire à Isidore de Séville*, Roma 1981, s. 543-554; M. Reydellet, *La conception du soverain chez Isidore de Séville*, w: *Isidoriana*, red. M.C. Díaz y Díaz, León 1961, s. 457-466; J. Orlandis, *Le royaume wisigothique et son unité religieuse*, w: *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, red. J. Fontaine – C. Pellistrandi, Madrid 1992, s. 14-15.

[88] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 29.

[89] Por. Iustinus, *Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi* 44, 1, 1-2. Spalos to zniekształcona forma imienia mitycznego założyciela Hispalis – Hispalosa. Por. V. López Fadul, *Language as Archive. Etymologies and the remote history of Spain*, w: *After Conversion. Iberia and the Emergence of Modernity*, red. M. García-Arenal, Leiden 2016, s. 104.

> wrodzonymi zdolnościami. Otóż po zakończeniu wojny trojańskiej Teukros, znienawidzony przez swego ojca Telamona z powodu śmierci brata Ajasa, nie został przez niego wpuszczony do [ojczystego] królestwa. Wówczas udał się na Cypr i tam założył miasto Salaminę, nadając mu nazwę swej dawnej ojczyzny. Stamtąd wyruszył do Galisji, w której osiadł i nadał imię ludowi od miejsca[90]. Asturowie, hiszpański lud, nazwany tak dlatego, że mieszkają nad rzeką Stura[91], otoczeni górami i gęstymi lasami. Kantabrowie, hiszpański lud, nazwany od miasta oraz rzeki Iber, nad którą osiedli. Są zacięci i zawsze gotowi do rozboju, wojaczki i zbierania cięgów[92].

Kim jest kulturowo wielbiciel Augustyna i Grzegorza Wielkiego[93], wychowanek łacińskich gramatyków, cytujący – nie zawsze poprawnie, ale z pamięci[94] – rzymskich poetów? Nie ulega wątpliwości, że widzi korzenie, własne i swoich rodaków, w Rzymie[95]. Podaje:

> Rzymianie zostali nazwani od imienia Romulusa, który założył Rzym oraz dał nazwę zarówno ludowi, jak też państwu. Wcześniej zwali się Saturnami od Saturna, Latynami od Latyna. Latynus natomiast był królem Italii, który swoim imieniem nazwał Latynów, później nazwanych Rzymianami. Zwani są również Kwirytami, ponieważ Romulusa nazywano Kwirynem, gdyż zawsze posługiwał się włócznią, która w języku Sabinów nazywa się *curis*[96].

W kolejnych rozdziałach śledzi rozwój rzymskiej państwowości od czasów królów, przez okres republiki aż do schyłku epoki cesarstwa. Pisze:

> Słowo królestwo (*regnum*) pochodzi od królów (*a regibus*) […]. Królowie (*reges*) zostali tak nazwani od rządzenia (*a regendo*). Tak bowiem jak

---

[90] Por. Iustinus, *Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi* 44, 3, 2.

[91] Astura (Stura) to jeden z dopływów Duero.

[92] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 109-113.

[93] Elfassi, *Les sources*, s. 30-31; Martín Iglesias, *La biblioteca*, s. 268-269; M.Û. Birkin – A.A. Volkov – S.A. Voroncov – E.S. Marej, *Istorikovedčeskij očerk: avtor,* èpoha *i traktat „De ecclesiasticis officiis"*, w: Isidor Sevil'skij, *Dve knigi O cerkovnyh službah*, tł. i opr. M.Û. Birkin – A.A. Volkov – S.A. Voroncov – E.S. Marej, Sankt-Peterburg 2022, s. 26-27.

[94] Herrero Llorente, *Lucano*, s. 51-52.

[95] Por. J. Fontaine, *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps de Wisigoths*, Turnhout 2001, s. 361-376.

[96] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 84. Por. Servius, *Commentarii in Vergilii Aeneidem* 1, 292.

kapłan (*sacerdos*) [otrzymał nazwę] od uświęcania (*a sanctificando*), tak też król (*rex*) od rządzenia (*a regendo*). Nie rządzi zaś ten, kto nie utrzymuje porządku. A zatem nazwę króla [władca] otrzymuje dzięki temu, że słusznie postępuje, traci zaś to imię, kiedy grzeszy[97]. Dlatego też wśród starożytnych istniało następujące przysłowie: „Królem będziesz, gdy słusznie postąpisz, a nie postąpisz – nie będziesz"[98]. A oto dwie najbardziej istotne cnoty królewskie: sprawiedliwość i miłosierdzie. Bardziej godne pochwały natomiast w przypadku królów jest miłosierdzie. Otóż sprawiedliwość sama w sobie jest okrutna[99].

Jak zauważa Marc Reydellet, analizowane rozdziały są wyjątkowo ahistoryczne. Izydor nie tylko ukazuje istniejące ludy obok tych, które dawno przestały istnieć, lecz również kreśli wizerunek życia politycznego i społecznego Rzymu, nie zważając niejako na zmiany zachodzące w nim z biegiem czasu[100]. W rozdziałach 3-4 prezentuje stany (plebs, patrycjusze, ekwici), urzędy (kurulne, plebejskie, nadzwyczajne), stopnie wojskowe, grupy społeczne (wolni obywatele, niewolnicy, wyzwoleńcy), a także wybrane zawody, m.in. kapłanów, urzędników finansowych, żołnierzy najemnych, celników, gospodarzy oraz… bandytów: „Bandyci (*collegiati*) są tak zwani, ponieważ tych, którzy popełnili jakiekolwiek przestępstwo, uważamy za należących do bandy oraz za znajdujących się pod jej opieką. Jest to najwstrętniejszy rodzaj ludzi, zrodzonych z nieznanego ojca"[101].

Opisując świat antyczny, zamknięty w łacińskich słowach, Izydor ukazuje niekiedy również rzeczywistość sobie współczesną, w tychże słowach ukazywaną. Wyjaśnia wyraz „kolon" (*colonus*) najpierw w znaczeniu 'mieszkaniec kolonii', tj. osady zakładanej przez Rzymian na

---

[97] Por. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 44, 17.

[98] Por. Horatius, *Ep.* 1, 1, 58-59; Porphyrio, *Commentarii in Q. Horatium Flaccum* ad loc. (E. 1, 1, 62). Zob. Isidorus, *Sententiae* 3, 48, 7.

[99] Isidorus, *Etymologiae* 9, 3, 1-4. Por. Servius, *Commentarii in Vergilii Aeneidem* 1, 545.

[100] Reydellet, *Introduction*, s. 10.

[101] Rzymscy prawnicy obejmują nazwą stowarzyszonych (*collegiati*) członków bardzo różnych stowarzyszeń (*collegium*), m.in. pogrzebowych, religijnych, mających na względzie prowadzenie wspólnej działalności dochodowej, jak też zagrażających bezpieczeństwu państwa stowarzyszeń nielegalnych (*collegium illicitum*). Nawiązując do tego ostatniego znaczenia, jak też uwzględniając wyjątkowo negatywną opinię Izydora o *collegiati*, oddajemy wyraz ten jako 'bandyci', skupiające ich *collegium* zaś jako 'banda'. Por. *Digesta Iustiniani* 47, 22, 1-4 (zwł. 1).

podbitym terenie, w której osiedlali się rzymscy obywatele (*colonia Romana*/*colonus Romanus*), czy też podbitego miasta, do którego Rzymianie sprowadzali swoich obywateli (*colonia iuris Latini*/*colonus Latinus*), wreszcie osady zamieszkanej przez sprzymierzonych barbarzyńców (*colonia auxiliaris/colonus auxiliaris*), a następnie w znaczeniu 'dzierżawca' (*colonus ruris privati*):

> Kolonowie [czyli dzierżawcy] to przybysze, którzy uprawiają ziemię. Są tak zwani od uprawy (*a cultura*) pola. Przybywają bowiem skądinąd oraz uprawiają obce pole, które zostaje im wydzierżawione. Zawdzięczają swoje położenie urodzajnej ziemi, ponieważ uprawiają pole w posiadłości jej właściciela, dlatego że wydzierżawiono im grunt. Wyrazem „kolonowie" posługujemy się na cztery sposoby. Otóż kolonowie są czy to rzymscy, czy to łacińscy, czy to posiłkowi, czy to prywatnej własności[102].

Autorami jego źródeł do przytoczonego passusu są Augustyn oraz Serwiusz. Biskup Hippony rozróżnia dwa znaczenia interesującego nas rzeczownika: mieszkaniec pewnej okolicy oraz dzierżawca cudzego pola. Gramatyk używa go tylko w tym drugim znaczeniu[103].

Treść księgi dziewiątej Izydorowej encyklopedii jest zdumiewająco różnorodna. Składają się na nią wiadomości z zakresu nauki o języku, etnografii, historii, socjologii oraz prawa. Być może z tym wiąże się fakt, że ani redaktor, ani skrybowie nie zaopatrzyli jej w tytuł[104]. Jak słusznie zauważa wydawca, tak wielkie urozmaicenia treściowe nie powodują jednak, że całość zmienia się w „opowieść o wszystkim"[105]. Głównym bohaterem księgi jest człowiek jako *animal sociale*, a jej centralny temat stanowi jego bycie z innymi oraz dla innych, realizujący cytowany przez Sewilczyka właśnie tutaj biblijny nakaz „Rośnijcie i rozmnażajcie się"[106]. Ta wyjątkowo świecka, na pierwszy rzut oka, część *Etymologii* ukazuje budowanie wspólnoty jako najważniejsze spośród wszystkich pól działalności stworzonego przez Boga ku tworzeniu relacji człowieka, jako uwieńczenie ludzkich działań i sztuk, którym Sewilczyk poświęcił pierwsze księgi swego dzieła. Podstawowym, niezastąpionym na tym

---

[102] Isidorus, *Etymologiae* 9, 2, 36.

[103] Por. Augustinus, *De civitate Dei* 10, 1; Servius, *Commentarii in Vergilii Aeneidem* 1, 12.

[104] Zwraca na to uwagę M. Reydellet. Por. *Introduction*, s. 2.

[105] *Introduction*, s. 4: „En fait, ce livre est pourtant tout le contraire d'un fourre-tout".

[106] Isidorus, *Etymologiae* 9, 7, 27; Rdz 1,27.

polu narzędziem jest zdaniem autora *Etymologii* język, szczytową zaś formę życia wspólnotowego stanowi lud jako społeczność tworzona przez użytkowników tegoż języka. Wszystkie ludy, mimo rozdzielających je odmienności charakterów, zwyczajów, losów historycznych, wywodzą się od Noego, a zatem uczestniczą w jednym, Bożym planie stworzenia i zbawienia.

Bibliography

Sources

Ambrosius, *Exaemeron*, G. Banterle, SAEMO 1, Milano – Roma 1979.
Aristoteles, *Politica*, w: Aristote, *Politique*, t. 1-3, ed. J. Aubonnet, Paris 1989-1991.
Augustinus, *Confessiones*, ed. L. Verheijen, CCL 27, Turnhout 1981.
Augustinus, *De civitate Dei*, ed. B. Dombart – A. Kaib, CCL 48, Turnhout 1955.
Augustinus, *De doctrina Christiana*, ed. J. Martin, CCL 32, Turnhout 1962, s. 1-167.
Augustinus, *De Genesi ad litteram libri XII*, ed. J. Zycha, CSEL 28/1, Vindobonae 1894, s. 1-435.
Augustinus, *De Trinitate*, ed. W.J. Mountain – F. Gloriae, CCL 50-50A, Turnhout 1968.
Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, ed. E. Dekkers – I. Fraipont, CCL 38-40, Turnhout 1956.
Caius Iulius Caesar, *Commentarii belli Gallici*, ed. A. Klotz, Lipsiae 1940.
Cicero, *Brutus*, w: Cicéron, *Brutus*, ed. J. Martha, Paris 1973.
Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, w: Cicéron, *Des termes extrêmes des Biens et des Maux*, t. 1-2, ed. J. Martha – C. Lévy – C. Rambaux, Paris 1989-1990.
Cicero, *De officiis*, w: Cicéron, *Les devoirs*, t. 1-2, ed. M. Testard, Paris 1974-1984.
Digesta Iustiniani, w: *Digesta Justyniańskie. Tekst i przekład*, t. 1-7, ed. T. Palmirski *et al*., Kraków 2013-2017.
Florus, *Epitoma de Tito Livi*o, w: Florus, *Oeuvres*, t. 1-2, ed. P. Jal, Paris 1967.
Hieronymus, *Chronicon*, ed. R. Helm, Berlin 1956.
Hieronymus, *Commentariorum in Danielem libri III*, ed. F. Glorie, CCL 75A, Turnhout 1964.
Hieronymus, *Commentariorum in Esaiam libri XVIII*, t. 1-2, ed. M. Adriaen, CCL 73, Turnhout 1963.
Hieronymus, *Commentarius in Epistolam ad Galatas*, ed. G. Raspanti, CCL 77A, Turnhout 2006.
Hieronymus, *Epistulae*, t. 1-3, ed. I. Hilberg, CSEL 54-56, Vindobonae 1910-1918.
Hieronymus, *Hebraicae quaestiones in Geneseos*, ed. P. de Lagarde, CCL 72, Turnhout 1959, s. 1-56.

Hieronymus, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, ed. P. de Lagarde, CCL 72, Turnhout 1959, s. 58-161.

Horatius, *Epistulae*, w: Kwintus Horacjusz Flakkus, *Dzieła wszystkie, tekst łaciński i polski*, t. 2, ed. O. Jurewicz, Warszawa 2000, s. 248-415.

Isidorus, *Etymologiae*, w: Isidore de Séville, *Étymologies. Livre I: La grammaire*, ed. O. Spevak, Paris 2020; *Etymologies. Book II*: *Rhetoric*, ed. P.K. Marshall, Paris 1983; *Étymologies. Livre III: De mathematica*, ed. G. Gasparotto – J.-Y. Guillaumin, Paris 2009; *Etimologías. Liber IV: De medicina*, t. 1-2, ed. J. Oroz Reta – M.-A. Marcos Casquero, Madrid 1982; *Etimologías. Libro V: De legibus. De temporibus*, ed. V. Yarza Urquiola – V.J. Andres Santos, Paris 2013; *Étymologies. Livre VII: Dieu, les anges, les saints*, ed. J.-Y. Guillaumin – P. Monat, Paris 2012; *Etimologías. Liber VIII: De ecclesia et sectis*, t. 1-2, ed. J. Oroz Reta – M.-A. Marcos Casquero, Madrid 1982; *Étymologies. Livre IX: Les langues et les groupes sociaux*, ed. i tł. M. Reydellet, Paris 1984; *Étymologies. Livre XIV. De Terra*, ed. O. Spevak, Paris 2011; *Livre XVII. De l'agriculture*, ed. J. André, Paris 1981; Isidoro de Sevilla, *Etimologías, Libro XIX. De naves, edificios y vestidos*, ed. M. Rodríguez-Pantoja, Sevilla 1974.

Isidorus, *Historiae Gothorum, Vandalorum et Sueborum*, w: *Las historias de los Godos, Vandalos y Suebos de Isidoro de Sevilla*, ed. C. Rodríguez Alonso, León 1975.

Isidorus, *Sententiae*, ed. P. Cazier, CCL 111, Turnhout 1998.

Marcus Iunianus Iustinus, *Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi*, ed. O. Seel, Stutgardiae 1985.

Lactantius, *Divinarum institutionum libri VII*, ed. S. Brandt, CSEL 19, Vindobonae 1890.

Lucanus, *Pharsalia*, w: Lucain, *La Pharsale*, t. 1-2, ed. A. Bourgery – M. Ponchont, Paris 1976-1993.

Orosius, *Historiarum adversus paganos libri VII*, w: Orose, *Histoires* (*Contre les Païens*), t. 1-3, ed. M-P. Arnaud-Lindet, Paris 1990-1992.

Pontius Meropius Paulinus Nolanus, *Opera*, ed. G. de Hartel, CSEL 30, Vindobonae 1894.

Pomponius Porphyrio, *Commentarii in Q. Horatium Flaccum*, ed. G. Meyer, Lipsiae 1874.

Servius, *In Vergilii carmina commentarii*, t. 1-3, ed. G. Thilo – H. Hagen, Lipsiae 1881-1887.

Caius Iulius Solinus, *Collectanea rerum memorabilium*, ed. T. Mommsen, Berlin 1864.

Vergilius, *Aeneis*, w: Vergile, *Énéide*, t. 1-2, ed. H. Goelzer, Paris 1970-1974.

Vergilius, *Bucolica*, w: Vergilius, *Bucoliques*, ed. E. de Saint-Denis, Paris 1970.

Vergilius, *Georgica*, w: Virgilio, *Le Georgiche*, ed. F. Della Corte, Genova 1986.

Studies

Berschin W., *Grecko-łacińskie średniowiecze. Od Hieronima do Mikołaja z Kuzy*, tł. K. Liman, Gniezno 2003.

Birkin M.Û. – Volkov A.A. – Voroncov S.A. – Marej E.S., *Istorikovedčeskij očerk: avtor,* ***èpoha*** *i traktat „De ecclesiasticis officiis"*, w: Isidor Sevil'skij, *Dve knigi*

O cerkovnyh službah, tł. i opr. M.Û. Birkin – A.A. Volkov – S.A. Voroncov – E.S. Marej, Sankt-Peterburg 2022, s. 13-35.

Brożek M., *Historia literatury łacińskiej. Zarys*, Wrocław 1976.

Chadwick J., *The Greek dialects and Greek prehistory*, „Greece and Rome" 3/1 (1956) s. 38-50.

Choromański A., *Osoba ludzka jako „byt relacyjny". Antropologiczne fundamenty eklezjologii Soboru Watykańskiego II*, „Studia Teologii Dogmatycznej" 1 (2015) s. 58-87.

Codoñer Merino C. – Andrés Sanz M.A. – Martín Iglesias J.C., *Isidoro de Sevilla*, w: *La Hispania visigótica e mozárabe. Dos épocas en la literatura*, red. C. Codoñer, Salamanca 2010, s. 139-155.

Díaz y Díaz M.C., *Introducción general a San Isidoro de Sevilla*, w: San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, t. 1, red. J. Oroz Reta – M.-A. Marcos Casquero, Biblioteca de Autores Cristianos 433-434, Madrid 1982, s. 1-257.

Elfassi J., *Isidore of Seville and the „Etymologies"*, w: *A Companion to Isidore of Seville*, red. A. Fear – J. Wood, Leiden 2020, s. 245-278.

Elfassi J., *Les sources patristiques d'Isidore de Séville*, „Isidorianum" 33/1 (2024) s. 11-32.

Fontaine J., *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps de Wisigoths*, Turnhout 2001.

Gautier Dalché P., *Isidorus Hispalensis, De gentium vocabulis (Etym. IX, 2) quelques sources non repérées*, „Revue des Études Augustiniennes" 31 (1985) s. 278-285.

Herrero Llorente V.J., *Lucano en la literatura hispanolatina*, „Emerita" 27 (1959) s. 19-52.

Kaczmarkowski M., *Historia języka łacińskiego od czasów najdawniejszych do dziś*, „Vox Patrum" 11 (1983) s. 477-504.

Kołoczek B.J., *Wprowadzenie. Palcem po mapie dookoła świata*, w: Gajusz Juliusz Solinus, *Zbiór wiadomości godnych uwagi albo Polihistor*, tł. i opr. B.J. Kołoczek, Kraków 2020, s. 11-75.

Krynicka T., *„De ortu et obitu patrum": Izydora z Sewilli encyklopedia sławnych postaci biblijnych*, Gdańsk 2021.

Krynicka T., *Between the God and the Man: the Great Adventure in Common (Isidore of Seville's De ortu et obitu patrum)*, „Isidorianum" 33/1 (2024) s. 99-124.

Krynicka T., *Izydor z Sewilli jako mistrz kompilacji, Organizacja materiału w „Etymologiach" na przykładzie XVII księgi „De agricultura"*, „Vox Patrum" 49 (2006) s. 319-333.

Krynicka T. – Wilczyński A., *Siedem sztuk wyzwolonych w „Etymologiach" Izydora z Sewilli*, „Vox Patrum" 87 (2023) s. 405-430.

López Fadul V., *Language as Archive. Etymologies and the remote history of Spain*, w: *After Conversion. Iberia and the Emergence of Modernity*, red. M. García-Arenal, Leiden 2016, s. 95-125.

Marrou H.I., *Historia wychowania w starożytności*, tł. S. Łoś, Warszawa 1969.

Martín Iglesias J.C., *Isidoro*, w: *The Oxford Handbook to the Historical Reception of Augustine*, t. 2, red. K. Pollmann, Oxford 2013, s. 1193-1195.

Martín Iglesias J.C., *Isidoro de Sevilla († 636): obra y memoria*, „Sub vocibus", w: https://fil.ug.edu.pl/sites/fil.ug.edu.pl/files/_nodes/strona/73250/files/martin-iglesias_isidoro_de_sevilla.pdf (dostęp 23.03.2024).

Martín Iglesias J.C., *La biblioteca cristiana de los padres hispanovisigodos (siglos VI-VII)*, „Veleia" 30 (2013) s. 259-288.

Messina N., *Le citazioni classiche nelle „Etymologiae" di Isidoro di Siviglia*, „Archivos Leonenses" 68 (1980) s. 205-265.

Orlandis J., *Le royaume wisigothique et son unité religieuse*, w: *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, red. J. Fontaine – C. Pellistrandi, Madrid 1992, s. 9-15.

Osadnik A., *Proegzystencja jako wezwanie chrześcijańskie*, „Seminare" 18 (2003) s. 235-244.

Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tł. Z. Włodkowa, Kraków 2006.

Reydellet M., *Introduction*, w: Isidore de Séville, *Étymologies. Livre IX: Les langues et les groupes sociaux*, ed. i tł. M. Reydellet, Paris 1984, s. 1-26.

Reydellet M., *La conception du soverain chez Isidore de Séville*, w: *Isidoriana*, red. M.C. Díaz y Díaz, León 1961, s. 457-466.

Reydellet M., *La Royauté dans la littérature latine de Sidoine Appolinaire à Isidore de Séville*, Roma 1981.

Smuniewski C., *Wspólnota łaski. Chrystologiczno-trynitarna eklezjogeneza*, Kraków 2013.

Starowieyski M. – Szymusiak J.M. – Stawiszyński W., *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 2022.

Szymik J., *O teologii dzisiaj. Zadania, piękno, przyszłość*, Pelplin 2006.

CC BY ND

ISSN: 0860-9411
eISSN: 2719-3586

VOX PATRUM 93 (2025) 135-164
DOI: 10.31743/vp.17504

Zapożyczenia z *Epitome* dzieła Teodora Lektora w *Kronice* Jerzego Mnicha dla okresu panowania cesarzy Teodozjusza II i Marcjana[1]

Borrowings from *The Epitome* of the Work of Theodore Lector in *The Chronicle* of George the Monk for the Reign of Emperors Theodosius II and Marcian

Rafał Kosiński[2]

Abstract: The purpose of this article is to analyse the use of sources by George Monk in his *Chronicle*. The analysis concerns George Monk's use of the Epitome of the works of Theodore Lector (*Historia tripartita*, *Historia ecclesiastica*) which were written in the early sixth century for the period of the reigns of Emperors Theodosius II and Marcian. Both obvious borrowings and information taken through Theophanes' *Chronography* are analysed. In addition, the author suggests, on the basis of analogies with the work of Theophanes, that three other passages in the Chronicle – the account of the awakening in Ephesus of the persecuted under Decius, the description of the revelation of the Trisagion hymn in Constantinople under the episcopate of Proclus, and the description of Pulcheria's choice of Marcian as successor to Emperor Theodosius II – were probably originally found in the aforementioned works of Theodore Lector.

Keywords: George the Monk (Hamartolos); Theodore Lector; Byzantine historiography; Trisagion; Pulcheria; Seven Sleepers of Ephesus; Theophanes Confessor

W swym artykule z 1882 roku Carl de Boor poddał analizie część *Kroniki* Jerzego Mnicha opisującej wydarzenia z okresu panowania cesarzy Leona I, Leona II, Zenona i Teodozjusza[3]. Zakres chronologiczny nie był przypadkowy – de Boor wybrał część *Kroniki* pozbawionej niemal całkowicie teologicznych wtrętów, które w innych

[1] Niniejszy artykuł powstał w ramach projektu sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na podstawie decyzji nr 2022/47/B/HS3/00389.

[2] Prof. dr hab. Rafał Kosiński, Wydział Historii, Uniwersytet w Białymstoku, Polska; email: r.kosinski@uwb.edu.pl; ORCID: 0000-0003-1245-6729.

[3] C. de Boor, *Zur Kenntniss der Weltchronik des Georgios Monachos*, w: *Historische Untersuchungen. Arnold Schaefer zum fünfundzwanzigjährigen Jubiläum seiner akademischen Wirksamkeit*, Bonn 1882, s. 276-295.

partiach tego dzieła przytłaczają materiał historyczny[4]. W tym artykule niemiecki filolog doszedł do wniosku, że Jerzy Mnich korzystał dla tego okresu zasadniczo z trzech źródeł: *Chronografii* Teofanesa, *Epitome* Teodora Lektora i *Chronografii* Jana Malalasa, przy czym to ostatnie dzieło zostało wykorzystane przez Jerzego w najmniejszym stopniu.

W wyniku dogłębnej analizy poszczególnych rękopisów de Boor doszedł do następujących wniosków. Po pierwsze, uznał, że Jerzy Mnich odtwarza *Epitome* Teodora Lektora znacznie wierniej niż Teofanes, który wspomniane źródło twórczo przekształcał i zaburzał jego porządek chronologiczny, zmieniając kolejność opowieści[5]. *Epitome* było w IX i X wieku podstawowym zasobem informacji o okresie wczesnobizantyńskim, stąd było obficie wykorzystywane przez kronikarzy bizantyńskich tego okresu. Rodzi to podstawową trudność w uznaniu, czy poszczególni autorzy, a w naszym przypadku Jerzy Mnich, wykorzystywali to dzieło bezpośrednio czy też za pośrednictwem któregoś ze wcześniejszych źródeł. Dla okresu panowania cesarza Anastazjusza *Epitome* było podstawowym źródłem Jerzego, który w tej części w niewielkim stopniu skorzystał z Teofanesa[6].

Po drugie, de Boor zaproponował, że dwa passusy z *Kroniki* Jerzego, mimo że nie są poświadczone w dziele Teofanesa, pochodzą z *Epitome*: jeden dotyczący szaty Maryi, drugi konstantynopolitańskiego biskupa Eufemiusza (ed. de Boor, s. 617, 5-13 oraz 623, 20-624, 3)[7]. Po trzecie, uznał, zgadzając się z Ferdinandem Hirschem, że pierwotna forma *Kroniki* Jerzego zachowała się w rękopisach Coisliniani 310 i 134, nie zaś w rękopisie Coislinianus 305, na co przytoczył szereg argumentów filologicznych[8].

W 2017 roku opublikowałem artykuł, w którym rozwijałem wnioski de Boora, analizując wszelkie zidentyfikowane wówczas przeze mnie passusy zaczerpnięte przez Jerzego z *Epitome Historii Kościoła*

---

[4] C. de Boor, *Zur Kenntniss der Weltchronik des Georgios Monachos*, s. 279.

[5] C. de Boor, *Zur Kenntniss der Weltchronik des Georgios Monachos*, s. 281 i 293.

[6] C. de Boor, *Zur Kenntniss der Weltchronik des Georgios Monachos*, s. 295.

[7] C. de Boor, *Zur Kenntniss der Weltchronik des Georgios Monachos*, s. 283.

[8] C. de Boor, *Zur Kenntniss der Weltchronik des Georgios Monachos*, s. 277-278 i 289. Tezę tę podtrzymał i wzmocnił w swej późniejszej pracy (*Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius in bisher unbekannten Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes*, TU 5/2, Leipzig 1888, s. 177-178), gdzie uznał, że narracja rękopisu Coislinianus 305 jest z reguły niespójna.

Teodora Lektora, czy to bezpośrednio czy też za pośrednictwem *Chronografii* Teofanesa. W tym studium podtrzymałem większość tez niemieckiego filologa, niektóre z nich jednak poddając krytyce[9]. Zgodziłem się z de Boorem, że obecne w *Kronice* zapożyczenia z epitomy dzieł Teodora i Jana Diakrinomenosa są najczęściej dosłowne, Jerzy zmienia zazwyczaj jedynie początkowe i ewentualnie końcowe zdanie, dostosowując je do swej narracji. Z uwagi na to, że Jerzy nie cytuje *Chronografii* Teofanesa (poza jednym przypadkiem) z wiernością, z jaką cytował *Epitome* Teodora Lektora, a różnice między oboma tekstami nie mogą być wyłącznie wynikiem stylistycznej transformacji tekstu, uznałem poza tym za możliwe, że Jerzy nie wykorzystał znanej nam dziś wersji *Chronografii*, a być może jej epitomę. Uznałem natomiast za mało prawdopodobne, by passus Jerzego Mnicha (s. 623, 20-624, 3), dotyczący Eufemiusza, pochodził z *Epitome*, wywodzenie zaś drugiego z zaproponowanych tekstów z *Epitome* (s. 617, 5-13) uznałem za możliwe, ale wysoce hipotetyczne. W końcu dopuściłem możliwość, że anegdota o cesarzu Teodozjuszu II i mnichu mieszkającym pod Konstantynopolem (s. 607, 13-608, 9) również może pochodzić z dzieła Teodora. W tym wypadku, z uwagi na długość opowieści, za pośrednictwem nieznanego dziś źródła nawiązywałaby do pełnego tekstu *Historii Kościoła*, nie zaś do *Epitome*.

W niniejszym artykule pragnę zrewidować moje ówczesne spostrzeżenia oraz uzupełnić je o nowe passusy, które, jak sądzę, Jerzy zaczerpnął z *Epitome*, zestawiając je jednocześnie z przekazem Teofanesa. W tym celu postanowiłem rozszerzyć analizę na okres obejmujący również panowanie cesarza Teodozjusza II, od którego Teodor Lektor rozpoczyna swoją *Historię Kościoła*, zwłaszcza że Jerzy umieszcza część informacji dotyczących panowania Teodozjusza w okresie rządów jego następcy.

Rozpocznę od rewizji dwóch analogii tekstu Jerzego do *Epitome*, które analizowałem już we wspomnianym wyżej artykule. W pierwszym przypadku badany passus dotyczył pobożności i sprawiedliwości cesarza Marcjana (s. 611, 12-14). Nie został on jednak zaczerpnięty z *Epitome* 20 (365), jak dalsza część tego passusu (s. 611, 14-17), lecz z *Epitome* 19 (354), co ilustruje poniższe zestawienie[10]:

---

[9] R. Kosiński, *The Chronicle by George the Monk and Its Relation to Theodore Lector's Work*, „Res Gestae" 5 (2017) s. 46-72.

[10] Cytując *Kronikę* Jerzego Mnicha, odwołuję do tekstu wydania de Boora, który w aparacie uzupełniam o różnice występujące w Codex Coislinianus 305 (oznaczony

Jerzy Mnich, *Chronica*, ed. de Boor, s. 611, 12-14	Teodor Lektor, *Epitome* 19, ed. Kosiński – Szopa – Twardowska, s. 206-207 = *Epitome* 354, ed. Hansen, s. 100, 11-13
Ὁ μέντοι **Μαρκιανὸς** εὐσεβὴς ἄγαν καὶ δικαιοκρίτης ὑπάρχων **ἐκέλευσεν ἄρχοντα ἐπὶ δόσει χρημάτων μὴ γίνεσθαι**.	**Μαρκιανὸς** Ἰλλυριὸς τὸ γένος, τριβοῦνος ὤν, προβεβηκὼς ἐν ἡλικίᾳ, ἐν πολέμοις γενόμενος ἄριστος, ἀνηγορεύθη βασιλεὺς ἐν τῷ Ἑβδόμῳ ὑπὸ παντὸς τοῦ στρατοῦ· ὃς εὐθὺς **ἐκέλευσεν ἄρχοντα ἐπὶ δόσει χρημάτων μὴ γίνεσθαι.**

Kolejne uzupełnienie dotyczy passusu ze s. 616, 6-10, który w artykule z 2017 roku w całości porównałem z *Epitome* 62 (398b), jednak pierwsze zdanie, dotyczące pojawienia się w Konstantynopolu niezwykłego znaku na niebie (s. 616, 6-7), nie występuje w zachowanych do naszych czasów rękopisach *Epitome*. Można jednak z dużą dozą prawdopodobieństwa również i je przypisać Teodorowi Lektorowi z tego względu, że zdanie to figuruje w łacińskiej *Kronice* Wiktora z Tonnony, która w tej części opierała się na *Historii Kościoła* Teodora Lektora[11]. Zestawienie obu passusów pokazuje, że czerpały one ze wspólnego źródła, a ponieważ informacja o tym zjawisku znajduje się również u Teofanesa (s. 115, 1-2), wspólnym źródłem dla powyższych informacji mogła być jedynie *Historia Kościoła* Teodora Lektora, czy to w swej pierwotnej formie (Wiktor), czy też w formie *Epitome* (Jerzy, Teofanes).

Jerzy Mnich, *Chronica*, ed. de Boor, s. 616, 6-7 (pogrubienie – greckie odpowiedniki łacińskich zdań Wiktora z Tonnony)	Wiktor z Tonnony, *Chronica* s.a. 467, 1, ed. Kosiński, s. 244	Teofanes, *Chronographia*, AM 5958, ed. de Boor, s. 115, 1-2 (pogrubienie – dosłowne paralele z dziełem Jerzego Mnicha)

siglum C), jakkolwiek w części poświęconej panowaniu Teodozjusza II i Marcjana kodeks ten zazwyczaj nie dostarcza znaczących różnic tekstowych.

[11] Zob. R. Kosiński, *Wiktor z Tonnony i jego dzieło*, Kraków 2023, s. 113-146.

ἐφ' οὗ **σημεῖον ἐφάνη ἐν τῷ οὐρανῷ νεφέλη** σαλπιγγοειδὴς **ἐπὶ ἡμέρας μ΄**.	*Signum in caelo ex nube velut contum apparuit per dies XL*[12].	Τούτῳ τῷ ἔτει **σημεῖον ἐφάνη ἐν τῷ οὐρανῷ, νεφέλη** ὥσπερ σάλπιγγος ἐκτύπωμα ἔχουσα **ἐπὶ ἡμέρας μ΄** καθ' ἑσπέραν.

Informacja Teofanesa wykazuje paralele z tekstem Jerzego Mnicha. Tekst Wiktora również jest niemal dosłownym tłumaczeniem tekstu Jerzego i Teofanesa, z jednym, jakkolwiek ważnym wyjątkiem – Jerzy informuje, że chmura na niebie przybrała kształt trąby, podczas gdy Wiktor wspomina o kształcie włóczni. Wszystkie powyższe źródła są zgodne, że nienaturalne zjawisko trwało 40 dni.

Inny passus z *Kroniki* Jerzego Mnicha umieszczony przez niego za panowania cesarza Marcjana (s. 610, 22-611, 5) jest analogiczny z epitomą innego dzieła Teodora Lektora, *Historia tripartita – Epitome* 301 (ed. Hansen, s. 91, 7-10). W porządku *Epitome* opowieść ta dotyczyła początku panowania cesarza Teodozjusza II. Jerzy przeniósł ją jednak na panowanie cesarza Marcjana, wiążąc ją z informacją o śmierci cesarzowej Pulcherii. Opowieść ta zamieszczona została również w *Chronografii* Teofanes (s. 81, 8-12). Odmienne lekcje w *Kronice* Jerzego obecne w rękopisie Coislinianus 305 (C) podaję w przypisach.

---

[12] Theodor Mommsen (*Victoris Tonnennensis episcopi Chronica*, MGH, Auctores antiquissimi 11, Berlin 1894, s. 187) i Antonio Placanica *(Vi*ttore da Tunnuna, Chronica. Chiesa e impero nell'età di Giustiniano, ed. A. Placanica, Firenze 1997, s. 10) przyjęli wersję XL, która miała figurować w niezachowanym obecnie rękopisie Codex Perezianus Segobrigensis (P–S), wywodząc się z również niezachowanego rękopisu Codex Soriensis (So). Zob. aparat krytyczny w wydaniu Mommsena: S *emendans puto ex Soriensi.* Aparat krytyczny w wydaniu Placanici informuje ponadto, że lekcja ta znajduje się w rękopisie Codex Perezianus Toletanus (P–T). W pozostałych rękopisach, w tym w najstarszym z zachowanych Codex Universitatis Complutensis (U), widnieje liczba X, stąd Carmen Cardelle de Hartmann (*Victoris Tunnunensis Chronicon cum reliquiis ex Consularibus Caesaraugustanis et Iohannis Biclarensis Chronicon, ed. C. Cardelle de Hartmann, commentaria historica ad Consularia Caesaraugistana et ad Iohannis Biclarensis Chronico*n ed. R. Collins, Corpus Christianorum Series Latina 173A, Turnhout 2001, s. 11), podążając głównie za treścią rękopisu U, zdecydowała się na liczbę widniejącą na jego kartach, jakkolwiek w jej wydaniu brakuje informacji w aparacie krytycznym dotyczącym innych lekcji. Jak widać, lekcja XL znajduje potwierdzenie w *Kronice* Jerzego, która podaje, że opisane zjawisko na niebie trwało przez 40 dni.

Jerzy Mnich, *Chronica*, ed. de Boor, s. 610, 22-611, 5 (pogrubienie – dosłowne paralele z *Epitome* Teodora Lektora)	Teodor Lektor, *Epitome* 301, ed. Hansen, s. 91, 7-10 (pogrubienie – dosłowne paralele z dziełem Teofanesa)	Teofanes, *Chronographia*, AM 5901, ed. de Boor, s. 81, 8-12 (pogrubienie – dosłowne paralele z dziełem Jerzego Mnicha)
καὶ γὰρ ἦν ὄντως πάσης ἀρετῆς κεκοσμημένη, ὡς καὶ **τὸν ἀδελφὸν** Θεοδόσιον ἐκπαιδεύειν **εἰς πάντα**[13] οἷον **ἦθός τε καὶ λόγον καὶ βάδισμα καὶ γέλωτα καὶ ἐνδυμάτων περιβολὴν καὶ σχῆμα καθέδρας καὶ στάσεως**, προηγουμένως δὲ **τὴν εἰς τὸ θεῖον εὐσέβειαν ἐπιμελῶς αὐτὸν**[14] **ἐδίδασκεν**.	**εἰς** πάντα **δὲ τὸν ἀδελφὸν** ἐκανόνιζεν, **ἦθός** τε **καὶ λόγον καὶ βάδισμα καὶ γέλωτα καὶ** ἐνδυμάτων περιβολὴν **καὶ** σχῆμα καθέδρας **καὶ** στάσεως **βασιλικῶς** ἐπαίδευε, **πρὸ** δέ γε ἁπάντων **τὴν εἰς** τὸ θεῖον **εὐσέβειαν** αὐτὸν ἐπιμελῶς ἐδίδασκεν· ὡσαύτως δὲ καὶ περὶ τὰς ἀδελφὰς διεγίνετο.	**Θεοδόσιον** δὲ **τὸν ἀδελφὸν** ἐπαίδευσε σοφωτάτη τυγχάνουσα καὶ θεῖον νοῦν κεκτημένη. **τὸν δὲ ἀδελφὸν Θεοδόσιον** πρὸ πάντων μὲν εἰς τὴν κατὰ θεὸν εὐσέβειαν, ἔπειτα δὲ καὶ **εἰς ἦθος καὶ λόγον καὶ βάδισμα καὶ γέλωτα καὶ** στολὴν **καὶ** καθέδραν **καὶ** στάσιν **βασιλικῶς** ἐξεπαίδευσεν.

Powyższe zestawienie pokazuje, że tekst Jerzego jest bardziej zbieżny z *Epitome* niż z *Chronografią*, stąd Jerzy zapewne w tym przypadku korzystał bezpośrednio ze streszczenia dzieła Teodora.

Druga z tych opowieści dotyczy uzdrowienia i nawrócenia żydowskiego paralityka przez Attyka, biskupa Konstantynopola w latach 406-425 (s. 605, 6-9). Ta znajduje się również zarówno w *Epitome* 303 (ed. Hansen, s. 91, 14-16), jak i w *Chronografii* Teofanesa (ed. de Boor, s. 81, 17-19).

Jerzy Mnich, *Chronica*, ed. de Boor, s. 605, 6-9 (pogrubienie – dosłowne paralele z *Epitome* Teodora Lektora)	Teodor Lektor, *Epitome* 303, ed. Hansen, s. 91, 14-16 (pogrubienie – dosłowne paralele z dziełem Teofanesa)	Teofanes, *Chronographia*, AM 5902, ed. de Boor, s. 81, 17-19 (pogrubienie – dosłowne paralele z dziełem Jerzego Mnicha)
καὶ **Ἀττικὸς ἐπίσκοπος** Κωνσταντινουπόλεως Ἰουδαῖόν τινα παράλυτον νουθετήσας εἶτα[15] βαπτίσας ὑγιῆ παραδόξως **ἐκ τῆς κολυμβήθρας** ἀνήγαγεν.	**Ἀττικός** ὁ **ἐπίσκοπος** πολὺς εἰς τὰ περὶ θεὸν εἶναι ἱστόρηται. ἐπὶ αὐτοῦ δὲ Ἰουδαίος παραλυτικὸς προσελθὼν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ βαπτιστεὶς ὑγιὴς **ἐκ τῆς κολυμβήθρας** ἀνῆλθεν.	Τούτῳ τῷ ἔτει **Ἀττικός, ἐπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως,** Ἰουδαῖόντινα παραλυτικὸν **νουθετήσας**, πείσας τε καὶ **βαπτίσας ὑγιῆ ἐκ τῆς κολυμβήθρας ἀνήγαγεν**. κατὰ θεὸν γὰρ λέγεται βεβιωκέναι.

[13] C, f. 276r: „**εἰς πάντα μ**ὲν ἐξεπαίδευσεν".

[14] C, f. 276r: „αὐτ**ὸν ἐπιμελῶς**".

[15] C, f. 276r: „καὶ".

Tym razem porównując powyższe teksty, należy uznać, że tekst Jerzego wykazuje bliższe podobieństwo z tekstem Teofanesa niż z *Epitome*, stąd istnieje możliwość, że Jerzy poznał tę anegdotę za pośrednictwem *Chronografii*.

Oprócz tych oczywistych zapożyczeń z epitomy *Historii Kościoła* Teodora Lektora w *Kronice* Jerzego znajdują się trzy passusy, których brakuje w *Epitome* w zachowanej do dziś formie, ale które poprzez podobieństwo do informacji w *Chronografii* Teofanesa oraz układ opowieści mogą pochodzić z pełniejszej, dziś już niezachowanej, wersji epitomy. Teofanes wykorzystał bowiem *Epitome* jako główne źródło do odtwarzania historii, począwszy od panowania Konstantyna I do Anastazjusza I[16]. W związku z tym powinniśmy poddać analizie wspólne dla obu dzieł passusy dotyczące tego okresu dziejów, których nie sposób znaleźć w innych źródłach, gdyż mogły one zostać zaczerpnięte z obecnie zdekompletowanej epitomy dzieła Teodora Lektora. Dodatkowym argumentem za tym przemawiającym jest *modus operandi* Jerzego, który zazwyczaj korzysta ze swych źródeł po kolei, wykorzystując jedno źródło w ciągu kilku opowieści, po czym przechodzi do kolejnego. Dwa pierwsze z interesujących nas tu passusów następują bezpośrednio po sobie i są poprzedzone informacją o tym, że Teodozjusz II wzniósł w Chalkopratejach kościół Theotokos, który wcześniej był żydowską synagogą (s. 604, 10-12). Wydaje się, że passus ten mógł zostać zapożyczony z *Chronografii* Teofanesa, który również wspomina o tym, że świątynia ta wcześniej była synagogą, przypisuje jednak jej budowę Pulcherii, nie zaś Teodozjuszowi. *Epitome* 363 (ed. Hansen, s. 102, 23-25) również przypisuje wzniesienie tej budowli Pulcherii, ale informuje też o innych jej fundacjach, nie wspomina jednak o wcześniejszej synagodze. W każdym razie wydaje się, że pierwotny przekaz Teodora został znacząco zniekształcony w późniejszej tradycji. Po interesujących nas passusach następuje w dziele Jerzego analizowana powyżej anegdota o uzdrowieniu przez biskupa Konstantynopola żydowskiego paralityka.

Pierwszy z tych passusów (Jerzy Mnich, *Chronica*, s. 604, 14-15 ~ Teofanes, *Chronographia*, s. 88, 32-33) dotyczy przebudzenia się dzieci w Efezie, które zasnęły w okresie prześladowań chrześcijan za panowania cesarza Decjusza. Obie opowieści mają podobną długość, jednak w pewnych szczegółach się różnią, tak że nie sposób uznać, że Jerzy zaczerpnął tę informację wprost z *Chronografii*. W poniższym zestawieniu pogrubieniem zaznaczono dosłowne paralele z obu źródeł.

---

[16] Ch. G. Hansen, *Einleitung*, w: Theodoros Anagnostes, *Kirchengeschichte*, ed. G.C. Hansen, GCS NF 3, Berlin 1995, s. xxix.

Jerzy Mnich, *Chronica*, ed. de Boor, s. 604, 14-15	Teofanes, *Chronographia*, AM 5923, ed. de Boor, s. 88, 32-33
ἐφ' οὗ καὶ οἱ **ἐν Ἐφέσῳ** μαρτυρήσαντες παῖδες **ζ΄** ἐπὶ Δεκίου βασιλέως ἀνέστησαν μετὰ ἔτη τοβ΄.	Τῷ δ' αὐτῷ ἔτει καὶ τὸ φοβερὸν θαῦμα τῶν ἁγίων **ἑπτὰ** παίδων **ἐν Ἐφέσῳ** γέγονεν, ἀναστάντων αὐτῶν διὰ ρπβ΄ ἐτῶν.

Obie opowieści różnią się okresem czasu, w trakcie którego dzieci miały pozostawać uśpione – 372 lata w przekazie Jerzego i 182 lata w relacji *Chronografii*. Jerzy podaje, że prześladowania miały mieć miejsce za panowania Decjusza, o czym Teofanes nie wspomina. Widać zatem, że Jerzy bezrefleksyjnie panowanie Decjusza umieścił 372 lata przed powstaniem ze snu dzieci, co jest oczywiście niemożliwe, w przekazie Teofanesa zaś 182 lata, liczone wstecz od roku 431/432 (co odpowiada 5923 *Anno Mundi*, pod którym znajduje się ta informacja), przypada właśnie na panowanie cesarza Decjusza. Imię Decjusza w przekazie Teofanesa jednak się nie pojawia, widnieje jedynie na kartach *Kroniki* Jerzego. Tę samą błędną liczbę lat co Jerzy podaje również tworzący w XIV wieku Nicefor Kalikst Ksantopulos (o czym szerzej niżej), co sugeruje, że Jerzy i Nicefor niezależnie od siebie odnaleźli ją w swych źródłach, z których korzystali.

Należy podkreślić, że mimo skrótowości tej informacji w obu tekstach różnice między nimi są znaczące, jakkolwiek ograniczone do informacji o charakterze liczbowym. Sama struktura tekstu sugeruje, że zostały zaczerpnęli ze wspólnego źródła, jednak błędy zachowane w *Kronice* Jerzego (uwzględniając tę samą liczbę lat u Ksantopulosa) mogą sugerować, że zostały dokonane na wcześniejszym etapie transmisji źródła, z którego korzystał Jerzy, rękopis zaś, z którego korzystał Teofanes, był tych błędów pozbawiony lub też autor *Chronografii* sam skorygował chronologiczną omyłkę swego źródła, jakkolwiek jest mniej precyzyjny, nie wymienia bowiem imienia cesarza, za panowania którego miały miejsce prześladowania. Tym samym Jerzy z pewnością nie zaczerpnął tej informacji z *Chronografii*. Jej skrótowość może sugerować, że źródło tej informacji miało charakter kronikarski albo była to epitoma, co znów kieruje naszą uwagę w kierunku *Epitome* Teodora Lektora. Sugestię taką wysunął już Ernest Honigmann. Co więcej zakładał on, że wydarzenie to należałoby datować na schyłek rządów cesarza Teodozjusza II[17]. W tym

[17] Zob. E. Honigmann, *Stephen of Ephesus (April 15, 448-Oct. 29, 451) and the Legend of the Seven Sleepers*, w: *Patristic Studies*, ed. E. Honigmann, Città del Vaticano 1953, s. 166-167.

wypadku pierwotna informacja znajdowałaby się raczej w epitomie *Historii Kościoła* Teodora Lektora, nie zaś *Historia tripartita*.

Drugi passus z *Kroniki* Jerzego Mnicha, pochodzący prawdopodobnie z *Historii Kościoła* Teodora (Jerzy Mnich, *Chronica*, s. 604, 16-605, 6 ~ Teofanes, *Chronographia*, s. 93, 5-20), dotyczy trzęsienia ziemi w Konstantynopolu i towarzyszącemu mu cudownemu wydarzeniu związanemu z hymnem *Trisagion*. W poniższym zestawieniu pogrubieniem zaznaczono dosłowne paralele z obu źródeł.

Jerzy Mnich, *Chronica*, ed. de Boor, s. 604, 16-605, 6	Teofanes, *Chronographia*, AM 5930, ed. de Boor, s. 93, 5-20
καὶ σεισμὸς ἐγένετο μέγας **ἐν Κωνσταντινουπόλει** καὶ φοβερώτατος, ὥστε πεσεῖν τὰ τείχη τῆς πόλεως καὶ τὸ πολὺ μέρος αὐτῆς ἐν διαφόροις τόποις, καὶ μέντοι καὶ χώρας ἄλλας καὶ κώμας τῆς τε Θρᾴκης καὶ Πόντου καὶ Βιθυνίας καὶ Φρυγίας καὶ Γαλατίας, καὶ ἐπεκράτησεν ὁ σεισμὸς **ἐπὶ μῆνας γ΄**. διὸ καὶ ὁ βασιλεὺς **σὺν τῷ** πατριάρχῃ Πρόκλῳ καὶ παντὶ τῷ πλήθει τῆς πόλεως ἀνυπόδετος ἐλιτάνευεν ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας,	ἐπὶ τούτου τοῦ ἐν ἁγίοις Πρόκλου σεισμοὶ γεγόνασι μεγάλοι **ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐπὶ τέσσαρας μῆνας**, ὥστε φοβηθέντες οἱ Βυζάντιοι ἔφυγον ἔξω τῆς πόλεως ἐν τῷ λεγομένῳ Κάμπῳ καὶ ἦσαν διημερεύοντες **σὺν τῷ** ἐπισκόπῳ ἐν ταῖς πρὸς θεὸν δεήσεσι λιτανεύοντες. ἐν μιᾷ οὖν κυμαινομένης τῆς γῆς, καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ κράζοντος τὸ “κύριε ἐλέησον” ἐκτενῶς, περὶ ὥραν τρίτην ἄφνω πάντων ὁρώντων συέβη ὑπὸ θείας δυνάμεως ἀρθῆναί τινα νεανίσκον εἰς τὸν ἀέρα καὶ ἀκοῦσαι θείας φωνῆς παρεγγυώσης αὐτὸν ἀναγγεῖλαι τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τῷ λαῷ λιτανεύειν οὕτω καὶ λέγειν· “ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς.” μηδὲν ἕτερον προστιθέντας. ὁ δὲ ἐν ἁγίοις Πρόκλος ταύτην δεξάμενος τὴν ἀπόφασιν ἐπέτρεψε τῷ λαῷ ψάλλειν οὕτῳ, καὶ εὐθέως ἔστη ὁ σεισμός. ἡ δὲ μακαρία Πουλχερία καὶ ὁ ταύτης ἀδελφὸς ὑπεραγασθέντες τῷ θαύματι ἐθέσπισαν κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην τὸν θεῖον τοῦτον ψάλλεσθαι ὕμνον· καὶ ἀπὸ τότε παρέλαβον πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι καθ’ ἑκάστην ἡμέραν ᾄδειν αὐτὸν τῷ θεῷ.
ἐν αἷς λιτανευόντων αὐτῶν[18] συνέβη παιδίον ἁρπαγῆναι[19] ἐκ τοῦ λαοῦ καὶ μυηθῆναι[20] ὑπ’ ἀγγελικῆς τινος διδασκαλίας τὸν τρισάγιον ὕμνον. τοῦ δὲ παιδίου ἀπολυθέντος καὶ τὸ μυηθὲν ἀπαγγείλαντος, καὶ τοῦτο μετ’ αὐτοῦ μελῳδησάντων τῶν ὄχλων, παραυτίκα ἐκόπασεν ἡ ἀπειλὴ τοῦ θεοῦ[21].	

[18] C, f. 273v: omittit „αὐτῶν”.

[19] C, f. 273v: „ἁρπαχθῆναι”.

[20] C, f. 273v: „μηνυθῆναι”.

[21] C, f. 273v w miejsce „τοῦ δὲ παιδίου” – „ἀπειλὴ τοῦ θεοῦ: καὶ πάλιν ἐπιστραφέντος ἐκ τοῦ ἀέρος τοῦ παιδίου καὶ τὸ μυηθὲν ἀπαγγείλαντος καὶ οὕτω τοῦ λαοῦ ὑμνήσαντος ἡ ἀπειλὴ τοῦ θεοῦ παρευθὺς ἐκοπασεν”.

Oba źródła w tej opowieści są częściowo analogiczne, jakkolwiek występują między nimi liczne różnice w narracji i długości tekstu. Mimo to Hans-Georg Opitz przypisał ten passus Teodorowi Lektorowi[22]. Günther Christian Hansen, wydawca dzieła Teodora, natomiast podszedł sceptycznie do tej atrybucji, wysuwając wobec niej szereg zastrzeżeń, przede wszystkim podkreślając brak opowieści w zachowanych rękopisach *Epitome*, dodatkowo zwracając uwagę na różnice między przekazem Teofanesa a innymi przekazami, w których ta opowieść występuje – sfałszowaną korespondencją z Piotrem Foluśnikiem, relacją Hioba czy też *Patrią*[23].

Mimo sceptycyzmu Hansena również Brian Croke i Kenneth Holum uznali, że relacja Teofanesa została zaczerpnięta z dzieła Teodora Lektora, podobnie jak wzmianka o tych wydarzeniach, jaką możemy znaleźć na kartach *Patrii* Konstantynopola (I 72)[24]. W tym ostatnim przypadku Croke podążył za wydawcą *Patrii*, Theodorem Pregerem[25]. Wydaje się jednak, że relacja *Patrii* dotycząca tych wydarzeń jest jednak późniejszym dodatkiem, co zasugerował Albrecht Berger[26]. Niemiecki badacz nie precyzuje jednak, kiedy interpolacja ta miała powstać. Ponieważ w relacji *Patrii* pojawia się armeńska sekta chatzitzarian (zwanych Amalekitami), nieznana przed XI wiekiem[27], dopisek ten nie mógł jednak powstać przed *Kroniką* Jerzego Mnicha. W poniższym zestawieniu pogrubieniem zaznaczono dosłowne paralele z obu źródeł.

---

[22] H.-G. Opitz, *Theodorus* 48, RE 5 A, k. 1874. Opitz podąża w tej opinii za Theodorem Pregerem. Zob. *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, t. 2, ed. T. Preger, Leipzig 1907, s. 150, *apparatus*: *Ex Theodoro Lectore ut videtur*.

[23] Hansen, *Einleitung*, s. xxix-xxx. Por. P. Blaudeau, *Le Siège de Rome et l'Orient (448-536). Étude géo-ecclésiologique*, Rome 2012, s. 58, n. 186.

[24] B. Croke, *Two Early Byzantine Earthquake and Their Liturgical Commemoration*, „Byzantion" 51 (1981) s. 128-130; K.G. Holum, *Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London 1982, s. 188, przyp. 62.

[25] Zob. notę w aparacie krytycznym w wydaniu Theodora Pregera (*Scriptores originum Constantinopoleos*, t. 2, Leipzig 1907, s. 150, 5-16, dla wersów 5-21: *Ex Theodoro Lectore ut videtur*).

[26] Zob. *Accounts of Medieval Constantinople. The Patria*, tł. A. Berger, Cambridge – London 2013, s. 294, przyp. 108.

[27] Zob. *Accounts of Medieval Constantinople*, s. 294, przyp. 109.

Jerzy Mnich, *Chronica*, ed. de Boor, s. 604, 16-605, 6	*Patria* I 72, ed. Preger, s. 150, 5-16
καὶ σεισμὸς ἐγένετο μέγας ἐν Κωνσταντινουπόλει καὶ φοβερώτατος, ὥστε πεσεῖν τὰ τείχη τῆς πόλεως καὶ τὸ πολὺ μέρος αὐτῆς ἐν διαφόροις τόποις, καὶ μέντοι καὶ χώρας ἄλλας καὶ κώμας τῆς τε Θρᾴκης καὶ Πόντου καὶ Βιθυνίας καὶ Φρυγίας καὶ Γαλατίας, καὶ ἐπεκράτησεν ὁ σεισμὸς ἐπὶ μῆνας γ΄. διὸ καὶ **ὁ βασιλεὺς** σὺν τῷ πατριάρχῃ Πρόκλῳ καὶ παντὶ τῷ πλήθει τῆς πόλεως ἀνυπόδετος ἐλιτάνευεν ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας, ἐν αἷς λιτανευόντων αὐτῶν[28] συνέβη παιδίον ἁρπαγῆναι[29] ἐκ τοῦ λαοῦ καὶ μυηθῆναι[30] ὑπ› ἀγγελικῆς τινος διδασκαλίας τὸν τρισάγιον ὕμνον. τοῦ δὲ παιδίου ἀπολυθέντος καὶ τὸ μυηθὲν ἀπαγγείλαντος, καὶ τοῦτο μετ’ αὐτοῦ μελῳδησάντων τῶν ὄχλων, παραυτίκα ἐκόπασεν ἡ ἀπειλὴ τοῦ θεοῦ[31].	Ὁ δὲ μικρὸς Θεοδόσιος εἰς τὸν πέμπτον χρόνον τῆς βασιλείας αὐτοῦ σεισμοῦ γεγονότος καὶ τῶν τειχῶν εἰς γῆν καταπιπτόντων διὰ τὸ τοὺς Ἀμαληκίτας τοὺς Χατζιτζαρίους οἰκῆσαι ἐν τῇ πόλει καὶ βλασφημεῖν σφοδρῶς εἰς τὸ Τρισάγιον – ποιέσας **ὁ** αὐτὸς **βασιλεὺς** ἱκεσίαν καὶ λιτὴν εἰς τὸν Κάμπον τυ Τριβουναλίου μετὰ τοῦ πατριάρχου Πρόκλου κραζόντων τὸ Κύριε ἐλέησον ἐπὶ πολλὰς ὥρας, πάντων ὁρώντων ἐπήρθη παιδίον εἰς τὸν ἀέρα καὶ ἤκουσεν ἀγγέλων μελῳδούντοων καὶ ὑμνούντων· ’ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθανατος, ἐλέεσον ἡμᾶς’. Κατελθόντος δὲ τοῦ παιδίου ὁ λαὸς ἐμελῴδει οὕτως καὶ ἔστη ὁ σεισμὸς ἔκτοτε.

W *Patrii*, podobnie jak w *Chronografii* Teofanesa, procesja przebłagalna umiejscowiona jest w Hebdomonie poza murami Konstantynopola, o czym Jerzy nie wspomina. Poza tym według Jerzego trzęsienie ziemi było bardzo rozległe i nie ograniczało się jedynie do stolicy, ale objęło szereg pobliskich prowincji: Trację, Pont, Bitynię, Frygię i Galację, podczas gdy Teofanes i autor *Patrii* informują jedynie o trzęsieniu ziemi w samym Konstantynopolu. Według Teofanesa okres aktywności sejsmicznej miał trwać w sumie cztery miesiące, podczas gdy Jerzy informuje o trzech miesiącach. *Patria* natomiast wspomina jedynie o wielogodzinnej procesji, nie podając długości trwania samego trzęsienia ziemi.

Największy problem sprawiło badaczom datowanie trzęsienia ziemi, gdyż *Patria* umieszcza je w piątym roku panowania cesarza Teodozjusza II (εἰς τὸν πέμπτον χρόνον τῆς βασιλείας αὐτοῦ), co dopowiada okresowi od 1 maja 412 do 30 kwietnia 413 roku ery dionizyjskiej, jednak część badaczy zamienia piąty rok panowania Teodozjusza na piąty rok

[28] C, f. 273v omittit „αὐτῶν”.

[29] C, f. 273v: „ἁρπαχθῆναι”.

[30] C, f. 273v: „μηνυθῆναι”.

[31] C, f. 273v: „καὶ πάλιν ἐπιστραφέντος ἐκ τοῦ ἀέρος τοῦ παιδίου καὶ τὸ μυηθὲν ἀπαγγείλαντος καὶ οὕτω τοῦ λαοῦ ὑμνήσαντος ἡ ἀπειλὴ τοῦ θεοῦ παρευθὺς ἐκοπασεν”.

episkopatu Proklosa, aby poprzez ten zabieg przekaz *Patrii* zsynchronizować z *Chronografią* Teofanesa[32]. Wydaje się jednak, że takie przesunięcie jest nieuprawnione z uwagi na konstrukcję samego tekstu. Proklos pojawia się dopiero w kolejnym zdaniu i nie wydaje się, by autor *Patrii*, a tym bardziej kopista, mógł taką zamianę popełnić, zwłaszcza że datowanie według lat panowania władcy jest naturalną metodą odnotowywania wydarzeń w czasie. Należy też pamiętać, że badacze próbują tą korektą zsynchronizować informację w *Patrii* z przekazem Teofanesa, który skądinąd umieszcza trzęsienie ziemi w trzecim, a nie piątym roku episkopatu Proklosa[33].

Z drugiej strony data podana w *Patrii* jest z pewnością błędna, gdyż Proklos nie pełnił episkopatu w piątym roku panowania Teodozjusza, a wspominane trzęsienie ziemi, na podstawie pozostałych źródeł, jest datowane na 25 września 437 roku[34]. Datowanie tego wydarzenia nie jest

---

[32] Zob. Croke, *Two Early Byzantine Earthquake*, s. 130; Holum, *Theodosian Empresses*, s. 189; A. Berger, *Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos*, Bonn 1988, s. 232-233; *Accounts of Medieval Constantinople*, s. 294, przyp. 108.

[33] Theophanes, *Chronographia* AM 5930 (ed. de Boor, s. 92, 36: λ΄. γ΄. δ΄. γ΄. κ΄. κγ'. ιε'.). Teofanes wprawdzie wymienia na początku tego roku tylko liczbę lat, czyni to jednak w określonym porządku – cesarz, szachinszach, biskupi Rzymu, Konstantynopola, Jerozolimy, Aleksandrii i Antiochii. Czwarta pozycja w wyliczeniach pod 5930 rokiem, związana z biskupem Konstantynopola to γ΄, czyli trzeci rok episkopatu Proklosa. Dlatego też całkowicie błędna jest uwaga Briana Croke'a (*Two Early Byzantine Earthquake*, s. 129), że Teofanes nie mówi, że wstrząsy faktycznie miały miejsce w roku, pod którym je umieścił, ale bardziej niejasno „za patriarchatu Proklosa" (ἐπὶ τούτου τοῦ ἐν ἁγίοις Πρόκλου), czyli pomiędzy kwietniem 434 a lipcem 446 roku. Wydaje się, że australijski badacz nie zdawał sobie sprawy ze sposobu podawania lat przez Teofanesa, co skutkowało ostatecznym datowaniem przez niego wspomnianego trzęsienia ziemi na 438, a nie 437 rok.

[34] Zob. G. Downey, *Earthquakes at Constantinople and Vicinity, A.D. 342-1454*, „Speculum" 30 (1955) s. 597, który datuje wspomniane w dziełach Teofanesa, Jerzego Mnicha czy Synaksarionie trzęsienie ziemi na 25 września 437 roku, jednak to samo trzęsienie ziemi za *Patrią* odnotowuje błędnie również pod 412 rokiem. Na 437 rok trzęsienie ziemi datują również V. Grumel (*La Chronologie*, Paris 1958, s. 477) oraz E. Guidoboni, A. Comastri, G. Traina (*Catalogue of ancient earthquakes in the Mediterranean area up to the 10th century*, Bologna 1994, s. 289-290, w wykazie źródeł odnotowujących to trzęsienie ziemi pomija jednak przekaz Jerzego Mnicha). Por. jednak B. Croke, *Two Early Byzantine Earthquake*, s. 130-131, który datuje je dopiero na 438 rok, głównie na podstawie błędnej interpretacji systemu chronologicznego Teofanesa. Z uwagi jednak na to, że Teofanes opierał się w tej części swej *Chronografii* przeważnie na źródłach nieposiadających wskazówek datacyjnych (jak chociażby *Epitome* dzieła Teodora Lektora), opieranie się na jego datacji jest ryzykowne. Należy też

bez znaczenia, gdy rozpatrujemy ewentualne powiązania tego passusu z dziełem Teodora Lektora. *Historia tripartita* została bowiem doprowadzona za Sokratesem Scholastykiem do 439 roku, kiedy to Teodor przechodzi do tworzenia swego własnego dzieła *Historia ecclesiastica*. Omawiane trzęsienie ziemi, o którym Sokrates nie wspomina w swym utworze, jest w pewnym sensie wydarzeniem granicznym, mogło stanowić napisane przez Teodora uzupełnienie narracji Sokratesa, mogło też znaleźć się już na początku jego własnej *Historii*. Jeżeli przyjmiemy zatem, że trzęsienie ziemi miało miejsce 25 września 437 roku, wydaje się bardziej prawdopodobne, że informacja ta mogła zostać umieszczona jako uzupełnienie na koniec *Historii tripartita*.

Sugestię tę może wspierać inne źródło, które nawiązuje do analizowanej opowieści. Żyjący na przełomie IX i X wieku biskup Cezarei Kapadockiej Aretas w swym liście do Armeńczyków odnosi się do cudownych wydarzeń w Hebdomonie za panowania Teodozjusza II i episkopatu Proklosa, podając, że autorem relacji o tym zdarzeniu jest Sokrates Scholastyk[35]. Ponieważ w *Historii Kościoła* Sokratesa opowieść ta z pewnością nie występuje, możliwe jest, że Aretas ma tu na myśli *Historia tripartita* Teodora lub nawet *Historia ecclesiastica* tego autora, gdyż oba dzieła stanowiły pewną całość, co widać chociażby z tradycji rękopiśmiennej *Epitome*.

Zaskakująca w przekazie *Patrii* jest również informacja o armeńskiej sekcie chatzitzarian, nieznanej przed XI wiekiem, których obecność w Konstantynopolu miała być przyczyną trzęsienia ziemi. Wzmianka ta wydaje się być zupełnie błędnym, późniejszym dodatkiem i jako taka jest zazwyczaj traktowana. Wprawdzie nic pewnego o tej grupie religijnej nie wiemy, jednak zarówno tworzący na przełomie XI i XII wieku Demetriusz z Kyzikos[36], jak i późniejszy od niego Nicefor Kalikst Ksantopulos nazywają ich ikonoklastami i czcicielami krzyża, podkreślają jednak, że

---

zwrócić uwagę, że Croke wydaje się nie zdawać sobie sprawy z tego, że passus w *Liber Heraclidis* stanowi późniejszą interpolację, jak i że list papieża Feliksa do Piotra Folusznika jest falsyfikatem.

[35] Arethas Caesariensis, *Scripta minora*, t. 1 (ed. Westerink, s. 53, 26-27): „ἆρά γε ἱκανὸς ὑμῖν ὁ ταῦτα συγγράψας σχολαστικὸς Σωκράτης".

[36] Demetrius Cyzicensis, *Tractatus de rebus Armeniae* 5, PG 127, 881 D-884 A (błędnie przypisany w tym wydaniu za Andreą Gallandim Filipowi Pustelnikowi)). Należy wszakże zauważyć, że w: R.-J. Lilie – C. Ludwig – B. Zielke *et al.*, *25269 Demetrios*, *Prosopographie der mitbyzantinischen Zeit Online*, Berlin 2013, w: www.degruyter.com/database/PMBZ/entry/PMBZ23680/html (dostęp: 10.04.2024) uznano przypisanie tego źródła Demetriuszowi za rzecz niepewną.

są, w odróżnieniu od jakobitów, dyofizytami pokrewnymi nestorianom[37]. Ksantopulos wspomina o sekcie chatzitzarian, w rodzaju dodatku do księgi XVIII *Historii Kościoła*, obejmującego rozdziały 45-54, dotyczące różnych herezji. Dodatek został skonstruowany głównie w oparciu o pracę Nicetasa Choniatesa *Thesaurus orthodoxae fidei*, która jednak nie podaje informacji dotyczącej chatzitzarian. Księga XVIII dotyczy wprawdzie VII wieku, wydaje się jednak, że wspomniany dodatek wychodzi poza ramy chronologiczne określone w tej księdze i jest zaczerpnięty z późniejszych dzieł bizantyńskich. Źródło tej informacji pozostaje jednak nieznane[38].

W każdym razie *Patria* jest źródłem późniejszym niż *Kronika* Jerzego Mnicha, podobnie jak powstały w X wieku *Synaksarion* Kościoła konstantynopolitańskiego, który również pod dniem 25 września zawarł opowieść o cudownym objawieniu hymnu Trisagion za episkopatu Proklosa[39] czy też powielająca ten przekaz *Kronika* Kedrenosa[40].

---

[37] Nicephorus Callistus Xanthopoulos, *HE* XVIII 54, PG 147, 441 D-445 A. Nie wiadomo, skąd Nicefor zaczerpnął swe informacje. Zob. G. Gentz, *Die Kirchengeschichte des Nicephorus Callistus Xanthopulos und ihre Quellen*, ed. F. Winkelmann, Berlin 1966, s. 179-181.

[38] Zob. G. Dagron, *Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des Patria*, Paris 1984, s. 28, przyp. 22 oraz A. Berger, *Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos*, s. 233, przyp. 167. Por. podobny passus o chatzitzarianach (οἱ Χατζιτζάριοι) znajduje się w dziele skierowanym przeciw łacinnikom tworzącego na przełomie XII i XIII wieku Konstantyna Stilbesa: J. Darrouzès, *Le mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins*, REB 21 (1963) s. 89 (wiersze 481-488).

[39] *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* na 25 września, 5, ed. Delehaye, s. 79, 18-80, 21: „Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ μνήμην ἐπιτελοῦμεν τῶν μετὰ φιλανθρωπίας Θεοῦ γενομένων φόβων καὶ πρὸ τῆς ἀναστάσεως δειξάντων ἡμῖν τὴν ἡμέραν τῆς ἀναστάσεως, τοῦ μεγάλου σεισμοῦ καὶ τῆς τοῦ παιδὸς ἐν τῷ ἀέρι ἁρπαγῆς. Τοῦ γὰρ λαοῦ παντὸς σὺν τῷ βασιλεῖ Θεοδοσίῳ καὶ Πρόκλῳ πατριάρχῃ σὺν παντὶ τῷ τῆς ἐκκλησίας πληρώματι καὶ πάσῃ τῇ πολιτείᾳ ἔξω τῆς πόλεως ἐν τῷ κάμπῳ τοῦ Ἑβδόμου διὰ τὸν φόβον τῶν σεισμῶν λιτανευόντων, ἤδη τῆς τῶν θεοπασχιτῶν αἱρέσεως ἐξ ἐπηρείας τοῦ διαβόλου ἀρχὴν λαμβανούσης, καὶ τῷ τρισαγίῳ ὕμνῳ τὸ «ὁ σταυρωθεὶς Θεός» βλασφημούντων καὶ τὸ πάθος τῇ ἀποθεῖ φύσει προσαντόντων, ἐξαίφνης παιδίον ἀπὸμέσου τοῦ πλήθους ἁρπαγὲν εἰς τὸν ἀέρα ἐφέρετο. Πάντων δὲ ἐν ἐκπλέξει καὶ φόβῳ κραζόντων ἐπὶ πολλὰς ὥρας τὸ «Κύριε ἐλέησον,» αὖθις κατηνέχθη τὸ παιδίον ὡς ὑπὸ νεφέλης καθιέμενον καὶ φωνῇ μεγάλῃ παρεκελεύσατο, ὅτι οἱ τῶν ἀγγέλων χοροὶ ἄνευ τῆς προσθέκης τοῦ· «Ὁ σταυρωθείς» τὸν τρισάγιον ὕμνον ἀναπέμπουσι τῷ Θεῷ· «Ἅγιος ὁ Θεὸς, ἅγιος ἰσχυρὸς, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς»· καὶ εὐθὺς ταῖς τοιαύταις φωναῖς ἀπέδωκε τὴν ψυχὴν τῷ Θεῷ καὶ ὁ τοῦ σεισμοῦ κλόνος ἐπαύσατο”. Przekaz ten w zgodzie z Teofanesem umieszcza opisywane wydarzenie w Hebdomonie za episkopatu Proklosa.

[40] Georgius Cedrenus, *Historiarum compendium* 371, 1, ed. Tartaglia, s. 587, 5-16: „ἐπὶ τούτου σεισμοὶ μεγάλοι γεγόνασιν ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐν μησὶ τέσσαρσιν, ὥστε

O wydarzeniach za episkopatu Proklosa wspominają także wcześniejsze od *Chronografii* Teofanesa źródła, jak chociażby współczesna im *Liber Heraclidis* Nestoriusza[41] czy streszczenie traktatu tworzącego w VI wieku mnicha Hioba, jednak ich relacje o zaistniałych wydarzeniach są zazwyczaj bardzo krótkie i chociaż umieszczają objawienie hymnu za episkopatu Proklosa[42], nie mogły stać się źródłem opisu ani dla Teofanesa, ani też dla Jerzego[43]. Podobnie powstałe pod koniec VI wieku armeńskie źródło chalcedońskie, znane jako *Narratio de rebus Armeniae*, łączy rozpowszechnienie hymnu z biskupem Proklosem i trzęsieniem

---

φοβηθέντας τοὺς ἐν Βυζαντίῳ ἔξω τῆς πόλεως ἐν τῷ λεγομένῳ Κάμπῳ διατρίβειν. τοῦ οὖν εἰρημένου πατριάρχου μετὰ τοῦ κλήρου καὶ τοῦ λαοῦ ταῖς λιταῖς ἐκεῖσε προσκαρτεροῦντος, περὶ ὥραν τρίτην ἄφνω πάντων ὁρώντων ἡρπάγη νεανίας εἰς τὸν ἀέρα καὶ ἤκουσε θείας φωνῆς παρεγγυούσης αὐτῷ ἀναγγεῖλαι τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τῷ λαῷ λιτανεύειν οὕτω καὶ λέγειν· « Ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς», καὶ μηδὲν ἕτερον προστιθέναι· καὶ εὐθέως τοῦτο ψάλλοντος τοῦ λαοῦ ἔστη ὁ σεισμός. ὅθεν ὁ βασιλεὺς Θεοδόσιος καὶ ἡ μακαρία Πουλχερία, ὑπεραγασθέντες τῷ θαύματι, ἐθέσπισαν κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην οὕτω ψάλλεσθαι τὸν θεῖον ὕμνον". Kedrenos znał zarówno *Chronografię* Teofanesa, jak i streszczenie dzieła Jerzego Mnicha. Warto zwrócić uwagę, że w przekazie Kedrenosa cudownie w górę został uniesiony młodzieniec, nie zaś dziecko. Mimo tej różnicy relacja Kedrenosa jest najbliższa Teofanesowi, stanowiąc w większej mierze dosłowny cytat z *Chronografii*. Zgodnie z przekazem Teofanesa zdaniem Kedrenosa trzęsienie ziemi miało trwać cztery miesiące. Autor ten podkreśla także rolę Pulcherii, która w relacji Jerzego nie występuje.

[41] Nestorius, *Liber Heraclidis* (tł. Nau, s. 499-500).

[42] Iob, *De Verbo incarnato commentarius*, w: Photius, *Bibliotheca*, cod. 222. Streszczenie Focjusza, gdzie zachował się traktat Hioba, informuje o tym wydarzeniu zdawkowo jednym zdaniem, podając, że biskup Proklos przejął hymn w sposób cudowny od aniołów (t. 3, ed. R. Henry, Paris 2003, s. 181): „Λέγει δὲ τὸν αὐτὸν ἱερὸν ἄνδρα καὶ τοῦτο αὐτὸν ἐκδιδάξασθαι, καθὰ καὶ ἑτέροις ἐξιστρόρηται, ὡς τῷ μακαρίῳ Πρόκλῳ (Κωνσταντινουπόλεως δὲ πρόεδρος ἦν) ἡ τοῦ εἰρημένου μελωδήματος δι' ἀποκαλύψεως ἐμυήθη σύνθεσις, ἀγγέλων μὲν τὴν ἱερολογίαν ταύτην ἀναμελπόντων, ἐκείνου δὲ τὴν μύησιν πρώτου ἐκεῖθεν ἐκδεξαμένου"), jednak w oryginalnej wersji tego dzieła opis był zapewne dłuższy, Focjusz informuje bowiem, że rozważania dotyczące Trisagionu zajmowały w traktacie dwa rozdziały, jakkolwiek poświęcone głównie teologicznej interpretacji hymnu, nie zaś jego historycznej genezie. O Hiobie, zob. D. Stiernon, *Job*, DPAC I 1340.

[43] O tradycji związanej z powstaniem i rozwojem hymnu Trisagion, zob. K. Ginter, *Spór o 'Trisagion'*, „Res Historica" 14 (2002) s. 221-231; K. Ginter, *The Trisagion Riots (512) as an Example of Interaction between Politics and Liturgy*, „Studia Ceranea" 7 (2017) s. 45-46. Zob. także: S. Janeras, *Le Trisagion: une formule brève en liturgie comparée*, w: *Acts of International Congress. Comparative Liturgy fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)*, ed. F. Taft – G. Winkler, Roma 2001, s. 497-498.

ziemi[44]. Również ten tekst jest jednak na tyle zdawkowy, że nie mógł stać się podstawą dla przekazu Jerzego.

Najwcześniejsza z tych wzmianek, która znajduje się w *Liber Heraclidis* Nestoriusza, została ponadto uznana przez Louise Abramowski za późniejszą interpolację, co sprawiło, że badacze stracili zainteresowanie tym tekstem jako potencjalnym pierwowzorem dla tej tradycji. Rzadko jednak zwraca się uwagę na to, że Abramowski datuje wspomnianą interpolację na lata 451-470, a zatem i tak byłoby to najwcześniejsze świadectwo powiązania trzęsienia ziemi za panowania Teodozjusza II z kwestią teopaschizmu[45]. Philippe Blaudeau w sposób przekonujący uznał jednak, że interpolacja ta powstała później, prawdopodobnie za panowania cesarza Anastazjusza lub na początku panowania Justyna I[46]. Wpis w *Liber Heraclidis* jest niestety bardzo niejasny i trudno go zestawić z opisem Jerzego Mnicha, zwłaszcza że nie wspomina on ani biskupa Proklosa, ani cudownego objawienia hymnu dziecięciu, co stanowi rdzeń późniejszych relacji.

Rozważając ewentualne powiązania omawianego passusu z *Historią Kościoła* Teodora Lektora, należy natomiast zwrócić uwagę na Jana z Damaszku, który w swym dziele, napisanym w 743 roku, *De fide orthodoxa*, w rozdziale poświęconym hymnowi Trisagion III 10 (w nowej numeracji 54, ed. Kötter, s. 130, 37-43), również podaje opowieść o cudownym wydarzeniu, jakie miało miejsce w Konstantynopolu za episkopatu Proklosa, informując, że pewien chłopiec wpadł w zachwyt i od aniołów przyswoił sobie Trisagion w wersji niezawierającej dodatku teopaschickiego, po czym lud stolicy za nim śpiewał wspomniany hymn. Jan powtórzył tę relację w innym swym dziele *Contra Jacobitas*[47]. Ponieważ jednak

---

[44] *Narratio de rebus Armeniae* 18-19, ed. Garitte, s. 28-29: „Καὶ μετὰ ταύτην τὴν σύνοδον ἠρμόσθη τὸ «Ἅγιος ὁ Θεός» παρὰ τοῦ μακαρίου Πρόκλου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως ὑπὲρ τοῦ εὑρεῖν ἔλεος παρὰ Κυρίου Θεοῦ διὰ τὴν ἐπελθοῦσαν συμφορὰν τοῦ σεισμοῦ· 19 καὶ ἐκ τότε παρέλαβεν ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία τὸν τρισάγιον ὕμνον κατὰ τὴν δοξολογίαν τῶν σεραφίμ, ὡς καὶ παρὰ τοῦ προφήτου Ἡσαΐου μεμαθήκαμεν".

[45] L. Abramowski, *Untersuchungen zum „Liber Heraclidis" des Nestorius*, Louvain 1963, s. 130-132.

[46] P. Blaudeau, *Discours apologétique et stratégie de substitution: le cas de Flavien de Constantinople dans le Liber Heraclidis de Nestorius*, w: *L'apologétique chrétienne*, ed. E. Mathieu – D. Boisson, Rennes 2012, s. 101, przyp. 23.

[47] Iohannes Damascenus, *Contra Jacobitas* 86, 1-7, ed. Kotter, s. 142. W formie skróconej nawiązanie do tego wydarzenia znajduje się również w *Epistula de hymno trisagio* 6, 35-40, ed. Kotter, s. 37: „Οὕτω καὶ ἐπὶ Πρόκλου τοῦ τρισμάκαριος ἐξ ἀποκαλύψεως θείας τὸν τρισάγιον ὕμνον «ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάναθος,

zawarty tam tekst różni się nieco od tego, który znajdujemy w *De fide orthodoxa*, poniżej zamieszczam zestawienie tekstu Jerzego i obu relacji Jana. Pogrubieniem zaznaczono w dziełach Jana z Damaszku dosłowne paralele z tekstem Jerzego Mnicha (pogrubieniem zaznaczono dosłowne nawiązania do tekstu *De fide orthodoxa* Jana z Damaszku).

Jerzy Mnich, *Chronica*, ed. de Boor, s. 604, 16-605, 6	Jan z Damaszku, *De fide orthodoxa* 54, ed. Kötter, s. 130, 37-43	Jan z Damaszku, *Contra Jacobitas* 86, 1-7, ed. Kötter, s. 142, 1-7
καὶ σεισμὸς ἐγένετο μέγας ἐν Κωνσταντινουπόλει καὶ φοβερώτατος, ὥστε πεσεῖν τὰ τείχη τῆς πόλεως καὶ τὸ πολὺ μέρος αὐτῆς ἐν διαφόροις τόποις, καὶ μέντοι καὶ χώρας ἄλλας καὶ κώμας τῆς τε Θρᾴκης καὶ Πόντου καὶ Βιθυνίας καὶ Φρυγίας καὶ Γαλατίας, καὶ ἐπεκράτησεν ὁ σεισμὸς ἐπὶ μῆνας γ΄. διὸ καὶ ὁ βασιλεὺς σὺν τῷ πατριάρχῃ Πρόκλῳ καὶ παντὶ τῷ πλήθει τῆς πόλεως ἀνυπόδετος ἐλιτάνευεν ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας, ἐν αἷς λιτανευόντων αὐτῶν[48] συνέβη παιδίον ἁρπαγῆναι[49] ἐκ τοῦ λαοῦ καὶ μυηθῆναι[50] ὑπ› ἀγγελικῆς τινος διδασκαλίας τὸν τρισάγιον ὕμνον. τοῦ δὲ παιδίου ἀπολυθέντος καὶ τὸ μυηθὲν ἀπαγγείλαντος, καὶ τοῦτο μετ᾽ αὐτοῦ μελῳδησάντων τῶν ὄχλων, παραυτίκα ἐκόπασεν ἡ ἀπειλὴ τοῦ θεοῦ[51].	Φασὶ μὲν οὖν οἱ τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἱστορίαν συντάξαντες ὅτι λιτανεύοντος τοῦ ἐν Κωνσταντινουπόλει λαοῦ διά τινα θεήλατον ἀπειλὴν ἐπὶ Πρόκλου τοῦ ἀρχιεπισκόπου γεγενημένην, **συνέβη ἁρπαγῆναι παιδίον τοῦ λαοῦ καὶ οὕτω μυηθῆναι ὑπ᾽ ἀγγελικῆς τινος διδασκαλίας τὸν τρισάγιον ὕμνον** «Ἅγιος ὁ Θεός, Ἅγιος ἰσχυρός, Ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς» καὶ αὖθις ἐπιστραφέντος τοῦ παιδίου καὶ τὸ μυηθὲν **ἀπαγγείλαντος** ᾄσαι τὸν ὕμνον ἅπαν <u>τὸ πλῆθος</u> **καὶ** οὕτω <u>κοπάσαι τὴν ἀπειλήν</u>.	Ἔκ τινος δὲ θείας ἀποκαλύψεως, <u>αἱ ἱστορικαὶ διαγορεύουσι</u> βίβλοι **ἐπὶ Πρόκλου**, <u>προέδρου</u> Κωνσταντινουπόλεως, **λιτανεύοντος τοῦ** <u>αὐτόθι</u> **λαοῦ διά τινα θεήλατον ἀπειλὴν** ἀφαρπαγῆναι **τοῦ λαοῦ διά τινα θεήλατον ἀπειλὴν** <u>ἁφαρπαγῆναι</u> **τοῦ λαοῦ παιδίον καὶ τὸν ὕμνον** οὕτω <u>διδαχθῆναι</u> **ὑπ᾽ ἀγγελικῆς τινος** μυσταγωγίας· «**Ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς», καὶ** κελευσθῆναι <u>ᾄδειν</u>. Ἐκύρωσε δὲ τὴν ἀποκάλυψιν ἡ σύντομος ἔκβασις· ἅμα γὰρ <u>ᾔδησαν</u>, **καὶ** <u>ἐκόπασεν ἡ ὀργή</u>.

ἐλέησον ἡμᾶς», ὅτε τὸ παιδίον ἐκ μέσης τῆς πληθύος τῶν λιτανευόντων ἡρπάχθαι φασὶ καὶ μεμυῆσθαι τὸν ὕμνον ἐν ἀέρι γενόμενον ἔκ τινος ἀγγελικῆς δυνάμεως καὶ μαρτυρίαν τῆν τοῦ ὕμνου θειότητος γεγενῆσθαι τῆς ἐπαγωγῆς τὴν λώφησιν".

[48] C, f. 273v: omittit „αὐτῶν".

[49] C, f. 273v: „ἀρπαχθῆναι".

[50] C, f. 273v: „μηνυθῆναι".

[51] C, f. 273v: „**καὶ** <u>πάλιν</u> **ἐπιστραφέντος** ἐκ τοῦ ἀέρος **τοῦ παιδίου καὶ τὸ μυηθὲν ἀπαγγείλαντος καὶ οὕτω** τοῦ λαοῦ <u>ὑμνήσαντος</u> ἡ ἀπειλὴ τοῦ θεοῦ παρευθὺς <u>ἐκοπασεν</u>".

Porównanie tekstu *Kroniki* Jerzego Mnicha i traktatu Jana z Damaszku *De fide orthodoxa* ukazuje, że oba przekazy są częściowo identyczne, przy czym tekst traktatu jest bliższy tzw. wulgacie *Kroniki* Jerzego niż wersji zawartej w rękopisie Coislinianus 305 do tego stopnia, że na pierwszy rzut oka można byłoby uznać, że Jan z Damaszku mógł być źródłem, które Jerzy Mnich wykorzystał dla tego opisu. Taka zależność jest jednak niemożliwa. Jan nie mógł być źródłem (a przynajmniej jedynym źródłem) Jerzego, jako że relacja tego ostatniego jest bardziej precyzyjna i podaje szczegóły trzęsienia ziemi, w tym obszar, jaki trzęsienie ziemi dotknęło, i czas jego trwania. Tymczasem Jan zadowala się ogólnie informacją o pewnym zesłanym przez Boga zagrożeniu (διά τινα θεήλατον ἀπειλὴν). Nie jest też możliwe, aby Jerzy brakujące w relacji Jana szczegóły uzupełnił z przekazu Teofanesa, gdyż ten ostatni wspomina jedynie o trzęsieniach ziemi w samym Konstantynopolu. *Chronografia* podaje ponadto, że opisane wydarzenia miały miejsce w Hebdomonie, podczas gdy Jan i Jerzy informują ogólnie o Konstantynopolu. Należy ponadto podkreślić, że Jerzy Mnich nie wykazuje (przynajmniej w wersji wulgaty) znajomości twórczości Jana z Damaszku w swym dziele. Wydaje się zatem, że zarówno Jan z Damaszku, Teofanes, jak i Jerzy Mnich korzystali po prostu z tego samego źródła.

Z perspektywy niniejszych rozważań w passusie znajdującym się w dziele Jana z Damaszku ważne dla nas jest początkowe powołanie się na relacje autorów historii kościelnych (Φασὶ μὲν οὖν οἱ τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἱστορίαν συντάξαντες). Niestety Jan nie wymienia z imienia tych autorów, z treści można jedynie wnioskować, że nie było to jednostkowe świadectwo. Skądinąd wiadomo, że Jan miał w swych rękach *Historię Kościoła* Teodora, z której cytował fragmenty w innym swym dziele, być może zatem była ona jednym ze źródeł jego wiedzy o wydarzeniach za episkopatu Proklosa[52]. W każdym razie przekaz Jana jest o stulecie wcześniejszy od relacji Teofanesa i Jerzego, ten ostatni zaś wydaje się bliższy relacji Jana, nie zaś Teofanesa.

Najwcześniejsza zachowana wersja opowieści o cudownych okolicznościach objawienia hymnu Trisagion za episkopatu Proklosa znajduje się w pochodzącym z początku VI wieku zbiorze pseudoepigrafów skierowanych do zmarłego już wówczas patriarchy Antiochii Piotra Folusznika.

---

[52] Zob. *Historie Kościoła Jana Diakrinomenosa i Teodora Lektora*, tł. R. Kosiński – A. Szopa – K. Twardowska, Kraków 2019, s. 48-50, 110, 118-127.

Autorami wspomnianego zbioru byli najpewniej mnisi z konstantynopolitańskiego klasztoru akojmetów[53]. Celem tych fałszywych listów było wykazanie, że hymn Trisagion miał boską aprobatę w wersji bez teopaschickiego dodatku wprowadzonego doń właśnie przez Folusznika. Jak więc widać, cel stworzenia zbioru fałszywych listów był podobny jak interpolacji w *Liber Heraclidis* – walka z teopaschizmem, wyrażanym właśnie za pośrednictwem hymnu Trisagion w wersji z dodatkiem „któryś został za nas ukrzyżowany", interpretowanym w środowiskach chalcedońskich jako teopaschicki.

Jeden z pseudoepigrafów to drugi list papieża Feliksa do Piotra Folusznika[54], gdzie autor powołuje się na wydarzenia związane z Proklosem. Równie ważny jest inny list z tej kolekcji, przypisany nieznanemu skądinąd biskupowi Ascoli Kwintylianowi, w którym również znajduje się wspomniana legenda o cudownym objawieniu dziecku tekstu Trisagionu, w formie dosyć bliskiej przekazowi znanemu ze źródeł IX wieku[55]. Oprócz tych dwóch listów wzmianki o wydarzeniach w Konstantynopolu znajdują się jeszcze w dwóch innych listach z tej kolekcji[56]. Poniżej zamieszczam zestawienie pierwszych dwóch listów z przekazem Jerzego.

---

[53] Pierwszym badaczem, który powiązał tę fałszywą kolekcję listów z akojmetami, był Eduard Schwartz (*Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma*, München 1934, s. 204-206), co zostało podtrzymane przez późniejszych badaczy, m.in. przez Aloysa Grillmeiera w jego monumentalnym dziele (A. Grillmeier – T. Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, t. 2: *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604)*, cz. 2: *The Church of Constantinople in the sixth century*, tł. J. Cawte – P. Allen, London 1995, s. 252-262) czy Philippe'a Blaudeau (*Le Siège de Rome et l'Orient (448-536)*, s. 58, n. 186). Omówienie sfałszowanej kolekcji listów w: Schwartz, *Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma*, s. 292. Wydanie wersji greckiej: ACO III 6-15 oraz 217-231.

[54] ACO III 19-23.

[55] *Quintiani epistola ad Petrum Fullonem*, ACO III s. 229, 30-38 = *Collectio Avellana* 72, 15, ed. Günther, s. 180, 9-20 (wersja łacińska) oraz 181, 8-19 (wersja grecka).

[56] W *Collectio Avellana* w liście Justyna, biskupa Sycylii, do Piotra Folusznika znajduje się krótkie przywołanie tego wydarzenia (*Collectio Avellana* 73, 6, ed. Günther, s. 186, 1-7 – wersja łacińska oraz 187, 1-7 – wersja grecka), w liście Asklepiadosa, biskupa Tralles, skrócona wersja wydarzenia (*Collectio Avellana* 78, 6, ed. Günther, s. 216, 3-13 – wersja łacińska oraz 217, 3-13 – wersja grecka).

Jerzy Mnich, *Chronica*, ed. de Boor, s. 604, 16-605, 6	Fałszywy list papieża Feliksa do Piotra Folusznika, ACO III, s. 22, 19-28	Fałszywy list Kwintyliana, biskupa Ascoli do Piotra Folusznika, ACO III, s. 229, 30-38
καὶ σεισμὸς ἐγένετο μέγας ἐν Κωνσταντινουπόλει καὶ φοβερώτατος, ὥστε πεσεῖν τὰ τείχη τῆς πόλεως καὶ τὸ πολὺ μέρος αὐτῆς ἐν διαφόροις τόποις, καὶ μέντοι καὶ χώρας ἄλλας καὶ κώμας τῆς τε Θρᾴκης καὶ Πόντου καὶ Βιθυνίας καὶ Φρυγίας καὶ Γαλατίας, καὶ ἐπεκράτησεν ὁ σεισμὸς ἐπὶ μῆνας γ΄. διὸ καὶ ὁ βασιλεὺς σὺν τῷ πατριάρχῃ Πρόκλῳ καὶ παντὶ τῷ πλήθει τῆς πόλεως ἀνυπόδετος ἐλιτάνευεν ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας, ἐν αἷς λιτανευόντων αὐτῶν[57] συνέβη παιδίον ἁρπαγῆναι[58] ἐκ τοῦ λαοῦ καὶ μυηθῆναι[59] ὑπ› ἀγγελικῆς τινος διδασκαλίας τὸν τρισάγιον ὕμνον. τοῦ δὲ παιδίου ἀπολυθέντος καὶ τὸ μυηθὲν ἀπαγγείλαντος, καὶ τοῦτο μετ’ αὐτοῦ μελῳδησάντων τῶν ὄχλων, παραυτίκα ἐκόπασεν ἡ ἀπειλὴ τοῦ θεοῦ[60].	ὁπότε δὲ ὑπ’ ἀγγέλων ὁ τρισάγιος οὗτος αἶνος ἡμῖν ἐξεδόθη, οἵτινες πρὸ μὲν τοῦ σταυροῦ ἔλεγον ἅγιος ἅγιος ἅγιος, ὡς ἠξιώθη Ἡσαίας θεάσασθαι, μετὰ δὲ τὸν σταυρὸν ὑμνολόγουν ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ὥσπερ ὁ κομιδῆι νήπιος παῖς σειομένης τῆς Κωνσταντινουπόλεως καὶ τοῦ λαοῦ ἐν τῶι Κάμπωι ἱκετεύοντος ἡρπάγη εἰς τὸν αἰθέρα ὡς ἐπὶ ὥραν μίαν τοῦ ὅλου πλήθους θεωροῦντος καὶ Πρόκλου τοῦ τῆς πόλεως ἐπισκόπου, κἀκεῖ μεμαθηκὼς τὸν αἶνον καὶ πάλιν κατενεχθεὶς ἀπήγγειλεν ἅπερ ἐδιδάχθη ἐν τῶι αἰθέρι, εἰπὼν ἐξ οὐρανῶν ὡς ὑπὸ πλήθους πολλοῦ φέρεσθαι εἰς τὰ ὦτα αὐτοῦ ταύτην τὴν ὑμνωιδίαν καὶ ὅτι ἐρρέθη αὐτῶι ἐξειπεῖν τῶι λαῶι τὴν τοιαύτην ὑμνολογίαν. ἧς ἐναρξάμενοι οἱ λαοὶ τὴν πόλιν κατέλαβον καὶ τὸν θεὸν διὰ τῆς τοιαύτης ὑμνωιδίας ἐξευμενισάμενοι ἐλυτρώθησαν τῆς ἐπικειμένης ὀργῆς.	Ταύτας δὲ τὰς δώδεκα καθαιρέσεις ἀπέστειλά σοι, ὅπως φοβηθεὶς τούτων τὰς κρίσεις διεστηκὼς ἔσηι τῆς πανδεινοτάτης σου καινοτομίας εἰδὼς, ὅτι χρὴ ἀκολουθεῖν τῆι ἀποκαλύψει τοῦ ὁσιωτάτου τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἐκκλησίας ἐπισκόπου Πρόκλου, πῶς ἐν τῶι Κάμπωι καταδραμὼν σὺν τῶι παντὶ αὐτοῦ λαῶι κυματιζομένης ὑπὸ σεισμῶν τῆς πόλεως καὶ θρήνου ἀναπεμπομένου ὑπὸ πάντων ἄφνω παῖδα ἁρθῆναι εἰς τὸν ἀέρα ὑπό τινος δυνάμεως καὶ τούτωι ἐνθέσθαι τοῦ λιτανεύειν τὸ τρισάγιον καὶ λέγειν ἅγιος ὁ θεὸς, ἅγιος ἰσχυρὸς, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς, καὶ ταῦτα ἀπαγγεῖλαι τῶι ἐπισκόπωι προσετάχθη. ὃς καὶ μετὰ τρίωρον ἔστη ἐν τωι τριβουναλίωι παρὰ τοὺς πόδας τοῦ αὐτοῦ ἐπισκόπου καὶ διεγήσατο ταῦτα ὁ παῖς καὶ οὕτως λιτανευσάντων ἔστησαν οἱ φόβοι.

[57] C, f. 273v: omittit „αὐτῶν”.

[58] C, f. 273v: „ἁρπαχθῆναι”.

[59] C, f. 273v: „μηνυθῆναι”.

[60] C, f. 273v: „καὶ πάλιν ἐπιστραφέντος ἐκ τοῦ ἀέρος τοῦ παιδίου καὶ τὸ μυηθὲν ἀπαγγείλαντος καὶ οὕτω τοῦ λαοῦ ὑμνήσαντος ἡ ἀπειλὴ τοῦ θεοῦ παρευθὺς ἐκοπασεν”.

Wydaje się, że najwcześniejsze uchwytne źródłowo relacje dotyczące cudownego objawienia hymnu Trisagion w czasie trzęsienia ziemi w Konstantynopolu pod koniec panowania cesarza Teodozjusza należy łączyć z panowaniem cesarza Anastazjusza i gwałtownym sporem wokół dodatku teopaschickiego do tego hymnu w stolicy w drugiej dekadzie VI wieku. Ponadto bardzo prawdopodobne jest, że przekaz ten powstał w klasztorze akojmetów, skrajnych zwolenników dyofizytyzmu i przeciwników teopaschizmu. Wszystko to prowadzi ponownie do dzieła Teodora Lektora, które powstało pod koniec drugiej dekady VI wieku, gdyż Teodor jest bardzo bliski w swych poglądach akojmetom i wydaje się, że korzystał z ogromnego zasobu biblioteki ich klasztoru przy tworzeniu swego dzieła[61]. Skrajny dyofizytyzm wspomnianych mnichów, który zaowocował oskarżeniem ich o nestorianizm w okresie panowania cesarza Justyniana, może nawet sugerować związek tych mnichów z interpolacją dokonaną w dziele Nestoriusza. Zarówno Teofanes, jak i Jan z Damaszku czy Jerzy Mnich znali dzieło Teodora Lektora, czy w oryginale (Jan), czy też w formie epitomy (Teofanes, Jerzy Mnich), dokonując pewnych przekształceń w tekście. Przykładowo na podstawie fałszywej korespondencji do Piotra Folusznika widać, że umiejscowienie wydarzeń w Hebdomonie znajdowało się w pierwotnej wersji Teodora, co zachował Teofanes, a Jan i Jerzy (lub ich wspólne źródło) pominęli jako w ich opinii nieistotny szczegół.

W końcu argument za przypisaniem genezy obu powyższych passusów Teodorowi Lektorowi można odnaleźć w *Historii Kościoła* Nicefora Kaliksta Ksantopulosa, późnego bizantyńskiego autora z przełomu XIII i XIV wieku. W części pracy poświęconej panowaniu cesarza Teodozjusza II informuje on o powstaniu siedmiu śpiących w Efezie i podaje dwukrotnie ten sam czas ich nieobecności co Jerzy Mnich – 372 lata[62]. Obaj autorzy zdają się popełniać ten błąd bezrefleksyjnie, mimo że obydwaj byli autorami dzieł obejmujących panowanie Decjusza (Nicefor prześladowaniom Decjusza poświęca ostatnie rozdziały księgi V, Jerzy zaś – osobny akapit w księdze VIII). Możliwe zatem, że tylko Teofanes, który prowadził swe dzieło w systemie annalistycznym i czynił wiele

[61] Zob. P. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople (451-491). De l'histoire à la géo-ecclésiologie*, Roma 2006, s. 568 oraz *Historie Kościoła Jana Diakrinomenosa i Teodora Lektora*, s. 97.

[62] Nicephorus Callistus Xanthopoulos, *HE* XIV 45, PG 146, 1213 A: „Πρὸ δύο γοῦν καὶ ἑβδομήκοντα καὶ τριακοσίων ἐνιαυτῶν πρᾶγμα ἐνήργει oraz 1213 B: καὶ γε οὕτως ἐπὶ τριακόσια καὶ ἑβδομήκοντα καὶ δύο διέμειναν ἔτη ὑπνοῦντες".

wysiłków, aby ustalić prawidłową chronologię opisywanych wydarzeń, poprawił odnalezioną w swym źródle długość okresu uśpienia prześladowanych. Nicefor korzystał z epitomy dzieła Teodora Lektora, co więcej jeden z czterech zachowanych jej rękopisów, *Codex Baroccianus* 142, należał właśnie do niego[63]. W dziele Nicefora bezpośrednio po wspomnianej legendzie znajduje się narracja dotycząca cudownego objawienia hymnu *Trisagion* za panowania Teodozjusza, w narracji tej, podobnie jak w dziele Jerzego Mnicha, znajduje się informacja o tym, że trzęsienie ziemi dotknęło nie tylko Konstantynopol, ale większy obszar: Hellespont, Frygię, Bitynię i ogólnie wiele obszarów Wschodu i Zachodu[64], informacji tej nie ma w dziele Teofanesa, jak i w innych wspominanych wyżej relacjach o cudownym objawieniu hymnu. Interesujące jest to, że Ewagriusz Scholastyk również wymienia Bitynię, Hellespont i Frygię jako krainy, które ucierpiały w trzęsieniu ziemi, jednak opisane przez niego nieszczęście nastąpić miało w 447 roku[65]. Możliwe zatem, że źródło, na którym opierali się Jerzy i Nicefor, połączyło informacje dotyczące obu trzęsień ziemi. Co więcej, możliwe że trzęsienie z 437 roku jest literacką fikcją powstałą w drugiej dekadzie VI wieku jako argument w celach polemicznych, podobnie jak szczegóły legendy o objawieniu hymnu Trisagion.

W relacjach Nicefora Kaliksta i Jerzego Mnicha znajdują się jednak pewne różnice: obszary dotknięte trzęsieniem ziemi nie pokrywają się w pełni w tych relacjach, gdyż Jerzy nie wspomina Wschodu, mówi zaś o Tracji i Galacji, o których milczy Nicefor. Ten ostatni autor podaje też, że trzęsienie ziemi trwało około sześć miesięcy[66], podczas gdy Jerzy informuje o trzech miesiącach wstrząsów, Teofanes zaś – o czterech. Mimo tych rozbieżności znaczące podobieństwa obu relacji, które w dodatku odróżniają te przekazy od innych znanych źródeł, pozwalają na wysunięcie tezy, że obydwaj autorzy czerpali z tego samego źródła, którym zgodnie z sugestią Honigmanna i Opitza była najprawdopodobniej *Historia*

---

[63] Zob. *Historie Kościoła Jana Diakrinomenosa i Teodora Lektora*, s. 186.

[64] Nicephorus Callistus Xanthopoulos, *HE* XIV 46, PG 146, 1217 A: „Μετέσχε δὲ τῶν ἐκ σεισμοῦ δεινῶν τὰ πολλὰ Βιθυνία τε καὶ Ἑλλήσποντος, ἑκατέρα τε Φρυγία, καὶ τῆς ἕω τὰ πλεῖστα, ὡς εἴρηται. Καὶ τὸ πλέον δὲ τῆς ἑσπέρας ἐπέδραμε".

[65] Evagrius Scholasticus, *HE* I 17, ed. Bidez – Parmentier, s. 27: „παθεῖν τε καὶ τὰ πολλὰ Βιθυνίας τε καὶ Ἑλλησπόντου, Φρυγίας τε ἑκατέρας".

[66] Nicephorus Callistus Xanthopoulos, *HE* XIV 46, PG 146, 1216 C: „Εἰς γὰρ μῆνας μάλιστα ἓξ διαγέγονεν ὁ σεισμὸς".

Kościoła Teodora Lektora[67]. Różnice w narracji, zwłaszcza spora dysproporcja w długości opowieści, sugeruje wszakże, że Jerzy korzystał z epitome dzieła Teodora, podczas gdy Nicefor mógł mieć dostęp do istniejących jeszcze w jego czasach wypisów z oryginalnej *Historii Kościoła*, tym bardziej, że *Codex Baroccianus* 142, z którego z pewnością Nicefor korzystał, nie zawiera żadnego z wymienionych powyżej passusów.

Trzeci passus z *Kroniki* Jerzego Mnicha, który, jak sądzę, można przypisać Teodorowi Lektorowi, dotyczy wyboru Marcjana na cesarza przez Pulcherię (Jerzy Mnich, *Chronica*, s. 610, 8-18 ~ Teofanes, *Chronographia*, s. 103, 8-16). Oba teksty są bardzo podobne i zawierają wiele analogii (zaznaczonych w poniższym zestawieniu pogrubieniem), przekaz ten nie jest też znany z innych źródeł.

Jerzy Mnich, *Chronica*, ed. de Boor, s. 610, 8-18	Teofanes, *Chronographia* AM 5942, ed. de Boor, s. 103, 8-16
τοῦ γὰρ Θεοδοσίου τελευτήσαντος, καὶ **μήπω** τοῦτό **τινι**[68] γνωσθέν, **μεταστειλαμένη** τοῦτον **Πουλχερία** ἡ τοῦ βασιλέως ἀδελφὴ στρατιώτην ὄντα καὶ **γέροντα** καὶ **ἐν σωφροσύνῃ καὶ σεμνότητι** βίου **διαπρέποντά** φησι **πρὸς αὐτόν· ἐπειδὴ ὁ βασιλεὺς ἐτελεύτησεν, ἐγὼ δέ σε ἐξελεξάμην ἐκ πάσης τῆς συγκλήτου ὡς ἐνάρετον, δός μοι λόγον ὅτι φυλάττεις**[69] **μου τὴν παρθενίαν** ἄσυλον[70], **ἣν τῷ θεῷ ἀνεθέμην, καὶ** ἀναγορεύσω[71] **σε βασιλέα. τοῦ δὲ συνθεμένου τοῦτο** μεθ' ὅρκου, προσκαλεῖται **τὸν πατριάρχην καὶ τὴν σύγκλητον καὶ ἀναγορεύει αὐτὸν βασιλέα.**	ἡ δὲ μακαρία **Πουλχερία, μήπω τινὶ** τῆς **τοῦ** βασιλέως τελευτῆς γνωσθείσης, **μεταστειλαμένη** Μαρκιανόν, ἄνδρα **ἐν σωφροσύνῃ καὶ σεμνότητι διαπρέποντα γέροντά** τε ὄντα καὶ ἱκανώτατον, λέγει **πρὸς αὐτόν· "ἐπειδὴ ὁ βασιλεὺς ἐτελεύτησεν, ἐγὼ δέ σε ἐξελεξάμην ἐκ πάσης τῆς συγκλήτου, ὡς ἐνάρετον, δός μοι λόγον, ὅτι φυλάττεις τὴν παρθενίαν μου, ἣν τῷ θεῷ ἀνεθέμην, καὶ** ἀναγορεύω **σε βασιλέα**." **τοῦ δὲ συνθεμένου τοῦτο**, μεταστέλλεται **τὸν πατριάρχην καὶ τὴν σύγκλητον καὶ ἀναγορεύει αὐτὸν βασιλέα** Ῥωμαίων.

Do przypisania genezy tej opowieści Teodorowi Lektorowi skłania nie tylko jej nieobecność w innych źródłach informujących o objęciu władzy przez Marcjana po śmierci Teodozjusza, ale również układ *Kroniki* Jerzego Mnicha, który, jak wspomnieliśmy wyżej, podaje informacje ze swych źródeł w seriach. Jeżeli chodzi o wydarzenia polityczne

---

[67] Zob. Gentz, *Die Kirchengeschichte des Nicephorus Callistus Xanthopulos und ihre Quellen*, s. 139, przyp. 1.

[68] C, f. 276r: „τινι τοῦτό".

[69] C, f. 276r: „φυλάττης".

[70] C, f. 276r: omittit „ἄσυλον".

[71] C, f. 276r: „ἀναγορεύω".

z okresu tego panowania, Jerzy opiera się w pozostałych passusach wyłącznie na epitome dzieła Teodora. Są to kolejno bezpośrednio następujący po omawianym passusie s. 610, 18-22 ~ *Epitome* 363 (s. 102, 21-25); s. 610, 22-611, 5 ~ *Epitome* 301 (s. 91, 7-10); s. 611, 5-11 ~ *Epitome* 352 (s. 99, 22-100, 3); s. 611, 12-14 ~ *Epitome* 354 (s. 100, 11-13) oraz s. 611, 14-17 ~ *Epitome* 365 (s. 103, 3-7). Po tym ostatnim passusie następuje opis wydarzeń religijnych w okresie panowania Marcjana – sobór w Chalcedonie (s. 611, 17-612, 21), opis Symeona Stylity (s. 612, 21-26, również zaczerpnięty z *Epitome* 535 i 536 (s. 154, 1-6), obszerny cytat z dzieła Teodoreta z Cyru *Historia religiosa* 26 dotyczący ascezy Symeona (s. 612, 26-615, 18) zakończony cytatem z dzieła Bazylego Wielkiego *De spiritu sancto* (s. 615, 19-616, 3).

Dodatkowym argumentem za przypisaniem tego passusu Teodorowi jest treść wspomnianej anegdoty. W bardzo pozytywnym świetle ukazana jest w nim Pulcheria, która roztropnie wybiera najlepszego z możliwych kandydatów na tron, człowieka starszego roztropnego, poważnego. Nadto passus ten, wbrew krytycznym wobec Pulcherii głosom wysuwanym ze strony monofizytów i nestorian, broni dziewictwa Pulcherii, która mimo poślubienia Marcjana nie złamała swych ślubów czystości[72]. Opis ten wyszedł z pewnością spod pióra zaangażowanego zwolennika soboru w Chalcedonie. Zachowane fragmenty *Epitome* wskazują, że Teodor Lektor uczynił z Pulcherii na kartach swej historii właśnie osobę wzorcową, pełną mądrości, pobożności i świętości[73].

Tym niemniej Richard Burgess uznał, że wspomniana wersja, nazwana przez niego wersją Teofanesową, została stworzona jako apologetyczna odpowiedź na zarzuty monofizytów, podważających pozycję Pulcherii. Kanadyjski badacz uznał, że na początku IX wieku siła monofizyckiej propagandy była jeszcze na tyle istotna, że środowisko chalcedońskie chciało się jej przeciwstawić poprzez podkreślenie zachowania ślubów czystości przez Pulcherię po jej ślubie z Marcjanem[74]. Wydaje się to jednak nadinterpretacją. Jak wspomniałem wyżej, kwestia obrony

---

[72] O propagandzie uderzającej w czystość Pulcherii, zob. R. Burgess, *The Accession of Marcian in the Light of Chalcedonian Apologetic and Monophysite Polemic*, ByZ 86/87 (1993/1994) s. 50-54.

[73] Zob. R. Kosiński, *Obraz kobiet w wybranych dziełach historiografii kościelnej z VI wieku. Część 1. Historia Kościoła Teodora Lektora i Kronika Wiktora z Tonnony*, „Czasopismo Naukowe Instytutu Studiów Kobiecych" 13 (2022) s. 19-22.

[74] Burgess, *The Accession of Marcian in the Light of Chalcedonian Apologetic and Monophysite Polemic*, s. 61.

wizerunku Pulcherii była najbardziej aktualna w wojnie propagandowej w stuleciu następującym bezpośrednio po soborze. Już tworzący w połowie VI wieku biskup Wiktor z Tonnony, zagorzały chalcedończyk, który w swej *Kronice* relację o wydarzeniach obejmujących lata 451-518 opiera niemal zupełnie na relacji wielbiącego Pulcherię Teodora Lektora, słowem o niej nie wspomina. Kwestia ta nie rozpalała tym bardziej umysłów chalcedończyków w IX wieku. Wprawdzie Burgess sugeruje, że epizod ten jest starszy od *Chronografii* Teofanesa i został przez niego zaczerpnięty prawdopodobnie z powstałej w Palestynie syryjskiej kroniki obejmującej okres do 780 roku, pomysł ten jednak pozostaje tylko niesprawdzalną hipotezą. Oczywiście przypisanie anegdoty Teodorowi Lektorowi również jest jedynie hipotetyczne, wydaje się jednak, że więcej argumentów przemawia właśnie za tym rozwiązaniem.

Podsumowując, na podstawie powyższej analizy oraz wcześniejszych badań można uznać, że Jerzy Mnich, opisując w swej *Kronice* okres panowania cesarza Marcjana, wykorzystał *Epitome* dzieła Teodora Lektora jako swoje podstawowe źródło do tego okresu. Jerzy umieścił w tej części swej pracy nie tylko passusy ze streszczenia *Historia ecclesiastica* Teodora, ale i jego wcześniejszego dzieła *Historia tripartita*, która kończyła się na panowaniu cesarza Teodozjusza II (opowieść o wychowaniu tego cesarza przez Pulcherię). Z tych też względów uważam za prawdopodobne, że obecna także *Chronografii* Teofanesa opowieść o kluczowej roli Pulcherii w wyniesieniu Marcjana na tron, której źródło pozostaje nieznane, również pochodzi z dzieła Teodora Lektora. Przyczyną obfitego czerpania przez Jerzego w tej części pracy właśnie z *Epitome* była zapewne ograniczona liczba dostępnych mu źródeł omawiająca niezwiązane z soborem chalcedońskim wydarzenia z okresu panowania tego cesarza.

W części poświęconej panowaniu Teodozjusza II Jerzy wykorzystywał źródła inne niż *Epitome*, a liczba opowieści, które można łączyć z dziełem Teodora, jest znikoma. W sposób pewny można przypisać *Epitome* jedynie opowieść o biskupie Attyku i żydowskim paralityku, w dodatku zaczerpniętym prawdopodobnie za pośrednictwem *Chronografii* Teofanesa. Z *Chronografii* Jerzy zaczerpnął zapewne też informację dotyczącą świątyni w Chalkopratejach, jakkolwiek jej rdzeń mógł wywodzić się z dzieła Teodora i zostać w późniejszym okresie poddany

zniekształceniom[75]. Na podstawie paralel z *Chronografią*, układu *Kroniki* Jerzego i porównania z innymi źródłami można jednak hipotetycznie związać z *Historią* Teodora dwie inne opowieści występujące w *Kronice*, których źródło pozostaje nieznane. Pierwsza z nich dotyczy opowieści o przebudzonych w Efezie, którzy zasnęli w okresie panowania cesarza Decjusza, druga o cudownym wydarzeniu związanym z objawieniem hymnu *Trisagion*. Wydaje się, że jeżeli obie opowieści wywodzą się z dzieła Teodora, dziełem tym była *Historia ecclesiastica*, nie zaś z *Historia tripartita*.

Bibliography

Sources

Anonymus, *Narratio de rebus Armeniae*, ed. G. Garitte, Louvain 1952.

Arethas Caesariensis, *Scripta minora*, ed. L.G. Westerink, *Arethae archiepiscopi Caesariensis scripta minora*, t. 1, Leipzig 1968.

Asclepiadae episcopi epistola ad Petrum Fullonem, ed. O. Günther, *Epistulae imperatorum pontificum aliorum inde ab a. CCCLXVII usque ad a. DLIII datae Avellana quae dicitur collectio*, cz. 1: *Prolegomena, Epistulae I-CIV*, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1895, s. 212, 14-219, 11.

Constantinus Stilbes, *Libellus contra Latinos*, ed. J. Darrouzès, *Le mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins*, „Revue des études byzantines" 21 (1963) s. 50-100.

Demetrius Cyzicensis, *Tractatus de rebus Armeniae*, PG 127, 880 A-901 D.

Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica*, ed. J. Bidez – L. Parmentier, *The ecclesiastical history of Evagrius: with the scholia*, London 1898.

Felicis papae epistola ad Petrum Fullonem, ed. E. Schwartz, ACO III 229, 30-38 = ed. O. Günther, *Epistulae imperatorum pontificum aliorum inde ab a. CCCLXVII usque ad a. DLIII datae Avellana quae dicitur collectio*, cz. 1: *Prolegomena, Epistulae I-CIV*, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1895, s. 162, 1-169, 19.

Georgius Cedrenus, *Historiarum compendium*, ed. L. Tartaglia, *Georgii Cedreni Historiarum compendium*, Roma 2016.

Georgius Monachus, *Chronicon*, t. 2, ed. C. de Boor, Lipsiae 1904.

[75] Przykładowo w rękopisie *Codex Baroccianus* 142 w treści *Epitome* 28 (363) informującej o fundowaniu przez Pulcherię kościoła św. Wawrzyńca znajduje się interpolacja dopisująca do fundacji augusty również kościoły w Blachernach, Chalkopratei i Hodegonie, nieobecna w rękopisie *Codex Athos Vatopedi* 286 i w *Chronografii* Teofanesa. Zob. *Historie Kościoła Jana Diakrinomenosa i Teodora Lektora*, s. 191 oraz 214-215.

Iob, *De Verbo incarnato commentarius*, w: Photius, *Bibliotheca*, cod. 222, ed. R. Henry, Photius, *Bibliothèque*, t. 3, Paris 1962, s. 152-227.

Iohannes Damascenus, *Contra Jacobitas*, ed. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, t. 4, *Liber de haeresibus. Opera polemica*, Berlin – New York 1981, s. 99-153.

Iohannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, ed. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, t. 2, *Expositio fidei*, Berlin – New York 1973.

Iohannes Damascenus, *Epistula de hymno trisagio* ed. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, t. 4, *Liber de haeresibus. Opera polemica*, Berlin – New York 1981, 289-332.

Iustini eiscopi epistola ad Petrum Fullonem, ed. E. Schwartz, ACO III 229, 30-38 = ed. O. Günther, *Collectio Avellana*, *Epistulae imperatorum pontificum aliorum inde ab a. CCCLXVII usque ad a. DLIII datae Avellana quae dicitur collectio*, cz. 1: *Prolegomena, Epistulae I-CIV*, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1895, s. 182, 5-187, 19.

Nestorius, *Liber Heraclidis*, tł. F. Nau, Nestorius, *Le livre d'Héraclide de Damas*, *Paris* 1910.

Nicephorus Callistus Xanthopoulos, *Historia ecclesiastica*, Patrologia Graeca 147.

Patria, ed. T. Preger, *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, t. 2, Leipzig 1907 = *Accounts of Medieval Constantinople. The Patria*, tł. A. Berger, Cambridge – London 2013.

Quintiani episcopi epistola ad Petrum Fullonem, ed. E. Schwartz, ACO III 229, 30-38 = ed. O. Günther, *Collectio Avellana*, *Epistulae imperatorum pontificum aliorum inde ab a. CCCLXVII usque ad a. DLIII datae Avellana quae dicitur collectio*, cz. 1: *Prolegomena, Epistulae I-CIV*, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1895, s. 170, 1-183, 2.

Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, ed. H. Delehaye, *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi*, *Brussels* 1902.

Theodorus Lector, *Epitome*, ed. R. Kosiński – A. Szopa – K. Twardowska, *Historie Kościoła Jana Diakrinomenosa i Teodora Lektora*, Kraków 2019 = ed. G.C. Hansen, GCS NF 3, Berlin 1995.

Theophanes, *Chronographia*, t. 1, ed. C. de Boor, Lipsiae 1883.

Victor Tonnonensis, *Chronicon*, ed. R. Kosiński, *Wiktor z Tonnony i jego dzieło*, Kraków 2023, 236-289 = *Victoris Tonnennensis episcopi Chronica*, MGH, Auctores antiquissimi 11, ed. T. Mommsen, Berlin 1894 = Vittore da Tunnuna, *Chronica. Chiesa e impero nell'età di Giustiniano*, ed A. Placanica, Firenze 1997 = *Victoris Tunnunensis Chronicon cum reliquiis ex Consularibus Caesaraugustanis et Iohannis Biclarensis Chronico*n, ed. C. Cardelle de Hartmann, *commentaria historica ad Consularia Caesaraugistana et ad Iohannis Biclarensis Chronicon*, ed. R. Collins, Corpus Christianorum, Series Latina CLXXIII A, Turnhout 2001.

Studies

Abramowski L., *Untersuchungen zum „Liber Heraclidis" des Nestorius*, Louvain 1963.

Accounts of Medieval Constantinople. The Patria, tł. A. Berger, Cambridge – London 2013.

Berger A., *Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos*, Bonn 1988.

Blaudeau P., *Alexandrie et Constantinople (451-491). De l'histoire à la géo-ecclésiologie*, Roma 2006.

Blaudeau P., *Discours apologétique et stratégie de substitution: le cas de Flavien de Constantinople dans le Liber Heraclidis de Nestorius*, w: *L'apologétique chrétienne*, red. E. Mathieu – D. Boisson, Rennes 2012, s. 99-111.

Blaudeau P., *Le Siège de Rome et l'Orient (448-536). Étude géo-ecclésiologique*, Rome 2012.

Boor C. de, *Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius in bisher unbekannten Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 5/2, Leipzig 1888.

Boor C. de, *Zur Kenntniss der Weltchronik des Georgios Monachos*, w: *Historische Untersuchungen. Arnold Schaefer zum fünfundzwanzigjährigen Jubiläum seiner akademischen Wirksamkeit*, Bonn 1882, s. 276-295.

Burgess R., *The Accession of Marcian in the Light of Chalcedonian Apologetic and Monophysite Polemic*, „Byzantinische Zeitschrift" 86/87 (1993/1994) s. 50-54.

Croke B., *Two Early Byzantine Earthquake and Their Liturgical Commemoration*, „Byzantion" 51 (1981) s. 125-135.

Dagron G., *Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des Patria*, Paris 1984.

Downey G., *Earthquakes at Constantinople and Vicinity, A.D. 342-1454*, „Speculum" 30 (1955) s. 596-600.

Gentz G., *Die Kirchengeschichte des Nicephorus Callistus Xanthopulos und ihre Quellen*, red. F. Winkelmann, Berlin 1966.

Ginter K., *Spór o 'Trisagion'*, „Res Historica" 14 (2002) s. 221-231.

Ginter K., *The Trisagion Riots (512) as an Example of Interaction between Politics and Liturgy*, „Studia Ceranea" 7 (2017) s. 41-57.

Grillmeier A. – T. Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, t. 2: *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604)*, cz. 2: *The Church of Constantinople in the sixth century*, tł. J. Cawte – P. Allen, London 1995.

Grumel V., *La Chronologie*, Paris 1958.

Guidoboni E. – Comastri A. – Traina G., *Catalogue of ancient earthquakes in the Mediterranean area up to the 10th century*, Bologna 1994.

Historie Kościoła Jana Diakrinomenosa i Teodora Lektora, tł. R. Kosiński – A. Szopa – K. Twardowska, Kraków 2019.

Holum K.G., *Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London 1982.

Honigmann E., *Stephen of Ephesus (April 15, 448-Oct. 29, 451) and the Legend of the Seven Sleepers*, w: E. Honigmann, *Patristic Studies*, Città del Vaticano 1953, s. 125-168.

Janeras S., *Le Trisagion: une formule brève en liturgie comparée*, w: *Acts of International Congress. Comparative Liturgy fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)*, red. F. Taft – G. Winkler, Roma 2001, s. 495-562.

Kosiński R., *Obraz kobiet w wybranych dziełach historiografii kościelnej z VI wieku. Część 1. Historia Kościoła Teodora Lektora i Kronika Wiktora z Tonnony*, „Czasopismo Naukowe Instytutu Studiów Kobiecych" 13 (2022) s. 9-39.

Kosiński R., *The Chronicle by George the Monk and Its Relation to Theodore Lector's Work*, „Res Gestae" 5 (2017) s. 46-72.

Kosiński R., *Wiktor z Tonnony i jego dzieło*, Kraków 2023.

Lilie R.-J. – Ludwig C. – Zielke B. *et al*., *Prosopographie der mitbyzantinischen Zeit Online*, Berlin 2013.

Opitz H.-G., *Theodorus* 48, w: *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, t. 5A, red. A.F. Pauly – G. Wissowa – W. Kroll, Stuttgart 1957, k. 1874.

Schwartz E., *Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma*, München 1934.

Stiernon D., *Giobio*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 2, red. A. Di Berardino, Genova 1984, k. 1518.

Tłumaczenia

CC BY ND
ISSN: 0860-9411
eISSN: 2719-3586

VOX PATRUM 93 (2025) 167-188
DOI: 10.31743/vp.17664

Klemens Aleksandryjski
Wypowiedzi profetyczne
(CPG 1378; *Eclogae propheticae*)

Wojciech Marek Pawłowski (wstęp i tłumaczenie)[1]

1. Wstęp

Lektura czyichś osobistych notatek ma w sobie jednocześnie coś fascynującego i niepokojącego. Ciekawi nas myśl zawarta w tych zapiskach, a jednocześnie można mieć wrażenie, że delikatnie narusza się prywatność autora. Myśli zawarte w notatkach bardzo często są w zalążku i nie ma pewności, w którą stronę by wyewoluowały, gdyby dane im było ujrzeć światło dzienne w postaci ukończonego dzieła.

Taki właśnie charakter mają *Eclogae propheticae* – *ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί*. Są to bowiem notatki Klemensa Aleksandryjskiego, które prawdopodobnie miały mu służyć w dalszej pracy. Wyraz „ekloga" w tytule może mylić, gdyż zwykł odnosić się do terminologii poetycznej i bukolicznej. Tu natomiast mamy zastosowany jego drugi sens, który oznacza zestaw różnych wypowiedzi bądź wypisków, gdyż jest to właśnie antologia krótkich refleksji Klemensa Aleksandryjskiego.

Pod względem stylu pisarskiego *Eclogae propheticae* odbiega od najbardziej znanych dzieł autora. Zdaje się im najbliżej do *Excerpta ex Theodoto* (*Wypisy z Theodota*) stanowiącym, jak sama nazwa wskazuje, również swoistego rodzaju notatnik Klemensa Aleksandryjskiego, który czynił w trakcie studium nad tekstami tytułowego Teodota[2]. Dzieło to jest jednak bardziej wymagające, gdyż luźny charakter notatek utrudnia

[1] Wojciech Marek Pawłowski OFMCap, doktorant, Papieski Uniwersytet Gregoriański, Rzym, Włochy; e-mail: adalbertusmarcus@gmail.com; ORCID: 0009-0009-2267-1650.

[2] Por. R.P. Casey, *The Excepta ex Theodoto of Clement of Alexandria*, London 1934, s. 4.

rozróżnienie cytatów od komentarzy[3]. Tym samym *Eclogae propheticae* wydają się być prostsze w odbiorze.

Różne hipotezy można znaleźć na temat natury tego tekstu. Niektórzy podejrzewają, że *Eclogae propheticae* stanowią część ósmego rozdziału *Kobierców* Klemensa Aleksandryjskiego lub fragment innego jego zaginionego dzieła pod tytułem Υποτυπώσεις[4]. Mogą to też być prywatne notatki z nauk, które Klemens pobierał u Pantena (por. *Eclogae propheticae* 56, 2), swego nauczyciela w Aleksandrii[5]. Ten tekst natomiast w zestawieniu z innymi dziełami Klemensa Aleksandryjskiego wydaje się być późniejszy, możliwe, że napisany z potrzeby dydaktycznej dla jego uczniów[6]. Stąd też pozostaje kwestią otwartą, jaki wpływ miało to dzieło na Orygenesa[7].

2. Treść

Eclogae propheticae stanowi zbiór 65 paragrafów o bardzo różnorodnej zawartości. Nie są to jednak myśli całkowicie rozproszone. Skupiają się bowiem wokół tematyki chrztu, gnozy czy angelologii. Carlo Nardi, autor włoskiego tłumaczenia i komentarza do *Eclogae propheticae*, proponuje następujący podział tego dzieła:

1-8	tajemnica wody;
9-13	duchowe skutki chrztu;
14-20	praktyka i katecheza chrzcielna;
21-26	przyczyny, zakres i cel ekonomii chrzcielnej;
27-31	w kierunku gnozy;
32-37	tajemnice gnozy;
38-50	sprawiedliwy sąd Boży;
51-64	niebiańskie wniebowstąpienie sprawiedliwych.

[3] P. Siejkowski, *Wstęp*, w: Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Theodota*, Kraków 2001, s. 11-12.

[4] Por. P. Nautin, *La fin des Stromates et les Hypotyposes de Clément d'Alexandrie*, VigCh 30 (1976) s. 268-302.

[5] Por. W. Bousset, *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus*, Göttingen 1915, s. 157-200.

[6] Por. V. Černušková, *Odkazy na Petrovu apokalypsu v Klementově Výběru z prorockých knih*, „Studia theologica" 19/3 (2017) s. 165-166.

[7] Por. C. Nardi, *Introduzione*, w: Clemente Alessandrino, *Estratti profetici*, tł. i opr. C. Nardi, Firenze 1985, s. 14-15.

Nie jest to jednak jedyna możliwość, gdyż na przykład Jana Plátová dzieli *Eclogae propheticae* na 17 części[8]. Również kwestia tytułów poszczególnych punktów może być różnie rozwiązywana. Wyżej wspomniane nakreślają wyraźniej idee przyświecające Klemensowi Aleksandryjskiemu w tym dziele.

Eclogae propheticae, mimo że nie jest dziełem znanym, wydaje się być ciekawym i wciąż atrakcyjnym źródłem dla badaczy wczesnego chrześcijaństwa. Zawiera bowiem refleksje Klemensa Aleksandryjskiego wyraźnie zakotwiczone w tradycji subapostolskiej, a jednocześnie znamionujące początki szkoły aleksandryjskiej[9].

Z ważniejszych zagadnień dzieło to jest przywoływane w kontekście starożytnej refleksji teologicznej na temat embrionu i początku życia ludzkiego. W tym świetle kluczowy jest paragraf L[10]. W *Eclogae propheticae* znaleźć można kilka ciekawych informacji na temat angelologii Klemensa Aleksandryjskiego[11]. Pisał na przykład, powołując się na Enocha, że aniołowie, którzy zgrzeszyli, nauczyli ludzi astronomii, wróżbiarstwa i innych sztuk[12]. Osobnej analizy doczekał się także temat chrztu, który obejmuje obszerną część tego dzieła[13]. C. Nardi w tych słowach podsumowuje treść zawartą w utworze:

> Godny uwagi jest zakres tematów doktrynalnych poruszanych przez Klemensa Aleksandryjskiego: od kosmogonii po eschatologię, nieustannie odnosząc historię zbawienia do przeznaczenia ludzkiej duszy. W tych

---

[8] 1. Symbolika wody. 2. Chrzest jako wyjście z wody. 3. Chrzest Duchem Świętym. 4. Warunki wstępne i duchowe skutki chrztu. 5. Przygotowanie do chrztu: post, modlitwa, miłość. 6. Bóg Stwórca i Ojciec – wolność dzieci Bożych. 7. Łaska chrztu: współpraca między Bogiem a człowiekiem. 8. Znaczenie chrztu dla eschatologii – symbolika ognia. 9. Przekazywanie i użyteczność wiedzy. 10. Natchnienie i interpretacja Pisma Świętego. 11. Metafory opisujące naturę gnozy. 12. Sprawiedliwe sądy Boga 13. Interpretacja Ps 17 LXX. 14. Beznamiętność gnostyka. 15. Los nienarodzonych dzieci. 16. Interpretacja Ps 18 LXX. 17. Interpretacja Ps 19 LXX. Por. Klement z Alexandrie, *Exegetické zlomky*, tł. i opr. J. Plátová, Praha 2014, s. 43-116.

[9] Nardi, *Introduzione*, s.32.

[10] Por. A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009, s. 300-303; S. Łucarz, *Grób czy świątynia? Problematyka cielesności w antropologii Klemensa Aleksandryjskiego*, Kraków 2007, s. 92.

[11] Por. Klemens Aleksandryjski, *Wypowiedzi profetyczne*, LVI.

[12] Por. Klemens Aleksandryjski, *Wypowiedzi profetyczne*, LIII.

[13] Por. C. Nardi, *Il battesimo in Clemente Alessandrino: interpretazione di Eclogae propheticae 1-26*, Roma 1984.

> kosmicznych ramach jest miejsce na tematy związane z chrztem, na postęp życia chrześcijańskiego od wiary do „gnozy", na deifikację duszy „gnostyka", przez moralny, intelektualne i duchowy rozwój dojrzałego chrześcijanina. Wszystko to jest wyrażone za pomocą dynamicznej i przekonującej symboliki, wiernej biblijnemu przekazowi oraz żywej metodzie i myśli, która pobudza zainteresowanie każdego, kto zajmuje się historią idei[14].

Nie jest to jednak zawsze język prosty, gdyż forma notatek sprawia, że myśl Klemensa Aleksandryjskiego czasem jest skondensowana, a czasem prowizoryczna. Czy jest zatem sens je wydawać? Czy nie należałoby je zignorować lub spalić? Właśnie owa prowizoryczność myśli wielkiego Klemensa Aleksandryjskiego zawarta w tych notatkach skłania nas do wydania tego tekstu. Przyglądniecie się notatkom osobistym pozwala ujrzeć niejako kiełkujące idee i specyfikę myśli autora. Przedłożona poniżej translacja ma właśnie na celu umożliwić to nie tylko specjalistom, ale też i szerszemu gronu zainteresowanych, mniej obeznanych w meandrach języka greckiego.

3. O tłumaczeniu

W języku polskim jest to ostatni zwarty tekst Klemensa Aleksandryjskiego, który nie został jeszcze przetłumaczony w całości[15]. Wojciech Stawiszyński[16] wykazuje cztery fragmenty *Eclogae propheticae* przełożone na polski. Także Stanisław Łucarz w swojej pracy tłumaczy

---

[14] Nardi, *Introduzione*, s.33 (tł. własne).

[15] Nieprzetłumaczone pozostają jeszcze fragmenty innych dzieł zebrane w edycji krytycznej: Υποτυπώσεις (*Adumbrationes*). *Szkice*. Fragmenty po łacinie z *Adumbrationes Clementis Alexandrini in epistulas canonicas*; Προτρεπτικός εις υπομονήν ή προς τούς νεωστι βεβαπτισμένους (*Zachęta do wytrwania, czyli dla nowo ochrzczonych*). Περί τοϋ Πάσχα (*O Wielkiej Nocy*). Κανών εκκλησιαστικός ή προς τούς Ίουδαίζοντας (*De canonibus ecclesiasticis et adversum eos, qui Iudaeorum sequuntur errorem – Kanon kościelny, czyli przeciw judaizującym*). Περί προνοίας (*De Providentia – O Opatrzności*), Έπιστολαί (*Epistulae – Listy*). Por. Clemens Alexandrinus, t. 3: *Stromata Buch VII und VIII, Excerpta ex Theodoto-Eclogae propheticae – Quis dives salvetur Fragmente*, red. O. Stählin, Leipzig, 1909, s. 219-221.

[16] Por. W. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna 1901-2016. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, Tyniec – Kraków 2017, s. 584.

sześć passusów[17]. Podstawą dla tego tłumaczenia jest wydanie krytyczne Otto Stählina, którego dłuższe paragrafy zostały podzielone na mniejsze podpunkty. Zostały one oznaczone nawiasami kwadratowymi. Również w tych nawiasach znajdują się uzupełnienia tłumacza lub synonimy dla ułatwienia zrozumienia tekstu. Nawiasy okrągłe pochodzą z edycji krytycznych. Przypisy stanowią uproszczone wersje przypisów z wydania krytycznego, w dużej mierze ograniczają się do referencji biblijnych i kilku uwag ułatwiających zrozumienie tekstu. W miejscach, w których Klemens Aleksandryjski cytuje Pismo Święte, wykorzystano tłumaczenie za piątym wydaniem Biblii Tysiąclecia. Jednakże gdy autor parafrazuje lub gdy różnica miedzy tekstem LXX a Biblią Tysiąclecia jest znacząca, wówczas fragment został przetłumaczony z oryginału.

4. Wydania tekstu

Clementis Alexandrini, *Opera quae extant Omnia juxta*, ed. Oxon, PG 9, 698-728.

Clemens Alexandrinus, *Stromata Buch VII und VIII, Excerpta ex Theodoto-Eclogae propheticae – Quis dives salvetur Fragmente*, t. 3, ed. O. Stählin, Leipzig 1909, s. 137-155.

5. Przekłady nowożytne

Angielski

Excerpts of Theodotus or selections from the prophetic scriptures, tł. i opr. W. Wilson, w: *The Ante-Nicene fathers. Translations of the writings of the fathers down to A. D. 325*, t. 8, red. A. Roberts – J. Donaldson, New York 1916, s. 39-50.

Włoski

Clemente Alessandrino, *Estratti profetici*, tł. i opr. C. Nardi, Firenze 1985.

[17] Clemens Alexandrinus, *Eclogae propheticae* 17, 1-2; 50, 1-3; 11, 1; 10; 46, 1; 23, 1-2 za: S. Łucarz, *Grób czy świątynia. Problematyka cielesności w antropologii Klemensa Aleksandryjskiego*, Kraków 2007, s. 26, 86, 127, 184, 226.

Czeski

Klement z Alexandrie, *Exegetické zlomky*, tł. i opr. J. Plátová, Praha 2014.

6. Bibliografia

Bousset W., *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus*, Göttingen 1915, s. 157-200.

Černušková V., *Odkazy na Petrovu apokalypsu v Klementově Výběru z prorockých knih*, „Studia Theologica" 19/3 (2017) s. 107-137.

Nautin P., *La fin des Stromates et les Hypotyposes de Clément d'Alexandrie*, „Vigiliae Christianae" 30 (1976) s. 268-302.

7. Przekład

I[18] [1] Szadrak, Meszak i Abednego w piecu ognistym, wychwalając Boga, mówią: „Błogosławcie Pana niebiosa, chwalcie i wywyższajcie Go na wieki". Następnie: „Błogosławcie Pana, aniołowie". Następnie: „Błogosławcie Pana, wszystkie wody, które są nad niebem". [2] Tak więc Pisma przypisują niebiosa i wody do czystych potęg, jak pokazano w Księdze Rodzaju. [3] W związku z tym, że [słowo] „potęga" jest używane w różnych znaczeniach, Daniel dodaje: „Błogosławicie Pana wszystkie potęgi", a następnie: „Błogosławcie Pana, słońce i księżycu" [4] oraz: „Błogosławcie Pana, gwiazdy niebieskie. Błogosławcie Pana wszyscy, którzy Go czcicie, chwalcie i wyznawajcie Boga bogów, bo Jego miłosierdzie jest na wieki". ([5.] To jest napisane u Daniela, gdy trzech młodzieńców śpiewa w piecu]).

II[19] [1] „Błogosławiony jesteś Ty, co patrzysz na otchłanie, siedząc na cherubach" – mówi Daniel – potwierdzając to, co powiedział Henoch: „I widziałem wszelką materię". [2] Ponieważ otchłań, która w swej istocie jest bezgraniczna, jest ograniczona mocą Boga. [3] Te substancje materialne, z których biorą początek poszczególne rodzaje i gatunki,

[18] 1. Dn 3,59; 3,58; 3,60. 2. Por. Rdz 1,1-10. 3. Por. Dn 3,61-62. 4. Dn 3,63.90. 5. Por. Dn 3,24-91.

[19] 1. Dn 3,55; Henoch 19,3 za: Origenes, *De Principiis* IV 8, 35. 2. Por. 1Kor 1,24.

nazywane są otchłaniami, chociaż [Daniel] samej wody nie nazywa otchłanią. Jednak materię lub wodę można alegorycznie nazwać otchłanią.

III[20] [1] „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię", rzeczy zarówno ziemskie, jak i niebiańskie. [2] Na potwierdzenie tego Pan rzekł do Ozeasza: „Idź, a weź za żonę kobietę, co uprawia nierząd, i dzieci nierządu. Ziemia [kraj] bowiem, przez uprawianie nierządu, odwraca się od Pana". [3] Nie o żywiole [στοιχεῖον] bowiem mówi, lecz o tych, którzy w nim trwają, o tych, którzy mają ziemskie usposobienie.

IV[21] [1] O tym, że Syn jest początkiem, wyraźnie naucza Ozeasz: „I stanie się, że na miejscu, na którym im powiedziano: Nie jesteście Moim ludem, będą nazwani dziećmi Boga żywego. I synowie Judy, i synowie Izraela zostaną zgromadzeni na to samo miejsce i ustanowią jedną zasadę [ἀρχὴ], i wyjdą z ziemi, bo wielki jest dzień Izraela". [2] Bo komu kto wierzy, tego wybiera. Jeśli wierzy się Synowi, który jest głową [początkiem], to dlatego też powiedział [Daniel] dodatkowo: „Ale zmiłuję się nad synami Judy i wybawię ich przez Pana". Zbawicielem, który zbawia, jest Syn Boży. On jest więc początkiem.

V[22] [1] Duch przez Ozeasza mówi: „Ja jestem waszym nauczycielem", „Dmijcie w trąbę na wzgórzach Pana, zabrzmijcie na wyżynach". [2] A czyż sam chrzest nie jest znakiem odrodzenia i ucieczką od materii przez nauczanie Zbawiciela? Czy nie jest wielkim rwącym strumieniem, zawsze pędzącym i niosącym nas? [3] Pan zatem wyprowadził nas z nieładu i oświecił nas, wprowadzając nas w światło, które nie ma cienia i jest niematerialne.

VI[23] [1] Tę rzekę i morze materii rozcięło i rozdzieliło mocą Pana dwóch proroków. Wskutek ograniczenia materii przez oba podziały wody, święci wodzowie, którym uwierzono dzięki znakom, wypełnili wolę Boga, [2] aby sprawiedliwy mógł wyjść z materii, najpierw przeszedłszy przez nią. Jednemu z tych wodzów nadano również imię naszego Zbawiciela.

VII[24] [1] Teraz odrodzenie dokonuje przez „wodę i ducha", tak jak całego stworzenia: „Albowiem Duch Boży unosił się w otchłani".

---

[20] 1. Rdz 1,1. 2. Oz 1,2. 3. Termin στοιχεῖον może oznaczać element, składnik, pierwiastek lub wskazywać na jeden z czterech żywiołów.

[21] 1. Termin ἀρχὴ oznacza tutaj zasadę i początek. Por. Dn 2,1-2. 2. Dn 1,7; Kol 1,18; Prz 8,22.

[22] 1. Oz 5,2 LXX; 5,8. 3. Plato, *Timaios* 30a.

[23] 1. Por. Joz 3,16; Wj 14,21. 3. Lb 13,16; Mt 1,12; Łk 1,31; 2,21.

[24] 1. J 3,3.5. Por. Rdz 1,2. 2. Por. Mt 3,13-16; Mk 1,9; Łk 3,21. Pojęcia dość fizyczne: odcedzić, odfiltrować złe duchy związane z duszą.

[2] I z tego powodu Zbawiciel, chociaż sam tego nie potrzebował, został ochrzczony, aby mógł poświęcić całą wodę dla tych, którzy zostali odrodzeni. W ten sposób oczyszczamy nie tylko ciało, ale i duszę. [3] Jest to zatem znak uświęcenia naszej niewidzialnej części i oddzielenia nieczystych duchów złączonych z duszą od nowego i duchowego stworzenia.

VIII[25] [1] „Woda nad niebem". Ponieważ chrzest dokonuje się przez „wodę i Ducha", jest ochroną przed dwojakim ogniem: tym, który jest niewidzialny, i tym, który jest widzialny. Wobec tego woda, mając zmysłowy i umysłowy element, stanowi ochronę przed podwójnym ogniem. [2] A ziemska woda oczyszcza ciało, podczas gdy niebiańska woda, ze względu na to, że dotyczy umysłu i jest niewidzialna, odnosi się alegorycznie do Ducha Świętego, który oczyszcza to, co niewidzialne jako woda Ducha, podobnie jak woda obmywa ciało.

IX[26] [1] Bóg z dobroci połączył bojaźń z dobrocią. To bowiem, co pomaga każdemu, również On dostarcza jak lekarz choremu, jak ojciec swemu nieposłusznemu dziecku: [2] „Bo kto rózgi swej nie szczędzi, syna swego nienawidzi". Pan i Jego Apostołowie żyli wśród strachu i trudu. [3] Kiedy więc utrapienie zsyłane jest na człowieka sprawiedliwego, to albo jako kara od Pana za grzech wcześniej popełniony, albo jako przestroga ze względu na przyszłość, albo też dla zapobiegnięcia atakom diabła z zewnątrz, na pożytek dla niego i jako dobry przykład dla tych, którzy są blisko.

X[27] [1] Teraz ci, którzy mieszkają w zepsutym ciele, są jak ci, którzy płyną na starym statku. Nie leżą na plecach, odpoczywając, ale zawsze przez modlitwę zwracają się do Boga.

XI[28] [1] Starsi [prezbiterzy] byli bardzo zmartwieni, jeśli nie cierpieli cieleśnie w każdej sytuacji. Bali się bowiem, że jeśli nie otrzymają na tym świecie kary za grzechy, które licznie popełniają z niewiedzy wszyscy ci, którzy są w ciele, to na drugim świecie będą cierpieć karę, stąd modlili się o uleczenie w tym czasie. [2] Nie należy się zatem obawiać choroby zewnętrznej, ale grzechów, z powodu których przychodzi choroba, i to choroba duszy, a nie ciała: „Albowiem wszelkie ciało jest trawą", cielesne i zewnętrzne dobra są tymczasowe, „a rzeczy niewidzialne są wieczne".

---

[25] 1. Por. Rdz 1,7; Dn 3,60; J 3,3.5.

[26] 2. Por. Prz 13,24.

[27] 1. Por. Mdr 14,1.

[28] 1. Owi starsi to według niektórych komentatorów prezbiterzy reprezentujący tradycję subapostolską lub nauczyciele Klemensa w Aleksandrii. 2. Iz 40,6; 1P 1,24; Jk 1,10; 2Kor 4,18.

XII[29] [1] Jeśli chodzi o wiedzę [gnozę], niektóre jej elementy już posiadamy, inne, dzięki temu, co posiadamy, mamy mocną nadzieję osiągnąć. Bo ani nie osiągnęliśmy wszystkiego, ani nie brakuje nam wszystkiego. Otrzymaliśmy jednak niejako „zadatek" wiecznych dóbr i bogactw przodków. Wytycznymi na drogę Pańską są błogosławieństwa Pana. [2] On powiedział: „szukajcie" i „troszczcie się o królestwo Boże, a to wszystko będzie wam dodane, albowiem wie Ojciec, czego potrzebujecie". [3] W ten sposób wyznacza granice nie tylko naszych czynów, ale i trosk. Mówi bowiem: „Któż z was przy całej swej trosce może choćby chwilę dołożyć do wieku swego życia". [4] Bóg bowiem dobrze wie, co mamy mieć, a czego pragnąć. Dlatego pragnie, abyśmy, ogołacając się ze światowych trosk, napełniali się tym, co jest skierowane ku Bogu. [5] „Albowiem wzdychamy, pragnąc przyoblec się w to, co nieskazitelne, przed zrzuceniem z siebie zepsucia". Gdy bowiem wiara się rozlewa, niewiara się rozpływa [wypłukuje]. [6] Podobnie jest z wiedzą [gnozą] i sprawiedliwością. Musimy zatem nie tylko opróżnić duszę, ale napełnić ją Bogiem. [7] Albowiem nie ma już w niej zła, ponieważ ono ustało, ale jeszcze nie ma dobra, ponieważ wciąż nie otrzymała dobra, lecz to, co nie jest ani dobre, ani złe – jest niczym. [8] „Albowiem do wymiecionego i pustego domu powraca", jeśli żadne ze zbawiennych błogosławieństw nie zostało wprowadzone. „Duch nieczysty, który mieszkał tam wcześniej, zabiera ze sobą siedem innych duchów nieczystych". [9] Dlatego po opróżnieniu duszy z tego, co złe, musimy wypełnić dobrym Bogiem to, co on nazwał Jego wybranym mieszkaniem. Gdy bowiem puste pokoje zostaną wypełnione, następuje zapieczętowanie, aby świątynia była strzeżona dla Boga.

XIII[30] „Na słowie dwóch albo trzech świadków oparła się cała sprawa". Przez Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Dzięki ich świadectwu i pomocy należy zachowywać nakazane przykazania.

XIV[31] [1] Post, zgodnie ze znaczeniem tego słowa, to powstrzymywanie się od jedzenia. Pokarm nie czyni nas ani bardziej sprawiedliwymi, ani mniej. Ale mistycznie pokazuje, że tak jak życie jest podtrzymywane przez pożywienie, a brak pożywienia jest oznaką śmierci, tak

---

[29] 1. Termin „gnoza" oddaję przez 'wiedza' lub 'poznanie' oraz podaję w nawiasie, gdy występuje w tym miejscu po grecku. Por. 2Kor 1,22; 5,5; Ef 1,14; Por. Mt 5,3-12; Łk 6,20-23. 2. Por. Mt 6,33.32; Łk 12,31.30. 3. Por. Mt 6,27; Łk 12,25. 4. Por. Mt 6,8. 5. Por. 2Kor 5,2-5. 8. Por. Mt 12,44; Łk 11,24-26. 9. 2Kor 1,22; Ef 1,13.

[30] 1. Por. Pwt 19,15; Mt 18,16; Por. Mt 28,19; 1J 5,7.

[31] 1. Por. Rz 6,10.11; 14,8. 3. 1Kor 13,13; Por. 1Tm 6,11; 2Tm 2,22. 4. Por. Mt 5,6.

też powinniśmy pościć od rzeczy doczesnych, abyśmy mogli umrzeć dla świata, a następnie, poprzez spożywanie boskiego pokarmu, żyć dla Boga. [2] Szczególnie post oczyszcza duszę z materii i czyni ją, wraz z ciałem, czystą i lekką, skłonną do słuchania boskich słów. [3] Strawą świata są więc grzechy i dawne życie, a boskim pokarmem jest wiara, nadzieja, miłość, cierpliwość, poznanie, pokój, wstrzemięźliwość. [4] „Błogosławieni, którzy łakną i pragną" Bożej „sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni". Dusza bowiem, nie zaś ciało, jest podatna na to pragnienie.

XV[32] [1] Że modlitwa przewyższa wiarę, pokazał wierzącym Apostołom Zbawiciel na przykładzie opętanego, którego nie mogli oczyścić, kiedy powiedział: „Takie rzeczy można dokonać przez modlitwę". [2] Ten, kto uwierzył, uzyskał przebaczenie grzechów od Pana. Ten zaś, kto osiągnął wiedzę [gnozę], o ile już nie grzeszy, uzyskuje od siebie przebaczenie pozostałych wad.

XVI[33] [1] Jak bowiem uzdrowienia, proroctwa i znaki, tak też nauczanie gnostyków dokonuje się za pośrednictwem ludzi, w których działa Bóg, ponieważ Bóg ukazuje swoją moc przez ludzi. [2] I słusznie mówi proroctwo: „Poślę do nich człowieka, który ich zbawi [uratuje]". W związku z tym posyła On proroków, Apostołów, aby byli zbawicielami ludzi. W ten sposób Bóg czyni dobro za pośrednictwem ludzi. [3] Nie jest bowiem tak, że Bóg może czynić pewne rzeczy, a innych nie może – On nigdy nie jest w niczym pozbawiony mocy. Nie jest też tak, że niektóre rzeczy są czynione zgodnie z Jego wolą, a inne wbrew Niemu. Niektóre rzeczy są czynione przez Niego, a inne przez kogoś innego. Ale On i zrodził nas do istnienia przez ludzi i nauczał nas za pomocą ludzi.

XVII[34] [1] Bóg stworzył nas bez naszej preegzystencji. Gdybyśmy bowiem wcześniej istnieli, musielibyśmy wiedzieć, gdzie jesteśmy, jak i dlaczego tu przybyliśmy. Jeśli więc nie mieliśmy wcześniejszego istnienia, to Bóg jest jedyną przyczyną naszego stworzenia. [2] Jak więc stworzył nas, którzy nie istnieliśmy, tak też teraz, gdy jesteśmy stworzeni, zbawia nas swoją łaską, jeśli tylko okażemy się godni i podatni na nią. Jeśli zaś nie, to pozwoli nam przejść do naszego właściwego końca. „Albowiem On jest Panem żywych i umarłych".

XVIII[35] [1] Ale zobaczcie moc Boga, nie tylko w przypadku ludzi, w powoływaniu do istnienia z niebytu i sprawianiu, że po powołaniu do

---

[32] 1. Por. Mk 9,18.29. 2. J 5,14; 1J 3,9.

[33] 2. Iz 19,20.

[34] 2. Por. Rz 14,9.

[35] 1. Por. Łk 2,40.52.

istnienia dorastają zgodnie z postępem życia, ale także w zbawianiu tych, którzy wierzą, w sposób właściwy dla każdego. [2] A teraz On zmienia godziny, czasy, skutki i elementy [przyczyny]. Ponieważ jest to jedyny Bóg, który odmierzył zarówno początek, jak i koniec wszystkich wydarzeń w sposób odpowiedni dla każdego.

XIX[36] [1] Przechodząc od wiary i bojaźni do wiedzy [gnozy], człowiek jest zdolny powiedzieć „Panie, Panie", ale już nie jak niewolnik. Nauczył się mówić „Ojcze nasz", przez co uwolnił się od „ducha niewoli, który prowadzi do bojaźni" i z miłością przeszedł do „przybranego synostwa", czcząc z miłością tego, którego się przedtem bał. [2] Nie powstrzymuje się już bowiem od tego, od czego powinien się powstrzymywać ze strachu, ale z miłości trzyma się przykazań. „Sam Duch" – jest powiedziane – „daje świadectwo, gdy wołamy: Abba, Ojcze".

XX[37] [1] Teraz Pan odkupił nas swoją „drogocenną krwią", która stała się antidotum uwalniającym nas od dawnych panów, to znaczy od naszych grzechów, z powodu których „duchowe moce zła" panowały nad nami. [2] Zgodnie z tym On wprowadza nas w wolność synów, którzy są współdziedzicami i przyjaciółmi Ojca. [3] „Albowiem" – mówi Pan – „ci, którzy czynią wolę Ojca Mego, są braćmi moimi i współdziedzicami". „Nikogo też nie nazywajcie ojcem na ziemi". Albowiem ci są władcami, którzy są na ziemi. Lecz w niebie jest Ojciec, do którego „należy wszelki ród na niebie i na ziemi". [4] „Miłość bowiem rządzi chętnymi sercami, a strach – niechętnymi. Jeden rodzaj strachu jest słaby, ale drugi jest zbawienny i prowadzi nas jak nauczyciele do dobra, do Chrystusa.

XXI[38] [1] Jeśli zaś ktoś myśląc o Bogu (w żaden sposób nie odpowiada to Jego godności, bo któż może pojąć godność Boga? ale niech, o ile to możliwe), wyobrazi sobie wielkie, niepojęte i najpiękniejsze „niedostępne światło" ogarniające wszelką dobrą moc, wszelką jaśniejącą cnotę, troszczące się o wszystkich, współczujące, beznamiętne, dobre, wiedzące wszystko, przewidujące wszystko, czyste, słodkie, lśniące, nieskażone.

XXII[39] [1] Ponieważ dusza porusza się sama z siebie, łaska Boża wymaga od niej tego, co dusza posiada, czyli gotowości jako jej wkładu w zbawienie. Dusza bowiem pragnie być swoim własnym dobrem, które

---

[36] 1. Mt 7,21; Mt 6,9; Por. Rz 8,15. 2. Por. Rz 8,16; Mk 14,36; Ga 4,6.

[37] 1. Dz 20,28; 1P 1,18; Ap 5,9; 1P 1,19; Ef 6,12. 2. Por. Rz 8,14.17.21.23; Ga 4,1-7; Por. J 15,15. 3. Por. Mt 12,50; Mk 3,35; Łk 8,21. Por. Mt 23,9; 6,9; Rz 8,17; Ef 3,15. 4. Por. 1J 4,18.

[38] 1. 1Tm 6,16. Por. Mdr 7,22-30.

[39] 1. Por. Plato, *Phaedo* 245c.

jednak jedynie może dać jej Pan. Nie jest bowiem pozbawiona czucia, aby być niesiona jak ciało. [2] Posiadanie jest wynikiem brania, a branie – chęci i pragnienia. Trzymanie jest wynikiem tego, co się brało, jeśli się o to zatroszczyło i było do tego zdolnym. Dlatego Bóg obdarzył duszę wolnym wyborem, aby pokazać jej obowiązek, a ona może to przyjąć i zatrzymać.

XXIII[40] [1] Tak jak Zbawiciel przemawiał i uzdrawiał przez ciało, jak dawniej [czynił to] przez proroków, tak teraz [czyni to] przez Apostołów i nauczycieli. [2] Kościół bowiem jest szafarzem mocy Pańskiej. Stąd przyjął On człowieczeństwo, aby przez nie pełnić wolę Ojca. [3] Bóg, który zawsze kocha ludzkość, przyjmuje na siebie ludzką postać dla zbawienia ludzi – dawniej z prorokami, a teraz z Kościołem. Jest bowiem rzeczą stosowną, aby podobny służył podobnemu ku zbawieniu podobnego.

XXIV[41] [1] Jeśli bylibyśmy z ziemi, to bylibyśmy Cezara. Cezar zaś jest władcą tymczasowym, ziemskim obrazem starego człowieka, do którego ów powraca. [2] Jemu więc oddawajmy rzeczy ziemskie, które nosiliśmy „na podobieństwo rzeczy ziemskich", a to „co Boga, oddawajmy Bogu". Albowiem każda z namiętności jest na nas odciśnięta niczym litera, pieczęć i znak. [3] Teraz zaś Pan naznacza nas inną pieczęcią, innymi imionami i literami, wiarą zamiast niewiarą itd. W ten sposób zostaliśmy przeniesieni z tego, co materialne, do tego, co duchowe, „nosząc obraz niebios".

XXV[42] [1] Jan mówi: „Ja was chrzczę wodą, ale po mnie przyjdzie ten, który chrzcić będzie Duchem i ogniem". On zaś nikogo nie chrzcił ogniem. „Ale niektórzy" – jak mówi Herakliusz – „naznaczyli ogniem uszy tych, którzy zostali zapieczętowani", tak rozumiejąc apostolskie powiedzenie: „Wiejadło w ręku i oczyści swój omłot, pszenicę zbierze do spichlerza, a plewy spali w ogniu nieugaszonym". [2] Zatem wyrażenie „przez ogień" jest połączone z wyrażeniem „przez Ducha", ponieważ On oddziela pszenicę od plew (to znaczy od materialnej powłoki) przez Ducha. Jak plewy są oddzielane, będąc przewiane przez wiatr, tak Duch posiada moc oddzielania sił materialnych. [3] Ponieważ z tego, co jest niezrodzone i niezniszczalne, wywodzą się zarodki życia (jak pszenica) i ogień je oddziela, część materialna natomiast, dopóki jest połączona

---

[40] 1. Por. Hbr 1,1; Łk 11,49.

[41] 1. Por. 1Kor 5,49. Por. Mt 22,21; Kol 3,9. 2. Por. Ap 13,13.17. 3. Ap 13,13; 1Kor 15,49.

[42] 1. Por. Mt 3,11-12; Łk 3,16-17; Heraklius frg. 49, ed. Brooke.

z tą wyższą częścią, trwa. Lecz po oddzieleniu od niej ulega zniszczeniu, ponieważ miała istnienie w innej rzeczy. Tym elementem oddzielającym jest zatem Duch, a elementem niszczącym jest ogień, tak jak rozumie się ogień materialny. [4] Lecz to, co zostało zachowane, jak pszenica, jest bezcielesne, a to, co rośnie w duszy i zostało oddzielone, jak plewy, jest materialne. To, co bezcielesne, poddaje się pod działanie ducha, który jest delikatny i czysty nawet bardziej niż umysł, a to, co materialne – pod działanie ognia, nie strasznego czy złego, ale silnego i zdolnego oczyścić od zła. Ogień jest bowiem pojmowany jako dobra i potężna siła niszcząca to, co gorsze, i zachowująca to, co lepsze. Dlatego prorocy nazywają ten ogień rozumnym.

XXVI[43] [1] Tak więc gdy Bóg jest nazywany „ogniem trawiącym", to dlatego, że należy wybrać Mu imię i znak nie słabości, ale mocy. Jak bowiem ogień jest najpotężniejszym z żywiołów i panuje nad wszystkimi rzeczami, tak też Bóg jest wszechmocny i włada nad wszystkim, co może ogarnąć, stworzyć, uczynić, odżywić, sprawić, by rosło, zbawić, nadać moc ciału i duszy. [2] Tak jak ogień przewyższa żywioły, tak wszechmocny Władca przewyższa bogów, moce i księstwa. [3] Moc ognia jest dwojaka: jedna moc przyczynia się do rośnięcia i dojrzewania roślin oraz zwierząt, której obrazem jest słońce, a druga – do pożaru i zniszczenia jako ogień ziemski. [4] Kiedy więc Bóg jest nazywany ogniem pochłaniającym, jest nazywany potężną i niestawiającą oporu mocą, dla której nie ma nic niemożliwego, a która jest w stanie zniszczyć. [5] Również w odniesieniu do takiej mocy Zbawiciel mówi: „Przyszedłem ogień rzucić na ziemię", wskazując na moc oczyszczania tego, co święte, ale i na [moc] niszczącą to, co jest materialne, którą możemy nazwać mocą wychowawczą. Ogień bowiem niesie strach, ale i rozprzestrzenia światło.

XXVII[44] [1] Starsi [prezbiterzy] zaś nie pisali, ponieważ ani nie chcieli tracić czasu kosztem nauczania przez dodatkową uwagę poświęconą pisaniu, ani rozważaniu tego, co miało być wyrażone na piśmie. [2] Być może przekonani, że kompozycja tekstu i nauczanie nie należą do tej samej dziedziny, ustąpili miejsca tym, którzy mieli do tego naturalną skłonność. [3] W przypadku mówcy bowiem strumień mowy płynie swobodnie i z mocą, a ty możesz go szybko pochwycić. To natomiast, co jest zapisane, zawsze może być przebadane i skrupulatnie sprawdzone, przez co wymaga najwyższych starań i jest, że tak powiem, zapisanym

[43] 1. Pwt 4,24; Hbr 12,29. Por. Mdr 7,23.25; Ap 11,17. 2. Por. Mdr 7,23; Ap 11,17.2. 4. Pwt 4,24; Hbr 12,29; Łk 1,37. 5. Łk 12,49.

[44] 4. Por. 1Tm 6,20; Por. Plato, *Ion* 535e-536b. 6. Por. Jk 1,18; 1Kor 1,23.

potwierdzeniem ustnego nauczania i głosem przekazanym potomnym przez pisemną kompozycję. [4] Ponieważ to, co zostało powierzone [depozyt] starszym, jest przekazywane przy pomocy pisarza tym, którzy mają to przeczytać. [5] Tak jak magnes, odpychając inną materię, przyciąga tylko żelazo za sprawą podobieństwa, tak też Pismo, choć wielu je czyta, przyciąga tylko tych, którzy są w stanie je zrozumieć. [6] Albowiem „słowa prawdy" są dla jednych „głupstwem", dla innych – „zgorszeniem", ale dla nielicznych okazują się być „mądrością i mocą Bożą" daleką od gnostyckiej zazdrości. [7] Z tego też powodu [Paweł] zastanawia się, czy gorzej jest dać ją niegodnemu, czy też nie udzielić godnemu. I ryzykuje, kierując się wielką miłością, udzielając nie tylko każdemu, kto jest godny, ale czasami także i niegodnemu, który prosi natarczywie. Nie z powodu jego błagania, bo nie kocha chwały, ale z powodu wytrwałości proszącego, który skłania swój umysł ku wierze obfitym błaganiem.

XXVIII[45] [1] Są tacy, którzy nazywają siebie gnostykami, a są bardziej skąpi wobec tych, którzy są w ich własnym domu, niż wobec obcych. Jak morze jest otwarte dla wszystkich, jeden pływa, inny żegluje, a trzeci łowi ryby. I jak ziemia jest wspólna, jeden podróżuje, inny orze, inny poluje, ktoś inny poszukuje złóż, a inny buduje dom, tak też gdy czyta się Pismo Święte, jednemu pomaga w wierze, drugiemu – w moralność, a trzeci uwalnia się od przesądów dzięki znajomości rzeczy. [2] Sportowiec, który zna stadion olimpijski, rozbiera się, aby móc ćwiczyć, walczy i zostaje zwycięzcą, pokonując swoich rywali i przeciwników, stosując swoją wiedzę [gnozę]. Wiedza [gnoza] jest bowiem niezbędna zarówno do ćwiczenia duszy, jak i do godnego postępowania, sprawiając, że wierzący stają się bardziej aktywnymi i bystrymi obserwatorami rzeczy. Jak bowiem nie ma wiary bez elementarnej nauki [katechezy], tak też nie ma zrozumienia bez nauki.

XXIX[46] [1] Albowiem to, co jest pożyteczne i konieczne do zbawienia, to wiedza o Ojcu, Synu i Duchu Świętym, a także o naszej własnej duszy. Również nauka wszystkiego, co tego dotyczy, czyli gnoza, jest pożyteczna i konieczna. [2] A dla tych, którzy objęli przywództwo dla dobra ogółu, korzystne jest doświadczenie życiowe, tak że żadna z rzeczy, które wydają się być konieczne do pogłębienia, nie może umknąć ich uwadze. [3] Również objaśnianie heterodoksyjnych nauk stanowi kolejne ćwiczenie dla dociekliwej duszy i strzeże ucznia przed odciągnięciem go

[45] 2. Por. 1Kor 9,25.

[46] 1. Por. Mt 28,19. „Nabył wprawy w graniu na wojennych instrumentach" to wojenna aluzja do potyczki na argumenty.

od prawdy, ponieważ już wcześniej nabył wprawy w graniu na wojennych instrumentach.

XXX[47] [1] Samo życie gnostyckie (podobnie jak mówi się, że Kreta nie rodzi zwierząt śmiercionośnych) jest czyste od każdego złego czynu, myśli i słowa, nie tylko dzięki nienawidzeniu nikogo, ale też dzięki byciu poza zazdrością i nienawiścią, a także poza wszelkimi obmowami i oskarżeniami.

XXXI[48] [1] Długie życie można uznać za szczęśliwe nie ze względu na to, że człowiek żył długo, ale że żył tak, by stać się godnym życia na wieki. [2] Nie sprawił nikomu bólu, chyba że pouczał słowem zranionych w sercu, jakby zbawiennym miodem, który jest jednocześnie słodki i ostry. Tak więc gnostyk przede wszystkim zachowuje to, co przyzwoite, wraz z tym, co jest zgodne z rozumem. [3] Ponieważ namiętność została odcięta i oderwana od całej duszy, odtąd gnostyk obcuje i żyje z tym, co najszlachetniejsze, co teraz stało się czyste, i „wolnością dziecka Bożego".

XXXII[49] [1] Pitagoras uważał, że ten, kto nadał rzeczom ich nazwy, powinien być uważany nie tylko za najinteligentniejszego, ale i najstarszego z mędrców. [2] Należy zatem dokładnie „badać Pisma", ponieważ uważa się, że w przypowieściach zawarta jest mądrość i, wychodząc od pojęć, trzeba wyłuskać myśli, Duch Święty bowiem, posiadający poznanie rzeczy, uczy o nich, odciskając – że tak powiem – swoją myśl na pojęciach. W ten sposób pojęcia z ich różnymi znaczeniami, będące przedmiotem dokładnych badań, mogą zostać nam wyjaśnione, a to, co jest ukryte pod wieloma warstwami, może wyjść na jaw i zabłysnąć w procesie poznawczym. [3] Tak jak ołów staje się biały, gdy się go pociera, przez co z czarnego powstaje biały, tak też wiedza [gnoza], rzucając swoje światło i blask na rzeczy, ukazuje się w prawdzie jako boska mądrość oraz czyste światło, które oświeca ludzi, których źrenice oczu są czyste i zdolne do pewnego widzenia i zrozumienia prawdy.

XXXIII[50] [1] Zapalając więc naszą pochodnię u źródła tego światła przez namiętne pragnienie, które ma je za swój przedmiot, i starając się jak najbardziej do niego przyrównać, stajemy się ludźmi pełnymi światła,

---

[47] 1. Przysłowie greckie, być może odnoszące się do Minotaura.

[48] 3. Por. Rz 8,15.21.

[49] 1. Rdz 2,19. 2. Por. J 5,39; Ps 77,2; Mt 13,34.35. Por. Plato, *Theaetetus* 197c-200a; Plato, *Sophista* 219d-223c; Plato, *Theaetetus* 206d. 3. Por. Mt 5,8; J 1,9; Pwt 32,10.

[50] 1. J 1,47. 2. J 15,15; Mt 11,12; 12,50.

„prawdziwymi Izraelitami". [2] On bowiem nazwał przyjaciółmi i braćmi tych, którzy mają pragnienie i zapał do upodobnienia się do Boga.

XXXIV[51] [1] Miejsca czyste i łąki były przestrzeniami, gdzie objawiały się głosy i wizje świętych. Ale każdy człowiek, który został doskonale oczyszczony, będzie również uważany za godnego boskiej nauki i mocy.

XXXV[52] [1] Wiem, że tajemnice wiedzy [gnozy] są dla wielu pośmiewiskiem, zwłaszcza gdy nie są uzupełnione sofistycznym językiem figuratywnym [tropologią]. Nieliczni są początkowo nimi zaskoczeni, tak jak wtedy, gdy na ucztę w ciemności zostanie nagle wniesione światło. Później, po przyzwyczajeniu się, przyswojeniu i wyćwiczeniu się w rozumowaniu, jakby przepełnieni rozkoszą i uradowani, chwalą Pana. [2] Albowiem tak jak przyjemność ma w swej istocie uwolnienie od bólu, tak też wiedza [gnoza] jest usunięciem niewiedzy. [3] Albowiem jak ci, którzy śpią najmocniej, myślą, że są najbardziej obudzeni, będąc pod władzą wizji sennych bardzo żywych i utrwalonych, tak ci, którzy są najbardziej nieświadomi, myślą, że wiedzą najwięcej. Ale błogosławieni są ci, którzy budzą się z tego snu i obłąkania oraz podnoszą oczy ku światłu i prawdzie.

XXXVI[53] [1] Konieczne jest, aby ten, kto chce i pragnie mieć ucznia, połączył wiarę ze swymi mocnymi pragnieniami i sam nieustannie ćwiczył się i studiował, badając prawdę swoich rozważań. [2] Kiedy zaś uzna, że ją ma, wtedy może odpowiadać na pytania tych, którzy są obok. Ponieważ również i pisklęta ćwiczą skrzydła, próbując latać w gnieździe.

XXXVII[54] [1] Albowiem cnota wiedzy [gnozy] zawsze czyni człowieka dobrym, łagodnym i nieszkodliwym, i pozbawionym smutku, i szczęśliwym, i gotowym do przybliżenia się w najlepszy sposób we wszystkim do Boga, w najlepszy sposób do ludzi. Jest jednocześnie kontemplacyjnym i czynnym boskim obrazem i zamienia go w miłośnika tego, co dobre przez miłość. [2] Albowiem to, co dobre, tam jest kontemplowane i pojmowane przez rozum, tutaj jest przez wiarę wprowadzane w życie umiarem i sprawiedliwością, sprawowaniem anielskiej posługi w ciele, uświęcaniem duszy w ciele, jak w miejscu czystym i nieniszczejącym.

XXXVIII[55] [1] Przeciwko Tacjanowi, który mówi, że słowa: „Niech stanie się światłość" są błaganiem. Jeśli więc błaga On najwyższego Boga,

---

[51] 1. C. Nardi dołącza paragraf 34 do poprzedniego.

[52] 1. Por. Plutarchus, *De animae* fr. 178, ed. Sandbach.

[53] 1. Por. Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* 10, 91, 3.

[54] 1. Por. Clemens Alexandrinus, *Eclogae Propheticae* 1, 1.

[55] 1. Por. Tatianus, fr. 7, ed. Whittaker, Rdz 1,3. Por. Wj 3,20; Pwt 5,6-12; Iz 44,6; 45,5-22; 46,9; Mdr 12,13.

to w jaki sposób mówi: „Ja jestem Bogiem, a poza mną nie ma nikogo innego”? [2] Mówił też, że istnieją kary za bluźnierstwa, za głupoty, za oburzające wyrażenia, z powodu których będą karceni i wychowywani.

XXXIX[56] [1] Powiedział też, że z powodu włosów i ozdób kobiety będą karane przez moc, która jest ustanowiona nad tymi sprawami. Ta moc również dała Samsonowi siłę w jego włosach. Ona karze kobiety, które kuszą do cudzołóstwa poprzez ozdabianie swoich włosów.

XL[57] [1] Jak przez wypływ dobra ludzie stają się dobrzy, tak też źli stają się źli. Stąd sąd Boży jest dobrem, które odróżnia wierzących od niewierzących, a także uprzednio osądza, aby nie popaść w większy sąd oraz jest sądem wychowującym.

XLI[58] [1] Pismo mówi, że niemowlęta, które są narażone na niebezpieczeństwo śmierci, są dostarczane aniołowi stróżowi i przez niego są szkolone i wychowywane. „I będą” – mówi – „jak wierni na tym świecie w wieku stu lat”. [2] Dlatego też Piotr w Apokalipsie mówi: „I blask ognia, wyskakując z tych niemowląt, uderzy w oczy niewiast”. Bo sprawiedliwy rozbłyśnie jak iskra na ściernisku i będzie sądził narody.

XLII[59] [1] „Ze świętymi będziesz świętym”. „Według chwały twojej uwielbione jest imię twoje”. Według naszego poznania i przez nasze dziedzictwo niech będzie Bóg uwielbiony. Tak też jest powiedziane: „Pan żyje” i „Pan zmartwychwstał”.

XLIII[60] [1] „Służy mi lud, którego nie znałem”, przez przymierze nie znałem ich. [2] „Obcy synowie”, którzy pragnęli tego, co należało do innych.

XLIV[61] [1] „Wysławiając zbawienie króla swego”. Wszyscy wierzący będą nazywani królami, wyniesieni do królestwa zgodnie ze swym [poznaniem i] dziedzictwem.

XLV[62] [1] „Cierpliwość jest słodsza niż miód” nie dlatego, że jest cierpliwością, ale jako owoc cierpliwości. Ponieważ kto panuje nad sobą, jest pozbawiony namiętności, o ile, nie bez trudu, powściąga swe namiętności. Kiedy ukształtuje swoje nawyki, nie jest już człowiekiem opanowanym, lecz opanował go jeden nawyk do Ducha Świętego.

---

[56] 1. C. Nardi łączy ten paragraf ze wcześniejszym. Por. Jdt 16,17.

[57] 1. Por. Mdr 7,25.

[58] 1. Klemens zalicza do Pisma także niektóre apokryfy: *Apocalypsis Petri* frg. 8. Por. Iz 65,20. 2. *Apocalypsis Petri* frg. 2; Mdr 3,7-8.

[59] 1. Por. Ps 18,27.

[60] 1. Ps 18,44. 2. Ps 18,45.

[61] 1. Ps 18,51. Por. 1P 2,9; Rz 8,17; Ga 4,7.

[62] 1. Por. Ps 19,11; Mdr 16,21.

XLVI[63] [1] Namiętności nazywa się duchami, które są w duszy, ale nie w rozumieniu istot duchowych, ponieważ w takim przypadku człowiek pod wpływem namiętności byłby legionem demonów. Ale są tak nazywane przez wpływ, który przekazują. Mówi się bowiem, że ta sama dusza przyjęła duchy, zmieniła się, przyjmując takie czy inne złe cechy.

XLVII[64] [1] Słowo nie nakazuje nam wyrzekać się własności, ale zarządzać własnością z obojętnością, a jeśli coś się wydarzy, nie denerwować się ani nie smucić i nie pragnąć posiadania. Nakazuje trzymać się z dala od posiadania połączonego z namiętnością i od wszelkich nadmiernych uczuć.

XLVIII[65] [1] Opatrzność Boża nie ogranicza się jedynie do tego, co dotyczy ciała. Na przykład czytamy w Apokalipsie Piotra, że „abortowane niemowlęta podzielą lepszy los, że są one powierzone aniołowi stróżowi, aby po zdobyciu wiedzy [gnozy] mogły uzyskać lepsze mieszkanie, mając te same doświadczenia, które by miały, gdyby były w ciele". [2] Inne zaś otrzymają zbawienie jedynie jako miłosierdzie za niesprawiedliwość, przez co bez kary otrzymują nagrodę.

LIX[66] [1] „Mleko kobiet, wypływające z piersi i gęstniejące" – mówi dalej Piotr – „produkuje drobne bestie, które żywią się ciałem i wchodząc w nie z powrotem, niszczą je". W ten sposób naucza, że kary powstają za grzechy. Mówi, że powstają one z grzechów, tak jak to za ich grzechy ludzie zostali wydani i z powodu „braku wiary w Chrystusa" – jak mówi Apostoł – „zostali ukąszeni przez węże".

L[67] [1] Starszy [prezbiter] powiedział, że w łonie jest żywa istota. Ponieważ dusza wchodząca do łona matki – po tym, jak została przez oczyszczenie [miesięczne] przygotowana do poczęcia – zostaje wprowadzona przez jednego z aniołów opiekunów rodzących się, który zna czas poczęcia i wcześniej pobudził kobietę do współżycia, a po wniknięciu nasienia duch, który jest w nasieniu, zostaje – że tak powiem – przyłączony do procesu kształtowania się [istoty żywej]. [2] Przytoczył jako dowód dla wszystkich, że kiedy aniołowie zwiastują radosną nowinę niepłodnym, wprowadzają dusze przed poczęciem w jakiś sposób. A w Ewangelii „dziecko poruszyło się" jako żywa istota. A niepłodne są niepłodne

---

[63] 1. Por. Mt 12,45; Mk 5,9; Łk 8,30. 2. Por. Mt 12,45.

[64] 1. Por. Clemens Alexandrinus, *Quis dives salvetur* 11-12.

[65] 1. *Apocalypsis Petri* frg. 1. Por J 14,2.

[66] 1. *Apocalypsis Petri* frg. 3 ,ed. Zahn. Por. Mdr 11,16. 2. Por. Sdz 2,14; Ps 43,13; Iz 50,1; 52,3; Ba 4,6; 1Kor 10,9; Lb 21,6.

[67] 2. Por. Rdz 18,10; Sdz 13,3; Łk 1,13; Łk 1,41.

z tego powodu, że dusza, która łączy się w celu złożenia nasienia, nie została w nie wprowadzana tak, aby zapewnić poczęcie i urodzenie.

LI[68] [1] „Niebiosa głoszą chwałę Bożą". Niebiosa są rozumiane w różnych znaczeniach, zarówno tych zdefiniowanych przez przestrzeń i obroty niebios [czas], jak i przez przymierze, czyli bezpośrednie działanie pierwszych stworzonych aniołów [πρωτόκτιστοι]. Przymierza spowodowały szczególne pojawienie się aniołów: w przypadku Adama, w przypadku Noego, w przypadku Abrahama, w przypadku Mojżesza. [2] Poruszeni przez Pana pierwsi aniołowie wywierali swój wpływ na aniołów związanych z prorokami, „głosząc chwałę Bożą". Co więcej, rzeczy dokonane na ziemi przez aniołów stały się znane za sprawą pierwszych aniołów „na chwałę Bożą".

LII[69] [1] Niebiosa oznaczają w pierwszym rzędzie Pana, a następnie pierwsze stworzenia, a po nich także świętych żyjących przed Prawem, patriarchów, Mojżesza i proroków, potem także Apostołów. [2] „Dzieło rąk Jego nieboskłon obwieszcza". „Nieboskłon" odnosi się do Boga beznamiętnego i nieporuszonego, jak również w innym miejscu ten sam Dawid mówi: „Będę Cię miłował, Panie, mocy moja i ucieczko moja". [3] Zgodnie z tym sam nieboskłon ogłasza dzieło Jego rąk, to znaczy ukazuje i ogłasza dzieło Jego aniołów. On bowiem ukazuje i ogłasza tych, których stworzył.

LIII[70] [1] „Dzień dniowi głosi opowieść". Jak niebiosa mają różne znaczenia, tak i dzień. Ową opowieścią jest Pan i On jest również często nazywany dniem. [2] „Noc nocy przekazuje wiadomość". Diabeł wiedział, że Pan miał przyjść. Ale nie wierzył, że Jezus jest Bogiem, dlatego też kusił Go, aby dowiedzieć się, czy jest potężny. Było powiedziane, że „opuścił Go i odszedł od Niego na pewien czas", to znaczy, że odłożył odkrycie aż do momentu zmartwychwstania. Wiedział bowiem, że ten, który zmartwychwstanie, będzie Panem. [3] Podobnie demony, ponieważ również podejrzewały, że Salomon jest Panem, ale poznały, że tak nie jest, gdy zgrzeszył. [4] „Z nocy na noc" wszystkie demony dowiedziały się, że ten, który zmartwychwstał po męce, był Panem. Już Henoch mówił,

---

[68] 1. Ps 18,2a; Aristoteles, *Metaphysica* III, 2, 1003a. Por. Dz 3,19; Ga 3,1; Hbr 2,2. Użyty tutaj przez Klemensa Aleksandryjskiego termin „πρωτόκτιστοι" oznacza 'pierwsze stworzenia, najwyższych aniołów stworzonych na samym początku'. 2. Rdz 3,17-19; 9,1-17; 17,1-21; Wj 20,1-26.

[69] 1. Por. Ps 17,2-3; 18,2a.

[70] 1. Por. Ps 18,2-3; J 1,1; Rdz 1,5; J 1,9; Rz 13,12; 2P 1,19. 2. Ps 18,3b; Mt 4,1-11; Mk 1,12-13; Łk 4,1-13.

że aniołowie, którzy zgrzeszyli, nauczyli ludzi astronomii, wróżbiarstwa i innych sztuk.

LIV[71] [1] „Nie jest to słowo, nie są to mowy, których by dźwięku nie usłyszano" ani w dzień, ani w nocy. „Ich głos rozchodzi się po całej ziemi". [2] To słowo odnosi się tylko do świętych, których nazywa zarówno niebiosami, jak i dniami.

LV[72] [1] Gwiazdy jako ciała duchowe, które mają łączność z aniołami ustanowionymi nad nimi jako zarządcy, nie są przyczyną powstawania rzeczy, ale są znakami tego, co teraźniejsze, przyszłe i przeszłe w przypadku zmian atmosferycznych: urodzaju i nieurodzaju, zarazy i upałów, a także tego, co dotyczy ludzi. Gwiazdy w najmniejszym stopniu nie wywierają wpływu, lecz jedynie ukazują to, co jest, co będzie i co było.

LVI[73] [1] „Tam słońcu namiot postawił". Mamy tu do czynienia z transpozycją [hyperbaton]. Mowa tu bowiem o drugim słowie. Musimy więc czytać to, co zostało przeniesione w odpowiedniej kolejności. „Ono wychodzi jak oblubieniec ze swej komnaty, weseli się jak olbrzym, co drogę przebiega. Ono wschodzi na krańcu nieba, a jego obieg aż po krańce niebios, i nic się nie schroni przed jego żarem", a następnie: „Tam słońcu namiot postawił". [2] Niektórzy, jak Hermogenes, twierdzą, że Pan złożył ciało swe na słońcu. A inni mówią, że „przybytek Jego" jest Jego ciałem, inni – że Kościołem wiernych. Nasz Pan zwykł mawiać, że „proroctwo wypowiada swoje wyrażenia w przeważającej części w sposób nieokreślony i używa teraźniejszości dla przyszłości, a także teraźniejszości dla przeszłości". Co jest również widoczne tutaj. [3] Albowiem „postawił" może dotyczyć zarówno przeszłości, jak i przyszłości. W odniesieniu do przyszłości, ponieważ po wypełnieniu czasu, który ma przebiegać zgodnie z jego obecnym porządkiem, Pan przyjdzie, aby zgromadzić do jednej i tej samej jedności wszystkich wiernych sprawiedliwych, w których wnętrzu spoczywa jak w namiocie. Wszyscy bowiem są jednym ciałem tego samego ludu i wybrali tę samą wiarę oraz sprawiedliwość. [4] Ale niektórzy będą ustawieni jak głowa, inni – jak oczy, uszy, ręce, piersi, czy

---

[71] 1. Ps 18,2a-5a.

[72] 1. Homerus, *Illias* I 70.

[73] 1. Ps 18,5-6. 2. Por. 1Kor 12,27-28.; Kol 1,18.24; Mdr 9,15; 2Kor 5,1; Pantaenus, frg. 1; M.J. Routh, *Reliquiae sacrae*, t. 1, Oxford 1846. Panten, kierownik szkoły katechetycznej w Aleksandrii, był nauczycielem Klemensa Aleksandryjskiego. 3. Por. Ps 18,5; 1Kor 12,12; Ef 4,1; Dz 1,6. 4. Por. 1Kor 12,15-21; Mt 13,43. 5. Rdz 1,16.18. Por. Ps 18,3a. 6. Kol 1,18; J 14,2. 7. Por. Ps 18,5c; 94,11; Hbr 3,11.18; 4,1.3-6.8.10-11.

stopy, jaśniejąc i „błyszcząc jak słońce" lub w słońcu, gdyż anioł dowodzący jest w słońcu. [5] Jest on bowiem wyznaczony do rządzenia dniami, tak jak księżyc do rządzenia nocą. Aniołowie są nazywani dniami. [6] Wraz z aniołami w słońcu – jak powiedziano – będą mieli przypisane jedno miejsce zamieszkania, aby być przez pewien czas i pod pewnymi względami słońcem, jakby głową ciała, które jest jedno. I znowu przeznaczeni do stopniowego wznoszenia się osiągają pierwotne miejsce. [7] A „postawił Pan" w znaczeniu dotyczącym przeszłości oznacza, że pierwsi stworzeni aniołowie nie będą już, zgodnie z opatrznością, pełnić określonej służby, ale mogą odpoczywać i poświęcać się wyłącznie kontemplacji Boga, podczas gdy ci, którzy są obok nich, zostaną podniesieni na to miejsce, które opuścili. I podobnie ci, którzy są pod nimi.

LVII[74] [1] Są więc, według Apostoła, ci na szczycie, pierwsi stworzeni aniołowie [πρωτόκτιστοι]. I oni są tronami, i mocami, będąc pierwszymi stworzonymi, ponieważ Bóg spoczywa w nich, tak jak również i w tych, którzy wierzą. [2] Każdy bowiem, zgodnie z własnym stopniem zaawansowania, posiada wiedzę [gnozę] o Bogu w sposób szczególny dla siebie. I w tej wiedzy spoczywa Bóg, a ci, którzy posiadają wiedzę, stają się nieśmiertelni dzięki wiedzy [gnozie]. [3] I czy nie należy rozumieć w ten sposób, że „postawił swój [namiot] na słońcu"? Bóg „stanął w słońcu", to znaczy w Bogu, który jest obok Niego, jak w Ewangelii „Eli, Eli", czyli „Boże mój, Boże mój", który jest „ponad wszelką władzą i zwierzchnością, i mocą, i wszelkim imieniem, jakim może być nazwane". To ci spośród ludzi, którzy zostali udoskonaleni jako aniołowie i archaniołowie, aby wznieść się do natury aniołów stworzonych jako pierwsze. [5] Ponieważ ci, którzy zostali przemienieni z ludzi w aniołów, byli pouczani przez tysiąc lat przez aniołów po tym, jak zostali doprowadzeni do doskonałości. Następnie ci, którzy nauczali, są przenoszeni do władzy archanielskiej, a ci, którzy się nauczyli, ponownie pouczają tych, którzy z ludzi zostali przemienieni w aniołów. W ten sposób w wyznaczonych okresach są oni doprowadzani do właściwej sfery anielskiego ciała.

LVIII[75] [1] „Prawo Boże jest doskonałe, pokrzepia dusze". [2] Sam Zbawiciel jest nazywany „Prawem i Słowem", jak Piotr w *Kerygmacie* i prorok: „Z Syjonu wyjdzie Prawo, a Słowo Pańskie – z Jeruzalem".

---

[74] 1. Por. Kol 1,16. 3. Ps 18,5c; Mt 27,46. 4. Ef 1,21. 5. Dz 1,6. Por. 1Kor 12,12-18; Kol 1,18.24.

[75] 1. Ps 18,8a. Por. *Kerygma Petri* frg.1; Iz 2,3.

LIX[76] [1] „Świadectwo Pana jest pewne, uczy dzieci mądrości". Przymierze Pana jest prawdziwe, czyniąc dzieci mądrymi, zarówno nieskalanych, Apostołów, jak i w końcu także nas. [2] Poza tym świadectwo Pana, zgodnie z którym cierpiał i zmartwychwstał, gdy faktycznie się dokonało, doprowadziło Kościół do pewności w wierze.

LX[77] [1] „Bojaźń Pańska jest szczera i trwa na wieki". To znaczy, że ci, którzy odwrócili się od strachu ku wierze i sprawiedliwości, trwają na wieki. [2] „Sądy Pańskie są prawdziwe", pewne i niezmienne, i dające nagrody zgodnie z tym, co słuszne, doprowadzając sprawiedliwych do jedności wiary. [3] To bowiem znaczą słowa, że bycie usprawiedliwionym jest „cenniejsze niż złoto, niż złoto najczystsze".

LXI[78] [1] „Chociaż Twój sługa na nie uważa". Nie Dawid jest nazwany sługą, ale cały zbawiony lud jest nazwany sługą Bożym na mocy posłuszeństwa przykazaniu.

LXII[79] [1] „Oczyść mnie od błędów, które są skryte przede mną", od myśli przeciwnych prawemu rozumowi. Jest bowiem nazywane jako obce dla sprawiedliwego.

LXIII[80] [1] „Niech nie panuje nade mną, to będę niewinny". Jeśli ci, którzy mnie prześladują, nie panują nade mną, tak jak prześladowali Pana, nie będę niewinny. Nikt bowiem nie staje się męczennikiem, jeśli nie jest prześladowany, ani nie okaże się sprawiedliwym, jeśli będąc skrzywdzonym, mści się i nie znosi cierpień.

LXIV[81] [1] „Panie, zachowaj króla", to znaczy lud poświęcony dla królestwa [Bożego]. Nie odnosi się to tylko do Dawida, dlatego dodaje również „i wysłuchaj nas w dniu, w którym cię wzywamy".

LXV[82] [1] Pismo mówi, że dobro wychodzi z serca, gdy zwycięża dobra wola.

---

[76] 1. Ps 18,8b. 2. Por. J 5,31-34.36-38; Łk 24,46.

[77] 1. Ps 18,10a. 2. Por. Ef 4,13; Ps 18,10b. 3. Por. Ps 18,11a.61.

[78] 1. Ps 18,12a.

[79] 1. Ps 18,13b. Por. Ps 18,14a; 18,14b.

[80] 1. Ps 18,14b.

[81] 1. Ps 19,10a. Por. 1P 2,9; Ps 19,10b.

[82] 1. Por. Ps 19,5.

CC BY ND
ISSN: 0860-9411
eISSN: 2719-3586

VOX PATRUM 93 (2025) 189-216
DOI: 10.31743/vp.17439

List przypisywany Aretasowi, biskupowi Cezarei w Kapadocji, do emira Damaszku

Łukasz Karczewski (tłumaczenie i komentarz)[1]

1. Wstęp do przekładu

1.1. Informacje o tekście

Prezentowany w polskim przekładzie list stanowi część korespondencji pomiędzy muzułmańskim notablem (emirem) a chrześcijaninem, który na zlecenie urzędu państwowego albo kościelnego odpowiedział w formie ostrej repliki skierowanej przeciw pochwale islamu. Treść listu w porównaniu z innymi podobnymi dokumentami[2] wyjaśnia okoliczności, w jakich powstał wcześniejszy list emira oraz sama odpowiedź przypisywana Aretasowi. Grecki tekst listu oparty jest o unikalny rękopis gr. 315 z Muzeum Historycznego w Moskwie, który został odkryty w XIX wieku w Rosji przez N. Popowa[3] i przypisany biskupowi Aretasowi z Cezarei Kapadockiej. Rosyjski badacz w ustaleniu autorstwa

[1] Dr Łukasz Karczewski, Collegium Medicum, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Polska; e-mail: karczewski-lukasz@wp.pl; ORCID: 0000-0001-5654-040X.

[2] Można tutaj na przykład wymienić korespondencję muzułmańsko-chrześcijańską, jaka zawarta jest w liście przypisywanym Leonowi III w odpowiedzi na list kalifa Umara (Omara) II do Leona III i jego odpowiedź na ten list. Zob. *History of Christian-Muslime relations*, t. 1: *(600-900)*, red. D. Thomas, Leiden – Boston 2009, s. 203-207; K. Kościelniak, *Polemika muzułmańsko-chrześcijańska na podstawie korespondencji przypisywanej kalifowi umajjadzkiemu ʿUmararowi II (†720) i cesarzowi bizantyjskiemu Leonowi III (†741)*, „Folia Historica Cracoviensia" 8 (2002) s. 97-105.

[3] Na temat listu Aretasa w badaniach Popova, zob. *Imperator Lev VI Mudry i jego tsarstvovanije v tserkovno-istoricheskom otnosheni, Isledovanie N. Popova*, Moskwa 1892, s. 296-304.

prawdopodobnie kierował się odnalezieniem rękopisu pośród różnych innych dzieł biskupa Aretasa. Co stanowiło dla niego również przesłankę, aby datować *List* na okres panowania cesarza Leona VI (866-912).

O życiu domniemanego autora, biskupa Cezareii Kapadockiej Aretasa (gr. Ἀρέθας/*Arethas*), wiadomo niewiele. Urodził się w mieście Patras (Πάτραι/*Patrai*) ok. 860 roku, zmarł ok. 944. Jak wielu wybitnych ludzi dziewiątego stulecia również Aretas był uczniem Focjusza, wielkiego humanisty i patriarchy Konstantynopola. Miał studiować w Konstantynopolu. Około 900 roku został diakonem w Patras, a w 903 roku został wyznaczony na biskupa Cezarei Kapadockiej. Historiografia ukazuje biskupa Aretasa jako aktywnie zaangażowanego w sprawy dworskie i spory kościelnie, które zaistniały w jego czasach. W polityce dworskiej odegrał główną rolę w skandalu związanym z *tetragamią* Leona VI, który po śmierci swojej trzeciej żony pozostawał wciąż bez dziedzica. Aretas początkowo miał być stronnikiem patriarchy Mikołaja Mistyka, by następnie zaprzyjaźnić się z patriarchą Eutymiuszem. Właśnie ta przyjaźń pozwoliła zanotować działalność Aretasa na kartach historii, albowiem podstawowym źródłem informacji na temat Aretasa jest *Vita Euthymii*[4].

Manuskrypt datowany jest na XVI wiek. Grecki tekst listu został po raz pierwszy wydany w: J. Comperans, *Denkmäler der griechischen Volkssprache*, t. 1, 1913, s. 1-9. Ta edycja i wszystkie późniejsze zostały oparte na propozycjach odczytania manuskryptu przez Popowa, który nie ustrzegł się błędów[5]. Należy jednak zauważyć, że już sam manuskrypt zawiera błędy i luki. Jednakże, jak zauważają badacze, nie można go z tego powodu odrzucać jako późnej kopi lub falsyfikatu. Podstawą do takiego twierdzenia jest fakt, że tekst, nawet jeśli jest późniejszą kopią, wydaje się dokładnie odzwierciedlać czasy bliskie biskupowi Aretasowi. Historycy ustalają, że nawet jeśli rękopis moskiewski jest jedynie kopią z tekstu łacińskiego, co może tłumaczyć błędy językowe, stanowi źródło autentyczne. Świadczą o tym objaśnienia, które wskazują na bliskość autora lub kompilatora wydarzeniom, które opisuje. Charakterystyczną manierą tekstu są wypowiedzi

---

[4] Na temat Aretasa, zob. K. Krumbacher*, Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453)*, t. 1, München 1897, s. 524-525; O. Jurewicz, *Historia literatury bizantyjskiej – zarys*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1984, s. 197-198; D.J. Sahas, *Byzantium and Islam. Collected studies on Byzantine-Muslims encounter's*, Boston 2021, s. 462; Cyryl ze Scytpolis, *Vita Euthymii patriarchae Constantinopolitani*, ed. P. Karlin-Hayter, Brussels 1970.

[5] A.T. Khoury, *Les théologiens Byzantines et l'islam. Textes et auteurs (VIIIe-XIIIe S.)*, Louven – Paris 1969, s. 219-220.

autora kompilatora w pierwszej osobie liczby mnogiej, kiedy wypowiada się o sobie samym. Stosuje drugą osobę wówczas, gdy zwraca się do swojego interlokutora[6]. Jako przykład można podać następujący fragment: „Otrzymaliśmy z Emet twój list do nas (πρὸς ἡμᾶς γράμματά σου), o mądry, przyjmujemy i radujemy się twoim zdrowiem fizycznym, o które się obawialiśmy. [Jest tak] ponieważ chrześcijanie mają w zwyczaju radowanie się ze zdrowia swoich nieprzyjaciół".

Odnośnie do wspomnianych błędów, które pojawiają się w tekście, to wymienić należy takie potknięcia językowe, jak na przykład zamiast ῥωμαίου w tekście znajduje forma Ῥωμανοῦ ('rzymski'). Nazwa wschodniej sekty Karami (gr. Καραμίτης, arab. قَرامِطَة/*Ḳarāmiṭa*) została przez Popowa odczytana jako παραμίτης, co przy bezrefleksyjnym przekładzie tekstu greckiego na jakikolwiek język uniemożliwia prawidłową identyfikację ugrupowania religijnego[7]. Błędy tego typu powodują pewne implikacje w datowaniu, poprawnym zrozumieniu niektórych wątków tekstu, jak również w poprawnym wskazaniu adresata, owego emira. Na usprawiedliwienie błędów popełnionych przez Popowa przemawia fakt, że korzystał on z niedoskonałej, prawdopodobnie wtórnie przetłumaczonej na grekę wersji. Zatem bez znajomości oryginalnego wariantu bardzo trudno wskazać adresata. Ale zanim zostanie pokrótce omówione zagadnienie adresata listu, należy parę słów wspomnieć o domniemanym autorstwie biskupa Aretasa z Cezarei Kapadockiej.

Omawiając autorstwo, należy wspomnieć wciąż fundamentalny (pomimo swego wieku) esej autorstwa A. Abela, który wątpi w przypisanie *Listu* biskupowi Aretasowi. Zwraca szczególną uwagę na kryterium filologiczne. Jego zdaniem list napisano niewykwintną greką (lub, jak sam A. Abel to określa, pospolitą: „écrite en grec vulgaire")[8]. Jest to sprzeczne z tym, co wiadomo o biskupie Aretasie z Cezarei Kapadockiej, na podstawie innych jego dzieł teologicznych, w porównaniu z którymi list do emira Damaszku wydaje się wykazywać ubóstwo w słownictwie

---

[6] Ustalenia te pochodzą od P. Karlin-Hayter, która w swoim wstępie do wydania i przekładu angielskiego powołuje się na ustalenia S.B. Kougeasa. Zob. P. Karlin-Hayter, *Arethas' letter to the emir at Damascus*, „Byzantion" 29/30 (1959-1960) s. 281-302. Autorka na s. 282 cytuje pracę S.B. Kougeas (*Ὁ Καισαρερίας Ἀρέθας καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ*, Athens 1913).

[7] Wszelkie tego typu błędy są omawiane w przypisach do przekładu.

[8] A. Abel, *La lettre polémique „Aréthas" a l'émir de Damas*, „Byzantion" 24/2 (1954) s. 355.

teologicznym[9]. Kryterium Abela, zwracające uwagę na stylistykę i język tekstu, jest tutaj bardzo istotne, albowiem podważa dotychczasowe autorstwo listu przypisywanego biskupowi Aretasowi z Cezarei Kapadockiej. Po za tymi informacjami na temat autora nic więcej nie można powiedzieć oprócz tego, co prezentuje sama treść listu.

W kwestii ustalenia adresata (owego emira rezydującego w Damaszku – ἐν Δαμασκῷ ἀμηρᾶν) współcześni badacze podejmowali liczne próby, które, obiektywnie rzecz ujmując, spełzły na niczym. A.T. Khoury poświecił sześć stron wstępu dla omówienia różnych możliwości. I nawet to nie doprowadziło francuskiego badacza do jakichkolwiek zadowalających konkluzji[10]. Podobnie może czuć się odbiorca przekładu, dla którego zarówno autor, jak i adresat stanowią swoistą zagadkę. Również niewiele pomagają próby odniesienia się do informacji historycznych dotyczących epoki, albowiem oprócz zdawkowych informacji, którymi autor (domniemany biskup Cezarei Kapadockiej) stara się udowodnić wyższość chrześcijaństwa nad islamem, nie można odnaleźć niczego konkretnego, co potwierdzałoby datację. Jednakże należy zaznaczyć, że wyższość, z jaką autor listu pisze, wskazuje na okres, w którym cesarstwo bizantyjskie przeszło z pozycji obrony przed naporem islamu do kontrofensywy. Jako przykład może posłużyć tutaj wzmianka o Karamitach:

> Skoro się chwalisz, to pewnie mówisz, że Karamici cię pokonali i zniszczyli? Również wówczas, gdy Andronik kazał pozbawić głów osiemnaście tysięcy Saracenów w regionie Tarsos, gdzie wówczas była ich szlachetna wiara, kiedy tak wszyscy skąpani byli w kałuży krwi? Albo kiedy Hemeriusz rozbił i unicestwił całą waszą flotę, gdzie była wasza wiara? Mamy jednak nadzieję, że wasz czas się już wypełnił i zginiecie całkowicie.

Już to wystarczy, aby uwypuklić poczucie wyższości autora listu nad emirem Damaszku, ale warto jeszcze zaprezentować słowa odnoszące się do samego Mahometa: „Nawet wasz fałszywy prorok *Mōchumet* głosi w Koranie”[11].

Oczywiście użycie epitetu „fałszywy prorok” nie jest niczym nowym w polemice przeciw islamowi, jednakże unikano tego do tej pory w oficjalnych dokumentach, a przecież omawiana odpowiedź na list emira

[9] Khoury, *Les théologiens Byzantines*, s. 220.
[10] Khoury, *Les théologiens Byzantines*, s. 219-225.
[11] Zob. poniżej, pkt. 18.

Damaszku stanowi bez wątpienia „produkt wytworzony" w cesarskiej lub kościelnej kancelarii. Dlatego też większość badaczy skłania się na wskazanie czasu powstania dokumentu na lata po śmierci Michała III, choć już za jego czasów cesarstwo na rubieżach wschodnich przeszło do powolnej ofensywy, która najprawdopodobniej miała miejsce w połowie X wieku (być może w czasach panowania Romana I Lekapena – 870-948) Jednakże i tutaj, jak i w większości zagadnień związanych z omawianym dokumentem, datacja nie jest pewna. Należy wspomnieć, że P. Karlin-Hayter datuje list na lata dwudzieste X wieku. Wydaje się jednak, że nie należy przywiązywać do tej próby datowania zbytniej wagi, a to ze względów na domniemanego adresata, którego z kolei próbuje ustalić A.T. Khoury. W badaniach francuskiego historyka datacja przesuwa się coraz to bliżej lat czterdziestych X wieku, by w pewnym momencie powrócić do lat dwudziestych. Albowiem według kryteriów przyjętych przez Khourego datacja listu przypisywanego Aretasowi może być zależna od ustalenia adresata – emira rezydującego w Damaszku[12]. Konkludując, bez ustalenia adresata niemożliwe wydaje się ustalenie daty powstania omawianego dokumentu.

Pewną wskazówką, która może dać odpowiedź na zagadnienie adresata listu (emira Damaszku), jest osoba Muḥammada ibn Ṭughğa (882-946), gubernatora Syrii (został nim w 930 roku) i zarządcy Egiptu (935). Od 939 roku ibn Ṭughğ umocnił się tak bardzo, że mógł już rządzić dość niezależnie od władzy centralnej kalifatu. Objawiło się to założeniem własnej dynastii Ichszydydów (خشيديون/*Iḫšīdiyūn*) w Egipcie[13]. Wiadomo, że prowadził korespondencję z cesarzem Romanem I, która według przekazu arabskiego historyka Aḥmad ibn ʻAlī Qalqashandī'ego musiała w swoim tonie przypominać to, co można ze strony chrześcijańskiej wyczytać w liście przypisywanym Aretasowi z Kapadocji. Qalqashandī przytacza w swoim dziele wybrane fragmenty z listu Muḥammada ibn Ṭughğa, które obrazują sposób wzajemnego odnoszenia się do siebie politycznych przywódców antagonistycznych względem siebie religii – chrześcijaństwa i islamu. W charakterze próbki języka korespondencji pomiędzy Muḥammadaem ibn Ṭughğem, a Romanem I można przytoczyć wstęp do tego listu, sporządzony przez Aḥmada Qalqashandī'ego[14]:

---

[12] Na temat prób datacji, zarówno A. Abla, jak P. Karlin-Hayter, zob. Khoury, *Les théologiens Byzantines*, s. 219-225.

[13] Szerzej zob. J.L. Bacharach, *The career of Muḥammad b. Ṭughj al-Ikhshīd, a tenth-century governor of Egypt*, „Speculum" 50 (1975) s. 586-612.

[14] Tekst arabski według wydania: Aḥmad ibn ʻAlī, Qalqashandī, *Kitab subh al-aʼshá*, t. 7, Kair 1333 A.H./1918 A.D., s. 10 (tł. własne).

> Jak napisał Al-Iğshīd Muhammad ibn Taẖğ, [pan (*ṣaḥib*/umod (صاحب ١٥[ogeikstpigE, wraz nim krajów lewantu, obrońca Hiżazu, napisał do Armānūsa, króla Rzymian (*muluk ar-rūm* /الروم ملكِ), list. Armānūs[16] odpisał mu pismo, w którym stwierdził, że czyni mu wielką łaskę, zwracając się do niego bezpośrednio. Albowiem zwykł pisać jedynie do kalifa.

Słowa te podają jasną informację, że pomiędzy Muḥammadem ibn Ṭughğem a Romanem I toczyła się swoista dyskusja religijno-intelektualna, której produktem była ożywiona korespondencja. Dlatego też kolejnym krokiem, jaki autor niniejszego polskiego przekładu listu przypisywanego Aretasowi zamierza uczynić, jest dokonanie przekładu dostępnej korespondencji ibn Ṭughğa, której próbka została zaprezentowana powyżej. Pozwoli to na porównanie tematów poruszanych w liście, który jest przypisywany Aretasowi z Kapadocji, z tematami poruszanymi przez Muhammad ibn Taẖğa. Albowiem korespondencja obu władców posiada pewną cechę wspólną, którą jest zlecenie napisania listu (czy w dalszym ciągu wymiany korespondencji odpowiedzi na kolejny list) dla adwersarza przez najbardziej biegłego „teologa". Można to zobrazować kolejnym fragmentem z relacji Aḥmad ibn ʻAlī Qalqashandī'ego, która będzie łącznikiem pomiędzy niniejszym polskim przekładem greckiego listu a następną planowana publikacją polskiego przekładu listu ibn Taẖğa do Romana I. A oto fragment relacji, w jaki sposób arabski władca zlecił napisanie odpowiedzi na list bizantyjskiego cesarza[17]:

> Taka była jego odpowiedź. Polecił napisać kilka odpowiedzi [na list cesarza bizantyjskiego]. Spośród tych odpowiedzi, które napłynęły, wybór Iğshīda padł na tekst Ibrahima ibn Abd-Allaha al-Nağīramī'ego, człowieka zaznajomionego z różnymi stylami pisania listów[18].

---

[15] Cały tan nawias kwadratowy znajduje się w wydaniu krytycznym jako uzupełnienie wydawcy.

[16] Chodzi tutaj o Romana I.

[17] Aḥmad ibn ʻAlī, Qalqashandī, *Kitab subh al-a'shá*, t. 7, s. 10.

[18] Aḥmad ibn ʻAlī, Qalqashandī, *Kitab subh al-a'shá*, t. 7, s. 10.

2. Struktura tekstu

W przekładzie polskim został przyjęty podział zaproponowany przez współczesnych wydawców, który najlepiej uwypukla strukturę tekstu[19]. Pod względem tematyki przedstawia się to następująco.

2.1. Preambuła

Odnosi się do pkt. 1 i zawiera oficjalną formułę, w której autor stara się wyrazić radość z nadesłanego przez emira Damaszku listu, wyjaśniając przy tej okazji chrześcijański zwyczaj radowania się ze zdrowia swoich nieprzyjaciół (ἡμῖν τοῖς Χριστιανοῖς χαίρειν ἐπὶ τῇ σωματικῇ ὑγείᾳ τῶν ἐχθρῶν). Jak wyjaśnia, wynika to ze słów Chrystusa, aby miłować swoich nieprzyjaciół (ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ τὸ καλὸν θέλετε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς[20]). Jednakże już przy tej okazji autor redaktor nie omieszkał uwypuklić koranicznych tradycji dotyczących pożycia z kobietą, które jako chrześcijanin uważa za nieczyste (ταῖς πρὸς τὰς γυναῖκας μάλιστα πορνείαις).

2.2. Apologia chrześcijaństwa

2.2.1 Boskość Chrystusa

Autor redaktor w pkt. 2 skupia się na biblijnych proroctwach jako dowodach na zapowiedzianego Mesjasza – Jezusa Chrystusa. Wymienia tu teksty takich proroków, jak Abraham, Izaak, Jakub, Mojżesz. Stanowią oni dowód odnoszący się do okresu wyjścia Izraelitów z Egiptu. Autor redaktor wymienia niemal jednym tchem zapowiedziane cuda, które będzie czynił Mesjasz na świecie (dosłownie „na ziemi" – ὅτι θαύματα ποιήσει ἐπὶ τῆς γῆς πολλά), a które spełniły się w osobnie Jezusa. Są nimi:

- narodzenie się z dziewicy (ὅτι ἐκ παρθένου μέλλει γεννᾶσθαι);

[19] Poszczególne zagadnienia zostały oznaczone numeracją w nawiasach kwadratowych dodanych do tekstu.

[20] Wszystkie odniesienia do fragmentów biblijnych i koranicznych podane są w przypisach do poniższego polskiego przekładu. We wstępie nie ma potrzeby ich podawania i powtarzania po raz drugi w przypisach poniżej.

- wskrzeszanie[21] umarłych (νεκροὺς ἀναστήσας);
- wypędzanie demonów z ludzi (δαίμονας ἀπελάσας ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων);
- uzdrawianie chorych (νοσοῦντας ὑγιεῖς ποιήσει).

Następnie autor redaktor przechodzi do zapowiedzianej przez proroków męki krzyżowej. Przy tej okazji uwidacznia się jego stosunek do żydów, których postępek – ukrzyżowanie Mesjasza, określa jako nikczemny (ἄνομος)[22], jednocześnie przenosząc ten epitet, jak można sądzić, na cały naród żydowski (ὅτι σταυρωθῆναι ἔχει ὑπὸ τῶν ἀνόμων Ἰουδαίων).

Kolejnym zapowiedzianym przez proroków cudem będzie, po trzech dniach od śmierci krzyżowej, zmartwychwstanie Mesjasza (ὅτι μετὰ γ ἡμέρας πάλιν ἀναστῆναι ἔχει). Co również objawiło się w osobie Jezusa Chrystusa, podobnie jak Jego wniebowstąpienie (εἰς οὐρανοὺς ἀναληφθῆναι). Swoje rozważania kończy słowami, że dzięki ludziom biednym i niepiśmiennym (dwunastu Apostołom) chrześcijaństwo rozszerzyło się na cały świat (καὶ ὅτι διὰ πτωχῶν καὶ ἰδιωτῶν ἀνθρώπων δώδεκα ὄντων τῆς πίστεως τῆς εἰς αὐτὸν ὁ κόσμος γεμισθήσεται)[23].

2.2.2 Obiekcje muzułmańskie dotyczące cudowności narodzin Jezusa w kontekście stworzenia Adama

Zagadnienie to jest poruszane w pkt 3-6 i prawdopodobnie zostało użyte przez emira Damaszku jako dowód, że Adam również zaistniał w cudowny sposób (bez udziału kobiety). Miało to zapewne w zamyśle muzułmanina zdyskredytować dziewicze poczęcie Jezusa Chrystusa,

---

[21] W opisie użyty czas przyszły, choć tekst grecki używa aorystu. Chodzi o podkreślenie tego, co autor redaktor chciał przekazać, a z jego perspektywy wszystkie wydarzenia już się dokonały. Zatem czytelnik musi odnosić się bardziej do przekładu, a nie jedynie do prezentowanej we wstępie struktury treści.

[22] Termin ten oznacza ‘bezprawny, bezbożny, niesłuszny, zbrodniczy’. Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, Warszawa 2000, s. 64. W niniejszym przekładzie oddano ten termin jako ‘nikczemny’, jako lepiej pasujący do kontekstu. Chociaż oczywiście, mając na uwadze pełen temperamentu język autora redaktora, można go oddać bardziej dobitnie.

[23] Ten zwrot wydaje się częstym passusem używanym przez chrześcijan wobec żydów i muzułmanów, używanym jako dowód na opatrzność Bożą względem chrześcijan. Jako przykład można przywołać wypowiedzi Theodora Abū Qurra, melkickiego (ortodoksyjnego) biskupa Harranu. Zob. Theodor Abū Qurra, *opus*. 21, PG 97, 1548A-1552C.

a tym samym podważyć jego tytuł Mesjasza. Autor redaktor jawnie pokazuje, że kpi sobie z tego rodzaju dowodu: „bardzo się śmialiśmy z ignorancji ludzi (ἐγελάσαμεν πολλὰ τὴν ἀσυνεσίαν τῶν τοῦτο λεγόντων)". Można stwierdzić, że powodem kpiny jest błąd logiczny w dowodzeniu. Adam nie mógł być zrodzony z niewiasty, albowiem był pierwszym człowiekiem stworzonym przez Boga[24].

Aby udowodnić swoją tezę, autor redaktor przywołuje najpierw opowieść, w jaki sposób Jezus został poczęty w łonie Maryi, a następnie przechodzi do wyjaśnienia tego zagadnienia na gruncie zrozumiałym dla swojego interlokutora, czyli do tekstu Koranu. W obu przypadkach Słowo Boże może wstąpić w człowieka jedynie poprzez słuchanie głosu Bożego (ὁ διὰ τῆς φωνῆς). Słowo Boże, które w innych przypadkach określane jest greckim terminem *Logos*, w tekście przypisywanym Aretasowi z Kapadocji zastąpione zostaje rzeczownikiem ἡ φωνὴ (*he fōne*). Nie wydaje się być to żadnym błędem językowym, ale celowym zabiegiem stylistycznym. Albowiem kiedy Mahomet otrzymał pierwsze objawienie, nie tylko ujrzał postać Archanioła Gabriela (arab. *Dżibril*/جبريل), ale usłyszał również jego głos, który przemówił (قال), nakazując mu „czytać/recytować", po czym z ust proroka islamu padł pierwszy *ayat* Koranu (sura XCVI, 1-5)[25]. Można

[24] Ten wywód stosowany przez muzułmanów jako kontrargument na cudowność narodzin Jezusa był używany już w korespondencji chrześcijańsko-muzułmańskiej. Przykładem jest tu tekst przypisywany cesarzowi Leonowi III jako odpowiedź na list kalifa Umara (Omara) II. Zob. PG 107, 320D-321A. Dokłada bibliografia do tego tekstu podana jest poniżej, w przypisie do pkt. 3.

[25] Czytając i analizując pierwszy werset sury XCVI, można dojść do wniosku, że *Dżibril* najpierw przemówił, następnie nakazał Mahometowi czytać. Taki bowiem ładunek znaczeniowy niesie ze sobą pierwsze słowo wersetu pierwszego tej sury – **أَقْرَأَ** / *'aqra'a* (IV forma czasownika قَرَأَ – który w formie I oznacza 'czytanie, recytowanie, badanie, wołanie/głoszenie'. Dla zilustrowania tego zagadnienia najlepszym przykładem, spośród przetaczanych przez At-Tabarī'ego (839-923 A.D./224-310 A.H., autora obszernej kroniki od stworzenia świata do 913 roku A.D., pt. *Historia proroków*), jest relacja Muhammad ibn Abd al-Malika o wizycie Gabriela i pierwszej recytacji Koranu przez Mahometa (edycja: At-Tabarī', *Tarich ar-rusul wa al-muluk*, t. 1/3, ed. M. J. Goeje, Lughdunum Batavorum 1879, s. ١١٤٨ (1148): Muhammad ibn Abd al-Malik […], [powiedział, że] Gabriel przyszedł do Mahometa pozdrowił go (ṣalʿam) i powiedział (faqāla): „O Mahomecie, recytuj [czytaj – iqràa]!". Powiedział: „Nie umiem recytować [nie umiem czytać – *mā iqràa*]". Gabriel był wobec niego brutalny, a potem powiedział (*qāla*) jeszcze raz: „O Muhammadzie, recytuj!". Powiedział: „Nie umiem recytować [czytać]", a Gabriel znów był wobec niego agresywny. Po raz trzeci powiedział (*qāla*): „O Mahomecie, recytuj [czytaj]!". On powiedział: „Co mam wyrecytować?". I rzekł: recytujcie w imieniu (*bi-smi*) waszego Pana (*rabbika*), który stwarza! On stworzył

zatem stwierdzić, że jest to paralela, która miała być zrozumiała dla adresata listu. Odwołania do Koranu (sury XCVI) są widoczne choćby w takim sformułowaniu jak: „Wziął bowiem [ciało] z czystej krwi świętej dziewicy (ἔλαβε γὰρ ἐκ τῶν καθαρῶν αἱμάτων τῆς ἁγίας παρθένου)", które aż nαῶ zbyt jaskrawo przywołują wyobrażenie z *ayatu* drugiego (wersetu): „Stworzył człowieka z gródki krwi zakrzepłej"[26].

Kolejnym zarzutem, z jakim autor redaktor polemizuje, również odnosi się do wcielenia (pkt. 7). Muzułmanin zarzuca w swoim liście, że Bóg wszedł do łona dziewicy, gdzie znajdują się nieczystości i krew (αἵματα καὶ κόπρος). Odpowiedź jest prosta – autor redaktor odwołuje się do samego aktu kreacji człowieka (Adama i Ewy). Tak jak uczynił Adama, tak też uczynił Jezusa Chrystusa. Nie jest to nic niegodnego Boga, który już raz wykonał podobne dzieło. W zasadzie i tutaj, bez bezpośredniego (ponownego) odwołania się do Koranu, widoczne jest, że autor redaktor kierował myśl swojego interlokutora do słów sury XCVI 2. Dopełnieniem i dowodem na to jest odwołanie się autora redaktora do Księgi Ezechiela (pkt. 8), kiedy to Bóg przywraca na nowo życie w wyschnięte kości. Wykazuje przy tym w jasny sposób, co jest warstwą dosłowną, a co teologiczną (duchową) w słowach Ezechiela.

2.3. Zagadnienia różne

2.3.1 Bóg nie może mieć syna

Odnośnie do tego zagadnienia autor redaktor pokazuje, jak muzułmanie pojmują w sposób dosłowny Pismo Święte. Nie waha się nawet określić ich przy tej okazji epitetem „bydło", albowiem naturę cielesną odnoszą do niewyobrażalnej natury Boga.

---

człowieka ze skrzepu krwi. Recytuj: A twój Pan jest Najwyższy". Autor redaktor Aretas wydaje się dobrze znać tą (i inne podobne) tradycję, skoro używa słowa „głos", dobrze trafiającego do muzułmańskiej koncepcji objawienia słowa Bożego. Przy tej okazji można również zauważyć, dlaczego tak swobodnie autor redaktor greckiego tekstu mówi o wcieleniu Syna Bożego. W zwiastowaniu Maryi Gabriel najpierw ją pozdrawia, a następnie, niejako za pośrednictwem słuchu/dźwięku słów zwiastowania, Słowo Boże wnika w jej łono. Grecki autor celowo szuka takich wspólnych cech, które stanowią miejsce dla wyjaśnienia chrześcijańskich dogmatów.

[26] *Koran*, Sura XCVI 2, tł. J. Bielawski, Warszawa 1986.

2.3.2 Wyjaśnienie Trójcy Świętej

Autor redaktor zajmuje się tym zagadnieniem w pkt. 10-12. Wyjaśnienie tej kwestii wynika bardzo płynie z objaśnień dotyczących Jezusa jako Syna Bożego.

2.3.3 Mahomet nie jest prawdziwym prorokiem

Zagadnienie to omówione jest w pkt. 13-16. W swojej warstwie polemicznej nie odbiega znacząco od innych tekstów bizantyjskich, antymuzułmańskich. Jednakże należy zwrócić uwagę na stanowczy i pełen wyższości ton zarzutów pod adresem proroka islamu. W tekście przypisywanym Aretasowi z Kapadocji taki ton pojawia się po raz pierwszy, od kiedy chrześcijańskie Bizancjum weszło interakcję z islamem.

3. Wydania tekstu

3.1. Tekst oryginalny

Karlin-Hayter P., *Arethas' letter to the emir at Damascus*, „Byzantion" 29/30 (1959-1960) s. 281-302.

Westerink L.G., Πρὸς τὸν ἐν Δαμασκῷ ἀμηρᾶν, προτροπῇ Ῥωμανοῦ βασιλέως, w: *Arethae archiepiscopi Caesariensis scripta minora*, t. 1, ed. L.G. Westerink, Leipzig 1968, s. 233-245 (scriptura 26).

Popov N.*, Imperator Lev VI Mudryy i yego tsarstvovaniye v tserkovno-istoricheskom otnoshenii,* w: *Issledovaniye N. Popova*, Moskwa, 1892, s. 296-304 (Н. Попова, Император Лев VI Мудрый и его царствование в церковно-историческом отношении. Исследование Н. Попова, М.: Типография А. И. Снегиревой).

3.2. Tłumaczenia

Abel A., *La lettre polémique „d'Arethas" à l'émir de Damas* , „Byzantion" 24/2 (1956) s. 355-370.

Förstel K., *Schriften zum Islam von Arethas und Euthymios Zigabenos und Fragmente der griechischen Koranübersetzung*, Corpus Islamo-Christianum, Series Graeca 7, Wiesbaden 2009, s. 21-41.

4. Bibliografia

Bacharach J.L., *The career of Muḥammad b. Ṭughj al-Ikhshīd, a tenth-century governor of Egypt*, „Speculum" 50 (1975) s. 586-612.

History of Christian-Muslime relations, t. 1: *(600-900)*, red. D. Thomas, Leiden – Boston 2009.

Jeffery A., *The foreign vocabulary of the Qur'an*, Baroda 1938, s. 225-228.

Khoury A.T., *Les théologiens Byzantines et l'islam. Textes et auteurs (VIII-XIII S.)*, Louven – Paris 1969.

Kościelniak K., *Polemika muzułmańsko-chrześcijańska na podstawie korespondencji przypisywanej kalifowi umajjadzkiemu ʿUmararowi II (†720) i cesarzowi bizantyjskiemu Leonowi III (†741)*, „Folia historica Cracoviensia" 8 (2002) s. 97-105.

Krumbacher K., *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453)*, t. 1, München 1897.

Nosowski J., *Wystąpienie roszczeniowe Mahometa w świetle Koranu i najstarszej tradycji muzułmańskiej*, „Collectiana Theologica" 32/1-4 (1961) s. 5-84.

Sahas D. J., *Byzantium and Islam. Collected studies on Byzantine-Muslim encounters*, Boston 2021.

5. Przekład

Aretas z Kapadocji, List do Emira Damaszku, [napisany] na polecenie Cesarza Rzymskiego

[1] [**s. 234**] Otrzymaliśmy z Emet[27] twój list do nas, o mądry[28], przyjmujemy go i radujemy się twoim zdrowiem fizycznym, o które się

[27] τοῦ Ἔμετ / Ἔμετ. Może chodzić o miasto Hims (arab. حُمْص/*Ḥumṣ*), greckie Emesa (Ἔμεσα). W takim kontekście nazwa użyta jest w eposie *Digenis Akritis* VIII 1. Zob. *Digenis Akritis, The Grottaferrata and Escorial versions*, ed. E. Jeffreys, Cambridge 1998, s. 2-234. Podobnie u Konstantyna VII Porfirogenety w jego *De cerimoniis*. Zob. *Constantini Porphyrogeniti imperatoris de cerimoniis aulae Byzantinae libri duo*, t. 1, ed. J.J. Reiske, Bonn, s. 593. Jan Scylitzes natomiast, a za nim Gergius Kedronus, wydają się utożsamiać Ἔμετ z miastem Amida (dzisiejsze Diyār Bakr). Zob. *Ioannis Scylitzae synopsis historiarum*, ed. J. Thurn, Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Series Berolinensis 5, Berlin 1973, XXIII/2; *Georgius Cedrenus Joannis Scylitzae ope.*, t. 2, ed. I. Bekker, Bonn 1839, s. 419. Trudno jest jednoznacznie wnioskować którą wersję miał na myśli tutaj Aretas. Na ten temat zob. Karlin-Hayter, *Arethas letter to the emir*, s. 281-288.

[28] οὐιζήρ.

obawialiśmy. [Jest tak] ponieważ chrześcijanie mają w zwyczaju radować się ze zdrowia swoich nieprzyjaciół[29]. Albowiem Chrystus, prawdziwy Bóg, uczył tak: „Miłuj swoich nieprzyjaciół i życz dobrze tym, którzy ciebie nienawidzą[30]". Ale jak ty możesz znieść nazywanie wiary Saracenów czystą i nienaganną, która zgodnie z naukami Mahometa, jak Koran[31] i objawienie[32], was zwodzi? Czyż nie jest pełna nieczystości nauka, która szczególnie skłania cię do rozpusty z kobietami[33], ale także do innych haniebnych i bezbożnych czynów?

[2] To, że wasza wiara nie jest czysta, wynika z waszych bezbożnych czynów. Ale skoro prosisz nas, abyśmy uważnie słuchali tego, co do nas piszesz, ty również powinieneś teraz słuchać z uwagą, na jaką zasługują ludzie. My, chrześcijanie, którzy słyszeliśmy od wielu proroków ogłaszających przyjście na świat Chrystusa, Syna Bożego i Boga, zostaliśmy przekonani i uwierzyliśmy w niego przez dzieła, których sam Jezus Chrystus dokonał na ziemi. Bo wszystko, co o Chrystusie głosili prorocy Abraham, Izaak, Jakub, Mojżesz i prorocy po Mojżeszu, spełniło się również w odniesieniu do Niego: że narodzi się z Dziewicy, że dokona wielu cudów na ziemi, że wskrzeszał umarłych, będzie wypędzał demony z ludzi i uzdrawiał chorych, że będzie ukrzyżowany przez nikczemnych Żydów, a po trzech dniach zmartwychwstanie [**s. 235**] i zostanie wzięte

---

[29] τῶν ἐχθρῶν ('wrogów').

[30] Parafraza Mt 5,44 oraz Łk 6,27.

[31] τὸ κουρὰν (*to kūran*).

[32] τὸ φορκὰν (*to forkan*). Według słownika termin ten znaczy dosłownie 'objawienie'. Zob. E. Trapp, *Lexikon zur byzantinischen*, *Fascieles 1-8* (wersja elektroniczna dla *Thesaurus Linguae Graecae*). Leksykon Trappa sugeruje również konotację z arabskim rzeczownikiem *al-furqān* (الفرقان), który oznacza 'rozróżnienie, dowód, odkupienie, zbawienie'. W Koranie występuje on kilku surach: II 50; 181; III 2; VIII 29; 42; XXI 49. W surze XXV 1 stanowi jej tytuł. We wszystkich tych surach jest on używany na oznaczenie jakiegoś pisma zesłanego od Boga. Szerzej zob. A. Jeffery, *The foreign vocabulary of the Qur'an,* Baroda 1938, s. 225-228. Przykładowo sura XXV 1: „Błogosławiony niech będzie ten, który zesłał rozróżnienie (الْفُرقَانَ/*al-fur'qāna*) swemu słudze, aby był ostrzegającym dla świata!" (tł. Bielawski *Koran*, XXV 1; Tekst arabski: *The Noble Qur'an, Taqi-ud-Din Al-Hilali M., Muhammad Muhsin Khan, in English language*, Madinah, 2008. Zob. również: K. Kościelniak, *Tematyczna Konkordancja do Koranu*, Kraków 2006.

[33] Aluzja do koranicznych wzmianek o wielożeństwie i konkubinacie. Zob. na przykład sury: II 223; 225; IV – *Kobiety*. Temat ten jest zazwyczaj poruszany w polemice przeciw Koranowi. Mówi o tym przykładowo Jan z Damaszku w *De haeresibus* oraz apokryficzny *List Cesarza Leona III do Kalifa Umrara*. Zob. Św. Jan z Damaszku, *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne, O herezjach,*, tł. A. Zhyrkova, ŹMT 59, Kraków 2011, s. 105-139. Na temat listu Leona III, zob. Kościelniak, *Polemika muzułmańsko-chrześcijańska*, s. 97-105.

do nieba; że dzięki ubogim i niepiśmiennym ludziom, których było tylko dwunastu, świat może być napełniony wiarą w Niego.

[3] Jeśli chodzi o twoją pustą mowę, że Adam również nie urodził się z kobiety[34], bardzo się śmialiśmy z ignorancji ludzi, którzy to mówią. Adam został stworzony przez Boga na początku, kiedy nie było drugiego człowieka. Syn Boży natomiast i Bóg narodził się z kobiety po zjednoczeniu z ludźmi, jako jedynego urodziła go Dziewicza Matka bez [udziału] mężczyzny.

[4] Czyż nie przyznajecie sami, że Słowo Boże wstąpiło w Maryję, Matkę Chrystusa, przez jej uszy[35], a ona Je przyjęła[36] i urodziła Go?[37] A co myślicie, mówiąc, jeśli powiesz, że słowo Boże przyszło do Dziewicy przez słuchanie? Że głos wszedł w uszy Dziewicy? Ale głos[38] nie ma treści i nie może trwać, lecz natychmiast rozpływa się w powietrzu. Dlatego głos nie wszedł do Dziewicy, ale Syn Boży, wskazany przez głos, i Bóg wszedł do niej, zamieszkał w niej i narodził się z niej dla zbawienia ludzi.

[5] Wziął bowiem [ciało] z czystej krwi Świętej Dziewicy, tak jak każdy rzemieślnik bierze materiał[39] do wykonania [swojego] dzieła. Jak złotnik robi ze złota kolczyk, pierścionek na palec lub cokolwiek innego, tak Syn Boży wziął jej czystą krew niczym materiał z łona Najświętszej Maryi Panny i stał się człowiekiem, i zamieszkał[40] się w niej. Narodził się jako doskonały człowiek i pozostał jednocześnie Synem Boga i Bogiem. Przebywał wśród ludzi, działał i cierpiał[41], pragnąc dla nas wszystkiego, co zapisali jego uczniowie, Apostołowie.

[6] Ale posłuchaj, że to nie głos wszedł w świętą Maryję pannę [**s. 236**], lecz Syn Boży i Bóg, o którym mówi głos. Jeśli mówi ci ktoś o jakiejś osobie „on jest taki, a taki"[42], wówczas ten głos wchodzi w ciebie lub myśl wyrażona [tym] głosem, a osoba, którą oznacza ten głos, pozostaje w twojej myśli?[43] Z pewnością, jeśli jesteś człowiekiem rozumnym, możesz tylko odpowiedzieć: „Osoba wskazana mi głosem jest

---

[34] *Koran*, Sura III 59: „Zaprawdę, Jezus jest u Boga jak Adam: On stworzył go z prochu, a następnie powiedział do niego: «Bądź!» – i on jest".

[35] τῆς ἀκοῆς αὐτῆς […].

[36] συνέλαβε τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν […].

[37] Zob. *Koran*, Sury IV 171; III 45.

[38] ἡ φωνὴ.

[39] ὕλην.

[40] ἐνῴκησεν.

[41] καὶ συνανεστράφη μετὰ τῶν ἀνθρώπων καὶ ἐποίησε […].

[42] 'ἔστι τοιοῦτος καὶ τοιοῦτος'.

[43] τὴν ψυχήν.

w mojej myśli, a osoba wskazana głosem nie rozpływa się w powietrzu, tak jak to się dzieje." Tak też jest z Najświętszą Maryją Panną [i] głosem anioła – Syn Boży i Bóg zapowiedziany tym głosem, jak powiedziałem wcześniej, wszedł do niej [i] zamieszkał, narodził się jako człowiek, jakim został w niej ukształtowany i przebywał wśród ludzi.

[7] Jeśli ty pytasz: „W jaki sposób najświętszy Bóg wszedł do łona Dziewicy, gdzie znajdują się krew i nieczystości?", to ja wówczas odpowiadam: „Dlaczego Bóg, kiedy po raz pierwszy ukształtował Adama i Ewę, musiał użyć rąk[44] do ukształtowania członków mężczyzny i kobiety?"[45]. Tak jak Bóg nie uczynił nic niegodnego samego siebie, kiedy ukształtował Adama i Ewę, a raczej zasługuje na wielką pochwałę za to, że nimi nie wzgardził, tak teraz również zasługuje na to, aby uczynił to dla zbawienia ludzi względem Najświętszej Maryi Panny, dla chwały, a nie dla nagany ani obelgi. Jeśli więc tak stało się z Adamem i Chrystusem, to czyż [stworzenie] Adama podobne jest do narodzenia Chrystusa.

[8] Jeśli chodzi o ludzi twierdzących, że Ezechiel też wskrzesił umarłych, to bardzo się śmialiśmy z ludzi, którzy to mówią[46]. Ponieważ sam Ezechiel deklaruje w swoim proroctwie, które mówi o martwych kościach, że nie ma na myśli martwych kości, ale tych, którzy zostali zabrani do Babilonu jako jeńcy i którzy wracają do swoich domów. W ten sposób określa „zmarłych"[47]. Ponieważ dodaje: „Synu człowieczy, te kości to dom Izraela". Albowiem oni [**s. 237**] sami mówią: „Nasze kości wyschły, jesteśmy zmęczeni życiem", to znaczy jesteśmy martwi, i zaraz dodaje znowu: „Wyprowadzę cię z twoich grobów do twojej ziemi, ludu Mój"[48]. W jaki sposób zatem możesz przyjąć, że coś, co ma być porównaniem[49], jest faktem?

[9] Pytasz: „Jak możesz mówić, że Bóg ma syna i go zrodził", albo „Czy Bóg ma żonę[50], tak jak człowiek?"[51]. Odpowiadamy tak. Żaden

---

[44] χεῖρα αὐτοῦ ἐμβάλλειν […].

[45] Prawdopodobnie Aretas chce tu powiedzieć, że Bóg włożył ręce w glinę, którą można rozumieć jako nieczystość ziemi. Jest to zarówno aluzja do Rdz 2 jak również do Koranu, sury: III 59; VII 12; XV 26; XV 28; XV 33; XVII 61; XXXVIII 71; 76.

[46] Por. Ez 37,1-15.

[47] […] ἐκείνους λέγει νεκρούς.

[48] Cały ten fragment odnosi się do Ez 37,11-13.

[49] Λογίζεσθε.

[50] γυναῖκα również w znaczeniu 'żona' lub 'konkubina'.

[51] Zob. Koran, Sura VI 100-101: „Stwórca niebios i ziemi! Jakże On mógłby mieć syna – przecież On nie miał wcale towarzyszki (صَاحِبَةٌ/*ṣāḥibatun*)?!"; lub sura LXXII, 3: „On – niech będzie wywyższony majestat naszego Pana! – nie przybrał sobie ani

mężczyzna z męską duszą, gdy usłyszy o prokreacji, nie może myśleć ani mówić nic innego, niż to, że natychmiast pyta o kobietę, mężczyznę i fizyczne zjednoczenie, jakby to było wymagane, a nie rozważając boską prokreację. Taki nierozumny [człowiek][52] również, gdy usłyszy od człowieka, że jest nasycony, powinien natychmiast pomyśleć, że ten człowiek jest nasycony z powodu zjedzenia trawy. Albowiem [wyraz] „nasycony”[53] pochodzi od słowa „trawa”[54]. Kiedy więc ktoś rozsądnie słyszy [słowo] „nasycenie”, nie myśli od razu, że nasycił się trawą – bo człowiek nie je trawy, ale chleb i w ten sposób zaspokaja swój głód – więc pomyśl także, gdy myślisz o prokreacji, słuchaj – prokreacja odpowiada obecnemu stanowi rzeczy, a nie naturze stworzeń![55]

[10] Ale ponieważ wy, Saracenii, jesteście namiętni niczym bydło[56], niezdolnymi do ludzkiego rozumowania, osądzacie zatem każdą naturę (κρίνειν ἑκάστην φύσιν) zgodnie z waszym rozmienieniem jako naturę cielesną (κατὰ τὴν τῆς φύσεως τάξιν νοεῖν). W ten sam nieczysty i niegodziwy sposób[57] wyobrażacie sobie te rzeczy w odniesieniu [do natury] Boga[58]. W każdym razie twierdzimy, że Bóg ma zarówno Syna, którego również nazywamy *Słowem*, jak i Ducha Świętego. [Razem] ich nazywamy Trójcą Świętą. Nazywamy również *Syna Słowem Bożym*, abyśmy mogli rozpoznać po [imieniu] *Syn*, że ma on tę samą naturę, co Bóg Ojciec, tak jak potomkowie ludzi i innych stworzeń mają tę samą naturę, jak ich rodzice. Przez pojęcie *Słowo* w tym przypadku rozumiemy, że

towarzyszki, ani dziecka (وَلَدًا وَلاَ صَحِبَةً اَتَّخَذَ مَا/*mā ittaḫadha ṣāḥibatan walā waladan*)”. Pewne aluzje Koranu, że Bóg nie może posiadać żony (kobiety) ani żadnego potomstwa, w odniesieniu zarówno do politeistów arabskich, jak i chrześcijan, zob. w surach: II 116; IV 171; X 68; XVII 111; XIX 35; XIX 88; XIX 91-92; XXI 26; XXIII 91; XXV 2; XXXIX 4; CXII 3; XLIII 8; LXXII 3; XVI 57; XVII 40; XXXVII 149 i 153; XLIII 16; LII 39; LIII 21; VI 163; XVII 111; XXV 2. Arabski termin صاحِبَة (*ṣāḥiba*) występujący w surze VI 100-101, i podobnie jak greckie γυναῖκα, również posiada znaczenie ‘żona’.

[52] οὗτος γὰρ ὁ ἀσύνετος […].

[53] Χορτάζεσθαι.

[54] τό χόρτον. W tym miejscu może również chodzić o rzeczownik ὁ χόρτος w znaczeniu ‘pastwisko’ lub ‘dowolne zielone żerowisko’.

[55] Na temat prokreacji i zrodzenia przez Boga Ojca swego Syna, w kontekście islamu, mówi już Jan z Damaszku. Zob. Św. Jan z Damaszku, *Rozprawa Saracena i Chrześcijanina*, tł. Ł. Karczewski, VoxP 71 (2019) s. 670-672.

[56] ἐμπαθεῖς ὄντες καὶ ὥσπερ τὰ κτήνη […].

[57] ἀπὸ τῆς ἰδίας ἀκαθαρσίας καὶ μιαρίας […].

[58] τὰ ἐπὶ τοῦ θεοῦ διανοεῖσθε.

wychodzi ono od Ojca bez fizycznego przywiązania, tak jak nasze słowo wyłania się z naszego ducha bez fizycznego przywiązania. Tak samo jest z Duchem Świętym. Podobnie jak [**s. 238**] słońce, chociaż jest jedno i jako takie się wydaje, zawiera światło i ciepło, które są z niego emanowane bez żadnego uszczerbku [dla niego]. Zarówno światło, jak i ciepło nie są obce słońcu, lecz raczej wyłaniają się w szczególny sposób z jego natury, nazywane są *światłem* i *ciepłem*, a jednak nie są ze sobą zespolone, ponieważ to słońce jest jedynym źródłem. Światło ukazuje wszystko, co widzialne na świecie, a ciepło [pochodzące] od słońca rodzi wszelkie życie, rośliny i zwierzęta. W ten sposób i Bóg Ojciec oświeca także przez swojego Syna, Pana i Boga Jezusa Chrystusa, który stał się człowiekiem dla naszego zbawienia. Jest to racjonalne myślenie o naturach, tak, aby można było również rozpoznać i rozważać same wydarzenia zgodnie z istniejącymi faktami.

[11] Duch Święty ma nas uświęcić i odwrócić od grzechów, abyśmy nie byli jak wy, Saraceni, niczym świnie [pławiące się] w brudzie i nieczystości[59]. Zarówno *Syna* nazywamy *Bogiem*, tak jak i *Ducha Świętego* [nazywamy] *Bogiem*, w ten sam sposób jak *światło słoneczne* nazywamy *słońcem*. Kiedy bowiem promień słońca wpada do domu przez otwór i oświetla dom, mówimy, że słońce wpada do domu i oświetla go. Co więcej, kiedy wybieramy się w podróż i ogrzewa nas ciepło słońca, mówimy, że słońce nas ogrzewa.

[12] To jest właśnie wyjaśnienie faktu, dlaczego rozumiemy Boga jako Trójcę i dlaczego w Niego wierzymy. A co do waszej paplaniny: „Oddajecie cześć krzyżowi Chrystusa, ponieważ Chrystus został na nim ukrzyżowany, wy, chrześcijanie, okazujecie Mu taką samą cześć jak Chrystusowi", to twierdzenie również nie pochodzi od ludzi rozsądnych i znających się na rzeczy[60]. Ponieważ my również możemy was zapytać o cześć oddawaną płaszczowi[61] *Mōchumeta*[62]: „Dlaczego czcisz płaszcz

---

[59] Tekst grecki: „ἵνα μὴ ὡς ὑμεῖς οἱ Σαρακηνοὶ ὡς χοῖροι ἐν βορβόρῳ καὶ ἀκαθαρσίᾳ διαμένωμεν".

[60] 'τὸν σταυρὸν τοῦ Χριστοῦ τιμῶντες οἱ Χριστιανοὶ ἰσότιμον τοῦ Χριστοῦ διὰ τὸ σταυρωθῆναι αὐτὸν ἐν αὐτῷ ποιεῖτε' […]. Jest to najczęstszy passus w muzułmańsko-chrześcijańskiej polemice.

[61] τὸ μαντίον (*to mantion*). Chodzi o płaszcz proroka Mahometa. Obecnie jest przechowywany w Pałacu Topkapı w Stambule. Jest to jedna z cenniejszych relikwii świata islamu.

[62] Pisownia imienia „Mahomet" zachowana według oryginału greckiego – τοῦ Μωχούμετ (nom. ὁ Μωάμεθ; *ho Mōameth*).

i utożsamiasz kawałek materiału z osobą [Mahometa]?". Jeśli więc [**s. 239**] wyrzucacie nam, że czcimy krzyż, ponieważ Chrystus został do niego przybity, wyrzucamy wam z jeszcze większym uzasadnieniem, że czcicie płaszcz [*lac.*] *Muchameta*, tak samo jak [samego] *Mōchumeta* [63]. Ale Chrystus powstał z martwych po ukrzyżowaniu, podczas gdy *Mōchumet*, który nie był zapowiadany przez proroków, nie wskrzeszał umarłych i sam nie zmartwychwstał, to czy zasługuje na uhonorowanie siebie, albo przynajmniej swojego płaszcza? Zasługujesz więc na więcej nagany w tym, o czym mówisz w sposób pusty, ponieważ jesteś osobą, która oddaje cześć człowiekowi, a nie prorokowi, który ani nie był zapowiedziany przez proroków [Starego Testamentu], ani nie dokonywał cudów, ani nie urodził się z dziewicy bez udziału męża.

[13] Jak śmiesz nazywać *Mōchumeta*[64], człowieka nieczystego i rozpustnego[65], prorokiem? Kiedy zobaczył, że jego przyjaciel *Rusulule*[66] ma piękną żonę, zapragnął ją posiąść, a ponieważ nie potrafił [inaczej] osiągnąć, rzekł do *Rusulule*: „Bóg mi powiedział, że twoja żona dopuściła się cudzołóstwa"[67].

---

[63] Dwojaka pisownia imienia Mahomet, w tym miejscu tekstu, występuje we wszystkich wydaniach krytycznych: „[…] τὸ μαντίον τοῦ Μουχούμετ ὡς τὸν Μωχούμετ".

[64] τὸν Μωχούμετ

[65] ἄνθρωπον ἀκάθαρτον καὶ πορνοκόπον, […]. Termin πορνοκόπον/ὁ πορνοκόπος posiada bardziej dosadne tłumaczenie niż 'rozpustny'. Można go bowiem oddać jako 'ten, kto obcuje cieleśnie z prostytutkami, rozpustnik'. Zob. Liddell – Scott, 1450. Używanie takiego słownictwa wskazuje, że polemiści antymuzułmańscy, piszący w języku greckim, mogli pozwolić sobie na daleko idącą krytykę Mahometa.

[66] ὁ Ῥουσουλουλέ = arab. fraza zazwyczaj używana na określenie Mahometa jako رسول الله (*rasūl allāhai*) – 'wysłannik (apostoł) Boga'. Zob. Sura XXXVI 3: „Oto ty jesteś (jednym) z Posłańców". Tutaj omyłkowo użyta na określenie przyjaciela, prawdopodobnie Zaida.

[67] Tekst oryginalny: „ὁ θεὸς εἶπέ μοι ὅτι ἡ γυνή σου ἐπόρνευσε […]". Fragment ten jest odniesieniem się do wersetów koranicznych, w którym zawarta jest kwestia małżeństwa Mahometa z Zainab, żoną Zaida, wyzwolonego niewolnika Mahometa. Przytoczone słowa pochodzą z sury XXXIII 36-37, gdzie opisana została ta kwestia. Sura ma podkreślać autorytet Mahometa jako posłańca bożego, nawet w zakresie życia prywatnego. Problematyka przeprowadzenia rozwodu pomiędzy Zainab a Zaidem leżała w sferze moralnej. Zaid był bowiem adoptowanym synem Mahometa, a taki stan rzeczy mógł wywołać konsternację i zastrzeżenia wśród wiernych. Jerzy Nosowski uważa, że koraniczne objawienie, dotyczące kwestii rozwodu Zainab i Zaida oraz zawarcie małżeństwa Mahometa z Zainab, zawarte w surze XXXIII 36, stanowi swego rodzaju uspokojenie sumień wiernych, któremu Mahomet nadał charakter nakazu otrzymanego od Boga. Wzmianka tego faktu w Koranie miała być ostatecznym tego dowodem. Nosowski zwraca również uwagę, że sury pochodzące z okresu medyńskiej działalności

A gdy *Rusulule*: „Zabiję ją, jeśli to zobiła”[68], *Mōchumet* odrzekł: „Nie zabijaj jej, ale ją porzuć i niech kto inny ją weźmie, a gdy ona oczyści się z grzechu cudzołóstwa przez to, że ją pojął ją kto inny, wróć do niej na nowo, a odpuszczone będzie jej cudzołóstwo”.

[14] Kiedy *Rusulule* to zrobił i porzucił ją, *Mōchumet* pojął[69] ją [za żonę]. Kiedy cudzołożył z nią i zaspokoił swoją żądzę, ponownie powiedział do *Rusulule*: „Weź ją ode mnie i ponownie [pojmij za żonę]”[70]. Tak też się stało. Polecił w prawie i wam czynić to samo, jeśli poczujecie się zgorszeni, ponieważ kobieta dopuściła się rozpusty[71]. [Mówi:][72] „Oczywiście uczyń tak, ale tę kobietę przejmują pobożni mężczyźni, tak zwani «oczyszczacze (*kathasistai*[73])». Śpią z tą kobietą [**s. 240**] w tym samym

---

Mahometa mają na ogół charakter prywatnych (oraz politycznych) spraw, którym Mahomet nadawał następnie moc, poprzez określenie ich jako „objawienia” dane mu od Boga. Szerzej zob. J. Nosowski, *Wystąpienie roszczeniowe Mahometa w świetle Koranu i najstarszej tradycji muzułmańskiej*, CT 32/1-4 (1961) s. 5-84 (na temat sprawy Zaida, s. 53-54). W takim kontekście nie jest niczym dziwnym, że chrześcijańscy polemiści używali argumentu cielesnych pożądań Mahometa ukonstytuowanych jako „objawienie” niemal od początku powstawania tego rodzaju tekstów. Przykładem może być tutaj Jan z Damaszku i przypisywany mu rozdział 100/101 *De haeresibus* skierowany przeciw islamowi. Zawarty w nim fragment również odnosi się z zjadliwą krytyką wobec sprawy żony Zaida pod adresem Mahameta. „Ten Mamed (Οὗτος ὁ Μάμεδ) […] miał druha zwanego Zeid (Ζεὶδ). Ten miał młodą i piękną żonę, w której zakochał się Mamed. Kiedy więc oni siedzieli, rzekł Mamed: *Jest taka rzecz, Bóg mi nakazał wziąć twoją żonę* (Ὁ θεὸς ἐνετείλατό μοι, ἵνα ἀπολύσῃς τὴν γυναῖκά σου). Ten zaś odpowiedział: *Apostołem jesteś, czyń, jak Bóg ci powiedział – weź moją żonę*. Raczej zaś – jak wyżej powiedzieliśmy – rzekł Mamed do niego: *Bóg nakazał mi, żebyś odprawił twoją żonę*. Ten zaś odprawił, a po kilku dniach Mamed powiedział: *Bóg nakazał mi, żebym teraz ja ją wziął*”. Następnie Jan opisuje prawodawstwo rozwodowe zawarte w Koranie i przetacza surę II 223 i II 225. Zob. Jan z Damaszku, *O herezjach*, tł. A. Zhyrkowa, Kraków 2011 s. 137-138 (herezja 100, 95,); P.B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, t. 4, Patristische Texte und Studien 22, Berlin 1981, s. 19-67.

[68] ‘καὶ φονεύσω αὐτήν, ἐπεὶ τοῦτο ἐποίησεν’ […].

[69] τοῦ δὲ Ῥουσουλουλὲ ποιήσαντος οὕτως καὶ χωρισθέντος ἐξ αὐτῆς προσελάβετο αὐτὴν ὁ Μωχούμετ.

[70] εἶπε πάλιν πρὸς τὸν Ῥουσουλουλὲ ὅτι ‘λάβε αὐτὴν ἐκ νέας’ […].

[71] Parafraza sury XXXIII 7.

[72] Edycja Westerinka wykazuje w tym miejscu lacunę: „*** ὅτι ‘ναὶ ποιοῦμεν αὐτό, ἀλλὰ ἀναλαμβάνονται τὴν γυναῖκα ἄνδρες εὐλαβεῖς, οἱ λεγόμενοι καθαρισταί, καὶ κοιμῶνται μετὰ τῆς γυναικὸς ἐκείνης εἰς ἕνα κράββατον, βάλλοντες μέσον γυμνὸνσπαθίον’· […]”. Edycja Karla Fröstela natomiast zawiera w tym miejscu uzupełnienie „< Λέγουσιν>”.

[73] καθαρισταί.

łóżku, ale pośrodku kładą nagi sztylet". Czy nie zauważacie, głupcy, że inni nawet skaczą z klifów tylko po to, by osiągnąć taką satysfakcję, a wy [jedynie] stawiacie nagość sztyletu pośrodku? Dlaczego ten, który z nią śpi, ma mieć jakąś trudność i nie skalać się z ową kobietą? Bo gdzież jest mężczyzna, który śpi w łóżku z kobietą i nie skalał się z nią? Wasz „oczyszczający" nie jest bardziej rozważny niż Józef. Albowiem gdyby nie uciekł przed kochanką[74], która już go poślubiła, nic by mu nie przeszkodziło w skalaniu się z nią. Ale *Mōchumet* to zrobił, cudzołożył z żoną *Rusulule*, a następnie wydał ten dekret jako prawo, abyś nie tylko był jedynie rogaczem (ἵνα μὴ μόνον κρυπτοὶ κερατάδες ἦτε), ale wręcz jawnym (ἀλλὰ καὶ φανεροί).

[15] Gdy bowiem zobaczył, że jest nieskrępowany w swoich pożądliwościach, nie zrobił nic innego, jak tylko uczynił prawem zaspokojenie pożądanie kobiet, którego ty powinieneś przestrzegać, a które on uznał za rzecz najbardziej cenną. Jak więc śmiesz nazywać go prorokiem i posłanym do was przez Boga? Nas przekonują cuda Chrystusa, godne życie, które prowadził i które ustanowił jako prawo, przekonuje nas Jego zmartwychwstanie, byśmy czcili Go jako prawdziwego Boga[75]. Przemawia za tym również fakt, że uczynił to, co prorocy o Nim zapowiedzieli.

[16] A nawet do dziś Jego święty i czcigodny grób każdego roku, w dniu Jego zmartwychwstania, napełnia się [wiernymi]. Po ugaszeniu całego światła (παντὸς γὰρ πυρὸς) w Jerozolimie, gdzie jest jego święty grób, chrześcijanie przygotowują świece i lampy z knotem. Gdy emir Jeruzalem, sam zaryglowawszy drzwi, zbliża się do Grobu Świętego, a chrześcijanie na zewnątrz kościoła świętego zmartwychwstania stoją i śpiewają *Kyrie eleison*, [wówczas] nagle następuje rozbłysk światła (ἐξαίφνης ἀστραπῆς γινομένης) i zapalają się świece oraz lampy z knotem. Wszyscy mieszkańcy Jerozolimy biorą światło z tego samego [**s. 241**] światła i rozpalają nim swój ogień. Z drugiej strony grób *Mōchumeta* pogrążony jest w ciemności i mroku przez wszystkie dni waszego życia[76]. [Teraz odpowiemy] na twoje głupie pytania, które brzmią: „Czy Chrystus został ukrzyżowany dobrowolnie czy

---

[74] Parafraza Rdz 39,6-12.

[75] ἡ ἀπὸ τῶν νεκρῶν ἀνάστασις αὐτοῦ σέβειν καὶ προσκυνεῖν αὐτὸν ὡς θεὸν ἀληθινόν […].

[76] τῆς ζωῆς ὑμῶν ('waszego życia'). Chodzi o życie emira Damaszku. Jest to kolejny przykład (omawiany już we wstępie) zwracania się autora redaktora (Aretasa) do interlokutora w drugiej osobie liczby mnogiej.

pod przymusem?”[77]. Dużo się z was śmiejemy, ale też odpowiadamy, że Chrystus został dobrowolnie ukrzyżowany zgodnie z proroctwami o Nim. Został bowiem ukrzyżowany za nie swoje grzechy. Albowiem prorok Izajasz mówi o nim tak: „Nie popełnił żadnego grzechu, a na ustach jego nie było żadnego podstępu”[78], „Ze względu na zbrodnię Mojego ludu”[79]. Mówi o nim sam Bóg przez tego samego proroka: „Prowadzono go na śmierć”[80], „Wziął na siebie nasze grzechy i cierpi za nas ból”[81]. Dlatego dobrowolnie pozwolił się ukrzyżować, aby ratować ludzi. Zarzucamy Żydom[82] nie to, że przez ukrzyżowanie Go wypełnili Jego wolę, bo przecież nie uczynili tego po to, by wypełnić Jego wolę albo by spełniły się proroctwa. Zarzucamy im, że ukrzyżowali Chrystusa, aby zaspokoić swoją nienawiść.

[17] Chcemy podać i przykłady. Jeśli ktoś ma wroga, na którego ciele jest wrzód lub guz, który sprawia mu wielki ból, przychodzi z kolei jego wróg, który nie chce go ratować, ale zabić. Wbija mu miecz w owe zgrubienie, aby zabić, ale nie zabija, jedynie pęka sam guz, który nękał owego [pierwszego] wroga. [Guz] zniknął, a on sam został uzdrowiony. Czy rozsądny i rozumy człowiek powie, że [ów nienawistnik] dobrze uczynił swojemu wrogowi? Dlaczego to uczynił? Ostatecznie chciał go zabić, a zamiast tego wyleczył go z choroby[83].

---

[77] θέλων ἐσταυρώθη ὁ Χριστὸς ἢ μὴ θέλων; Zagadnienie woli porusza Jan z Damaszku w kontekście polemiki dyskursu chrześcijańsko-muzułmańskiego.

[78] Iz 53,9.

[79] Iz 53,8.

[80] Iz 53,8.

[81] Iz 53,4.

[82] μεμφόμεθα δὲ τοὺς Ἰουδαίους […].

[83] Fragment ten jest tożsamy z *Opuscula* 9 Theodora Abū Qurra. Jest to dysputa pomiędzy chrześcijaninem (ὁ Χριστιανὸς) a Hagarytą (ὁ Ἀγαρηνός/*ho Agarenenos* – muzułmaninem). Chrześcijanin to Abū Qurra. Hagaryta zadaje pytanie dotyczące woli (zamiaru) Chrystusa w jego ukrzyżowaniu przez Żydów: „Powiedz mi, kiedy Żydzi ukrzyżowali Chrystusa, którego wy nazywacie swoim Bogiem (ὃν Θεὸν σὸν εἶναι λέγες), to czy chciał On, czy nie chciał, aby mu to zrobili? (Βουλομένου αὐτοῦ, ἢ μὴ βουλομενου, τοῦτο πεποιήκασιν;)”. Chrześcijanin odpowiada twierdząco, że Chrystus miał taki zamiar (βουλομένου), aby zostać ukrzyżowanym. Ostania część tej dysputy ma następujący przebieg: „[Abu Qurra zadaje pytanie Hagarycie] Powiedz mi coś innego. Wyobraź sobie, że w twoim oku pojawił się bardzo bolesny i śmiertelny ropień. Wyobraź sobie, że jeden z twoich wrogów chce zadać ci śmiertelny cios, wykorzystując chorobę jako okazję do jeszcze szybszego pozbawienia cię życia. Wyobraź sobie, że zadał cios prosto w twoje okaleczone oko, aby, jak powiedziałem, szybciej uwolnić cię od życia. Wyobraź sobie, że z twojego oka po uderzeniu wypływa ropa,

[18] A oto inne bełkotanie: „Dlaczego nazywacie Chrystusa Bogiem[84], skoro sam Chrystus powiedział o sobie: „Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego [**s. 242**], i Boga mego, i Boga waszego?”[85]. Powiedz mi:

---

surowicza wydzielina i płyn gnijący, a ty, uwolniony od cierpienia przez jego uderzenie, odzyskałeś doskonałe zdrowie. Czy patrzysz na wroga, który zadał ci cios, jak na przyjaciela i dobroczyńcę? Czy ignorujesz jego intencje i zajmujesz się tylko tym, co zrobił nieumyślnie? Czy czujesz do niego pociąg i traktujesz go z życzliwością?”. Zob. R. Glei – A.T. Khoury, *Johannes Damaskenos und Theodor Abü Qurra*, Schriften zum Islam = Corpus islamo-christianum, Series Gareca 3, Wurzburg 1995, s. 150-152; PG 97, 1529A-C.

[84] ‘πῶς λέγετε τὸν Χριστὸν θεόν […].

[85] J 20,17. W tekście Aretasa: „ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ θεόν μου καὶ θεὸν ὑμῶν […]”. Zagadnienie odnoszące się do tego fragmentu Ewangelii św. Jana było jednym z częstych pytań muzułmanów względem chrześcijan (choć w greckich polemikach nie pojawia się często). Chrześcijańscy apologeci starali się jednak przygotować chrześcijan na tego rodzaju pytania, wyjęte z kontekstu biblijnego. Ogólne przygotowanie do tego typu dyskusji można znaleźć w tekstach Abu Raithy z Takritu (Ḥabīb ibn Khidma Abū Rāʾiṭa l-Takrītī – żył w IX wieku). W jednej ze swoich apologii wiary chrześcijańskiej (*Al-risālat al-thāniya li-Abī Rāʾiṭa l-Takrītī fī l-tajassud* / *Druga Risāla Abū Rāʾiṭa l-Takrītī: O wcieleniu*; tekst arabski: S.T. Keating, *Defending the ‘People of Truth’ in the Early Islamic Period*, s. 222-297) pisze w następujący sposób: „Jeśli powiedzą (قالوا فان): Jak to możliwe, że Mesjasz był Bogiem i Panem i zgodził się być sługą, ustanawiając [to], kiedy tak siebie nazwał wraz ze swoimi uczniami, mówiąc: *Idę do Ojca mego i waszego Ojca do mojego i waszego Boga* (J 20,27, arab. والاهكم والاهى وابيكم ابى الى اذهب), *oraz Mój Ojciec, który Mnie posłał, jest większy niż Ja* (J 14,28). I zaprzeczył, że wiedział o godzinie [sądu] (Mk 13,32), i powiedział dwóm mężczyznom, kiedy poprosili Go o miejsca po Jego prawej i lewej stronie w Jego królestwie, *nie do mnie należy to dać* (Mt 20,23). I wzywał pomocy od śmierci i innych rzeczy, podobnych do tego, co [już] powiedziano (Mt 27,47)”. Zob. Abū Rāʾiṭa, *Druga Risāla*, s. 268. W odniesieniu do J 20,17 Ojciec (– arab. اب / *ʾab* = gr. ὁ πατήρ). Tekst ten można porównać z pytaniem w języku greckim: „πῶς λέγετε τὸν Χριστὸν θεόν”, na które odpowiada Aretas w swoim liście, który można odnieść do arabskiego tekstu Abū Rāʾiṭy: وربأ الاهاً المسح يكون ان جاز كيف, gdzie Mesjasz: المسح / *al-masḥ* = ὁ Χριστὸς, Bóg: الْإِلٰه = ὁ Θεός, Pan: رَبّ / *rab* = gr. Κύριος. Natomiast zwrot العبوديه / *ʿubūdíyya* – literalnie *poddaństwo*, *służebność* lub *niewolnictwo*, odpowiadało by gr. *δουλόω – służyć, być niewolnikiem* etc. Było by to rozumienie czysto ludzkie, z którym polemizował już Jan z Damaszku Stworzenia, określane jako ojciec lub syn, są nazwami pochodnymi, albowiem ojcostwo i synostwo pochodzą od Boga (zgodnie z chrześcijańskim rozumieniem dogmatu o Trójcy Świętej). Ograniczenie to działa jedynie w ukierunkowaniu na stworzenie, a nie odnosi się do stwórcy. Jest to typowy błąd w pojmowaniu przez muzułmanów chrześcijańskiego dogmatu Trójcy Świętej. Zob. Św. Jan z Damaszku, *Rozprawa Saracena i Chrześcijanina*, s. 672; Keating, *Defending*, s. 269, przyp. 28. Na tego typu pytania Abū Rāʾiṭa zaleca następującą odpowiedź: „Należy im powiedzieć: Jeśli

Kiedy syn kalifa mówi do wojska: „Idę do mojego ojca[86] i do waszego ojca[87], do mojego pana wierzących i do waszego pana wierzących[88]", czy zatem kalif (*amermumnēs*)[89], tak jak jest ojcem swojego syna, jest także [ojcem] swojej armii[90], a jak kalif jest kalifem swojego syna, tak jest kalifem swojej armii?[91] Przemyśl to inteligentnie i poznaj swoją ignorancję, bo ani nie wiesz, co mówisz, ani co myślisz.

[17] Jak śmiesz twierdzić, że Jozue, syn Nuna, był równy Chrystusowi[92], ponieważ zatrzymał słońce? Jozue, syn Nuna, zatrzymał słońce na czas wojny słowami swojej modlitwy do Boga[93]. Chrystus nic nie

---

Mesjasz, niech będzie pochwalony! wypowiedział [tylko] słowa pokornej [osoby], kiedy potwierdził swoje człowieczeństwo, jak to opisałeś, [i] nie przemawiał wzniosłą mową wskazującą na Jego boskość i Jego panowanie, wtedy miałbyś [poprawność] w tym sporze. Ponieważ jednak przemawiał obydwoma [rodzajami] stwierdzeń i opisywał siebie za pomocą obu przepowiedni, konieczne jest, abyś przestudiował różnicę między wypowiedziami a przepowiedniami (tj. proroctwami). Ponieważ Ten, którego opisujesz jako mówiącego: *Idę do Ojca mojego i Ojca waszego, do Boga mojego i Boga waszego* (J 14,9) – to odniesienie pochodzi z [Jego] słów pokory, jest Tym, który powiedział: *Ten, który widzi Mnie, widzi mojego Ojca*, *Ja jestem w moim Ojcu, a mój Ojciec jest we Mnie* (J 10,38), oraz *Ja i mój Ojciec jedno jesteśmy* (J 10,30), czyli jedna *substancja* (واحد جوهر ای)". Tutaj arabski termin substancja: جَوْهَر / *ǧawhar* = gr. οὐσία.

[86] εἰσέρχομαι πρὸς τὸν πατέρα μου.

[87] καὶ πατέρα ὑμῶν.

[88] καὶ ἀμερμουμνήν μου καὶ ἀμερμουμνὴν ὑμῶν.

[89] ὁ ἀμερμουμνῆς – dosł. 'wódz wiernych', arab. أمير / *ʾamīr* – Emir, który sprawuje władzę z nadania Kalifa. Tutaj Aretas, zwracając się do Emira Damaszku, odwołuje się raczej do jego Emira, czyli Kalifa, wodza wszystkich wiernych. Dlatego też grecki termin ἀμερμουμνῆς będzie w tym wywodzie oddany jako 'Kalif' (a nie 'Emir', jak można by sądzić).

[90] ἆρα ὡς ἔστιν ὁ ἀμερμουμνὴν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ πατήρ, οὕτως καὶ τοῦ στρατεύματος αὐτοῦ, […].

[91] καὶ ὡς ἔστιν ὁ ἀμερμουμνὴν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ ἀμερμουμνήν, οὕτω καὶ τοῦ στρατεύματος αὐτοῦ;

[92] αὐτὸν ἴσον τοῦ Χριστοῦ.

[93] ὁ μὲν γὰρ τοῦ Ναυῆ Ἰησοῦς πρὸς τὴν χρείαν τοῦ πολέμου ἔστησε τὸν ἥλιον διὰ λόγου εὐχῆς αὐτοῦ πρὸς τὸν θεόν· – Joz 10,12-15. Podobna opowieść znajduje się np. w zbiorze hadisów al-Bukhariego (Muḥammad ibn Ismāʿīl al-Bukhārī, żył w latach 810-870 po Chrystusie). Na temat al-Bukhariego, zob. K. Kościelniak, *Sunna, hadisy i tradycjonaliści. Wstęp do tradycji muzułmańskiej*, Kraków 2006, s. 60-63. Treść tego hadisu jest następująca (w przekładzie pominięty zostaje łańcuch przekazicieli tradycji – hadisu, tak zwany *isnād*): „Prorok powiedział: «Pewien prorok wśród proroków przeprowadził świętą wyprawę wojenną i powiedział swoim wyznawcom (غَزَا نَبِيٌّ مِنَ الأَنْبِيَاءِ فَقَالَ لِقَوْمِهِ): *Każdy, kto poślubił kobietę i chce skonsumować małżeństwo,*

powiedział[94], a świat przeraził się, widząc, jak ich Stwórca został zabity i zhańbiony[95]. Słońce pociemniało, a ziemia się zadrżała i zatrząsała się[96], gdy zobaczyła, jak jej stwórca został zabity i zhańbiony, podobnie sługa, widząc zniewagę swego pana, nie może znieść Jego złego traktowania swego gospodarza, bije się w piersi i jest przepełniony bólem. Powinieneś raczej lamentować niż chwalić się, że zdobyłeś władzę[97] nad całym światem. My doznajemy kłopotów, ponieważ jesteśmy dziećmi Boga z Jego łaski i ponieważ On nas kocha. [Jest tak dlatego, że]: „Kogo Pan miłuje, tego karci”[98], jak mówi nasze Pismo: „Kto kocha syna, ten go wychowuje”[99]. Ten Chrystus i sam Bóg nam to oznajmili: „Na świecie doznacie ucisku”[100]. I prorok Dawid mówi: „Nie buntujcie się przeciwko człowiekowi, który odnosi sukces na swojej drodze, człowiekowi, który

---

a jeszcze tego nie uczynił, nie powinien mi towarzyszyć; ani człowiek, który zbudował dom, ale nie ukończył dachu; ani mężczyzna, który ma owce lub wielbłądzice i czeka na narodziny ich młodych». Tak więc prorok przeprowadził wyprawę i kiedy dotarł do tego miasta w czasie lub prawie w czasie modlitwy *`Asr* (الْعَصْرِ), powiedział do słońca (لِلشَّمْسِ فَقَالَ): [o słońce!] Jesteś pod rozkazem Allaha, a ja jestem pod rozkazem Allaha (مَأْمُورٌ وَأَنَا مَأْمُورَةٌ إِنَّكِ), o Allahu! Zatrzymaj to [Słońce] przed zachodem (عَلَيْنَا احْبِسْهَا اللَّهُمَّ). Został zatrzymany, dopóki Allah nie uczynił go zwycięskim. Potem zebrał łup i przyszedł ogień, aby go spalić, ale go nie spalił. «Powiedział [do swoich ludzi]: *Niektórzy z was ukradli coś z łupu*. *Dlatego jeden mężczyzna z każdego plemienia powinien złożyć mi przysięgę wierności, ściskając mi dłoń*». [Zrobili to i] ręka mężczyzny utknęła na ręce ich proroka. Wtedy prorok powiedział do [owego mężczyzny]: *Kradzieży dokonali twoi ludzie. Dlatego wszystkie osoby z twojego plemienia powinny złożyć mi przysięgę wierności, ściskając mi dłoń*. Ręce dwóch lub trzech mężczyzn utknęły w dłoni ich proroka, a on powiedział*: Dopuściłeś się kradzieży*. Potem przynieśli głowę ze złota, podobną do głowy krowy, i umieścili ją tam, a przyszedł ogień i strawił łup. Prorok dodał*: Wtedy Allah dostrzegł naszą słabość i ułomność, więc zalegalizował łupy*”. Sahīh Al-Bukhāri, t. 4, ed. Muhammad Muhsin Khan, Riyadh 1997, s. 216 (ks. 57, hadit 3124).

[94] τοῦ δὲ Χριστοῦ μηδὲν εἰπόντος […] – przeciwstawienie nadużywaniu przez muzułmanów zwrotu „powiedział” (arab. قال). Przez zwrot ten powoływano się na jakiś autorytet (zob. przypis powyżej).

[95] ὁ κόσμος ἰδὼν τὸν δημιουργὸν αὐτοῦ σταυρούμενον καὶ ἀτιμαζόμενον ἔφριξε, […].

[96] Mt 27,45.51.

[97] Κατακυριεύω – w języku biblijnym oznacza dosłownie ‘zdobyć’ lub ‘sprawować całkowitą władzę’ (zob. Ps 71/72,8 LXX), jak również ‘zawładnąć’ lub ‘zawładnąć czymś’ (Ps 9,26; 10,5 LXX).

[98] Prz 3,12.

[99] Prz 3,12 – w obu przypadkach „wychowuje” odnosi się do greckiego παιδεύω/ *paideuō*, który może również oznaczać karcenie wychowawcze.

[100] J 16,33.

popełnia zło”[101]. Czyż nie popełniacie niesprawiedliwości, mordując ludzi, [**s. 243**] skoro prorok mówi: „Bóg nie cieszy się ze śmierci ludzi ani ze zguby żyjących”[102]?

[18] Nawet wasz fałszywy prorok *Mōchumet*[103] głosi w Koranie [następujące słowa]: „Nie zabijaj nikogo, kto z tobą nie walczy i nie podnosi broni przeciwko tobie, ani rolnika, ani kobiety, ani opata, ani księdza”[104]. Wy jednak nie przestrzegacie przepisu waszego fałszywego proroka, lecz zabijacie zarówno tych, którzy podnoszą przeciw wam broń, jak i tych, którzy nie prowadzą z wami wojny.

[19] Skoro twierdzicie, że Bóg was kocha i dzięki temu panujecie nad całym światem, to cóż powiecie o tym, że karamici[105] cię pokonali i zniszczyli? Również wówczas, gdy Andronik kazał ściąć osiemnaście tysięcy Saracenów w regionie Tarsos, gdzie wówczas była ich szlachetna wiara, kiedy tak wszyscy skąpani byli w kałuży krwi?[106] Albo kiedy Hemeriusz rozbił i unicestwił całą waszą flotę[107], gdzie była wasza wiara? Mamy jednak nadzieję, że wasz czas się już wypełnił i zginiecie całkowicie.

---

[101] Ps 37,7.

[102] ‘οὐ χαίρει θεὸς ἐπὶ θανάτῳ ἀνθρώπου οὐδὲ ἐπ’ ἀπωλείᾳ ζώντων’; parafraza Mdr 1,13.

[103] τοῦ ψευδοπροφήτου ὑμῶν Μωχούμετ […].

[104] ‘μὴ φονεύσῃς ἄνθρωπον τὸν μὴ πολεμοῦντά σε μηδὲ λαμβάνοντα ὅπλα κατὰ σοῦ, μηδὲ γεωργὸν μηδὲ γυναῖκα μηδὲ ἀβᾶν μηδὲ παπᾶν’. Cytowany fragment nie znajduje się w Koranie. Fraza ta wywodzi się prawdopodobnie z IX wieku, kiedy to Kalif Al-Muttawakil chciał zacieśnić więzy z niemuzułmańskimi mieszkańcami Kalifatu (tzw. Ludami Księgi – arab. أهل الذمة / *ʾahl aḏ-ḏimmah* / lub *dhimmah*). Chrześcijanie rozpoczęli wówczas poszukiwać i domagać się tekstów, które byłyby dla nich najkorzystniejsze i zbliżałyby ich do muzułmanów. Zob. A. Abel, *La lettre Polémique „D’Aréthas” a L’Émir de Damas*, „Byzantion” 24/2 (1954) s. 367, przyp. 3.

[105] ὁ Καραμίτης – karamici (arab. قرامطة / *Qarāmiṭa*), ugrupowanie religijno-wojskowe, które powstało w południowej Mezopotamii. Z powodu wojowniczego charakteru ich członków wielokrotnie wstrząsali światem muzułmańskim od IX do XII wieku. Sprzeciwiali się rządom Kalifów z dynastii Abbasydów. Szerzej zob. M. Wilferd, *The Fatymids and the Qarmatīs of Bahrayn*, w: *Mediaeval Isma’ili History and Thought*, red. F. Daftary, Cambridge 1996, s. 21-73.

[106] Chodzi o zwycięstwo Andronika, wodza Leona VI, w 904 roku. Zob. A.A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, t. 2: *La dynastie Macédonniene (867-959)*, Bruxelles 1950, s. 19. Zob. również: V. Grumel, *La révolte d’Andronic Doux sous Léon VI. La victoire navale d’Himérius*, REB 186 (1937) s. 202-207.

[107] ὁ Ἡμέριος ὅτε τὸν στόλον ὑμῶν ὅλον ἠφάνισε καὶ ἐξωλόθρευσε […]. Klęska zadana przed admirała Himeriosa (wiosna 912 roku) była jedną z największych porażek

[20] Jeżeli weźmiemy pod uwagę to, czego jeszcze nauczył cię sam *Mōchumet*: że po śmierci idziecie do raju, a tam ma się siedem koni i siedem kobiet[108], które znajdujecie [tam] jako dziewice[109], z którymi potem popełniacie nierząd[110], oraz, że w twoim raju masz trzy rzeki: z winem, mlekiem i miodem, z których się żywisz i żyjesz[111], zatem pytamy was o kobiety, dlaczego Bóg stworzył kobietę? Oczywiście, aby mogła zajść w ciążę z mężczyzną i urodzić dziecko jako jego następcę na świecie, a nie dla rozkoszy i rozpusty[112].

[21] Dalej pytam cię o trzy rzeki. Kiedy się nimi żywisz, czy wydalasz [część] tego pokarmu w postaci wydalin, czy nie? Z pewnością ten, kto spożywa ten pokarm, zatrzymuje część zużytą na utrzymanie swojego ciała, ale to, co jest zbyteczne i bezużyteczne, wydala jako odchody. Zatem, czy sprzątacie te odchody [**s. 244**] w raju? [W każdym razie] jeśli wszyscy Saracenii, którzy są w raju, wypróżniają się, jakże mogliby za chwilę nie wypełnić raju odchodami? Ale kiedy niektórzy z waszych pozornie mądrych ludzi mówią, że nie wydalają [części] tego jedzenia w postaci odchodów, ale że to, co zbędne i bezużyteczne, jest wydalane przez pot całego ciała, to odpowiadamy: teraz, w tym śmiertelnym życiu, jeśli odchody są opróżniane przez jeden otwór, a zatem ten otwór brzydko pachnie, czy ten, kto wydala bezużyteczny pokarm całym ciałem przez pot, nie staje się śmierdzący i obrzydliwy? To jest twój raj i tak jak on, ty również jesteś pełen brudu. A gdzie znajdziesz tyle piżma, żeby się namaścić, jak teraz w tym śmiertelnym życiu?

[21] Jeśli zapytasz: „Jaka była konieczność, aby Bóg stał się człowiekiem?[113]", słuchaj! Bóg skazał Adama na śmierć za grzech w raju[114]. A gdy wyrok śmierci miał być zniesiony, Bóg musiał posłać własnego Syna, który jest Bogiem, aby jako Syn Boga i Bóg mógł cofnąć wyrok śmierci, tak jak wysłany zostaje syn cesarza, aby cofnąć karę, którą nałożył

---

morskich arabskich admirałów Damiana i Leona z Trypolisu. Zob. G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, Warszawa 2008, s. 266.

[108] ὅτι ἀποθνήσκοντες ὑμεῖς εἰς τὸν παράδεισον εἰσέρχεσθε καὶ ἔχετε ἐκεῖ ἑπτὰ ἱππάρια καὶ ἑπτὰ γυναῖκας, […].

[109] *Koran*, sura LVI 35-38.

[110] ἃς πορνεύοντες πάλιν εὑρίσκετε παρθένους, […].

[111] *Koran*, sura XLVII 15. Jest to najpowszechniejszy passus w polemikach już od Jana z Damaszku. Zob. Joannes Damascenus, *De Haeresibus*, herezja 100.

[112] πάντως ἵνα ἀπὸ ἀνδρὸς ἐγκυμονῇ καὶ ποιῇ παιδίον διάδοχον ἑαυτοῦ εἰς τὸν κόσμον, οὐχὶ διὰ ἡδονὴν καὶ ἀκαθαρσίαν.

[113] καὶ τίς ἡ ἀνάγκη ἵνα θεὸς ἐνανθρωπήσῃ;

[114] Rdz 3,19.

jego ojciec. To, że kara śmierci została zniesiona przez Chrystusa, jest oczywiste z następującego wniosku. Sam Chrystus, uśmiercony przez Żydów, zmartwychwstał i już więcej nie podlega [śmierci][115]. Gdy zapytasz: „W jaki sposób Chrystus cofnął wyrok śmierci?”[116], „W jaki to sposób Chrystus cofnął wyrok śmierci? Skoro jak [umieraliśmy] przed Chrystusem, tak umieramy po Chrystusie”. Posłuchajcie zatem![117] Ponieważ wielu jest na świecie, którzy by się podobali Bogu i których wybrał w niepojętej głębi swojej mądrości przed stworzeniem świata, czyż nie byłoby to niesprawiedliwością, gdyby Bóg doprowadził do ostatecznego zmartwychwstania ludzkości i [w ten sposób] ukarał tych, którzy w przyszłości będą Mu się podobać dobrym postępowaniem. [**s. 245**] Dlatego przez swoje zmartwychwstanie Chrystus dał nam dar równej chwały, tym, którzy przestrzegali Jego przykazań[118], a także zmartwychwstanie wraz ze swoimi ciałami, w których żyli na ziemi. Przed pojawieniem się Chrystusa nie było nadziei na zmartwychwstanie, ale po zmartwychwstaniu Chrystusa stało się jasne, że ci, którzy są ponad ludźmi, również zostaną wskrzeszeni wraz ze swoimi ciałami, aby ci, którzy dobrze czynili, otrzymali dobro w swoich ciałach, a ci, którzy czynili złe rzeczy, otrzymali z powrotem złe rzeczy [w swoim ciele].

[22] To tyle, co można powiedzieć na ten temat. To wszystko dotyczy całkowicie nielogicznych czynów. Napisaliśmy to na prośbę naszego dobroczyńcy Cesarza, który polecił nam zająć się tą sprawą, aby ułożyć odpowiednią argumentację i jej uzasadnienie [z naszego punktu widzenia].

---

[115] Rz 6,9.

[116] εἰ δὲ λέγετε ὅτι ‘καὶ πῶς ἔλυσε τὸ κατάκριμα τοῦ θανάτου;

[117] ἀκούσατε […].

[118] δόξης – ‘nauki’.

CC BY ND

ISSN: 0860-9411
eISSN: 2719-3586

VOX PATRUM 93 (2025) 217-238
DOI: 10.31743/vp.17700

Brunhilda
Pięć listów do Konstantynopola
(Excerpta z Listów austrazyjskich)
(*Brunechildis reginae epistolae* 26, 27, 29, 30, 44, MGH, Epp. 3, s. 139-141, 149-150, CCSL 117, s. 450-453, 466-467)

Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn (wstęp i tłumaczenie)[1]

1. Wstęp

1.1. Tło historyczne listów

Mianem *Listów austrazyjskich* (*Epistolae Austrasicae*)[2] określa się zbiór 48 oficjalnych listów, które powstały w latach 470-590. Owa kolekcja związana jest przede wszystkim z władcami austrazyjskimi oraz realizowanymi przez nich celami politycznymi i dyplomatycznymi. Część znajdujących się w niej listów zredagowana została w imieniu władców w kancelarii królewskiej w Metz[3]. Ich odbiorcami byli cesarze bizantyńscy bądź też wpływowi przedstawiciele elity kościelno-politycznej. Zbiór zawiera także listy, które pisane były przez cenionych urzędników austrazyjskich do frankońskich biskupów oraz świeckich

[1] Dr Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn, adiunkt, Zakład Historii Starożytnej i Średniowiecznej, Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn, Polska; e-mail: m.chudzikowska@uwm.edu.pl; ORCID: 0000-0001-5631-7259.

[2] MGH, Epp. 3, s. 110-153 oraz CCSL 117, s. 402-471.

[3] Do tej grupy listów zaliczymy list króla Teudeberta I (zm. 548) do cesarza Justyniana I Wielkiego. Następnie króla Teudebalda (zm. 555) również do imperatora Justyniana. Dalej pokaźny zbiór 14 listów króla Childeberta II (570-596). W zbiorze tym odnajdujemy wreszcie interesujące nas 5 listów królowej Brunhildy (ok. 550-613), matki Childeberta II.

możnych[4]. W kolekcji – jak się okazuje – natrafimy także na tzw. korespondencję zewnętrzną oraz zwrotną, czyli te listy, które trafiały na dwór w Metz wraz z przybywającymi poselstwami. Do tej grupy zaliczymy w pierwszej kolejności listy adresowane do członków austrazyjskiej rodziny królewskiej[5], ale także i te, które wymieniane były pomiędzy znaczącymi interesariuszami spoza kręgu dworskiego. Tu wspomnieć musimy – uznane za kluczowe i wymagające archiwizacji – listy od biskupów Kościoła zachodniego, które wysyłane były do reprezentantów cenionej elity kościelnej oraz bizantyńskich władców[6]. Całość zdeponowanej korespondencji – jak zaznaczył Ian Wood – uznać można za tzw. listy wzorcowe, które stanowić mogły swoistego rodzaju epistolarny kanon pomocny w pracy królewskiej kancelarii. Okazywał się on bowiem odpowiednim wzorcem do redagowania urzędowych pism na wiele formalnych i nieformalnych okazji[7].

Należy zauważyć, że okres panowania Merowingów dostarcza historykom dość pokaźny zbiór materiałów źródłowych o charakterze epistolograficznym. Listy, które pisane były od początku VI do połowy VIII wieku na terenie państwa frankońskiego, odnaleźć można w kilku działach serii *Monumenta Germaniae Historica*. Znajdujące się w niej *Epistolae Austrasicae* nie są oczywiście jedynym zbiorem, w którym skompilowano merowińskie listy. Natrafimy na nie także w kolekcjach epistolarnych

---

[4] Autorami tych listów był ceniony przez króla Sigiberta I (zm. 575) i jego małżonkę Brunhildę majordom Gogon (zm. 581), który pełnił funkcję wychowawcy małoletniego Childeberta II, a po śmierci Sigiberta – kanclerza królewskiego. Na służbie królów Austrazji działał również prowansalski arystokrata Dynamiusz z Marsylii (zm. ok. 596), przyjaciel Wenancjusza Fortunata, jego dwa listy znajdują się w kolekcji austrazyjskiej.

[5] Jak choćby list od cesarza Maurycjusza (539-602), do króla Childeberta II. Dalej listy biskupa Remigiusza z Reims (zm. ok. 533) do Chlodwiga I (zm. 511), korespondencja biskupa Paryża Germana (zm. 576) do Brunhildy, biskupa Arles Aureliana (zm. 551) do króla Teudeberta I i wreszcie biskupa Trewiru Nicetiusza (zm. 566) do Chlodoswinty (ur. ok. 560), córki króla Chlotara I (zm. 561) i żony longobardzkiego władcy Alboina (zm. 572).

[6] Na uwagę zasługują tutaj listy biskupa Nicetiusza Mapiniusza biskupa Reims (zm. 550), Rufusa, biskupa Martigny (zm. 550), znanego także jako Rufus Octodurensis, Wenancjusza Fortunata czy Auspiciusza, biskupa Toul (zm. ok. 490).

[7] I. Wood, *Królestwa Merowingów. Władza – społeczeństwo – kultura*, tł. M. Wilk, Warszawa 2009, s. 39. Por także: W. Gundlach, *Die Sammlung der Epistolae Austrasicae*, „Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde" 13 (1888) s. 365-387; M. Bętkowski, *Obraz stosunków bizantyjsko-frankijskich w listach władców merowińskich do Justyniana I. Część I: Posłowie*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne" 141/1 (2014) s. 3.

wybranych opactw, biskupstw, uczonych i świętych. Materiał ten – jak słusznie odnotowuje Vida Alice Tyrrell – nadal niestety pozostaje słabo wykorzystanym przez historyków obszarem badań, choć zwyczajowo ubolewają oni nad niedostatkiem źródeł do historii Merowingów[8]. Poza listami, które służyć miały celom dyplomatycznym i urzędowym, redagowano także listy prywatne. W kręgach wykształconej arystokracji merowińskiej nie gasło bowiem antyczne zamiłowanie do pisania „pięknych listów", dla których tak typowa była ozdobna forma i tradycyjna metaforyka[9]. Korespondencja ta dowodzi, że nie można w żadnym razie twierdzić, iż pomiędzy okresem starożytnym a dobą Karolingów mamy do czynienia z regresem w zakresie umiejętności czytania i pisania po łacinie. W dobie panowania dynastii Merowingów pisanie listów z pewnością też nie straciło swojego klasycznego znaczenia i zasięgu[10].

W zbiorze *Listów austrazyjskich* uwagę czytelnika zwraca pięć listów napisanych w imieniu królowej Brunhildy (ok. 550-613) tuż po 585 roku. Zdaniem Andrew Gilletta pisma Brunhildy należały do dwóch odrębnych pakietów korespondencji dyplomatycznej, która przygotowana została na potrzeby posłów udających się do Konstantynopola[11]. Listy opatrzone numerami 26, 27, 29 i 30 weszły w skład pierwszej grupy pism i dostarczone zostały do stolicy wschodniego cesarstwa po 585 roku. List 44 natomiast musiał stanowić część oficjalnej korespondencji, która trafiła nad Bosfor wraz z kolejnym poselstwem frankońskim wysłanym w nieco późniejszym okresie, z pewnością już po 585, a przed 593 rokiem[12]. Pisma Brunhildy dopełniały w pewien sposób całość królewskiej korespondencji dyplomatycznej. Posłowie zabrali bowiem do stolicy wschodniego Cesarstwa dość pokaźny pakiet zredagowanych w kancelarii dworskiej listów, które adresowane były do członków rodziny cesarskiej, osobistości i urzędników bizantyńskich. Ich nadawcą był przede wszystkim austrazyjski król – Childebert II. Głos w kwestiach dyplomatycznych – jak się okazuje – zabrała także jego matka – królowa Brunhilda.

---

[8] Por. V.A. Tyrrell, *Merovingian Letters and Letter Writers*, Publications of the Journal of Medieval Latin 12, Turnhout 2019, s. XV.

[9] P. Riché, *Edukacja I kultura w Europie Zachodniej VI-VIII w.*, tł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1995, s. 198.

[10] Tyrrell, *Merovingian Letters and Letter Writers*, s. XVI-XVII.

[11] A. Gillett, *Love and Grief in Post-Imperial Diplomacy: The Letters of Brunhild*, w: *Studies in Emotions and Power in the Late Roman World: Papers in honour of Ron Newbold*, red. B. Sidwell – D. Dzino, Piscataway 2010, s. 133.

[12] Gillett, *Love and Grief in Post-Imperial Diplomacy*, s. 134.

Obie przygotowane przez frankońskich władców misje dotyczyły dość trudnej i zarazem napiętej sytuacji politycznej, która pojawiła się w relacjach pomiędzy Merowingami i Konstantynopolem od 582 roku. To wówczas na Wschodzie „diadem i purpurę cesarską przywdział Maurycjusz”[13], a lud przyjął go z okrzykami uznania[14]. Nowy *augustus* swoje panowanie rozpoczął od próby stopniowego rozszerzania porozumienia i jednoczesnego zbliżenia się do Franków. W nawiązaniu do polityki realizowanej przez swojego poprzednika Justyniana Maurycjusz powziął za cel uwolnienie Italii od Longobardów[15]. Snując marzenia o odbudowie Cesarstwa i odzyskaniu władztwa nad ziemiami na zachodzie, podjął zmyślny plan zjednania sojuszników w postaci bitnych Franków. Hasłem przewodnim kampanii był wspólny cel religijny, który miał zjednoczyć oba państwa w walce z „bezbożnymi” Longobardami[16]. Jedenastoletni wówczas i nie w pełni jeszcze samodzielny władca austrazyjski Childebert II[17], za namową rady regencyjnej oraz matki, królowej Brunhildy, której status i realna władza w owym czasie coraz bardziej wzrastała w siłę, zaaprobował propozycję cesarza i postanowił sprzymierzyć się z Bizantyńczykami. Za wypędzenie Longobardów z Italii młodociany król otrzymał odgórnie 50 tysięcy złotych solidów, które cesarz Maurycjusz przesłał poprzez swoich legatów[18]. Childebert jeszcze w tym samym roku wyprawił do boju „niezliczone zastępy Franków”[19]. Longobardowie jednak nie podjęli działań zbrojnych, wybrali rozwiązanie pokojowe i próbę przeciągnięcia austrazyjskiego władcy na swoją stronę. Skierowali do Childeberta posłów z licznymi podarkami[20] i gwarancją zaprzestania łupieżczego przekraczania Alp. Syn Brunhildy szybko przystał na propozycję sojuszu z longobardzkimi sąsiadami – uznał ją za korzystniejszą od oferty Maurycjusza. Słowo dane cesarzowi przyjął za tymczasowo niewarte uwagi. Co więcej, nie zamierzał zwracać Bizantyńczykom wyasygnowanych na kampanię italską złotych solidów.

---

[13] Gregorius Turonensis, *Historiarum Francorum libri decem* 6, 30.

[14] Gregorius Turonensis, *Historiarum Francorum libri decem* 6, 30.

[15] M.H. Serejski, *Idea Imperium Romanum w Galii merowińskie w VI stuleciu*, „Przegląd Historyczny” 25 (1925) s. 279.

[16] Serejski, *Idea Imperium Romanum w Galii merowińskie w VI stuleciu*, s. 279.

[17] Wiek pełnoletności wynosił piętnaście lat.

[18] Paulus Diaconus, *Historia Longobardorum* 3, 17. Także: Gregorius Turonensis, *Historiarum Francorum libri decem* 6, 42.

[19] Paulus Diaconus, *Historia Longobardorum* 3, 17.

[20] Paulus Diaconus, *Historia Longobardorum* 3, 17.

Sprawa niedotrzymanego przez Franków sojuszu pokryła się w czasie z konfliktem królewskim na terenie państwa Wizygotów, w który zaangażowało się Bizancjum. Cesarstwo wciąż bowiem podejmowało próby rozszerzenia swojej kontroli militarnej w rejonach postimperialnej Italii oraz Hiszpanii[21]. Skutki wizygockiego sporu, co istotne, ostatecznie dotknęły też wiarołomnych zdaniem cesarza Franków i w następstwie zaowocowały wymianą dyplomatycznych listów, pomiędzy którymi znajdujemy i te autorstwa Brunhildy.

Na przełomie 581 i 582 roku panujący w Hiszpanii król Leowigild (zm. 586) podjął działania, które zmierzały do stłumienia rebelii wznieconej przez jego pierworodnego syna Hermenegilda (zm. 586). Hermenegild – jak donoszą źródła – ośmielił się porzucić „państwową" wiarę[22], czyli doktrynę ariańską na rzecz katolicyzmu, doprowadzając w ten sposób do wzniecenia gwałtownego konfliktu wyznaniowego z ojcem. Warte podkreślenia jest, iż swój niepomierny wkład w konwersję religijną Hermenegilda miała jego urodzona w Austrazji małżonka Ingunda (zm. 585) – córka Brunhildy i siostra króla Childeberta II[23]. Osaczony przez armię ojca Hermenegild poprosił o wsparcie cesarskiego namiestnika stacjonującego w bizantyńskich posiadłościach na terenie południowej Hiszpanii. Początkowo, zawierając z Bizantyńczykami sojusz przeciwko ojcu, uzyskał ich ochronę oraz zgodę na azyl w Kordobie. W ostatecznym starciu z Leowigildem okazało się jednak, że przekupiony prefekt Maurycjusza wycofał się z wcześniejszej umowy o porozumieniu. Pozbawiony posiłków i protekcji Hermenegild został w 584 roku pojmany przez ojca, a następnie skazany na wygnanie[24]. W tym samym czasie Ingunda wraz z kilkuletnim

---

[21] Gillett, *Love and Grief in Post-Imperial Diplomacy*, s. 129.

[22] Por. J. Strzelczyk, *Goci – rzeczywistość i legenda*, Warszawa 1984, s. 214. O buncie Heremenegilda: Gregorius Turonensis, *Historiarum Francorum libri decem* 5, 38; Paulus Diaconus, *Historia Longobardorum* 3, 21; Gregorius Magnus, *Dialogorum libri quattuor* 3, 31.

[23] Tradycja małżeństw dynastycznych pomiędzy Wizygotami a Frankami realizowana była już od kilku pokoleń i służyła wzmacnianiu politycznych sojuszy między królestwami. Można przywołać tutaj choćby małżeństwo wizygockiego władcy Amalaryka (zm. 531), syna Alaryka II (zm. 507), z córką króla frankońskiego Chlodwiga I (zm. 511), dalej austrazyjskiego króla Sigiberta z wizygocką księżniczką Brunhildą oraz małżeństwo jego brata – Chilperyka I (zm. 584) z siostrą Brunhildy – Galswintą (zm. 568). Także brat Hermenegilda – Rekkared I (zm. 601) pojął za żonę córkę Chilperyka I – Rigundę (zm. po 589).

[24] Ostatecznie jednak – za niezłomne trwanie przy katolicyzmie – Hermenegilda spotkała kara śmierci. Na rozkaz ojca został zamordowany 13 kwietnia 586 roku. Zginął

synem Atanagildem (ur. ok. 580) podjęła decyzję o ucieczce z wrogiej dla niej Hiszpanii[25]. Księżniczka zdaniem Pawła Diakona kierowała się do Galii[26], aby tam znaleźć schronienie u boku matki Brunhildy i rządzącego Austrazją brata Childeberta II. Wpadła jednak w ręce żołnierzy cesarza i wraz z synem została zabrana na należącą do posiadłości bizantyńskich Sycylię[27]. Stamtąd miała ruszyć do Konstantynopola i stać się – z uwagi na swe rodzinne koligacje – zakładnikiem i kartą przetargową w politycznych działaniach cesarza wobec Franków. Wszystko przemawiało za tym, że los obojga uprowadzonych będzie mógł mieć realny wpływ na wymuszenie od Childeberta wywiązania się z umowy, która zakładała włączenie go do bizantyńskiej inwazji przeciwko Longobardom. Źródła podają, że do Konstantynopola ok. 585 roku dotarł niestety jedynie maleńki Atanagild, jego matka zaś nie przeżyła trudów podróży[28].

Tuż po 585 roku kontakty dyplomatyczne Franków z Konstantynopolem stają się nadzwyczaj intensywne. Jest to okres, w którym około czterdziestoletnia królowa Brunhilda zajmuje silną pozycję obok – już zdatnego do samodzielnego rządzenia – Childeberta. Ma silny wpływ na wszystkie jego decyzje. Śmierć wychowawcy syna, Wandelenusa[29], dodatkowo wzmocniła jej władzę. Brunhilda otoczyła króla ścisłą kuratelą i protekcją. Głos, który zabierała w korespondencji dyplomatycznej wysyłanej do bizantyńskich władców, dowodzi jej silnej samoświadomości rządzenia i posiadanego autorytetu.

---

od uderzenia toporem w głowę. Por. Gregorius Magnus, *Dialogorum libri quattuor* 3, 31. Hermenegild został kanonizowany w 1586 roku przez papieża Sykstusa V. Jest jednym z patronów monarchii hiszpańskiej.

[25] Dokładna data urodzenia Atangilda nie jest znana, można jedynie przypuszczać, że miał on poniżej 10 lat. Trudno także o ustalenie daty śmierci. Od momentu zabrania go do Konstantynopola nie mamy żadnych informacji źródłowych o jego życiu.

[26] Paulus Diaconus, *Historia Longobardorum* 3, 21.

[27] Paulus Diaconus, *Historia Longobardorum* 3, 21. Trudno jednoznacznie ocenić, czy Bizantyńczycy byli dla Ingundy bardziej wybawcami czy agresorami. Nawet jeżeli uchronili księżniczkę przed żądnym pomsty teściem, to ostatecznie nie pozwolili jej na powrót do rodzinnej Galii. Ingunda i Atanagild zostali przymusowo internowani do Konstantynopola.

[28] Ingunda według Grzegorza z Tours zmarła w Afryce w trakcie morskiej podróży i tam została pochowana. Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum Francorum libri decem* 8, 28. Paweł Diakon donosi jednak, że żona Hermenegilda dokonała żywota jeszcze na Sycylii, a w podróż do Konstantynopola miał wyruszyć już tylko jej syn Atanagild. Por. Paulus Diaconus, *Historia Longobardorum* 3, 21.

[29] Gregorius Turonensis *Historiarum Francorum libri decem* 8, 22.

2. Kompetencje twórcze Brunhildy

Na potrzebę pierwszego poselstwa, które wyruszyło do Konstantynopola po 585 roku, kancelaria królewska Childeberta II przygotowała piętnaście listów, które stanowiły odpowiedź na wcześniejszą korespondencję cesarską. Świadczą o tym zawarte w listach merowińskich formuły poświadczające odbiór i zapoznanie się z pismami. Dyplomatyczna inicjatywa leżała zatem – jak widzimy – po stronie Konstantynopola. Jedenaście z listów należących do tej misji zostało zredagowanych w imieniu austrazyjskiego króla. Nadawcą czterech była z kolei Brunhilda. Kolejne z poselstw, które wysłane zostało nad Bosfor pomiędzy 586 a 593 rokiem, zabrało ze sobą nieco skromniejszy pakiet epistolarny. W tym zestawie znajdowały się najprawdopodobniej tylko cztery listy – trzy napisane w imieniu Childeberta, jeden pochodzący od Brunhildy.

Powtarzające się w listach słownictwo, stylistyka oraz patos wypowiedzi sugerują, że każdy z dwóch pakietów został zaprojektowany i ostatecznie przygotowany przez tego samego kancelistę. Biorąc pod uwagę zarówno znaczące paralele, jak i kontrasty, które obserwujemy pomiędzy poszczególną korespondencją, należy stwierdzić, że stanowiła ona zaplanowaną i wspólną kompozycję[30]. Sekretarze królewscy skrzętnie też przemyśleli rolę, jaką w negocjacjach frankońsko-bizantyjskich miała zająć królowa matka. Motywem przewodnim wszystkich listów był sojusz i wola utrzymania pokoju pomiędzy państwami. Powtarza się także obietnica wypełnienia zobowiązań, które spoczywały na Frankach. Trzecią niezwykle ważną dla dworu austrazyjskiego kwestią był los maleńkiego Atanagilda – królewskiego wnuka i to on – jak podpowiada lektura listów – przede wszystkim interesował Brunhildę.

Listy królowej wyraźnie odznaczają się na tle całej kurtuazyjnej korespondencji. Wyróżnia je osobista treść i emocjonalny język, które nie przystawały do komunikatu dyplomatycznego. Nawet jeżeli udział i rola Brunhildy w odezwie do Bizantyńczyków zostały odgórnie zaplanowane przez królewską kancelarię, która odpowiadała zgodnie z przyjętym protokołem za formalne i oficjalne ustępy listów, to – z uwagi na poziom zastosowanych w wielu partiach emocji i osobistego tonu – absolutnie nie można wątpić, że sama królowa nie byłaby zdolna do ich napisania[31]. Podczas gdy tzw. męska literatura wczesnych wieków średnich zupełnie nie posługuje

[30] Gillett, *Love and Grief in Post-Imperial Diplomacy*, s. 133.

[31] P. Dronke, *Women Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua († 203) to Marguerite Porete († 1310)*, Cambridge 1984, s. 26.

się figurami lamentu, desperacji czy użalania się nad swoim losem[32], to emocje te – jak się okazuje – w dużej dawce odnajdujemy właśnie w listach Brunhildy[33]. Formacja intelektualna królowej oraz świadomość sprawowanej przez nią władzy i autorytetu dodatkowo umacniają tezę, iż to ona sama narzuciła charakter i styl listów, które posłowie przedstawili w Konstantynopolu. Nie bez znaczenia jest także fakt, że powstanie korespondencji przypada na etap umacniania pozycji i wpływów Brunhildy. Po brutalnej śmierci kolejnych mężów królowej – Sigiberta I i Meroweusza (zm. 577) oraz ciągłej walce o własne życie, którą toczyła z Chilperykiem I (*nota bene* bratem Sigiberta i ojcem Meroweusza)[34] oraz jego żoną Fredegundą (zm. 597), nastał czas względnej stabilizacji. Osiągnięcie pełnoletności przez Childeberta stanowiło przełom i początek radykalnej ewolucji dla jej statusu i politycznej roli jako królowej matki[35].

Należy podkreślić, że pozycja królowej, małżonki oraz matki władcy, w królestwie Merowingów, w którym od końca V wieku znacznie utrwaliła się tradycja sukcesji dynastycznej, była silnie umocowana w systemie politycznym[36]. Można ją było oczywiście osiągnąć i ukonstytuować

---

[32] Por. Tyrrell, *Merovingian Letters and Letter Writers*, s. 131.

[33] Głęboka emocjonalność zauważalna jest również w listach arystokratki Herchenefredy, które powstały około 20 lat po śmierci Brunhildy. Pełnym ekspresji i czułości językiem posługiwała się też żyjąca dwieście lat później Dhuoda (zm. 843), autorka podręcznika zwierciadła dla syna Wilhelma.

[34] Rządzący Austrazją Sigibert i jego brat Chilperyk – król Neustrii należeli do tzw. trzeciej generacji Merowingów, którą charakteryzowały niegasnące braterskie kłótnie o dziedzictwo i wpływy. Wzajemną antypatię braci podsycały też obie królewskie małżonki – Brunhilda i Fredegunda, doprowadzając do długoletniej braterskiej wojny. Po śmierci obu władców na arenie politycznej pozostały dwie nienawidzące się królowe wraz z młodocianymi synami, w których żądza pomszczenia własnych ojców stopniowo przeradzała się w obsesję.

[35] Emöke Horváth w swojej pracy na temat Brunhildy wyróżnia cztery najważniejsze etapy jej życia na austrazyjskim dworze. Okres pierwszy miał trwać od 566 do 575 roku i był to czas małżeństwa z Sigibertem I. Kolejny etap przypadał na lata 575-585, czas wdowieństwa i kolejnego małżeństwa z Meroweuszem. Była to najbardziej burzliwa dekada w jej życiu, pełna krwawych wojen i bezwzględnych rozliczeń. Trzeci okres zaczyna się w 585 roku wraz z osiągnięciem pełnoletności jej syna Childeberta. Brunhilda umacnia wówczas swoją pozycję i władzę. Ostatni etap życia Brunhildy następuje wraz ze śmiercią Childeberta w 596 roku i trwa aż do jej własnej śmierci w 613 roku. Okres ten był szczytem jej działalności. Por. E. Horváth, *Violence and Passion at Court: Brunhilda, a Visigothic Princess*, „Acta Hispanica" 25 (2020) s. 143-146.

[36] R. McKitterick, *System polityczny*, w: *Wczesne średniowiecze*, red. R. McKitterick, tł. Z. Dalewski, Warszawa 2010, s. 47-48.

wyłącznie za pośrednictwem męża[37]. Co więcej, zabezpieczenie tej pozycji – zarówno za życia współmałżonka króla, jak i po jego śmierci – było możliwe tylko i wyłącznie poprzez urodzenie syna, który przeżył[38]. Zauważamy, że królowe matki miały w społeczności merowińskiej bardzo silne roszczenia do sprawowania regencji w imieniu nieletnich synów. Jak potwierdzają źródła, królowa dysponowała własnymi urzędnikami i sprawowała nadzór nad zaopatrzeniem dworu. Częstokroć także odgrywała ważną rolę pośrednika i rozjemcy w licznych politycznych sporach, rozgrywkach, a także dworskich intrygach oraz spiskach[39].

Aktywność Brunhildy w rokowaniach frankońsko-bizantyńskich potwierdza posiadane przez nią szerokie wpływy polityczne. Autorytet i władza matki Childeberta umocniony był – co istotne – jej gruntownym wykształceniem. Brunhilda była córką króla Wizygotów – Atanagilda (zm. 567). Urodziła się i wyrosła „na oświeconym dworze w Toledo"[40], który słynął z otwartości dla wszelkiej kultury umysłowej. Hiszpania wizygocka rozwijała się w ścisłym połączeniu z tradycją antyczną. Przybycie hiszpańskiej księżniczki na dwór w Metz wywołało poruszenie i odbiło się szerokim echem w całym królestwie Franków. Jej małżonek Sigibert I – król Austrazji – dokonał swoistego rodzaju przełomu. Decydując się na związek małżeński z wizygocką księżniczką (566 rok), odciął się od barbarzyńskiego nawyku władców frankońskich, którzy częstokroć żyli w związkach z kobietami o niskim statusie społecznym. Brunhilda po przybyciu na austrazyjski dwór otoczyła się wykształconymi urzędnikami i duchownymi. Dołożyła też wszelkich starań, aby jak najlepiej wyedukować swego jedynego syna i spadkobiercę Childeberta II. Jego formacją intelektualną zajmowali się doświadczeni nauczyciele i duchowni. Grzegorz Wielki, który pozostawał z Brunhildą w przyjacielskich stosunkach, gratulował jej wychowania syna. Podkreślał, iż stanowi ono niezachwiany dowód posiadanych przez królową przymiotów[41].

Nie ma wątpliwości, że Brunhilda dominowała także u boku pełnoletniego i samodzielnego już syna. Była ucieleśnieniem woli, autorytetu i władzy[42]. Władzę tę osiągnęła dzięki dynastii Merowingów, której

---

[37] J. Nelson, *Queens as Jezebels: The Careers of Brunhild and Balthild in Merovingian History*, w: *Medieval Women*, red. D. Baker, Oxford 1978, s. 34.

[38] Nelson, *Queens as Jezebels*, s. 38.

[39] McKitterick, *System polityczny*, s. 48.

[40] G. Faber, *Merowingowie i Karolingowie*, tł. Z. Jaworski, Warszawa 1994, s. 78.

[41] Gregorius Magnus, *Epistolarum libri quatuordecim* 6, 5.

[42] Horváth, *Violence and Passion at Court*, s. 145.

trwałym ogniwem stała się już po urodzeniu Childeberta. Polityczną pozycję zdobyła oczywiście dzięki mężczyznom, ale zdołała utrzymać ją tylko za pomocą swojej osobowości. W okresie, kiedy dwór frankoński przygotowywał odezwę dla cesarza bizantyńskiego, aktywność królowej w obszarze *aula regis* osiągnęła szczyt. Brunhilda umiejętnie tworzyła wokół siebie polityczne wspólnoty interesów, przyjaźni i klientów. Misternie ustanawiała sieć powiązań, dążąc do stworzenia lojalnej wobec siebie elity kościelno-politycznej, na której mogłaby polegać i której mogłaby zaufać[43]. Silna doradcza pozycja uprawniła ją wreszcie do zaangażowania się w politykę zagraniczną królestwa i zabrania głosu w sprawie przebywającego w Konstantynopolu wnuka.

3. Funkcja i znaczenie listów

Ingunda znalazła się pod kontrolą Bizantyńczyków pod koniec 584 roku. Wieści dotyczące jej losów szybko dotarły do Franków. Jeszcze w tym samym roku podczas synodu, który odbywał się „pośrodku lasu ardeńskiego"[44], towarzysząca niepełnoletniemu Childebertowi Brunhilda miała według relacji Grzegorza z Tours błagać zgromadzenie możnych o interwencję w sprawie powrotu córki[45]. Inicjatywa podjęcia szybkiej i przemyślanej współpracy z cesarzem Maurycjuszem wypłynęła więc od królowej regentki. Niestety apel Brunhildy nie zyskał poparcia możnych. Ich zdecydowana odmowa przyczyniła się – jak możemy się domyślać – do rychłego rozwiązania przez matkę na przełomie 584 i 585 roku regencji nad Childebertem[46]. W 585 roku w pełni samodzielny już piętnastoletni król podejmuje decyzję o przystąpieniu do rozmów z Maurycjuszem.

Na potrzeby pierwszej misji, która wyruszyła nad Bosfor kancelaria królewska – jak zostało to już odnotowane – wyposażyła posłów w piętnaście listów. Stanowią one niezwykle cenne źródło do dziejów dyplomacji frankońsko-bizantyńskiej schyłku VI wieku. W przygotowanym komplecie pism zdecydowana większość (aż jedenaście) zredagowana została w imieniu króla Childeberta II[47]. W czterech pozostałych głos zabrała

---

[43] Horváth, *Violence and Passion at Court*, s. 147.

[44] Na dworze Nieder-Besslingen, który znajdował się przy drodze prowadzącej z Trewiru do Akwizgranu.

[45] Por. Gregorius Turonensis, *Historiarum Francorum libri decem* 8, 21.

[46] Gillett, *Love and Grief in Post-Imperial Diplomacy*, s. 132.

[47] MGH, Epp. III 25, 28, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39.

Brunhilda[48]. Adresatami listów króla był przede wszystkim cesarz Maurycjusz, następnie przebywający na przymusowej rezydencji w Konstantynopolu maleńki siostrzeniec Atanagild oraz patriarcha Jan IV Postnik (zm. 595). Osobne epistoły zostały zredagowane z myślą o apokryzariuszu[49] papieskim Honoracie (zm. ok. 593)[50], arcybiskupie Mityleny Domicjanie (zm. 601)[51], Teodorze (zm. ok 593), który pełnił urząd *magister militum*[52], kwestorze cesarskim[53] – Janie (zm. ok. 600)[54] i kuratorze o imieniu Megatas[55]. Komplet dopełniały pisma kierowane do Pawła[56] (dostojnika egzarchy Rawenny)[57], do patrycjusza Palermo Wenancjusza (zm. 604)[58] oraz do jego wpływowej żony Italiki (zm. 599)[59]. Królowa matka natomiast dwa pierwsze listy – tworzące parę z pismami Childeberta – napisała do cesarza Maurycjusza oraz do wnuka Atanagilda. Dwie

[48] MGH, Epp. III 26, 27, 29, 30.

[49] Stały przedstawiciel papieski na dworze w Konstantynopolu.

[50] Diakon Honorat. Korespondował z nim również Grzegorz Wielki. Por. Gregorius Magnus, *Epistolarum libri quatuordecim* I 46; II 36.

[51] Był krewnym, a zarazem doradcą cesarza Maurycjusza.

[52] Prawdopodobnie chodzi o Teodora, który był namiestnikiem wyspy Sardynii i pełnił urząd *magister militum* (naczelnika wojsk). Por. B. Wispelwey, *Biographical Index of the Middle Ages*, t. 2, München 2008, s. 1072. Mniej więcej w tym samym czasie listy do niego pisał także Grzegorz Wielki. Por. Gregorius Magnus, *Epistolarum libri quatuordecim* I 47.

[53] Najprawdopodobniej chodzi tutaj o urząd kwestora świętego pałacu – *quaestor sacri palatii*. Był to sekretarz, który opracowywał projekty konstytucji cesarskich. Wpływał on także na treść norm prawnych. Por. K. Dąbrowski, *Administracja Bizancjum – rozwój i upadek*, „Studenckie Zeszyty Naukowe" 5/8 (2002) s. 76.

[54] Ekskonsul i kwestor, znawca prawa na dworze Maurycjusza. Zob. List Grzegorza do patrycjusza Jana, ekskonsula i kwestora. Por. Gregorius Magnus, *Epistolarum libri quatuordecim* I 30 oraz przyp. 1, w: Św. Grzegorz Wielki, *Listy*, t. 1, tł. J. Czuj, Warszawa 1954, s. 52.

[55] Postać nieznana.

[56] Postać nieznana.

[57] Egzarchą Rawenny był w tamtym czasie Smaragd.

[58] Wispelwey, *Biographical Index of the Middle Ages*, t. 2, s. 1118. Korespondencję z Wenancjuszem utrzymywał również Grzegorz Wielki. Ubolewał on nad porzuceniem przez Wenancjusza życia klasztornego. Por. Gregorius Magnus, *Epistolarum libri quatuordecim* I 33; VI 40.

[59] Patrycjuszka Italika, z którą listy wymieniał też Grzegorz Wielki, jak podaje Jan Czuj, wywodziła się ze szlachetnego i zamożnego rodu. Była obok swego męża Wenancjusza wpływową osobą na Sycylii. Por. przyp. 1 w: Św. Grzegorz Wielki, *Listy*, s. 238. Zob. również: B. Wispelwey, *Biographical Index of the Middle Ages*, t. 1, München 2008, s. 577.

kolejne epistoły, całkowicie indywidualne i niekorelujące z pismami króla – miały trafić do teściowej cesarza – Augusty Anastazji (zm. 593) oraz do jego żony – Augusty Konstantyny (zm. ok. 605). W tej typowo kobiecej korespondencji uwagę zwraca niekwestionowana świadomość pełnego parytetu frankońsko-rzymskiego, o którym przekonana była Brudhilda, lokując siebie dokładnie na tej samej pozycji, co cesarzowa babka – Anastazja oraz cesarzowa matka – Konstantyna. Merowińska królowa namawiała obie Augusty, aby jej wzorem propagowały w swoim kraju apele o pokój między Frankami i Konstantynopolem. Wierząc, iż obie monarchinie mogą mieć realny wpływ na nadanie rozgłosu jej petycjom, przekonywała je także do poparcia sojuszu między narodami, który miał stać się źródłem obopólnych profitów. W śmiałych postulatach Brunhildy zdaniem Janet Nelson dostrzegamy pewien rodzaj „nowej frankońskiej asertywności”[60], która wyrosła na gruncie wciąż jeszcze pogańskiego w swojej istocie rozumienia współzależności frankońsko-bizantyńskiej[61].

Druga z austrazyjskich misji, która dotarła nad Bosfor przed 593 rokiem, zabrała ze sobą tylko cztery listy[62]. Pomiędzy nimi zauważalne są, adekwatnie do poprzedniego kompletu, misternie zaplanowane dopełniające się pary. Childebert śle swoje pismo do syna cesarza Maurycjusza – nieletniego Teodozjusza (zm. po 602), wyraźnie odwołując się do równoległej pozycji rodzinnej. Childebert i Teodozjusz występują jako królewscy spadkobiercy. Brunhilda natomiast, kontynuując narzuconą przez syna koncepcję, kieruje swój jedyny w tym pakiecie list do cesarzowej Konstantyny, sytuując siebie na pokrewnej z cesarzową pozycji – matki władcy[63]. W korespondencji tej do głosu dochodzą ogromne emocje Brunhildy, która chce zwrócić uwagę odbiorców listu na swoją sytuację. Kreśli więc pełen patosu wizerunek pogrożonej w żałobie matki i tęskniącej za wnukiem babki. Eksponuje przy tym przywiązanie do rodziny i siłę sukcesji dynastycznej. Dwie pozostałe epistoły w tym pakiecie przygotowane zostały w imieniu Childeberta. Ich odbiorcami są cesarz Maurycjusz oraz patriarcha Konstantynopola – Jan IV Postnik.

Odwołując się do pierwszej grupy listów, należy zwrócić uwagę, że dotykają one głównie tematu negocjacji w sprawie traktatu z cesarzem. W większości z nich podejmowana jest prośba o wsparcie postulatów, które przed cesarzem składali frankońscy posłowie. Nie dowiadujemy się

[60] Nelson, *Queens as Jezebels*, s. 42.
[61] Nelson, *Queens as Jezebels*, s. 43.
[62] Być może tylko tyle ocalało z całej korespondencji. MGH, Epp. III 43, 44, 45 i 47.
[63] Gillett, *Love and Grief in Post-Imperial Diplomacy*, s. 138.

jednak, czego konkretnie same negocjacje dotyczyły. Można się w tym przypadku domyślać, że chodziło o zobowiązania Childeberta do wysłania wojsk przeciwko Longobardom. Drugi komplet listów koncentruje się dla kontrastu na jasno sprecyzowanym celu. Retoryka wszystkich czterech pism – Childeberta i Brunhildy – nawiązuje do uwolnienia Atanagilda oraz jego powrotu do Galii[64].

Dla całej korespondencji, którą posłowie przedłożyli w Konstantynopolu w obu misjach, charakterystyczne jest, że została ona skierowana – poza cesarzem i jego najbliższą rodziną – do wysokiej rangi urzędników i dostojników, którzy w większości wchodzili w skład świętego konsystorza[65] – gremium zrzeszającego najbliższych doradców cesarskich. Protokół dyplomatyczny realizowany w Konstantynopolu przewidywał, iż listy czytane były na głos przed członkami konsystorza[66]. Stanowiły one swoistego rodzaju wstęp do dalszej ustnej prezentacji wszystkich dezyderatów, które zawarte zostały w instrukcjach poselskich. Same listy – zamknięta w nich tytulatura, formuły powitalne i gratulacyjne, a także informacje o wysłanych posłach – wpisywały się oczywiście w pewien konwencjonalny schemat, który realizowany był przy opracowywaniu korespondencji dyplomatycznej dla Bizancjum. Odzwierciedlają więc one z dużą szczegółowością ówczesne reguły protokolarne.

Kolejność odczytywania korespondencji przed konsystorzem stanowiła dla emisariusza rodzaj scenariusza, który należało starannie zrealizować. Podczas audiencji sekwencyjnie wypowiadał się on w imieniu poszczególnych nadawców z perspektywy ich emocji. Wcielając się w role swoich władców, stopniowo przedstawiał dyskusyjną kwestię. Całe wystąpienie musiało przypominać udramatyzowane widowisko. Listy zdaniem Andrew Gilletta wydają się mieć bardzo precyzyjny i zamierzony cel[67]. Kierowanie ich do szerokiego grona odbiorców musiało stanowić próbę nagłośnienia problemu na wpływowym forum. Chodziło o zdefiniowanie wszystkich spornych kwestii w kategoriach sformułowanych

---

[64] Gillett, *Love and Grief in Post-Imperial Diplomacy*, s. 135.

[65] *Sacrum consistorium* – jego członkami byli najwyżsi urzędnicy cesarstwa oraz osoby imiennie zaproszone przez panującego. We wczesnym Bizancjum konsystorz funkcjonował jako instancja apelacyjna. Por. Dąbrowski, *Administracja Bizancjum – rozwój i upadek*, s. 76.

[66] Potwierdzone jest to także w samych listach, w niektórych z nich Childebert bądź Brunhilda informują swojego adresata, iż ich postanowienia zostaną przedstawione i szerzej omówienie w ustnym wystąpieniu posła.

[67] Gillett, *Love and Grief in Post-Imperial Diplomacy*, s. 141.

przez nadawcę[68], a następnie pozyskanie ewentualnego wsparcia ze strony osób, które pełniły funkcje doradcze u boku cesarza.

Drobiazgowa analiza wszystkich listów Brunhildy (z obu pakietów) pozwala założyć, że stanowiły one precyzyjnie przemyślane narzędzie komunikacyjne. Nie można w żadnym razie traktować ich dosłownie jako rzeczywistego odzwierciedlenia uczuć królowej. Zastosowana w nich silna osobista ekspresja oraz emocjonalne scenariusze stały się swoistego rodzaju taktyką mającą na celu wywarcie pośredniego wpływu na cesarza[69]. Demonstracja żalu Brunhildy, która przedstawiona została jako udręczona tęsknotą matka oraz babka, definiowało problem niewoli Atanagilda nie w kategoriach sytuacji politycznej i strategicznej, ale czysto rodzinnej i moralnej. Maleńki syn Ingundy w scenerii kreślonej przez Brunhildę zamienia się z zakładnika politycznego w ukochane, samotne dziecko, za którym tęsknią zrozpaczeni krewni. Na plan pierwszy wyniesiona zostaje więc rodzinna miłość[70], utrata córki i rozstanie z wnukiem. Retoryka zawarta w listach miała przekonać „grecką publikę", iż interesy strategiczne imperium powinny być równoważone z wizerunkiem cesarza obdarzonego cnotą sprawiedliwości[71]. Chodziło oczywiście także o zapewnienie Frankom psychologicznej przewagi w nadchodzących negocjacjach[72].

Historycy badający listy Brunhildy podkreślają także, że zawarte w nich wzmożone emocje w wielu miejscach ocierają się o sztuczność. Ich zadaniem, jak możemy założyć, nie było budowanie merytorycznej argumentacji, ale tworzenie wyimaginowanych i jednocześnie sugestywnych scenariuszy[73]. Nie do końca wiarygodne są choćby dramatyczne apele królowej, a także jej syna Childeberta o powrót kilkuletniego Atanagilda do ich ojczyzny i rodziny. Szczególnie widoczne jest to w listach, które król i królowa matka skierowali do samego chłopca. Mało prawdopodobne jest, aby mógł on uczestniczyć w całej procedurze dyplomatycznej i być realnym adresatem listu. Atanagild był zbyt mały, aby zrozumieć intencje swoich krewnych. Co więcej, choć blisko spokrewniony z Brunhildą (babką) i Childebertem (wujem), nigdy nie był w Galii i nie znał

---

[68] Gillett, *Love and Grief in Post-Imperial Diplomacy*, s. 151.

[69] Gillett, *Love and Grief in Post-Imperial Diplomacy*, s. 127. Por. Tyrrell, *Merovingian Letters and Letter Writers*, s. 133.

[70] Gillett, *Love and Grief in Post-Imperial Diplomacy*, s. 153.

[71] Gillett, *Love and Grief in Post-Imperial Diplomacy*, s. 158.

[72] Tyrrell, *Merovingian Letters and Letter Writers*, s. 134.

[73] Gillett, *Love and Grief in Post-Imperial Diplomacy*, s. 147.

swej frankońskiej rodziny. Jego powrót do Austrazji nie wiązał się też z żadną korzyścią i w rzeczywistości nie miał dla rządzących większego znaczenia. Atanagild urodził się w Hiszpanii. Był przede wszystkim członkiem gockiej rodziny królewskiej, a także potencjalnym następcą na wizygockim tronie. Powrót chłopca do Austrazji, pomimo bliskich koneksji rodzinnych z władcami, był całkowicie nieuzasadniony, a nawet – z punktu widzenia rządzących – niewskazany i problematyczny. W tym świetle postulaty Brunhildy dotyczące zwrócenia wnuka okazują się jedynie mitem[74].

4. Dalsze losy bohaterów korespondencji austrazyjskiej

Historia podpowiada, że negocjacje bizantyńsko-frankońskie nie przyniosły żadnych trwałych efektów. Childebert II wprawdzie podjął się – w ramach porozumienia z Maurycjuszem – pięciu kampanii przeciwko Longobardom (pomiędzy 584-590), ale okazały się one zupełnie bezowocne. Frankom zdecydowanie bardziej od zobowiązań względem Bizancjum był na rękę trwały rozejm z królem Longobardów. Losy Atanagilda od momentu przybycia do stolicy wschodniego imperium pozostają nieznane. Milczenie źródeł podpowiada, iż maleńki wnuk Brunhildy zmarł na samym początku przymusowej rezydencji. Mógł także ponieść śmierć w trakcie buntu przeciwko cesarzowi Maurycjuszowi, który miał miejsce w 602 roku. Na rozkaz centuriona Fokasa stracono wówczas cesarza oraz sześciu jego synów. Podziwiana przez Grzegorza z Tours[75] i Wenancjusza Fortunata[76] Brunhilda zmarła w okrutnych cierpieniach w 613 roku, przeżywszy swego syna Childeberta II oraz dwóch wnuków: Teudeberta II (zm. 612) i Teuderyka II (zm. 613). Ostatni, kulminacyjny etap jej życia nastąpił tuż po śmierci Childeberta. Uzyskała wówczas szczytowy wpływ i władzę. Czas największego panowania królowej był niestety także okresem, w którym nie mogła liczyć na pomoc i wsparcie sojuszników. Szybko została osaczona przez Chlotara II (584-629) – syna Fredegundy i Chilperyka, w którym już od dzieciństwa pielęgnowano ogromną nienawiść do ciotki. Zgodnie z relacją Fredegarda Chlotar najpierw w upozorowanej rozprawie oskarżył Brunhildę o dziesięć

[74] Tyrrell, *Merovingian Letters and Letter Writers*, s. 133.

[75] Grzegorz zawdzięczał Brunhildzie swoją nominację na biskupa Tours.

[76] Fortunat znajdował się pod patronatem finansowym pierwszego męża Brunhildy – Sigiberta I.

morderstw, między innymi na jej dwóch mężach, wnukach i prawnukach, a także na samym Chilperyku (ojcu Chlotara II). Następnie po trzech dniach okrutnej kaźni zmuszono – niegdyś pełną dumy i autorytetu – Brunhildę, aby upokorzona i wystawiona na pośmiewisko przeparadowała na grzbiecie wielbłąda przed szeregiem wojsk Chlotara. Na koniec przywiązano jej włosy, rękę i nogę do ogona najdzikszego ogiera, który w szaleńczym pędzie rozszarpał królową na kawałki (*calcibus et velocitate cursus membratim disrumpetur*)[77].

5. Wydania tekstu

Listy austrazyjskie, pośród których odnajdujemy listy Brunhildy, zachowały się tylko w jednym rękopisie – *Codex Vaticanus Palatinus 869*[78]. Manuskrypt ten składa się z 30 kart i jest pozbawiony oryginalnego nagłówka[79]. Zdaniem Bernharda Bishoffa listy zostały skopiowane w klasztorze Lorsch z wcześniejszego rękopisu w pierwszej połowie IX wieku[80].

Epistulae Austriasicae, w: *Corpus Francicae historiae veteris et sincerae*, ed. M. Freher, Hanover 1613, s. 182-212.

Epistulae Austriasicae, w: *Monumenta Germaniae Historica*, Epp. III *Epistulae Merouingici et Karolini aevi*, ed. W. Ghundlach, Berlin 1892, s. 110-153.

Epistulae Austriasicae, w: *Corpus Christianorum Series Latina* 117, ed. H.M. Rochais, Turnhout 1957, s. 403-470.

Malaspina E., *Il Liber epistolarum della cancelleria austrasica (sec. V-VI)*, Roma 2001.

6. Tłumaczenia nowożytne

Włoski

Malaspina, *Il Liber epistolarum della cancelleria austrasica (sec. V-VI)*, Roma 2001.

---

[77] Fredegarius, *Libri chronicarum cum continuationibus* 4, 42.

[78] Faksymile cyfrowe dostępne jest na stronie: http://bibliotheca-laureshamensis-digital.de/bav/bav_pal_lat_869 (dostęp: 15.07.2024).

[79] G. Barrett – G. Woudhuysen, *Assembling the Austrasian Letters at Trier and Lorsch*, „Early Medieval Europe" 24 (2016) s. 5.

[80] B. Bischoff, *Die Abtei Lorsch im Spiegel ihrer Handschriften*, Lorsch 1989, s. 51.

7. Bibliografia

Barrett G. – Woudhuysen G., *Assembling the Austrasian Letters at Trier and Lorsch*, „Early Medieval Europe" 24 (2016) s. 3-57.

Bętkowski M., *Obraz stosunków bizantyjsko-frankijskich w listach władców merowińskich do Justyniana I. Część I: Posłowie*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne" 141/1 (2014) s. 1-14.

Bischoff B., *Die Abtei Lorsch im Spiegel ihrer Handschriften*, Lorsch 1989.

Dąbrowski K., *Administracja Bizancjum – rozwój i upadek*, „Studenckie Zeszyty Naukowe" 5/8 (2002) s. 74-87.

Dronke P., *Women Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua († 203) to Marguerite Porete († 1310)*, Cambridge 1984.

Faber G., *Merowingowie i Karolingowie*, tł. Z. Jaworski, Warszawa 1994.

Gillett A., *Love and Grief in Post-Imperial Diplomacy: The Letters of Brunhild*, w: *Studies in Emotions and Power in the Late Roman World: Papers in honour of Ron Newbold*, red. B. Sidwell – D. Dzino, Piscataway 2010, s. 127-165.

Gundlach W., *Die Sammlung der Epistolae Austrasicae*, „Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde" 13 (1888) s. 365-387.

Horváth E., *Violence and Passion at Court: Brunhilda, a Visigothic Princess*, „Acta Hispanica" 25 (2020) s. 137-152.

McKitterick R., *System polityczny*, w: *Wczesne średniowiecze*, red. R. McKitterick, tł. Z. Dalewski, Warszawa 2010, s. 35-77.

Nelson J., *Queens as Jezebels: The Careers of Brunhild and Balthild in Merovingian History,* w: *Medieval Women,* red. D. Baker, Oxford 1978, s. 31-77.

Riché P., *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej VI-VIII w.*, tł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1995.

Serejski M.H., *Idea Imperium Romanum w Galii merowińskie w VI stuleciu*, „Przegląd Historyczny" 25 (1925) s. 261-314.

Strzelczyk J., *Goci – rzeczywistość i legenda*, Warszawa 1984.

Tyrrell V.A., *Merovingian Letters and Letter Writers*, Publications of the Journal of Medieval Latin 12, Turnhout 2019.

Wispelwey B., *Biographical Index of the Middle Ages*, t. 1-2, München 2008.

Wood I., *Królestwa Merowingów. Władza – społeczeństwo – kultura*, tł. M. Wilk, Warszawa 2009.

8. Przekład

List 26

Chwalebnemu Panu, pobożnemu, wiecznemu, znamienitemu i zawsze zwycięskiemu Augustowi, Imperatorowi Maurycjuszowi, królowa Brunhilda.

1. Dzięki łaskawości Waszego miłościwego urzędu list skierowany do naszego najznamienitszego syna króla Childeberta dotarł. Oznajmiamy, że my wyraziliśmy wolę pokoju. I dlatego wypełniamy z należytym honorem ceremoniał czcigodnego powitania[81] tak wielkiej godności – Waszej Najspokojniejszej Ekscelencji. Tak jak obiecaliśmy posłom Waszej strony, wyprawieni zostali [nasi] emisariusze[82] do Waszej Łaskawości, im powierzyliśmy ustne przedłożenie Waszej Łagodności tego, co trzeba w odniesieniu do pewnych kwestii. 2. Obyśmy, gdy ci z wielką życzliwością zostaną przez Waszą Łagodność przyjęci, a potem szczęśliwie odesłani, dostąpili zaszczytu poznania Waszych słów i tego, co będzie pomyślne dla wszystkich spraw ustalonych przymierzem.

List 27

Chwalebnemu Panu, którego imię winno być przytaczane z niewysłowionym pragnieniem, najsłodszemu wnukowi, królowi Atanagildowi[83], królowa Brunhilda.

1. Nadarzyła mi się, najdroższy wnuku, wielce upragniona okazja do radości, dzięki której za pośrednictwem [tych oto] przesłanych listów

---

[81] Chodzi o wypełnienie narzuconego przez protokół bizantyński ceremoniału związanego z powitaniem cesarza przez poselstwo. Posłowie wygłaszali wówczas utrwalone formuły powitalne. Zgodnie z relacją poselską żyjącego w V wieku Priskosa (greckiego dyplomaty i historyka) poseł, stając przed cesarzem, pozdrawiał władcę, a wręczając mu listy, dodawał, że życzy jemu i jego otoczeniu zdrowia. Por. J. Kuranc, *Wyprawa poselstwa wschodnio-rzymskiego na dwór króla Attyli*, „Meander" 12 (1957) s. 25.

[82] Łac. *Praesentium latores* – ten, kto doręcza list lub przedstawia dokument, tragarz.

[83] Atanagild – syn zmarłej córki Brunhildy, Ingundy i wizygockiego księcia Hermengilda. W chwili powstania korespondencji ma około 4 lata.

mogę być pokazana ukochanym [Twoim] oczom. To spojrzenie, którego tak bardzo pragnę, przynosi mi w jakimś stopniu ulgę, wraz z nim bowiem powraca do mnie moja słodka córka, którą zabrały [mi] grzechy. Nie tracę jej całkowicie, jeśli z Bożą pomocą ocalone mi zostanie jej znakomite dziecię. 2. Z tej właśnie przyczyny z największą rozkoszą niesiemy pozdrowienia dla Waszej Wysokości i z największym oddaniem wypełniamy swą powinność, stale zanosząc prośby, aby Boża łaskawość pozwoliła mi pokrzepić się i cieszyć Twoją niewinnością. Najpobożniejszemu Cesarzowi poprzez naszych legatów[84] oznajmiam o pewnych postanowieniach, niektóre zaś nakazuję przedstawić ustnie. To za ich pośrednictwem będziecie mogli usłyszeć to, co powinno być uzgodnione, o ile miłosierny Chrystus pozwoli, żeby łaskawie się wypełniło.

List 29

Chwalebnej Pani, sławnej Cesarzowej Anastazji[85], królowa Brunhilda.

Z największym oddaniem wypełniamy ceremoniał czcigodnego powitania wobec Waszego najjaśniejszego prymatu, który sprawowany wraz z najwyższym Cesarzem małżonkiem my uznajemy za nadany Państwu Rzymskiemu z daru Pana oraz za szczególnie godny panowania ponad podległymi mu częściami. Oznajmiamy, że pełni ufności wyprawiliśmy do Was legatów[86] naszego najznamienitszego syna króla Childeberta w sprawie wspólnej korzyści, o ile Chrystus pozwoli na pomyślny wynik. Po ich łaskawym przyjęciu oraz słownym ujawnieniu tego, co im powierzyliśmy, ufamy, że pośpieszysz z radą dla najjaśniejszego Cesarza, za sprawą której, wtedy gdy każdy z dwóch narodów połączy się w sprawie pokoju, wspólna przychylność władców przyniesie korzyści podległym regionom. [I tu] się kończy.

---

[84] Łac. *Legatarii* – termin ten przyjął się głównie w korespondencji pomiędzy dworem frankońskim a Konstantynopolem i zaczął być używany od VI wieku. Por. Gillet, *Envoys and Political Communication in the Late Antique West*, s. 181. Por. także: Bętkowski, *Obraz stosunków bizantyńsko-frankijskich w listach władców merowińskich do Justyniana I*, s. 10.

[85] Anastazja – teściowa Maurycjusza. Matka jego żony – Konstantyny i wdowa po cesarzu Tyberiuszu II Konstantynie (520-582).

[86] *Praesentium legatarii.*

List 30[87]

1. Znakomite dostojeństwo Waszej Łaskawości, które dzięki trwałemu dobrobytowi pozwoliło Wam najpomyślniej rządzić państwem, pilnie namawia nas [teraz] do zacieśnienia więzów przyjaźni, o ile Chrystus byłby łaskaw wobec tej prośby. 2. Z tej właśnie przyczyny z największym oddaniem wypełniając ceremoniał pozdrowienia, Waszej Najjaśniejszej Chwale oznajmiamy, że pełni ufności skierowaliśmy naszych emisariuszy[88] z zamiarem [osiągnięcia] wspólnej korzyści do Najpobożniejszego Augusta, a także przed Wasze oblicze. Przyjąwszy ich łaskawie, przekaż Najpogodniejszemu Księciu taką radę, że dzięki łasce pokoju między obydwoma narodami pomyślnie rozwinie się przymierze [tych] krain, które w równym stopniu połączone są – za sprawą Chrystusa – szczerym uczuciem.

List 44

Rozpoczyna się [list] do Cesarzowej[89] od imienia pani.

1. Dzięki opiece Chrystusa, o Najjaśniejsza Augusto, nadszedł upragniony przeze mnie czas, w którym to orędownik i miłośnik Waszego imperium, mój najdoskonalszy syn – król Childebert – uzyskał wiek, w którym może prawomocnie już prowadzić za pośrednictwem legatów rokowania z Najpobożniejszym Cesarzem – Waszym małżonkiem, w sprawach obu narodów i na rzecz wspólnego szczęścia. Niech, co byłoby bardzo korzystne, w tych silniejszych już [swoich] latach z Bożym wsparciem i z Twoją wolą coraz pewniej wypełnia obowiązki. 2. Stąd też [nasi] emisariusze[90], którzy Was otaczają czcią, a nas wiernością, będą mogli z pomocą Boga przytoczyć Wam ustnie to, co zostało rozpoczęte przez nas, proszących. Pragniemy, aby – o ile Chrystus udzieli wsparcia – osiągnięty został rezultat dobrego początku, który przysłuży się prawdziwym katolickim narodom. 3. A ponieważ – o Najspokojniejsza Augusto – zbiegiem okoliczności niemowlęctwo mojego maleńkiego wnuka naznaczone zostało tułaczką i w młodych latach [jego] niewinność zaczęła być w niewoli, błagam Cię

[87] List bez nagłówka, skierowany do Konstantyny – żony cesarza Maurycjusza.
[88] *Praesentium latores*.
[89] Konstantyna – żona Maurycego.
[90] *Praesentium latores*.

przez Odkupiciela wszystkich narodów, tak jak [Wy nigdy nie chcielibyście] stać się świadkami odebrania Wam najpobożniejszego Teodozjusza[91], jak również tego, że słodki syn zostaje wyrwany z objęć matki. Niech rozwesela Wasze oczy swoją obecnością, a jednocześnie matczyne łono rozkoszuje cesarskimi narodzinami. Proszę, abyście za łaską Chrystusa pozwolili, żebym mogła przyjąć w ramiona moje maleństwo, niech serce, które wznosi się w najcięższym żalu z powodu nieobecności wnuka, zazna szczęścia, abym utraciwszy już wcześniej córkę, nie została teraz pozbawiona słodkiego skarbu[92], który mi po niej pozostał, abym wciąż katując się myślą o śmierci dziecka, mogła dzięki Wam poczuć ukojenie z powodu szybkiego powrotu pojmanego wnuka. I skoro widzicie mnie jako bolejącą i jego jako niewinnego, obyście dostąpili miłosierdzia chwały od Boga, który jest odkupicielem wszystkich, a na skutek uwolnienia jeńca – za łaską Chrystusa – niech pomnoży się miłość między narodami i wydłuży czas pokoju. [I tu] się kończy.

---

[91] Teodozjusz – najstarszy syn Maurycjusza i Konstantyny, wnuk Anastazji. Urodził się ok 585, zmarł po 602 roku.

[92] Pignus – termin *pignus* wywodzi się z łaciny starożytnej i tłumaczyć go można z prawniczego punktu widzenia jako zastaw, hipotekę, przedmiot zastawu, zakładnika, rękojmię lub środek służący wzmocnieniu. Por. S. Tylbor, *Rozwój historyczny zastawu (pignus) w prawie rzymskim*, Warszawa 1922, s. 21. Rzeczownik *pignus* używany też był w znaczeniu przenośnym na określenie znaku i dowodu wzajemnej miłości. Mógł być rozumiany jako pierścionek, który symbolizował i pieczętował miłość między dwojgiem osób. W takim sensie użył go choćby Horacy w *Pieśni* 1, 9. Okazuje się także, że termin *pignus* mógł być rozumiany również jako dziecko, skarb, syn, a zatem rodzaj węzła zacieśniającego miłość współmałżonków. W tej interpretacji użył go Owidiusz w *Metamorfoza*ch (3, 133 oraz 8, 490; Tylbor, *Rozwój historyczny zastawu (pignus) w prawie rzymskim*, s. 26-27). W słowniku Plezi odnajdujemy też inne znaczenia interesującej nas frazy – *pignus*, którą, jak się okazuje, można także tłumaczyć też jako córkę, bliskich nam lub drogich, krewnych, rodzinę czy też metaforycznie jako miłość do osób bliskich. Por. *Słownik łacińsko-polski*, t. 4, red. M. Plezia, Warszawa 1999, s. 162.

Bibliografie

CC BY ND
ISSN: 0860-9411
eISSN: 2719-3586

VOX PATRUM 93 (2025) 241-286
DOI: 10.31743/vp.17476

Bibliografia do *Pasterza* Hermasa

Bibliography of the *Shepherd* of Hermas

Bp Andrzej Suski[1]

1. Pomoce

Aland K. – Rosenbaum H.-U., *Repertorium der griechischen christlichen Papyri*, t. 2: *Kirchenväter-Papyri*. z. 1: *Beschreibungen*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1995, s. LXXXV- XCVIII, 232-311.

Geerard M., *Clavis patrum graecorum*, t. 1: *Patres antenicaeni*, Corpus Christianorum, Brepols, Turnhout 1983, s. 22-23.

Haelst J. van, *Catalogue des papirus littéraires juifs et chrétiens*, Université de Paris. Série „Papyrologie" 1, Publications de la Sorbonne, Paris 1976, s. 235-239.

Urbán A., *Hermae Pastoris Concordantia*, Concordantia in Patres Apostolicos 4, Alpha-Omega, Reihe A 191, Olms-Weidmann, Hildesheim – Zürich – New York 1999.

Thomson J.D. – Baird J.A., *A Critical Concordance to the Shepherd of Hermas,* Computer Bible 50, Biblical Reaserch Associates, Wooster 1998.

Wilhite S.J. – Cerone J., *Ποιμὴν τοῦ Ἑρμᾶ. The Shepherd of Hermas*, Apostolic Fathers Greek Reader 5, GlossaHouse, Wilmore 2019.

2. Wydania tekstu

2.1. Tekst grecki

2.1.1 Tradycja rękopiśmienna (wydania)

Bandini M., *Un nuovo frammento greco del Pastore di Erma*, „Revue d'histoire des textes" 30 (2000) s. 109-122 (ms. Lavra K 96).

---

[1] Ks. bp. dr Andrzej Suski, badacz niezależny, Polska; email: asuski@episkopat.pl; ORCID: 0009-0003-2219-0378.

Bartlett V., *A New Fragment of Hermas*, „Athenaeum" 6 (1898) s. 491 (P. Oxy. I 5).

Batovici D., *A New Hermas Papyrus Fragment in Paris*, „Archiv für Papyrusforschung und Verwandte Gebiete" 62 (2016) s. 20-36 (Paris, P. Weill I 96).

Blummel L.H. – Wayment T.A., *Christian Oxyrhynchus. Texts, Documents, and Sources*, Baylor University Press, Waco 2015, s. 208-215, 223-229, 238-241, 245-254, 264-270, 274-278 (P. Oxy. 4706; P. Oxy. 3528; P. Oxy. 4707; P. Oxy. 4705; P. Oxy. 1828; P. Oxy. 1783; P. Oxy. 3527; P. Oxy. 404; P. Oxy. 1172; P. Oxy. 3526; P. Oxy. 1599).

Bonner C., *A New Fragment of the Shepherd of Hermas, Michigan Papyrus 44*, „Harvard Theological Review" 20 (1927) s. 105-116 (P. Michigan 130).

Bonner C., *A Papyrus Codex of the Shepherd of Hermas (Similitudes 2-9) with a Fragment of the Mandates*, University of Michigan Studies. Humanistic Series 22, University of Michigan Press, Ann Arbor 1934 (P. Michigan 129).

Bowman A.K. *et al*., *The Oxyrhynchus Papyri L*, Egypt Exploration Society, London 1983, s. 14-17, 21 (P. Oxy. 3526; P. Oxy. 3527; P. Oxy. 3528).

Carlini A., *Hermae Pastor. Mand. VIII 9-10; 11-12; Sim. V 7,34; VI 1,2-4 (Gr. II 516; Gr. III 1228 + Gr. II 516 + dal Gr. IV 164[2 frag.]; dal Gr. IV 164*, w: *Papyri Graecae Wessely Pragenses (PPrag. I)* , red. R. Pintaudi – R. Dostálová – L. Vidman, Papyrologica Florentina 16, Ed. Gonelli, Firenze 1988, s. 17-25 (P. Prag 1).

Carlini A., *Papyrus Bodmer XXXVIII, Erma: Il Pastore (Ia-IIIa visione), edito con introduzione e commentario critico da Antonio Carlini (con la collaborazione di Luigi Giaccone). Appendice: Nouvelle description du Codex des Visions par Rodolphe Kasser, avec la collaboration de Guglielmo Cavallo et Joseph van Haelst*, Bibliotheca Bodmeriana, Série Papyri 38, Fondation Martin Bodmer, Cologny – Genève 1991.

Cecconi P., *Il Pastore di Erma e i nuovi fogli del Codex Sinaiticus*, „Res Publica Litterarum" 23-24 (2010-2011) s. 112-143.

Cecconi P*., Il Pastore di Erma. Visioni I-IV. Testo critico e storia della tradizione con appendice sui nuovi testimoni testuali*, Università degli Studi di Firenze 2008-2010, s. 103-202 (Vis. I-IV; Sim. VI-VIII,2; IX, 14,1-18,5; IX, 31,1-33,3) (diss.).

Coneybeare F.C., *A Quotation from 'The Shepherd of Hermas'*, „Atheneum" 9 (1898) s. 65-66 (P. Oxy. I 5).

Diels H. – Harnack A., *Über einer Berliner Papyrus des Pastor Hermae*, w: *Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1891*, Verlag der Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1891, s. 427-431 (P. Berlin P. 5513).

Gonis N. – Obbink D. – Colombo D. – d'Alessio G.B. – Nodar A., *The Oxyrhynchus Papyri LXIX*, Egypt Exploration Society, London 2005, s. 1-3, 3-12, 13-17 (P. Oxy. 4705; P. Oxy. 4706; P. Oxy. 4707).

Grenfell B.P. – Hunt A.S., *The Oxyrhynchus Papyri I*, Egypt Exploration Fund, London 1898, s. 8-9 (P. Oxy. I 5).

Grenfell B.P. – Hunt A.S., *The Amherst Papyri, Being an Account in the Greek Papyri in the Collection of the Right Hon. Lord Amherst of Hackney*, cz. 2, Oxford University Press, London 1901, s. 195-200 (P. Amherst 190).

Grenfell B.P. – Hunt A.S., *The Oxyrhynchus Papyri III*, Egypt Exploration Fund, London 1903, s. 7-9 (P. Oxy. 404).

Grenfell B.P. – Hunt A.S., *The Oxyrhynchus Papyri XIII*, Egypt Exploration Fund, London 1919, s. 15-19 (P. Oxy. 1599).

Grenfell B.P. – Hunt A.S., *The Oxyrhynchus Papyri XV*, Egypt Exploration Fund, London 1922, s. 229-230 (P. Oxy. 1828).

Gronewald M., *Ein liturgischer Papyrus. Gebet und Ode 8: P. Mich. Inv. 6427*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik" 14 (1974) s. 193-200 (P. Michigan 6427).

Gronewald M., *Ein verkannter Hermas-Papyrus (P. Iand. I 4 = Hermae Pastor, Mand. XI 19-21; XII I 2-3)*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik" 40 (1980) s. 53-54 (P. Iand. I, 4).

Hunt A.S., *The Oxyrhynchus Papyri IX*, Egypt Exploration Fund, London 1912, s. 11-16 (P. Oxy. 1172).

Hunt A.S., *The Oxyrhynchus Papyri XV*, Egypt Exploration Fund, London 1922, s. 15-17 (P. Oxy. 1783).

Kilpatrick G.D., *A New Papyrus of the Shepherd of Hermas*, „Journal of Theological Studies" 48 (1947) s. 204-205 (P. Rendel Harris 128).

Lake K., *Facsimiles of the Athos Fragments of the Shepherd of Hermas*. *Photographed and Transcribed by Krisopp Lake*, Clarendon Press, Oxford 1907 (Hagion Oros, Gregoriou 96).

Lake K., *Codex Sinaiticus Petropolitanus. The New Testament, the Epistle of Barnabas and the Shepherd of Hermas, Preserved in the Imperial Library of St. Petersburg, Now Reproduced in Facsimile from Photographs by Helen and Kirsopp Lake. With a Description and Introduction to the History of the Codex by Kirsopp Lake*, Clarendon Press, Oxford 1911 (Codex Sinaiticus, London, British Museum, Add. 43725).

Lappa-Zizicas E., *Cinq fragments du Pasteur d'Hermas dans un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris*, „Recherches de science religieuse" 53 (1965) s. 251-256 (Paris, BnF, gr. 1143).

Lenaerts J., *Un papirus du Pasteur d'Hermas: P. Iand. I 4*, „Chronique d'Égypte" 54 (1979) s. 356-368 (P. Iand. I 4).

Neppi Modona A., *Un altro frammento papiraceo del Pastore d'Erma*, „Bilychnis" 30 (1927) s. 177-178 (P. Michigan 130).

Powell J.E., *Rendel Harris Papyri of Woodbrooke College*, *Birmingham*, University Press, Cambridge 1936, s. 97 nr 128 (P. Rendel Harris 128).

Roberts C.H., *Two Oxford Papyri*, „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft" 37 (1938) s. 184-188 (P. Ash. Inv. 2-3).

Robinson J.A. – Lambros S.P., *A Collation of the Athos Codex of the Shepherd of Hermas. Together wiht an Introduction by S. P. Lambros. Translated and Edited with a Preface and Appendices by J. Armitage Robinson*, Cambridge University Press, Cambridge 1888.

Schmidt K. – Schubart W., *Ein Fragment des Pastor Hermae aus der Hamburger Stadtbibliothek*, w: *Sitzungsberiche der Königlich Preußischen Akademie der Wissenchaften zu Berlin. Phil.-hist. Klasse 1909*, Verlag der Sitzungsberiche der Königlich Preußischen Akademie der Wissenchaften, Berlin 1909, s. 1077-1081 (P. Hamburg 24).

Schmidt C. – Schubart W., *Altchristliche Texte*, Weidmannsche Verlag, Berlin 1910 (P. Berlin 5513; P. Berlin 6789).

Stegmüller O., *Christliche Texte aus der Berliner Papyrussammlung*, „Aegyptus" 17 (1937) s. 456-459 (P. Berlin 13272).

Treu K., *Ein neuer Hermas-Papyrus*, „Vigiliae Christianae" 24 (1970) s. 34-39 (P. Berlin 5104).

Wayment T., *The Text of the New Testament Apocrypha (100-400 C.E.)*, T&T Clark, London 2013, s. 81-169, 286-390 (P. Berl. 5513; P. Berl. 13272; P. Bodmer 38; P. Hamburg 24; P. Iand. I 4; P. Mich. 44 (130); P. Mich. 129; P. Oxy. 404; P. Oxy. 1172; P. Oxy. 1599; P. Oxy. 1783; P. Oxy. 1828; P. Oxy. 3526; P. Oxy. 2527; P. Oxy. 3528; P. Oxy. 4705; P. Oxy. 4706; P. Oxy. 4707).

Wessely C., *Les plus anciens monuments du christianisme* écrits *sur papirus. Textes grecs* édités*, traduits et annotés*, Patrologia Orientalis 4/2, Firmin-Didot, Paris 1946, s. 195-198, 468-481, 503-506 (P. Oxy. 404; P. Berlin 5513; P. Berlin 6789; P. Amherst 190; P. Oxy. 1172; Fragm. Hamburg; P. Oxy. 1783; P. Oxy. 1599).

2.1.2 Wydania krytyczne (chronologicznie)

Anger R. – Dindorf G., *Hermae Pastor, graece primum ediderunt et interpretationem veterem latinam addiderunt Rudolphus Anger et Gulielmus Dindorf. Pars prior quae textum graecum continet*, T.O. Weigel, Lipsiae 1856.

Tischendorf C., *Hermae Pastor graece*, J.C. Hinrichs, Lipsiae 1859.

Hilgenfeld H.A., *Hermae Pastor Graece e codicibus Sinaitico et Lipsiensi scriptorumque ecclesiasticorum excerptis, collatis versionibus Latina utraque et Aethiopica, libri clausola Latine addita, restituit, Elxai libri fragmenta adiecit H.A. Hilgenfeld*, Editio altera et valde emandata, T.O. Weigel, Lipsiae 1881.

Hilgenfeld H.A., *Hermae Pastor. Graece integrum ambitu primum edidit Adolfus Hilgenfeld*, T.O. Weigel, Lipsiae 1887.

Gebhardt O. de – Harnack A. von, *Hermae Pastor Graece, addita versione Latina recentiore e codice palatino*, Patrum Apostolicorum Opera 3, J.C. Hinrichs, Leipzig 1877.

Funk F.X., *Patres Apostolici: Textum recensuit adnotationibus criticis exegeticis historicis illustravit versionem latinam, prolegomena indices addidit*, t. 1: *Editio II aucta et emendata*, H. Laupp, Tübingen 1901, s. CXXII-CLI, 415-639.

Whittaker M., *Der Hirt des Hermas*, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 48. Die Apostolischen Väter 1, Akademie-Verlag, Berlin 1967.

Joly R., *Hermas, Le Pasteur. Introduction, text critique, traduction et notes, 2 édition revue et augmentée*, Sources Chrétiennes 53bis, Les Éditions du Cerf, Paris 1968.

Holmes M.W., *The Apostolic Fathers. Greek Texts and English Translations*, Baker Academic, Grand Rapids 1992, s. 442-685.

Leutzsch M., *Hirt des Hermas*, w: *Papiasfragmente; Hirt des Hermas*, red. U.H.J. Körtner – M. Leutzsch, Schriften des Urchristentums 3, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1998, s. 105-497.

Ehrman B.D., *The Apostolic Fathers*, t. 2: *Epistle of Barnabas. Papias and Quadratus. Epistle to Diognetus. The Shepherd of Hermas*, Loeb Classical Library 25, Harvard University Press, Cambridge 2003, s. 161-473.

2.2. Wersja łacińska

2.2.1 Versio Vulgata

Hilgenfeld H.A., *Hermae Pastor. Veterem Latinam interpretationem e codicibus edidit H.A. Hilgenfeld,* Sumptu Fuesiano (R. Reisland), Lipsiae 1873.

Tornau C. – Cecconi P., *The Shepherd of Hermas in Latin: Critical Edition of the Oldest Translation Vulgata*, Texte und Untersuchungen 173, Walter de Gruyter, Berlin – Boston 2014.

2.2.2 Versio Palatina

Dressel A.R.M., *Patrum Apostolicorum Opera. Textum ad fidem codicum et graecorum et latinorum, ineditorum copia insignium, recensuit atque emendavit, notis illustravit, versione latina passim correcta, prolegomenis, indicibus instruxit Albertus Rud. Max. Dressel. Accedit Hermae Pastor ex fragmentis graecis Lipsiensibus, instituta quaestione de vero eius textus fonte auctore Constantino Tischendorf*, J.C. Hinrichs, Lipsiae 1857, s. 408-637.

Gebhardt O. de – Harnack A. von, *Hermae Pastor Graece, addita versione Latina recentiore e codice Palatino*, Patrum Apostolicorum Opera 3, J.C. Hinrichs, Leipzig 1877.

Vezzoni A., *Un testimone testuale inedito della versione Palatina del Pastore di Erma*, „Studi classici e orientali" 37 (1988) s. 241-265.

Vezzoni A., *II Pastore di Erma. Versione Palatina*. *Edizione critica, traduzione italiana, commento di A Vezzoni. Introduzione di A. Carlini*, Il Nuovo Melograno. Sezione scrittori latini del Medioevo e del Rinascimento 13, Le Lettere, Firenze 1994.

2.3. Wersja koptyjska

2.3.1 Dialekt achimimski

Lefort L.-T., *Les Pères apostoliques en copte*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 135 – Scriptores Coptici 17, Peeters Press, Louvain 1952, s. 1-18.

2.3.2 Dialekt saidzki

Lefort L.-T., *Le Pasteur d'Hermas: un nuveau codex sahidique*, „Le Muséon" 52 (1939) s. 223-228.

Lefort L.-T., *Les Pères apostoliques en copte*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 135 – Scriptores Coptici 17, Peeters Press, Louvain 1952, s. 19-31.

Lefort L.T., *Le Pasteur d'Hermas en copte-sahidique*, „Le Muséon" 51 (1938) s. 239-276.

2.3.3 Fragmenty

Batovici D., *Two Lost Lines of the Coptic Hermas in BnF Copte 130 (2) f. 127*, „Journal of Theological Studies" 68 (2017) s. 572-575.

Delaporte L., *Le 'Pasteur d'Hermas', fragments de la version copte-sahidique*, „Revue de l'Orient Chrétien" 10 (1905) s. 424-433 (Paris, BnF, Copte 130 (5) f. 120; Louvre 9997).

Delaporte L., *Note sur de nouveaux fragments sahidiques du 'Pasteur d'Hermas'*, „Revue de l'Orient Chrétien" 11 (1906) s. 101-102.

Delaporte L., *Le 'Pasteur d'Hermas': Nouveaux fragments sahidiques*, „Revue de l'Orient Chrétien" 11 (1906) s. 301-312 (Paris, BnF, Copte 132 (1) f. 33; 132 (1) f. 34; 133 (1) f. 7d; 130 (5) f. 130).

Leipoldt J., *Der Hirt der Hermas in saïdischer Übersetzung*, w: *Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1903*, Verlag der Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1903, s. 261-268 (Paris, BnF, Copte I 35 (5) f. I 29; f. I 20; f. I 30).

Leipoldt J., *Ein neues saïdisches Bruchstück des Hermasbuches*, „Zeitschrift für ägyptische Sprache" 46 (1909-1910) s. 137-139.

Lucchesi E., *Compléments aux Pères apostoliques en copte*, „Analecta Bollandiana" 88 (1981) s. 395-408 (Paris, BnF, Copte 130 (2) f. 114).

2.4. Wersja etiopska (Ge'ez)

D'Abbadie A., *Hermae Pastor. Aethiopice primum edidit et Aethiopica vertit Antonius d'Abbadie*, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 2/1, F.A. Brockhaus, Lipsiae 1860 (Paris, BnF, Éth. Abb. 174, ff. 1-89).

Erho T.M., *A Third Ethiopic Witness to the 'Shepherd of Hermas'*, „La Parola del Passato" 67 (2012) s. 363-370.

Erho T.M., *A Fourth Ethiopic Witness to the Shepherd of Hermas*, w: *Caught in Translation. Studies on Versions of Late Antique Christian Literature*, red. M. Toca – D. Batovici, Texts and Studies in Eastern Christianity 17, E.J. Brill, Leiden – Boston 2020, s. 241-266.

Van Landschoot A., *Un second témoin* éthiopien *du 'Pasteur' d'Hermas*, „Byzantion" 32 (1962) s. 93-95.

Villa M., *La versione etiopica del 'Pastore di Erma'. Riedizione critica del testo (Visioni e Precetti)*, Università degli Studi di Napoli „L'Orientale" 2014-2015 (diss.).

Villa M., *Filologia e linguistica dei testi Ge'ez di età aksumita. Il Pastore di Erma*, Studi Africanistici – Serie Etiopica 10, UniorPress, Napoli 2019, s. 223-261 (Vis. III).

2.5. Wersja gruzińska

Outtier O., *La version géorgienne du Pasteur d'Hermas*, „Revue des études géorgiennes et caucasiennes" 6-7 (1990-1991) s. 211-216 (Tibilisi, Kekelidze Manuscript Center, ms. H-622, ff. 1v-6v).

2.6. Wersja pahlavi (manichejska)

Müller F.W.K., *Eine Hermas-Stelle in manichäischer Version*, w: *Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1905*, Verlag der Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1905, s. 1077-1083.

Burtea B., *Interpretatio manichaica am Beispiel des mittelperschischen Turfan-Fragment M 97,* „Annals of the Sergiu Al.-George Institut" 4-5 (1995-1996) s. 47-67.

Pirtea A.C., *The Shepherd of Hermas Fragment from Turfan (M97) and Its Manichaean Context,* „Ephemerides Theologicae Lovanienses" 28 (2022) s. 427-450.

3. Nowożytne przekłady i komentarze

3.1. Angielskie

Brannan R., *The Apostolic Fathers. A New Translation*, Lexham Press, Bellingham 2017, s. 168-262.

Crombie F., *The Shepherd of Hermas*, w: *The Ante-Nicene Fathers: The Writings of the Fathers Down to A.D. 325*, t. 2: *Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*, red. A. Roberts – J. Donaldson – A.C. Coxe, The Christian Literature Publishing Company, Buffalo 1887, s. 3-81.

Drummond J., *Shepherd of Hermas*, w: *The New Testament in the Apostolic Fathers. Edited by A Committee of the Oxford Society of Historical Theology*, Clarendon, Oxford 1905, s. 105-123.

Hoole C.H., *The Shepherd of Hermas. Translated into English with an Introduction and Notes*, Rivingtons, London – Oxford – Cambridge 1870.

Lake K., *Apostolic Fathers with an English Translation*, t. 2: *The Shepherd of Hermas, The Martyrdom of Polycarp, The Epistle to Diognetus*, William Heinemann, London – G.P. Putnam's Sons, New York 1917, s. 1-305.

Lightfoot J.B. – Harmer J.R., *The Apostolic Fathers*, Macmillan, London 1912, s. 291-483.

Marique J.M.F., *The Shepherd of Hermas*, w: *The Fathers of the Church. A New Translation*, t. 1: *The Apostolic Fathers*, red. F.X. Glimm – J.M.F. Marique – G.G. Walsh, The Catholic University of America Press, Washington 1962, s. 224-352.

Osiek C., *The Shepherd of Hermas. A Commentary*, ed. H. Koester, Hermeneia – Fortress Press, Minneapolis 1999.

Snyder G.F., *The Shepherd of Hermas*, The Apostolic Fathers. A New Translation and Commentary 6, Thomas Nelson & Sons, Camden 1968.

Svigel M. – Buie C.P., *The Shepherd of Hermas. A New Translation and Commentary*, Apostolic Fathers Commentary Series, Cascade Books, Eugene 2023.

Varner W., *The Apostolic Fathers. An Introduction and Translation*, T&T Clark, London 2023, s. 23-84.

3.2. Francuskie

Hamman A., *Naissance des lettres chrétiennes. Odes de Salomon, Lettre de Barnabé, Symbole des Apôtres, Didaché, Pasteur d'Hermas*, Ichtus. Les Pères dans la foi, Desclée de Brouwer, Paris 1957, s. 123-240.

Joly R., *Hermas, Le Pasteur. Introduction, text critique, traduction et notes, 2 édition revue et augmentée*, Sources Chrétiennes 53bis, Les Éditions du Cerf, Paris 1968.

Lelong A., *Les Pères Apostoliques*, t. 4: *Le Pasteur d'Hermas. Texte grec, traduction française, introduction et index*, Textes et documents pour l'étude historique du christianisme 16, Librairie A. Picard, Paris 1912.

3.3. Hiszpańskie

Ayán Calvo J.J., *Hermas. El Pastor*, Fuentes Patristicas 6, Editorial Ciudad Nueva, Madrid 1995.

Ayán Calvo J.J., *Padres Apostólicos. Introducción, traducción y notas*, Biblioteca de patristica 50, Ciudad Nueva, Madrid 2023, s. 339-498.

Berlanga López J.M., *Padres Apostolicos*, t. 3: *El Pastor de Hermas, Traducción y notas*, Los Santos Padres 3, Apostolado Mariano, Sevilla 1992.

Ropero A., *Obras escogidas de los Padres Apostolicos*, Editorial CLIE, Viladecavalls 2018, s. 331-437.

Ruiz Bueno D., *Padres Apostólicos. Edición bilingue completa. Introducciones, notas y version española*, Biblioteca de autores cristianos 65, La Editorial Catolica, Madrid 1967, s. 889-1092.

3.4. Holenderskie

Duker A.C. – Manen W.C. van, *De Geschriften der Apostolische Vaders*, t. 1: *Brief van Barnabas, Brieven van Clemens aan de Korinthiërs, De Herder van Hermas*, H.D. Tjeenk Willink, Haarlem 1871, s. 265-481.

Klijn A.F.G., *Brief van Barnabas, Fragmenten van Papias, Brief aan Diognetus (met fragmenten uit de prediking van Petrus), Apologie van Quadratus*, red. B. Dehandschutter – J.H. Kok, Apostolische Vaders 2, Kampen 1983, s. 125-232.

3.5. Niemieckie

Brox N., *Der Hirt des Hermas*, Kommentar zu den Apostolischen Vätern 7, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991.

Dibelius M., *Der Hirt des Hermas*, Die Apostolischen Väter 4, Handbuch zum Neuen Testament, J.C.B. Mohr, Tübingen 1923.

Lindemann A. – Paulsen H., *Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver Funk / Karl Bihlmeyer und Molly Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.- A. Koch*, Mohr Siebeck, Tübingen 1992, s. 325-355.

Mayer I.C., *Die Schriften der apostolischen Väter nebst der Martyr-Akten des hl. Ignatius und hl. Polykarp*, Verlag der J. Rösel, Kempten 1869, s. 253-411.

Weinel H., *Der Hirt des Hermas*, w: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung und mit Einleitungen*, red. E. Hennecke, J.C.B. Mohr, Tübingen 1904, s. 217-290.

Zeller F., *Die Apostolischen Väter*, Bibliothek der Kirchenväter 35, J. Kösel, Kempten – München 1918, s. 171-289.

3.6. Polskie

Lisiecki A., *Nauka Dwunastu Apostołów, List Barnaby, I-II List Klemensa Rzymskiego do Koryntian, Listy św. Ignacego Antiocheńskiego, List św. Polikarpa do Filipensów,*

Pasterz Hermasa, Pisma Ojców Apostolskich 1, Fiszer i Majewski Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1924, s. 269-446.

Świderkówna A. – Myszor W., *Ojcowie Apostolscy*, Pisma starochrześcijańskich pisarzy 45, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1990, s. 135-221.

Świderkówna A. – Starowieyski M., *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Wydawnictwo M, Kraków 1998, s. 205-299.

3.7. Portugalskie

Frangiotti R. – Storniolo I. – Balancin E., *Padres Apostólicos: Clemente Romano, Inácio de Antìoquia, Policarpo de Esmirna, o Pastor de Hermas, Carta de Barnabé, Pápias, Didaqué*, Editora Paulus, São Paulo 1995, s. 171-274.

Marques M.L. – Pereira Lamelas I., *O Pastor, Hermas*, Philokalia. Textos patristicos 4, Alcalá, Lisboa 2003.

3.8. Rumuńskie

Fecioru D., *Scrierile Părinţilor Apostolici*, Părinti şi scriitori bisericeşti 1, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti 1979, s. 217-330.

3.9. Włoskie

Baldoncini P., *Il Pastore di Erma*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1920.

Bosio G., *I Padri Apostolici*, t. 3: *Il Pastore di Erma. Introduzione, traduzione, note*, Corona Patrum Salesiana. Series Graeca 16, Società Editrice Internazionale, Torino 1955.

De Capitani G., *Il Pastore di Erma*, Mimep-Docete, Pessano 1996.

Dell'Osso C., *I Padri apostolici*, Città Nuova Editrice, Roma 2011, s. 231-354.

Durante Mangoni M.B., *Erma. Il Pastore. Introduzione, versione, commento*, Scritti delle origini cristiane A6, EDB, Bologna 2003.

Erbetta M., *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, t. 3: *Lettere e Apocalissi*, Marietti, Casale 1969, s. 235-308.

Marzini R., *Il Pastore*, E. Cantagalli, Siena 1928.

Monachesi M., *Il Pastore di Erma*, Libreria Editrice di Cultura, Roma 1923.

Quacquarelli A. – Tessore D., *Il Pastore di Erma. Introduzione di Dag Tessore*; *traduzione e note a cura di Antonio Quacquarelli*, Città Nuova Editrice, Roma 2007.

Prinzivalli E. – Simonetti M., *Seguendo Gesù: Testi cristiani delle origini*, t. 2, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano 2015, s. 180-489, 550-592.

Scalisi M., *Il Pastore di Erma. Introduzione di Lorenzo Dattrino*, Aracne, Roma 2013.

Sofritti O., *Erma di Pastore. Introduzione, traduzione e note*, Collana patristica e del pensiero cristiano, Ed. Paoline, Alba 1970.

4. Studia i opracowania

Adam K., *Die Lehre von dem Heiligen Geiste bei Hermas und Tertullian*, „Theologische Quartalschrift" 88 (1906) s. 36-61.

Adnès P., *Hermas (Pasteur d')*, w: *Dictionnaire du spiritualité, ascétique et mystique*, t. 7/1, red. A. Rayez – C. Baumgartner – M. Olphe-Galliard, Beauchesne, Paris 1969, k. 316-334.

Agnigori K.F.H., *Le Pasteur d'Hermas une vision de l'au-delà au IIe siècle. Conception eschatologique dans la Sim. IX*, L'Harmattan, Paris 2015.

Agnigori K.F.H., *Valeur de baptême chez les Pères apostoliques: Cas du Pasteur d'Hermas*, L'Harmattan, Paris 2017.

Alfonsi L., *La vite e l'olmo*, „Vigiliae Christianae" 21 (1967) s. 81-86.

Álvarez Cineira D., *La marginalidad en el 'Pastor de Hermas'*, „Cauriensia" 17 (2022) s. 689-710.

Alves De Sousa P.G., *A penitência no Pastor de Hermas mensagem de esperanca*, Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2001.

Anger R., *Über eine äthiopische Übersetzung des Hermas*, Nachträgliche Bemerkungen zu Hermas 3, red. T.O. Weigel, Leipzig 1858.

Anger R., *Eine äthiopische Übersetzung des Hermas*, „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft" 13 (1859) s. 284-285.

Anyfantakis E., *La théologie de l'unité chez les Pères Apostoliques: Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Pasteur d'Hermas*, L'Harmattan, Paris 2023.

Arcari L., *P. Oxy. I.5 and the Codex Sangermanensis as 'Visionary Living Texts': Visionary habitus and Processes of 'Textualization' and/or 'Scriptualization' in Late Antiquity*, w: *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World: Approaching Religious Transformations from Archeology, History, and Classics*, red. V. Gasparini *et al*., De Gruyter, Berlin 2020, s. 469-491.

Arcari L., *Psychotropic Elements in Hermas's First Two Visions: Between Experience and Culture*, w: *Experiencing the Shepherd of Hermas*, Ekstasis 10, red. A.K. Harkins – H.O. Maier, Walter de Gruyter, Berlin – Boston 2022, s. 101-116.

Archbishop Damianos of Sinai, *The Shepherd of Hermas and Its Inclusion in Codex Sinaiticus: Almost Scripture. Translated by G.S.M. Foskolos*, w: *Codex Sinaiticus: New Perspectives on the Ancient Biblical Manuscript*, red. S. McKendrick – D. Parker – A. Myshrall – C. O'Hogan, The British Library, London 2015, s. 161-169.

Arnera G., *Du rocher d'Esaie aux douze montagnes d'Hermas*, „Études théologiques et religieuses" 59 (1984) s. 215-220.

Audet J.-P., *Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de Discipline. Le Pasteur*, „Revue Biblique" 59 (1952) s. 219-238; 60 (1953) s. 41-82.

Aune D.E., *Herm. Man. 11, 2: Christian false prophets who say what people wish to hear*, „Journal of Biblical Literature" 97 (1978) s. 103-104.

Aune D.E., *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Eerdmans, Grand Rapids 1991, s. 299-310.

Baker I.D., *The Shepherd of Hermas: A socio-rhetorical and statistical-linguistic study of authorship and community concerns*, University of Wales, Cardiff 2006 (diss.).

Baneau A., *Études morales du Pasteur d'Hermas*, Roland et Delacroix, Paris 1910.

Bandini M., *Per il testo del Pastore di Erma: recenti acquisizioni e prospettive di ricerca*, „Memorie storiche forogiuliesi" 79 (1999) s. 33-39.

Bandini M., *Il Pastore di Erma. Datazione e struttura*, w: *Il cristianesimo delle origini. I Padri Apostolici*, red. A. Lenzuni, EDB, Bologna 2001, s. 123-135.

Bandini M. – Lusini G., *Nuove acquisizioni intorno alla tradizione testuale del Pastore di Erma in greco e in etiopico*, „Studi classici e orientali" 46 (1999) s. 625-635.

Barbel J., *Christos Angelos. Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und folkstümlicher Literatur des christlichen Altertums. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Urprungs und der Fortdauern des Arianismus*, Theophaneia 3, P. Hanstein, Bonn 1941, s. 47-50.

Barberet F., *La formule* ζῆν τῷ Θεῷ *dans le Pasteur d'Hermas*, „Recherches de science religieuse" 46 (1958) s. 379-407.

Bardy G., *Le Pasteur d'Hermas et les livres Hermétiques*, „Revue Biblique" 8 (1911) s. 391-407.

Bardy G., *La spiritualité chrétienne d'après les Pères des trois premiers siècles*, Bloud et Gay, Paris 1935, s. 73-87.

Bareille G., *Hermas*, w: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 6/2, Letouzey et Ané, Paris 1925, k. 2268-2288.

Barnard L.W., *Hermas, the Church, and Judaism*, w: *Studies in Apostolic Fathers and their Background*, Oxford University Press, Oxford 1966, s. 151-163.

Barnard L.W., *The Shepherd of Hermas in Recent Study*, „The Heythrop Journal" 9 (1968) s. 29-36.

Barnard L.W., *Hermas and Judaism*, w: *Studia Patristica VIII: Papers presented to the Fourth Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford 1963*, cz. 2: *Patres Apostolici, historica, liturgica*, red. F.L. Cross, Texte und Untersuchungen 93, Akademie-Verlag, Berlin 1966, s. 3-9.

Barnes W.E., *Hermas. A Simple Christian of the Second Century*, Bowes & Bowes, Cambridge 1922.

Baron A., *Nauka o Duchu Świętym w Pasterzu Hermasa na tle problematyki pneumatologicznej. Studium wprowadzające*, „Polonia Sacra" 23 (2019) s. 5-28.

Batovici D., *Contrasting Ecclesiastical Functions in the Second Century: 'Diakonia', 'Diakonoi', 'Episkopoi', and 'Presbyteroi' in the Shepherd of Hermas and Ignatius of Antioch's Letters*, „Augustinianum" 51 (2011) s. 303-314.

Batovici D., *Hermas in Clement of Alexandria*, w: *Studia Patristica LXVI/14*: *Clement of Alexandria, The Fourth-Century Debates*. *Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011*, red. M. Vinzent, Peeters Press, Leuven – Paris – Walpole 2013, s. 41-51.

Batovici D., *Textual Revisions of the Shepherd of Hermas in Codex Sinaiticus*, „Zeitschrift für Antikes Christentum" 18 (2014) s. 443-470.

Batovici D., *Hermas Authority in Irenaeus's Works: A Reassessement*, „Augustinianum" 55 (2015) s. 5-31.

Batovici D., *The Appearance of Hermas's Text in Codex Sinaiticus*, w: *Codex Sinaiticus: New Perspectives on the Ancient Biblical Manuscript*, red. S. McKendrik – D. Parker – A. Myshrall – C. O'Hogan, The British Library, Hendrickson, London 2015, s. 149-159.

Batovici D., *Apocalyptic and Metanoia in the Shepherd of Hermas*, „Apocrypha" 26 (2015) s. 151-170.

Batovici D., *The Less-Expected Books in Codex Sinaiticus and Alexandrinus: Codicological and Paleographical Considerations*, w: *Comment le Livre s'est fait livre: La fabrication des manuscrits bibliques (IV-XV siècle): Bilan, résultats, perspectives de recherche*, red. C. Ruzzier – X. Hermand, Brepols, Turnhout 2015, s. 39-50.

Batovici D., *Patristic Reception and Apocalyptic Character: The Shepherd of Hermas as Authoritative Book in Early Christianity*, University of St. Andrews 2016 (diss.).

Batovici D., *The Apostolic Fathers in Codex Sinaiticus and Alexandrinus*, „Biblica" 97 (2016) s. 581-605.

Batovici D., *Two Notes on the Papyri of the Shepherd of Hermas and its Egyptian Transmission*, „Archiv für Papyrusforschung" 62 (2016) s. 384-395.

Batovici D., *Some Observations on the Coptic Reception of the Shepherd*, „Comparative Oriental Manuscript Studies Bulletin" 3 (2017) s. 81-96.

Batovici D., *The Shepherd of Hermas in Recent Scholarship on the Canon: A Review Article*, „Annali di storia dell'esegesi" 34 (2017) s. 89-105.

Batovici D., *Dating, Split-Transmission Theory, and the Latin Reception of the Shepherd of Hermas*, „Jahrbuch für Antike und Christentum" 60 (2017) s. 83-90.

Batovici D., *Two B Scribes in Codex Sinaiticus*, „Bulletin of the American Society of Papyrologists" 54 (2017) s. 197-206.

Batovici D., *The Shepherd's Abbreviations in Codex Sinaiticus*, „Biblische Notizien" 175 (2017) s. 107-114.

Batovici D., *Hermas in Latin: Notes on a Recent Edition*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses" 94 (2018) s. 151-157.

Batovici D., *The Shepherd of Hermas as Early Christian Apocalypse*, The Cambridge Companion to the Apostolic Fathers, Cambridge University Press, Cambridge 2021, s. 290-308.

Batovici D., *Authority*, *Fragmentation, Dilution: Experiencing an Apocalyptic Text in Late Antiquity*, w: *Experiencing the Shepherd of Hermas*, red. A.K. Harkins – H.O. Maier, Ekstasis 10, Walter de Gruyter, Berlin – Boston 2022, s. 215-233.

Batovici D., *The Apostolic Fathers in Coptic*: *Problems and Overview*, w: *Parabiblica Copta*, red. I. Miroshnikov, Parabiblica 3, Mohr Siebeck, Tübingen 2023, s. 103-126 (104-105, 118-120, 122-123).

Battifol P., *Les origines de la pénitance: Hermas et le problème moral au second siècle*, „Revue Biblique" 10 (1901) s. 337-351 (= *Études d'histoire et de théologie positive*, J. Gabalda, Paris 1926, s. 45-68).

Bauckham R.J., *The Great Tribulation in the Shepherd of Hermas*, „Journal of Theological Studies" n.s. 25 (1974) s. 27-40 (= *The Christian World Around the New Testament*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 386, Mohr Siebeck, Tübingen 2017, s. 657-670).

Baumeister A., *Die Ethik des Pastor Hermae*, Freiburger theologische Studien 9, Herder, Freiburg im Breisgau 1912.

Bausone C., *Aspetti dell'ecclesiologia del Pastore di Hermas*, w: *Studia Patristica XI: Papers presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1967*, red. F.L. Cross, Texte und Untersuchungen 108, Akademie-Verlag, Berlin 1972, s. 101-106.

Bautista R.L., *Discernment of Spirits in The Shepherd of Hermas and Origen*, „Landas" 28/2 (2014) s. 1-43.

Bazzana G.B., *Negotiating the Experience of Possession in Hermas's Shepherd*, w: *Experiencing the Shepherd of Hermas*, red. A.K. Harkins – H.O. Maier, Ekstasis 10, Walter de Gruyter, Berlin – Boston 2022, s. 9-30.

Bazzana G.B., *„ You will write two booklets and send one to Clement and one to Grapte". Formal Features, Circulation, and Social Function of Ancient Apocalyptic Literature*, w: *Scribal practices and the social structures among Jesus adherents: Essays in honour of John S. Kloppenborg*, red. W. Arbal, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 285, Peeters Press, Leuven – Paris – Bristol 2016, s. 43-70 (52-59).

Beavis M.A., *The Parable of the Slave, Son and Vineyard: An Early Christian Freedman's Narrative (Hermas Similitudes 5,2-11)*, „The Catholic Biblical Quarterly" 80 (2019) s. 655-659.

Bellis A.-M., *Levantes puras manus*, „Ricerche di storia religiosa" 1 (1954) s. 9-29.

Bellucci A., *La notizia a Napoli del ΠΟΙΜΗΝ di Erma e la datazione delle più antiche pitture del cimitero di S. Gennaro*, w: *Atti del IV Congresso Nazionale di Studi Romani*, t. 1, Istituto di Studi Romani, Roma 1938, s. 108-113.

Benazech J., *Le prophétisme chrétien depuis les origines jusqu'au Pasteur d'Hermas*, Imprimerie A. Coueslan, Cahors 1901.

Benoit A., *Le baptême chrétien aux deuxieme siècle. La théologie des Pères*, Presses universitaires de France, Paris 1953, s. 115-137.

Bergamelli F., *Pantokrátor: Colui che è origine di tutto e che sostiene tutto. Ricerche e studi sui testi dei primi Padri della Chiesa (secoli I-IV)*, Gruppo Editoriale Tab, Roma 2022, s. 266-275.

Berger F., *Konstantinos Simonides in Leipzig: Der Hirte des Hermas*, w: *Die getäuschte Wissenschaft: Ein Genie betrügt Europa - Konstantinos Simonides*, red. A.E. Müller – L. Diamantopoulou – C. Gastgeber – A. Katsiakiori-Rankel, V&R Unipress, Göttingen – University Press, Vienna 2017, s. 127-142.

Beumer J., *Die altchristliche Idee einer präexistierenden Kirche und ihre theologische Auswertung*, „Wissenschaft und Weisheit" 9 (1942) s. 13-22.

Beylot R., *Hermas: le Pasteur. Quelques variantes inédites de la version éthiopienne*, w: *Mélanges Antoine Guillaumont. Contributions à l'étude des christianismes orientaux, avec une bibliographie du dédicataire*, red. R.-G. Coquin, Cahiers d'Orientalisme 20, Patrick Cramer Éditeur, Génève 1988, s. 155-162.

Bigg C., *The Origins of Christianity*, Clarendon Press, Oxford 1909, s. 72-84.

Bingham D.J., *Senses of Scripture in the Second Century: Irenaeus, Scripture and Noncanonical Christian Texts*, „The Journal of Religion" 97 (2017) s. 26-55.

Blomkvist V., *The Teaching of Baptism in the Shepherd of Hermas*, w: *Ablution, Initiation, and the Baptist: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, red. D. Hellholm – T. Vegge – Ø. Norderval – C. Hellholm, Walter de Gruyter, Berlin 2011, s. 849-870.

Bogdanos T., *The Shepherd of Hermas and the Development of Medieval Visionary Allegory*, „Viator" 8 (1977) s. 33-46.

Bonner C., *A Papyrus Codex of the Shepherd of Hermas*, „Harvard Theological Review" 18 (1925) s. 115-127.

Bovon F., *Beyond the Canonical and the Apocryphal Books, the Presence of the Third Category: The Books Useful for the Soul*, „Harvard Theological Review" 105 (2012) s. 125-137.

Bowman W.G., *The Place of Hermas Among the Early Christian Prophets*, The Iliff School of Theology 1964 (diss.).

Bönhoff H., *Die Christologie im 'Hirten' des Hermas*, „Neues Sächsisches Kirchenblatt" 7 (1900) s. 497-502, 515-519.

Brandenhewer O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. 1: *Vom Ausgang des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts*, Cambridge Library Collection, Cambridge University Press, Cambridge 1913, s. 465-486.

Brox N., *Die unverschämten Fragen des Hermas*, w: *Anfänge der Theologie. XAPICTEION: Festschrift J.B. Bauer*, red. N. Brox – A. Felber – W.L. Gombocz – M. Kertsch, Styria, Graz 1987, s. 175-188.

Brox N., *Die reichen und die armen Christen. Eine Parabel aus der altrömischen Kirche*, w: *Biotope der Hoffnung. Zu Christentum und Kirche heute. Festschrift L. Kaufmann*, red. N. Klein – H.R. Schlette – K. Weber, Walter-Verlag, Olten 1988, s. 224-229.

Brox N., *Die weggeworfenen Steine im Pastor Hermae Vis. III,7,5*, „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft" 80 (1989) s. 130-133.

Brox N., *Die kleinen Gleichnisse im Pastor Hermae*, „Münchener Theologische Zeitung" 40 (1989) s. 263-278.

Brox N., *Hermas und eine „politische Metaphysik"*, w: *Panchaia. Festschrift für Klaus Thraede*, Jahrbuch für Antike und Christentums. Ergänzungsband 22, Aschendorff, Münster 1995, s. 24-31.

Brüll A., *Hirt des Hermas nach Ursprung und Inhalt untersucht*, Herder, Freibug im Breisgau 1882.

Bryant J.M., *Wavering saints, mass religiosity, and the crisis of post-baptismal sin in early Christianity: a Weberian reading of The Shepherd of Hermas*, „European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie" 39/1 (1998) s. 49-77.

Bucur B.G., *Observations on the Ascetic Doctrine of the „Shepherd" of Hermas*, „Studia Monastica" 48 (2006) s. 7-23.

Bucur B.G., *The Son of God and the Angelomorphic Holy Spirit: A Rereading of the Shepherd's Christology*, „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft" 98 (2007) s. 120-142.

Bucur B.G., *The Angelomorphic Spirit in Early Christianity: Revelation, The Shepherd of Hermas, Clement of Alexandria*, w: *Theophaneia School: Jewish Roots and Eastern Christian Mysticism*, red. A. Orlov, Gorgias Press, Piscataways 2009, s. 3-29.

Bucur B.G., *Angelomorphic Pneumatology. Clement of Alexandria and Other Early Christian Witnesses*, Vigiliae Christiane Supplements 95, E.J. Brill, Leiden – Boston 2009, s. 113-138.

Buie L.C., *Virtuous Living in the Shepherd of Hermas. A Rhetorical Analysis*, Dallas Theological Seminary 2022 (diss.).

Cacitti R., *Da Rode alla torre. La catechesi delle Visioni I-IV del Pastore di Erma*, w: *Antiche vie all'eternità. Colloquium internazionale sugli aspetti dell'ascesi nei primi secoli del cristianesimo*, Gaspari, Udine 2006, s. 36-80.

Cacitti R. – D'Incà A., *Profeti e angeli in volo. Itinerari escatologici nel cristianesimo delle origini*, „Rivista di storia del cristianesimo" 11 (2014) s. 17-42.

Camplani A., *Per un profilo storico-religioso degli ambienti di produzione e fruizione dei Papyri Bodmer: contaminazione dei linguaggi e dialettica delle idee nel contesto del dibatto su dualismo e origenismo*, „Adamantius" 21 (2015) s. 98-135 (108-113).

Camps Gaset M., *ΚΟΙΜΗΕΣΙΣ y ΘΑΝΑΤΟΣ en el Pastor de Hermas*, „Estudios Clásicos" 1 (2010) s. 73-82.

Camps Gaset M., *Le 'Pasteur d'Hermas': Autobiographie ou fiction littéraire*? „Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica" 35-36 (2019-2020) s. 171-181.

Carlini A., *La tradizione manoscritta del 'Pastor di Hermas' e il problema dell'unità di composizione dell'opera*, w: *Festschrift zum 100-jährigen Bestehen der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek. Papyrus Erzherzog Rainer (P. Rainer Cent.)*, Bruder Hollinek, Vienna 1983, s. 97-100.

Carlini A., *P. Michigan 130 (inv. 44-H) e il problema dell'unicità di redazione del 'Pastore di Erma'*, „La parola del passato" 38 (1983) s. 29-37.

Carlini A., *Le passaggiate di Erma verso Cuma (su due luoghi controversi del Pastore)*, w: *Studi in onore di Edda Bresciani*, red. S.F. Bondi – S. Pernigotti – F. Serra – A. Vivian, Egitto e Vicino Oriente, Giardin, Pisa 1985, s. 105-109.

Carlini A., *Due estratti del 'Pastore' di Erma nella versione Palatina in Par. Lat. 3182*, „Studi classici e orientali" 35 (1985) s. 311-312.

Carlini A., *Un nuovo testimone delle visioni di Erma*, „Atene e Roma" 30 (1985) s. 197-202.

Carlini A., *Tradizione testuale e prescrizioni canoniche: Erma, Sesto, Origene*, „Orpheus" 7 (1986) s. 40-52.

Carlini A., *La tradizione testuale del 'Pastore' di Erma e i nuovi papiri*, w: *Le strade del testo*, red. G. Cavallo, Studi e commenti 5, Adriatica Editrice, Lecce 1987, s. 23-43.

Carlini A., *Erma (Vis. II 3,1) testimone testuale di Paolo?*, „Studi classici e orientali" 37 (1987) s. 235-239.

Carlini A., *Μετανοεῖν e* μεταμέλεσθαι *nelle Visioni di Erma*, w: *Miscellania papirologica Ramon Roco-Puig en el seu vuitante aniversari*, red. S. Janeras, Fundació Salvador Vives Casajuana, Barcelona 1987, s. 97-102.

Carlini A., *La rappresentazione della ΠΙΣΤΙΣ personificata nella terza visione di Erma*, „Civiltà classica e cristiana" 9 (1988) s. 85-94.

Carlini A., *Erma („Vis". II 3,1) testimone testuale di Paolo?*, „Studi classici e orientali" 38 (1988) s. 235-239.

Carlini A., *Un accusativo da difendere (Hermae Pastor, Vis. III 1,1; Vis. IV 1,1)*, „Studi classici e orientali" 38 (1988) s. 511-512.

Carlini A., *Il visionario di Erma e la città di Aquilea*, „Memorie storiche forogiuliesi" 49 (1989) s. 27-35.

Carlini A., *Testimone e testo: il problema della datazione di P. Land. I 4 del 'Pastore' di Erma*, „Studi classici e orientali" 42 (1992) s. 17-30.

Carlini A., *Tradizione e significato del Pastore di Erma*, w: *Il Pastore di Erma. Versione Palatina. Edizione critica, traduzione italiana, commento di A Vezzoni. Introduzione di A. Carlini*, Il Nuovo Melograno 13, Ed. Le Lettere, Firenze 1994, s. 9-33.

Carlini A., *Congiunzione e separazione di frammenti di tradizione diretta (su papiro) e di tradizione indiretta*, w: *Paideia christiana. Studi in onore di Mario Naldini*, Gruppo editoriale internazionale, Roma 1994, s. 207-215.

Carlini A., *Gli studi critici sul 'Pastore' dopo la pubblicazione di PBod 38 e la presenza delle 'Visioni di Erma' nei testi poetici del 'Codex Visionum'*, w: *Le Codex des*

Visions, red. A. Hurst – J. Ruthardt, Recherches et rencontres 18, Ed. Droz, Genève 2002, s. 123-138.

Carlini A., *Cuma cristiana e il Pastore di Erma*, w: *Roma, la Campania e l'Oriente cristiano antico: Giubileo 2000. Atti del Convegno di Studi, Napoli 9-11 ottobre 2000*, red. L. Cirillo – G. Rinaldi, Università degli Studi di Napoli „L'Orientale", Napoli 2004, s. 129-137.

Carlini A., *I nuovi papiri di Ossirinco e il testo del 'Pastore' di Erma*, w: *Studi offerti ad Alessandro Perutelli*, t. 1, red. P. Arduini, Aracne, Roma 2008, s. 207-216.

Carlini A. – Bandini M., *Il Pastore di Erma: nuove testimonianze e vecchi problemi*, w: *I papiri letterari cristiani: Atti del Convegno internazionale in memoria di Mario Naldini*, *Firenze, 10-11 giugno 2010*, red. G. Bastianini – A. Casanova, Studi e Testi di Papirologia n.s. 13, Istituto Papirologico G. Vitelli, Firenze 2011, s. 91-105.

Caruso G., *L'agape nei Padri apostolici*, „Alpha Omega" 14 (2011) s. 359-387 (379-382).

Castelli E., *La Chiesa, la cattedra, il rotolo: l'identità della statua di sant'Ippolito alla luce del Pastore di Erma*, „Augustinianum" 48 (2008) s. 305-322.

Castelli E., *Dati storici e aspetti romanzeschi nelle prime due Visioni del 'Pastore' di Erma, Una riconsiderazione del problema alla luce di nuove scoperte testuali*, „Augustinianum" 60 (2020) s. 321-340.

Castelli E., *Il I capitolo del 'Pastore' di Erma alla luce delle recenti acquisizioni sul P. Bodmer XXXVIII e sulla Vulgata*, „Vetera Christianorum" 57 (2020) s. 65-84.

Castelli E., *Gli esordi alternativi del Pastore di Erma*, „Adamantius" 26 (2020) s. 551-575.

Castelli E., *Erma e la sacra Scrittura giudaica: Una nota di precisazione*, „Augustinianum" 61 (2021) s. 265-267.

Castelli E., *Le debut originel du Pasteur d'Hermas. Une enquête*, „Apocrypha" 33 (2022) s. 167-181.

Cataudella Q., *Le Ὧραι di Prodico e il Pastore di Erma*, „Giornale critico della filosofia italiana" 15 (1974) s. 342-344.

Cavallera F., *Les plus anciens textes ascétiques chrétiens. Le Pasteur d'Hermas*, „Revue d'ascétique et de mystique" 1 (1920) s. 351-360.

Cecconi P., *The 'Vulgata' Translation of the 'Hermae Pastor'. New Unknown Manuscripts*, „Res Publica Litterarum" 35 (2012) s. 35-49.

Cecconi P., *La padrona diventa serva. Un nuovo inizio del Papiro Bodmer 38*, „Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete" 62 (2016) s. 361-383.

Cecconi P., *The Codex Sinaiticus and Hermas: The Ways of a Crossed Textual Transmission*, „Zeitschrift für Antikes Christentum" 22 (2018) s. 278-295.

Cecconi P., *1200 Years of Materialities and Editions of a Forbidden Text*, w: *Antike Texte und ihre Materialität. Alltägliche Präsenz, mediale Semantic, literarische Reflexion*, red. C.Ritter-Schmalz – R. Schwitter, Materiale Textkulturen 27, De Gruyter, Berlin 2019, s. 307-330.

Cecconi P., *Hermas and His Readers: New Cues in the Translation Technique Employed by the Two Versions of the Shepherd*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses" 28 (2022) s. 411-426.

Chadwick H., *The New Edition of 'Hermas'*, „Journal of Theological Studies" 8 (1957) s. 274-280.

Chłopowiec M., *Przesłanie pokutne 'Pasterza' Hermasa*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 45 (2012) s. 215-230.

Choat M. – Yuen-Collingridge R., *The Egyptian Hermas: The Shepherd in Egypt Before Constantine*, w: *Early Christian Manuscripts: Examples of Applied Method and Approach*, red. T.J. Kraus – T. Nicklas, Texts and Editions for New Testament Study 5, E.J. Brill, Leiden – Boston 2010, s. 191-212.

Choi J.H., *A True Prophet as a Mouthpiece of the Spirit? Cultivating Virtue and Control*, w: *Experiencing the Shepherd of Hermas*, red. A.K. Harkins – H.O. Maier, Ekstasis 10, Walter de Gruyter, Berlin – Boston 2022, s. 31-56.

Cirillo L., *Conférences sur les idées et le vocabulaire juifs du Pasteur d'Hermas*, „Annuaire de l'École pratique des hautes études" 80-81 (1971-1973) s. 336-337.

Cirillo L., *La christologie pneumatique de la cinquième parabole du „Pasteur" d'Hermas (Par. V, 6, 5)*, „Revue d'histoire des religions" 184 (1973) s. 25-48.

Cirillo L., *Il Pastore di Erma e la storia*, „Miscellanea di studi storici" 2 (1982) s. 35-58.

Cirillo L., *Erma e il problema dell'apocalittica a Roma*, „Cristianesimo nella storia" 4 (1983) s. 1-31.

Cirillo L., *Le Pasteur d'Hermas dans la tradition manichéenne: à propos du fragment M 97 en pehlvi*, w: *Manichaica selecta. Studies presented to Professor Julien Ries on the occasion of his seventhied birthday*, red. A. van Tongerloo – S. Giversem, Manichean Studies 1, International Association of Manichean Studies – Center of History of Religion, Lund 1991, s. 49-52.

Cirillo L., *Due testi profetici della Chiesa antica: la Didachè e il Pastore di Erma*, „Miscellanea di studi storici" 8 (1990-1991) s. 35-47.

Cirillo L., *'Hermae Pastor' and 'Revelatio Manichaica'. Some Remarcs*, w: *Studia Manichaica II. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, 6-10. 1989 August, St. Augustin/Bonn*, Studies in Oriental Religions 23, Harrassowitz, Wiesbaden 1992, s. 189-197.

Clark K.W., *The Sins of Hermas*, w: *Early Christian Origins. Studies in Honor of Harold R. Willioughby*, red. A. Wikgren, Quadrangle Books, Chicago 1961, s. 102-119 [= *The Gentile Bias and Other Essays*, red. J.E. Sharpe, E.J. Brill, Leiden 1980, s. 30-48].

Coleborne W., *A Linguistic Approach to the Problem of Structure and Composition of 'The Shepherd of Hermas'*, University of Newcastle 1965 (diss.).

Coleborne W., *A Linguistic Approach to the Problem of Structure and Composition of 'The Shepherd of Hermas'*, „Colloquium" 3 (1969) s. 133-142.

Coleborne W., *The 'Shepherd' of Hermas: A Case for Multiple Authorship and Some Implications*, w: *Studia Patristica X: Papers presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1967*, red. F.L. Cross, Texte und Untersuchungen 107, Akademie-Verlag, Berlin 1970, s. 65-70.

Colombier M. du, *Le Pasteur d'Hermas. Analyse accompagnée d'une notice*, G. Fischbacher, Paris 1880.

Colson J., *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Textes et Études Theologiques, Desclée de Brouwer, Paris 1956, s. 251-260.

Combs J.R., *Shepherd of Hermas Vision 5 and the Christian Experience of Pagan Epiphany*, w: *Experiencing the Shepherd of Hermas*, red. A.K. Harkins – H.O. Maier, Ekstasis 10, Walter de Gruyter, Berlin – Boston 2022, s. 153-170.

Cortesi M., *La Vulgata del Pastore di Erma: materiali dal magazzino librario di Niccolò da Cusa*, „Parola del passato" 77 (2022) s. 393-408.

Cotteril J.M. – Taylor C., *Plutarch, Cebes, and Hermas*, „The Journal of Philology" 31 (1910) s. 14-41.

d'Alès A., *La discipline pénitentielle d'après le Pasteur d'Hermas*, „Recherches de science religieuse" 2 (1911) s. 105-139, 240-265.

d'Alès A., *L'édit de Calliste. Études sur les origines de la pénitence chrétienne*, Beauchesne, Paris 1914, s. 52-113.

D'Angelo M.R., *Knowing How to Preside over His Own Household: Imperial Masculinity and Christian Asceticism in the Pastorals, 'Hermas', and Luke-Acts*, w: *New Testament Masculinities*, red. S.D. Moore – J. Capel Anderson, SBL. Semeia Studies 45, Society of Biblical Literature, Atlanta 2003, s. 265-295.

D'Angelo M.R., *The Sobered Sibyl: Gender, Apocalypse, and Hair in Dio Chrysostom's 'Discourse I' and the 'Shepherd of Hermas'*, w: *The End of the World in Medieval Thought and Spirituality*, red. E. Knibbs – J.A. Boon – E. Gelser, The New Middle Ages, Cham, New York 2019, s. 17-40.

Daniélou J., *Théologie du judéo-christianisme*, Bibliothèque de théologie. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée 1, Desclée, Tournai – Paris 1958, s. 46-49, 169-177.

Deemter R. van, *Der Hirt des Hermas Apokalypse oder Allegorie?*, W.D. Meinema, Delft 1929.

Dekkers E., *Les traductions latines du Pasteur d'Hermas*, „Euphrosyne" 22 (1994) s. 13-26.

Delehaye H., *Un manuscrit de l'ancienne version latine d'Hermas*, „Bulletin critique" 15 (1894) s. 14-16.

Diane B., *The Seduction of Self-Control: Hermas and the Problem of Desire*, „Religion & Theology" 11 (2004) s. 39-49.

Diaz de Bustamante J.M., *Breve nota a las „Similitudines" de El Pastor de Hermas*, w: *Studia Patristica XXVI: Liturgica, Second Century, Alexandria before Nicaea,*

Athanasius and Arian Controversy, red. E.A. Livingston, Peeters Press, Leuven 1993, s. 121-125.

Dibelius M., *Der Offenbarungsträger im 'Hirten' des Hermas*, w: *Harnack-Ehrung: Beiträge zur Kirchengeschichte ihrem Lehrer Adolf von Harnack zu seinem siebzigsten Geburtstage dargebracht von einer Reihe seiner Schüler*, J.C. Hinrichs, Leipzig 1921, s. 105-118 (= *Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze*, t. 2, J.C.B Mohr, Tübingen 1956, s. 80-93).

Dibelius M., *A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature*, Charles Scribner's Sons, New York 1936, s. 130-134, 224-226.

Dillmann A., *Bemerkungen zu dem äthiopischen Pastor Hermae*, „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft" 15 (1861) s. 111-125.

Dindorf E. – Anger R., *Nachträgliche Bemerkungen zu Hermas*, „Leipziger Repertorium der deutschen und ausländischen Literatur" 14 (1856) s. 129-147; 15 (1857) s. 65-79.

Donaldson J., *The Shepherd of Hermas*, „The Theological Review" 14 (1877) s. 504-519.

Dorsch E., *Die Hierarchie des „Hirten",* „Zeitschrift für katholische Theologie" 28 (1904) s. 250-294.

Dölger F., *Zur Ächtung des Ehebruchs bei Epiktet und Hermas*, w: *Antike und Christentums, Kultur- und religionsgeschichtliche Studien 5*, Aschendorff, Münster 1976, s. 140-141.

Draper J. A., *„For the whole period of your faith will be of no uses unless you are found perfect in the last time" (Did. 16:2). Salvation by Works in the Didache, Barnabas, and the Shepherd of Hermas?*, w: *Soteria, Salvation in Early Christianity and Antiquity. Festschrift in Honour of Cilliers Breytenbach on the Occasion of His 65 Birtday*, red. D.S. du Toit – Ch. Gerber – Ch. Zimmermann, Novum Testamentum. Supplements 175, E.J. Brill, Leiden 2019, s. 539-560.

Dräseke J., *Zum Hirten des Hermas*, „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" 30 (1887) s. 172-184.

Duchesne L., *Le livre du Pasteur et l'église Romaine au commencement du second siècle*, „Revue du monde catholique" 7 (1880) s. 7-28.

Durante Mangoni M.B., *Comunione escatologica e comunità terrena nel Pastore di Erma*, „Rassegna di Teologia" 1 (2001) s. 39-54.

Dünzl F., *Rigorismus oder pastorales Entgegenkommen? Zur Entstehung des kirchlichen Bußverfahrens im 2. Jahrhundert*, „Zeitschrift für katholische Theologie" 127 (2005) s. 77-97.

Edmunson G., *The Date of the Shepherd of Hermas*, „The Expositor" 24 (1922) s. 162-176.

Ehrhard A., *Die Berliner Hermas-Fragmente*, „Tübinger Theologische Quartalschrift" 74 (1892) s. 294-304.

Ehrhard A., *Hermasfragmente auf Papyrus*, „Centralblatt fur Bibliothekswesen" 9 (1892) s. 223-226.

Ehrhard A., *Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884-1900*, t. 1: *Die vornicänische Literatur*, Herder, Freiburg im Breisgau 1900, s. 100-111.

Eijk T.H.C. van, *La résurrection des morts chez les Pères Apostoliques*, Théologie Historique 25, Beauchesne, Paris 1974, s. 86-98.

Enslin M.S., *A Second Century Pastor*, „Crozer Quarterly" 6 (1929) s. 278-298.

Erho T.M., *The Shepherd of Hermas in Ethiopia*, w: *L'Africa, l'Oriente Mediterraneo e l'Europa. Tradizione e culture a confronto*, red. P. Nicelli, Africana Ambrosiana 1, Biblioteca Ambrosiana, Milano 2015, s. 97-117.

Erho T.M. – Lee R., *References to the Shepherd of Hermas at the Monastery of Gunda Gundê*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses" 28 (2022) s. 451-462.

Ferguson E., *Baptism from the Second to the Fourth Century*, „Restoration Quarterly" 1 (1957) s. 185-197.

Ferguson E., *Baptism in the Early Church, History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge 2009, s. 214-220; tł. włoskie: *Il battesimo nella chiesa antica. Storia, teologia e liturgia nei primi cinque secoli*, t. 1: *I primi due secoli*, Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 62, Paideia Editrice, Brescia 2014, s. 249-254.

Ferroni L., *„Compendia Planudea": un testimone inedito per la tradizione medievale indiretta del „Pastore" di Erma*, „Res Publica Litterarum" 6 (2003) s. 99-109.

Folgado Flóres S., *El binomio Cristo-Iglesia en el „Pastor" de Hermas*, „La Ciudad de Dios" 185 (1972) s. 639-670.

Folgado Flóres S., *Sentido eclesial de la penitencia en el 'Pastor" de Hermas*, „La Ciudad de Dios" 191 (1978) s. 3-38.

Folgado Flóres S., *Teoría téoretica-descriptiva sobre la Iglesia en el „Pastor" de Hermas*, „La Ciudad de Dios" 191 (1978) s. 217-246.

Folgado Flóres S., *La Iglesia, anterior a los siglos en el „Pastor" de Hermas* „La Ciudad de Dios" 191 (1978) s. 365-391.

Folgado Flóres S., *Teoría eclesial en el Pastor de Hermas*, Real Monasterio de El Escorial, Madrid 1979.

Foster P., *Paul and the Shepherd of Hermas*, „The Expository Times" 131/8 (2020) s. 378-379.

Fouad M., *The Christology of the Shepherd of Hermas: Investigating the Shape of Early Christology*, Agora University 2019 (diss.).

Frank A., *Studien zur Ekklesiologie des Hirten, II Klemens, der Didache und der Ignatiusbriefe unter besonderer Berücksichtigung der Idee einer präexistenten Kirche*, München 1975 (diss.).

Frei H., *Metanoia im 'Hirten des Hermas'*, „Internazionale kirchliche Zeitschrift" 64 (1974) s. 118-139, 189-202; 65 (1975) s. 120-138, 176-204.

Fredrikson N.I., *L'Esprit Saint et les esprits mauvais dans le Pasteur d'Hermas: sources et prolongements*, „Vigiliae Christianae" 55 (2001) s. 262-280.

Frenschkowski M., *Vision als Imagination. Beobachtungen zum differenzierten Wirklichkeitsanspruch frühchristlicher Visionsliteratur*, w: *Fremde Wirklichkeiten. Literarische Phantastik und antike Literatur*, red. N. Hömke – M. Baumbach, Kalliope 6, Winter, Heidelberg 2006, s. 339-366.

Fuchs E., *Glaube und Tat in den Mandata des Hirten des Hermas*, Bauer, Marburg 1931.

Funk F.X., *Zur Versio Palatina des Pastor Hermä*, „Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien" 36 (1885) s. 245-249.

Funk F.X., *Zur griechischen Pastor Hermä*, „Theologische Quartalschrift" 70 (1888) s. 51-71.

Funk F.X., *Zur Hermasfrage*, „Literarische Rundschau" 14 (1888) s. 227-231.

Funk F.X., *Die Einheit des Hirten des Hermas*, „Theologische Quartalschrift" 81 (1899) s. 321-360 (= *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, t. 3, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1907, s. 230-261).

Funk F.X., *Zur Pastor Hermä*, „Theologische Quartalschrift" 85 (1903) s. 639-640.

Funk F.X., *Ein neues Hermasfragment*, „Theologische Quartalschrift" 87 (1905) s. 260-264.

Funk F.X., *Zur altchristlichen Bußdisciplin*, w: F.X. Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, t. 3, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1907, s. 230-261.

Gallagher E., *Origen on the Shepherd of Hermas*, „Early Christianity" 10 (2019) s. 201-215.

Galtier P., *Aux origines du sacrament de pénitance*, Analecta Gregoriana 54, Université Grégorienne, Rome 1951, s. 132-143.

Gastgeber C., *Der Fälscher und seine Methode: Konstantinos Simonides, der Hirt des Hermas und Wien*, w: *Die getäuschte Wissenschaft: Ein Genie betrügt Europa – Konstantinos Simonides*, red. A.E. Müller – L. Diamantopoulou – C. Gastgeber – A. Katsiakiori-Rankel, V&R Unipress, Göttingen – University Press, Vienna 2017, s. 189-215.

Genovese L., *Il „Pastore" di Erma: nella dialettica di povertà e richezza*, „Rivista di Vita Spirituale" 63 (2009) s. 299-310.

Ghedini G., *Nuovi codici del 'Pastore di Erma'*, „Scuola Cattolica" 62 (1934) s. 576-580.

Gheyn J. Van Den, *Un manuscrit de l'ancienne version latine d'Hermas*, „Le Muséon" n.s. 3 (1902) s. 274-277.

Gieschen C.A., *Angelomorphic Christology. Antecedens and Early Evidence*, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 42, E.J. Brill, Leiden 1998, s. 214-228.

Giet S., *L'Apocalypse d'Hermas et la pénitence*, w: *Studia Patristica III: Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1950*, red. F.L. Cross, Texte und Untersuchungen 78, Akademie-Verlag, Berlin 1961, s. 214-218.

Giet S., *Hermas et les Pasteurs: Les trois auteurs du Pasteur d'Hermas*, Presses Universitaires de France, Paris 1963.

Giet S., *Un courant judéo-chrétien à Rome au milieu du 2e siècle*, w: *Aspects du judéo-christianisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1965, s. 95-111.

Giet S., *Un témoignage possible sur d'administration du baptême dans les premières années du 2e siècle et sur le rôle ministériel d'Hermas*, w: *Atti del VI Convegno internazionale di archeologia cristiana (Ravenna, 23-30 settembre 1962)*, Studi di antichità cristiana 26, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1965, s. 41-52.

Giet S., *Les trois auters du Pasteur d'Hermas*, w: *Studia Patristica VIII/2*: *Patres Apostolici, historica, liturgica*. *Papers presented to the Fourth International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford 1963*, red. F.L. Cross, Texte und Untersuchungen 93, Akademie-Verlag, Berlin 1966, s. 10-23.

Giet S., *De trois expressions „Auprès de la tour" „la place inférieur" et „les premiers murs" dans le Pasteur d'Hermas*, w: *Studia Patristica*, t. 8/2: *Patres Apostolici, historica, liturgica*. *Papers presented to the Fourth International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford 1963*, red. F.L. Cross, Texte und Untersuchungen 93, Akademie-Verlag, Berlin 1966, s. 24-29.

Giet S., *Penitence et repentance dans le Pasteur d'Hermas*, „Revue de droit canonique" 17 (1967) s. 15-30.

Giet S., *A propos de l'ecclésiologie du 'Pasteur d'Hermas'*, „Revue d'histoire ecclésiastique" 63 (1968) s. 429-437.

Gilmour C., *Religious Vacillation and Indecision: Doublemindedness as the Opposite of Faith. A Study of Dipsychos and Its Cognates in the 'Shepherd of Hermas'*, „Prudentia" 16 (1984) s. 33-42.

Gleede B., *Parabiblica Latina: Studien zu den griechisch-lateinischen* Übersetzungen *parabiblischer Literatur under besonderer Berücksichtigung der apostolischen Väter*, Supplements to Vigiliae Christianae 137, E.J. Brill, Leiden 2016, s. 245-310.

Goldhahn-Müller I., *Die Grenze der Gemeinde: Studien zum Problem der Zweiten Buße in Neuen Testament unter Berücksichtung der Entwicklung im 2 Jh. bis Tertulian*, Göttinger theologische Arbeiten 39, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989.

Gollar W.L., *The Shepherd of Hermas and the Gospel of Truth of Valentinus: Two Early Christian Perspectives on Salvation*, University of Dayton, Dayton 1983 (diss.).

Goodspeed E.J., *Apostolic Fathers. An American Translation*, Independent Press, London 1950, s. 97-201.

Gregory A., *Disturbing Trajectories: 1 Clement, the Shepherd of Hermas and the Development of Early Roman Christianity*, w: *Rome in the Bible and the Early Church*, red. P. Oakes, Paternoster Press, Carlisle 2002, s. 142-166.

Grobel K., *Shepherd of Hermas. Parable II*, „Vanderbilt Studies in the Humanities" 1 (1951) s. 50-55.

Grosse-Brauckmann E., *De compositione Pastoris Hermae*, Officina academica Dieurichiana, Göttingen 1910.

Grotz J., *Die Entwicklung der Bußstufenwesens in der vornicänischen Kirche*, Herder, Freiburg im Breisgau 1955, s. 11-70.

Grundeken M. – Verheyden J., *The Spirit before the Letter: Dreams and Visions as the Legitimation of the 'Shepherd of Hermas'. A Study of Vision 5*, w: *Dreams as Divine Communication in Christianity: From Hermas to Aquinas*, red. B.J. Koet, Studies in the History and Anthropology of Religion 3, Peeters Press, Leuven 2012, s. 23-56.

Grundeken M., *A Jan Steen Household. The Domestic Church in the Shepherd of Hermas*, w: *Household of God and Local Households. Revisiting the Domestic Church*, red. T. Knieps, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 204, Peeters Press, Leuven 2013, s. 235-247.

Grundeken M., *Community Building in the Shepherd of Hermas. A Critical Study od Some Key Aspects*, Supplements to Vigiliae Christianae 131, E.J. Brill, Leiden – Boston 2015.

Grundeken M., *The Shepherd of Hermas and the Roman Empire*, w: *People under Power: Early Jewish and Christian Responses to the Roman Power Empire*, red. M. Labahn – O. Lehtipuu, Amsterdam University Press, Amsterdam 2015, s. 187-204.

Grundeken M., *Baptism and Μετάνοια in the Shepherd of Hermas*, w: *Early Christian Communities Between Ideal and Reality*, red. M. Grundeken – J. Verheyden, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 342, Mohr Siebeck, Tübingen 2015, s. 127-142.

Grundeken M., *Diakone in Rom? Das Zeugnis des Hirtes des Hermas*, „Vigiliae Christianae" 72 (2018) s. 93-101.

Grzywaczewski J., *Złożoność postaw chrześcijańskich na podstawie „Pasterza" Hermasa*, w: *Godność chrześcijanina w nauczaniu Ojców Kościoła*, red. F. Drączkowski, Polihymnia, Lublin 1996, s. 49-61.

Günther M., *Einleitung in die Apostolischen Väter*, Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums 4, Peter Lang, Frankfurt am Main 1997, s. 101-111.

Haas C., *De geest bewaren: achtergrond en functie van de pneumatologie in de paraenese van de Pastor van Hermas*, Boekencentrum, 's-Gravengahe 1985.

Haas C., *Die Pneumatologie des 'Hirten des Hermas'*, w: *Aufstieg und Niedergang der römischer Welt*, t. 27/1/2, red. W. Haase – H. Temporini, Walter de Gruyter, Berlin 1992, s. 552-586.

Hagemann H., *Der Hirt des Hermas*, „Theologische Quartalschrift" 42 (1860) s. 1-40.

Hahneman G.M., *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Oxford Theological Monographs, Clarendon Press, Oxford 1992, s. 34-72.

Hamman A.-G., *La signification de* σφραγίς *dans le Pasteur d'Hermas*, w: *Studia Patristica*, t. 4/2: *Biblica, Patres Apostolici, Historica*. *Papers presented to the Third*

International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1959, red. F.L. Cross, Texte und Untersuchungen 79, Akademie-Verlag, Berlin 1961, s. 286-290.

Hamman A.-G., *La prière*, t. 2: *Les trois premiers siècles*, Desclée, Paris – Tournai 1963, s. 59-73.

Hansel P., *The Shepherd of Hermas and the Muratorian Canon*, University of Cambridge 2002 (diss).

Hanson A.T., *Hodayoth VI and VIII and Hermas Sim. VIII*, w: *Studia Patristica X: Papers presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies held in Oxford, 1967*, red. F.L. Cross, Texte und Untersuchungen 107, Akademie-Verlag, Berlin 1970, s. 105-108.

Harkins A.K., *Looking at the Shepherd of Hermas through the Experience of Lived Religion*, w: *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World: Approaching Religious Transformations from Archeology, History and Classics*, red. V. Gasparini – M. Patzelt – R. Raja – A.K. Rieger – J. Rüpke – E. Urcinoli, Walter de Gruyter, Berlin 2020, s. 49-70.

Harkins A.K., *Entering the Narrative World of Hermas's Visions*, w: *Experiencing the Shepherd of Hermas*, red. A.K. Harkins – H.O. Maier, Ekstasis 10, Walter de Gruyter, Berlin – Boston 2022, s. 117-136.

Harkins A.K., *An Embodied Reading of the Shepherd of Hermas: The Book of Visions and Its Role in Moral Formation*, Studies in Ancient Religion & Culture, Equinox, Sheffield 2023.

Harnack A., *Miscelle zu Hermas*, „Theologische Literaturzeitung" 10 (1885) s. 146.

Harnack A., *Wiederauffindung der Athoshandschrift des Hirten des Hermas*, „Theologische Literaturzeitung" 13 (1888) s. 303-305.

Harnack A., *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, t. 1/1: *Die Überlieferung und der Bestand*, J.C. Hinrichs, Leipzig 1893, s. 49-58; t. 2/1: *Die Chronologie*, J.C. Hinrichs, Leipzig 1897, s. 257-267 (przedruk 1958).

Harnack A., *Über zwei von Grenfell und Hunt endeckte und publicierte altchristliche Fragmente*, w: *Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1898*, Verlag der Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1898, s. 516-520.

Harry O.M., *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writtings of Hermas, Clement and Ignatius*, Studies in Christianity and Judaism 11, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo 1991, s. 55-86.

Hartman L., *Obligatory Baptism – but Why? On the Baptism in the Didache and in the Shepherd of Hermas*, „Svensk Exegetisk Årsbok" 59 (1994) s. 127-143.

Hartman L., *Into the Name of the Lord Jesus'. Baptism in the Early Church*, Studies of the New Testament and Its World, T&T Clark, Edinburgh 1997, s. 177-186.

Hauck R.J., *The Great Fast: Christology in the Shepherd of Hermas*, „Anglican Theological Review" 75 (1993) s. 187-198.

Haussleiter J., *Textkritische Bemerkungen zur palatinischen Übersetzung des 'Hirten des Hermas'*, „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" 26 (1883) s. 345-356.

Haussleiter J., *De versionibus Pastoris Hermae Latinis*, „Acta Seminarii Philologici Erlangensis" 3 (1884) s. 399-477.

Heaton R.D., *From „Most Useful Book" to Scriptura Non Grata: Canon, Ecclesiastical Constrictiveness, and the Loss of the 'Shepherd' of Hermas in Early Christianity*, University of Denver 2019 (diss.).

Heaton R.D., *The 'Shepherd' of Hermas as Scriptura Non Grata: From Popularity in Early Christianity to Exclusion from the New Testament Canon*, Lexington Books, New York – London 2023.

Heide K.M., *Labilität und Festigkeit des überlieferten Textes des Neuen Testament und des Pastor des Hermae*, *demonstriert an wichtigen Textzeugen*, „Sacra Scripta" 7 (2009) s. 65-97.

Heide K.M., *Assessing the Stability of the Transmitted Texts of the New Testament and the 'Shepherd of Hermas'*, w: *The Reliability of the New Testament: Bart D. Ehrman and Daniel B. Wallace in Dialogue*, red. R.B. Stewart, Fortress Press, Minneapolis 2011, s. 125-159.

Hellholm D., *Das Visionenbuch des Hermas als Apokalypse: Formgeschchtliche und texttheoretische Studien zu einer literarischen Gattung*, t. 1: *Methodologische Formüberlegungen und makrostrukturelle Textanalyse*, Coniectanea Biblica. New Testament Series 13/1, Gleerup, Lund 1980.

Hellholm D., *Der Hirt des Hermas*, w: *Die Apostolischen Väter*. *Eine Einleitung*, red. W. Pratscher, Vandenhoeck & Ruprechts, Göttingen 2009, s. 226-253; tł. *The Shepherd of Hermas*, w: *The Apostolic Fathers: An Introduction*, red. W. Pratscher, Baylor University Press, Waco 2010, s. 215-242.

Henne P., *A propos de la christologie du 'Pasteur' d'Hermas. La cohérance interne des niveaux d'explication dans la Cinquième Similitude*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques" 72 (1988) s. 569-578.

Henne P., *La polysémie allégorique dans le Pasteur d'Hermas*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses" 65 (1989) s. 131-135.

Henne P., *La veritable christologie de la 'Cinquième Similitude' du Pasteur d'Hermas*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques" 74 (1990) s. 182-204.

Henne P., *Hermas en Égypte. La tradition manuscrite et l'unité rédactionelle du 'Pasteur'*, „Cristianesimo nella storia" 11 (1990) s. 237-256.

Henne P., *Canonicité du 'Pasteur' d'Hermas*, „Revue Thomiste" 90 (1990) s. 81-100.

Henne P., *Le péché d'Hermas*, „Revue Thomiste" 90 (1990) s. 640-651.

Henne P., *Le Pasteur d'Hermas*, „La Connaissance des Pères de l'Église" 38 (1990) s. 18-25.

Henne P., *La pénitence et la rédaction du 'Pasteur' d'Hermas*, „Revue Biblique" 98 (1991) s. 358-397.

Henne P., *La christologie chez Clément de Rome et dans le 'Pasteur' d'Hermas*, Paradosis 33, Éditions Universitaires, Fribourg Suisse 1992, s. 157-210.

Henne P., *L'unité du Pasteur d'Hermas: Tradition et redaction*, Cahiers de la Revue Biblique 31, J. Gabalda, Paris 1992.

Henne P., *Athanase avait-il une version complète du 'Pasteur d'Hermas'?*, „Revue des sciances religieuses" 66 (1992) s. 69-76.

Henne P., *Un seul „Pasteur", un seul Hermas*, „Revue théologique de Louvain" 23 (1992) s. 482-488.

Henne P., *Hermas, un pseudonyme*, w: *Studia Patristica XXVI: Liturgica, Second Century, Alexandria before Nicaea, Athanasius and Arian Controversy*, red. E.A. Livingston, Peeters Press, Leuven 1993, s. 136-139.

Henne P., *Le Pasteur d'Hermas*, Coll. de l'Abeille, Cerf, Paris 2011.

Henne P., *Le tout premier catéchisme chrétien 'Le Pasteur d'Hermas': Proposer la foi hier et aujourd'hui*, „Mélanges de sciences religieuses" 69/2 (2012) s. 5-15.

Hilgenfeld A., *Die apostolischen Väter. Untersuchungen über Inhalt und Ursprung der unter ihrem Namen erhaltenen Schriften*, C.E.M. Pfeffer, Halle 1853, s. 127-184.

Hilgenfeld A., *Der Hirt des Hermas und sein neuerster Bearbeiter*, „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" 12 (1869) s. 229-241.

Hilgenfeld A., *Zu dem griechischen Schlusse des Hermas-Hirte*, „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" 30 (1887) s. 185-186.

Hilgenfeld A. *Die Hermas-Gefahr*, „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" 30 (1887) s. 334-342.

Hilgenfeld A., *Bemerkungen zu Hermas*, „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" 30 (1887) s. 497-501.

Hilgenfeld A., *Die Athos-Handschrift des Hermes-Hirten*, „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" 32 (1889) s. 94-95.

Hilgenfeld A., *Zu dem griechischen Texte des Hermas-Hirten*, „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" 36 (1893) s. 438-441.

Hilhorst A., *Sémitismes et latinismes dans le Pasteur d'Hermas*, Graecitas christianorum primaeva 5, Dekker & Van de Vegt, Nijmegen 1976.

Hilhorst A., *Hermas*, w: *Das Reallexikon* für *Antike und Christentum*, t. 14, Anton Hiersemann, Stuttgart 1988, k. 682-781.

Hill C.E., *Regnum Caelorum. Patterns of Millennial Thougt in Early Christianity*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge 2001, s. 92-98.

Hill C.E., *'The Writing Which Says…': The Shepherd of Hermas in the Writings of Irenaeus*, w: *Studia Patristica LXV: Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011*, red. M. Vinzent, Peeters Press, Leuven 2013, s. 127-138.

Hoh J., *Die Buße im Pastor Hermae*, „Theologische Quartalschrift" 111 (1930) s. 253-288.

Hoh J., *Die kirchliche Buße im zweiten Jahrhundert. Eine Untersuchung der patristischen Bußzeugnisse von Clemens Romanus bis Clemens Alexandrinus*, Müller und Seiffert, Breslau 1932, s. 10-34.

Hollenberg W., *Pastorem Hermae emendavit, indicem verborum addidit*, Gebrüder Hofer, Saarbrücken 1868.

Holtzmann H., *Hermas und Johannes*, „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" 18 (1875) s. 40-51.

Hort F.J.A., *Hermas and Theodotion*, w: *Hermas in Arcadia and Other Essays*, red. J.R. Harris, Cambridge University Press, Cambridge 1896, s. 23-24.

Hörmann K., *Leben in Christus. Zusammenhänge zwischen Dogma und Sitte bei den apostolischen Vätern*, Verlag Herold, Wien 1952, s. 189-264.

Hörmann K., *Das „Reden im Geiste" nach der Didache und dem Pastor Hermae*, „Mystische Theologie" 3 (1957) s. 135-161.

Humphrey E., *The Ladies and the Cities: Transformation and Apocalyptic Identity in Joseph and Aseneth, 4 Ezra, the Apocalypse and the Shepherd of Hermas*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995, s. 119-149.

Hurtado L., *The Earliest Christian Artifacts: Manuscripts and Christian Origins*, Lexham Press, Bellington 2018, s. 224-225.

Hückstädt E., *Der Lehrbegriff des Hirten. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des zweiten Jahrhunderts,* Verlag A. Schmidt, Anklam 1889.

Hvalvik R., *Jewish Believers and Jewish Influence in the Roman Church until the Early Second Century*, w: *Jewish Believers in Jesus*, red. O. Skarsaune – R. Hvalvik, Baker Academic, Grand Rapids 2007, s. 179-216 (212-215).

Jachmann K.R., *Der Hirt des Hermas. Ein Beitrag zur Patristik*, Königsberg 1838.

Jallabert P.J., *Hermas et Simonidès. Étude sur la controverse récemment soulevée en Allemagne par la découverte d'un manuscrit grec*, Périsse frères, Paris 1858.

Jardine W., *Shepherd of Hermas: The Gentle Apocalypse*, Protheus Publishing, Redwood City 1992.

Jeffers J.S., *Social Foundations of Early Christianity at Rome: The Congregations Behind 1 Clemens and the Shepherd of Hermas*, University of California 1988 (diss.).

Jeffers J.S., *Conflict at Rome: Social Order and Hierarchy in Early Christianity*, Fortress Press, Minneapolis 1991, s. 106-120.

Jeffers J.S., *Jewish and Christian Families in First-Centry Rome*, w: *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, red. K.P. Donfried – P. Richardson, Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge 1998, s. 128-150.

Jefford C.N., *The Apostolic Fathers: An Essential Guide*, Abington Press, Nashville 2005.

Jefford C.N., *The Apostolic Fathers and the New Testament*, Hendrickson, Peabody 2006, s. 117-122.

Jefford C.N., *Prophecy and Prophetism in the Apostolic Fathers*, w: *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature*, red. J. Verheyden – K. Zamfir –

T. Nicklas, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 286, Mohr Siebeck, Tübingen 2010, s. 295-316.

Jefford C.N., *Reading the Apostolic Fathers*, Baker Academic, Grand Rapids 2012, s. 141-164.

Jefford C.N., *Missing Pauline Tradition in the Apostolic Fathers? Didache, Shepherd of Hermas, Papias, the Martyrdom of Polycarp, and the Epistle to Diognetus*, w: *Apostolic Fathers and Paul*, red. T.E. Still – D.E. Wilhite, Pauline and Patristic Scholars in Debate 2, T&T Clark, London – Bloomsbury 2017, s. 41-60.

Jeremias J., *Der Hirt des Hermas*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 6, Kohlhammer, Stuttgart 1959, s. 497-498.

Johnson L.J., *Worship in the Early Church. An Anthology of Historical Sources*, t. 1: *First through Third Centuries*, Liturgical Press, Collegeville 2009, s. 52-60.

Joly R., *Judaïsme, Christianisme et Hellénisme dans le Pasteur d'Hermas*, „La nouvelle Clio" 5 (1953) s. 356-376.

Joly R., *Philologie et psychanalyse. C.G. Jung et le Pasteur d'Hermas*, „L'Antiquité Classique" 23 (1953) s. 421-428.

Joly R., *La docrine pénitentielle du Pasteur d'Hermas et l'egéxèse récent*, „Revue de l'histoire des religions" 147 (1955) s. 32-49.

Joly R., *Hermas et le Pasteur*, „Vigiliae Christianae" 21 (1967) s. 201-218.

Joly R., *Le milieu complexe du 'Pasteur d'Hermas'*, w: *Austieg und Niedergang der römischen Welt*, t. 27/1/2, red. W. Haase – H. Temporini, Walter de Gruyter, Berlin 1992, s. 525-551.

Karpp H., *Die Buße. Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Bußwesens*, Traditio christiana 1, EVZ-Verlag, Zürich 1969.

Kartzow M.B., *The Former Slave Hermas, Lady Church and „the Book"*, w: *Experiencing the Shepherd of Hermas*, red. A.K. Harkins – H.O. Maier, Ekstasis 10, Walter de Gruyter, Berlin – Boston 2022, s. 195-214.

Kempf T.K., *Christus der Hirt. Ursprung und Deutung einer altchristlichen Symbolgestalt,* Officium Libri Catholici, Rom 1942, s. 76-79.

Kirkland A., *The Shepherd of Hermas: Some Aspects of Its Composition and Transmission*, University of Cape Town 1990 (diss.).

Kirkland A., *The Transmission of the Shepherd of Hermas*, „Acta Patristica et Byzantina" 1 (1990) s. 134-143.

Kirkland A., *The Literary History of the Shepherd of Hermas. Vision I to IV*, „Second Century" 9/3 (1992) s. 87-102.

Klevinghaus J., *Die theologische Stellung der Apostolischen Väter zur alttestamentlicher Offenbarung*, Bertelsmann, Gütersloh 1948, s. 113-129.

Knorz P., *Die Theologie des Hirten des Hermas*, Heidelberg 1958 (diss.).

Koch H., *Die Bussfrist des Pastor Hermä,* w: *Festgabe von Fachgenossen und Freunden A. von Harnack: zum siebzigsten Geburtstag dargebracht*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1921, s. 173-182.

Köster H., *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 65, Akademie-Verlag, Berlin 1957, s. 242-256.

Köster H., *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1980, s. 693-697.

Kraft H., *Die altkirchliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus*, „Theologische Zeitschrift" 11 (1955) s. 249-271.

Kraft H., *Ende der urchristlichen Prophetie*, w: *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, red. J. Panagopoulos, E.J. Brill, Leiden 1977, s. 162-185.

Krueger J.R., *A Possibile Turco-Mongolian Source for* θεγρί *in Hermas' The Pastor*, „The Americal Journal of Philology" 84 (1963) s. 295-299.

La Cuesta González F., *La penitencia en „El Pastor" de Hermas*, „Studium legionense" 4 (1963) s. 217-271.

Lake K., *The Shepherd of Hermas and Christian Life in Rom in the Second Century*, „Harvard Theological Review" 4 (1911) s. 25-46.

Lake K., *Landmarks in the History of Early Christianity*, The Macmillan, New York 1920, s. 110-120.

Lake K., *The Shepherd of Hermas*, „Harvard Theological Review" 18 (1925) s. 279-280.

Lampe L., *Die stadtrömischen Christen in der ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testment 2/18, J.C.B. Mohr (Siebeck), Tübingen 1989, s. 71-78.

Lampe L., *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*, tł. M. Steinhauser, Clark T&T International, London 2003, s. 90-99.

Lawson J., *A Theological and Historical Introduction to the Apostolic Fathers*, The Macmillan, New York 1961, s. 219-267.

Lebreton J., *Histoire du dogme de la Trinité des origines aux concile de Nicée*, t. 2: *De saint Clement à saint Irénée*, Bibliothèque de théologie historique, G. Beauchesne, Paris 1928, s. 346-387.

Lebreton J., *Le texte grec du Pasteur d'Hermas d'après les papyrus de l'Universitè de Michigan*, „Recherches de science religieuse" 26 (1936) s. 464-467.

Leclercq H., *Hermas (Le Pasteur)*, w: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. 6/2, red. F. Cabrol – H. Leclercq, Letouzey et Ané, Paris 1925, k. 2265-2290.

Leutzsch M., *Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im 'Hirten des Hermas'*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 150, Vandenhoeck & Rupchert, Göttingen 1989.

Liebaert J., *Les enseignements moraux des Pères apostoliques*, Éditions J. Duculot, Gembloux 1970, s. 159-226.

Lightfoot J.B., *The Shepherd of Hermas*, w: *Excluded Books of the New Testament. Translated by J.B. Lightfoot, M.R. James, H.B. Swete and Others. With Introduction by J.A. Robinson,* Eveleigh Nash & Grayson, London 1927, s. 249-403.

Lindblom J., *Geschichte und Offenbarungen. Vorstellungen von göttlichen Weisungen und übernatürlichen Erscheinungen im ältesten Christentum*, Scripta minora. Acta Reg. Societatis humaniorum litterarum Lundensis 65, C.W.K. Gleerup, Lund 1968.

Link A., *Christi Person und Werk im Hirten des Hermas*, Marburg 1886 (diss.).

Link A., *Die Einheit des Pastor Hermae*, N.G. Elvert, Marburg 1888.

Lipsett B.D., *Desiring Conversion: Hermas, Thecla, Aseneth*, Oxford University Press, New York 2011.

Lipsett B.D., *Gender, Volubility, and Transformation in the Shepherd of Hermas*, w: *Experiencing the Shepherd of Hermas*, red. A.K. Harkins – H.O. Maier, Ekstasis 10, Walter de Gruyter, Berlin – Boston 2022, s. 57-72.

Lipsius R.A., *Der Hirte des Hermas und der Montanismus in Rom*, „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" 8 (1865) s. 266-308; 9 (1866) s. 27-81, 183-218.

Lisco H., *Roma Pelegrina. Ein Überblick über die Entwicklung des Christentums in den ersten Jahrhunderten*, Schneider – Klinsmann, Berlin 1901, s. 96-243.

Lluis-Font P., *Sources de la doctrine d'Hermas sur les deux esprits*, „Revue d'ascétique et de mystique" 39 (1963) s. 83-98.

Loisy A., *L'Apocalyptique chrétienne*, „Revue d'histoire et littérature religieuses" 22 (1922) s. 78-113, 215-253.

Lona H.E., *Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 66, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1993, s. 67-77.

Lookadoo J., *The Shepherd of Hermas: A Literary, Historical, and Theological Handbook*, T&T Clark, London 2021.

Lookadoo J., *Imagery and Biblical Interpretation: Considering the Use of Feminine Imagery in Revelation and the Shepherd of Hermas*, „Revue Biblique" 129 (2022) s. 88-104.

Lucchesi E., *Le 'Pasteur' d'Hermas en copte: perspective nouvelle*, „Vigiliae Christianae" 43 (1989) s. 393-396.

Luschnat O., *Die Jungfrauszene in der Arkadiensvision des Hermas*, „Theologia Viatorum" 12 (1973-1974) s. 53-70.

Lusini G., *Nouvelles recherches sur le texte du Pasteur d'Hermas*, „Apocrypha" 12 (2001) s. 79-97.

Macmillan K.D., *The Shepherd of Hermas, Apocalypse, or Allegory?*, „Princeton Theological Studies" 9 (1911) s. 61-94.

Macmillan K.D., *The Interpretation of Shepherd of Hermas*, w: *Biblical and Theological Studies by the Members of the Faculty of the Princeton Theological Seminary*, Charles Scribner's Sons, New York 1912, s. 493-543.

Maier H.O., *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writtings of Hermas, Clement and Ignatius*, Studies in Christianity and Judaism 12, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo 1991, s. 55-86.

Maier H.O., *The Shepherd of Hermas*, w: *The Oxford Encyclopedia of the Books of the Bible*, t. 2, red. M.D. Coogan, Oxford University Press, Oxford 2001, s. 317-321.

Maier H.O., *From Material Place to Imagined Space Emergent Christian Community as the Thirdspace in the 'Shepherd of Hermas'*, w: *Early Christian Communities Between Ideal and Reality*, red. M. Grundeken – J. Verheyden, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 342, Mohr Siebeck, Tübingen 2015, s. 143-160.

Maier H.O., *Making History with the Shepherd of Hermas*, „Early Christianity" 10 (2019) s. 501-520.

Maier H.O., *Romans Watching Romans: Christ Religions in Close Urban Quarters and Neighbourhood Transformations*, „Religion in the Roman Empire" 6 (2020) s. 104-121.

Maier H.O., *The Affect and Happy Objects of the Shepherd of Hermas*, w: *Experiencing the Shepherd of Hermas*, red. A.K. Harkins – H.O. Maier, Ekstasis 10, Walter de Gruyter, Berlin – Boston 2022, s. 73-100.

Maier H.O., *Reading the Shepherd of Hermas with Roman Eyes: Urbanity, Self, and Emergent Neighbourhood Religion in the Imperial Capital*, w: *God Grace Inscribed on the Human Heart. Essays in Honour of James R. Harrison*, red. P.G. Bolt – S.Kim, Early Christian Studies 23, SCD Press, Macquarie Center 2022, s. 543-559.

Marazzi D., *P.Amh. II 190 + P.Berl.Sarisch. 9. Frammenti di un codice del Pastore di Erma a New York e a Berlino*, „Polygraphia" 6 (2024), w: http://publicationethics.org/resources/guidelines (dostęp: 01.06.2024).

Marchioni G., *'Do You Not See How Powerful He Is?': The End, Metanoia, and Visual Imagery in the Shepherd of Hermas*, w: *Visions of the End Times. Revelations of Hope and Challenge*, red. L. Duhan-Kaplan – A.-M. Ellithorpe – H.O. Maier, Religious Pluralism and Public Life 2, Wipf and Stock Publishers, Eugene 2022, s. 200-209.

Marin M., *Sulla fortuna delle Similitudini III e IV di Erma*, „Vetera Christianorum" 19 (1982) s. 331-340.

Marshall S.S., Δίψυχος; *a local term?*, w: *Studia Evangelica VI: Papers presented to the Fourth International Congress on the New Testament Studies held at Oxford, 1969*, red. E.A. Livingstone, Texte und Untersuchungen 112, Akademie-Verlag, Berlin 1973, s. 348-351.

Martin J.P., *Espiritu y dualismo de espiritus en el Pastor en Hermas y su relación con el judaísmo*, „Vetera Christianorum" 15 (1978) s. 295-345.

Martin J.P., *El Pastor de Hermas en el siglo II: de la apocaliptica a la historia*, „Circe de clásicos y modernos" 11 (2007) s. 175-194.

Massaux E., *L'influence de l'Evangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée. Réimpression anastatique présentée par F. Neirynck*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 75, University Press – Peeters Press, Leuven 1986, s. 261-326.

Massingberd Ford J.M., *A Possible Liturgical Background to the Shepherd of Hermas*, „Revue de Qumran" 6 (1969) s. 531-551.

Mayo J.E.P., *Hausgemeinden und kirchliche Ämter im Hirten des Hermas*, Dissertationen der LMU München 6, Universitätsbibliothek Ludwig-Maximilians Universität, München 2016.

Mazzini I., *Il codice Urbinate 486 e la versione palatina del Pastore di Erma*, „Prometheus" 6 (1980) s. 181-188.

Mazzini I. – E. Lorenzini, *Il Pastore di Erma: Due versioni latine o due antologie di versioni?*, „Civiltà classica e cristiana" 2 (1981) s. 45-86.

McGuckin J.A., *The Vine and the Elm Tree: the Patristic Interpretation of Jesus' Teachings on Wealth*, „Studies in Church History" 24 (1987) s. 1-14.

Medica G.M., *La penitenza nel „Pastore" di Erma*, „Rivista Liturgica" 54 (1967) s. 573-596.

Mees M., *Der Hirte des Hermas und seine Aussagen über den Heiligen Geist*, „Lateranum" 47 (1981) s. 343-355.

Mercati G., *The Place of the Pastor in Codex Sinaiticus*, „Journal of Theological Studies" 15 (1914) s. 452.

Mercati S.G., *Passo del Pastore di Erma riconosciuto nel pap. Oxy. 1828*, „Biblica" 6 (1925) s. 336-338.

Metzger B.M., *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*, Clarendon Press, Oxford 1987, s. 63-67.

Michaels J.R., *The 'Level Ground' in the Shepherd of Hermas*, „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft" 59 (1968) s. 245-250.

Midura M., *Wizje anielskie w „Pasterzu" Hermasa*, „Ex nihilo" 2 (2009) s. 145-154.

Miller P.C., *All the Words Were Frightful: Salvation by Dreams in the Shepherd of Hermas*, „Vigiliae Christianae" 42 (1988) s. 327-338.

Miller P.C., *Hermas and the Shepherd*, w: *Dreams in Late Antiquity. Studies in Imagination and Culture*, Princeton University Press, Princeton 1994, s. 131-147.

Misiarczyk L., *Charyzmat prorocki w pierwszych wiekach Kościoła*, „Studia Płockie" 41 (2013) s. 86-100.

Mohrmann C., *Les origines de la latinité chrétienne à Rome*, „Vigiliae Christianae" 3 (1949) s. 67-106, 163-183.

Mohrmann C., *Statio*, „Vigiliae Christianae" 7 (1953) s. 221-245.

Molina M.A., *La penitentia en el Pastor d'Hermas*, „Mayeutica" 6 (1980) s. 63-70.

Montevecchi O., *La papirologia*, Società Editrice Internazionale, Torino 1973, s. 327.

Morawski M., *Świętych obcowanie*, L. Anczyc, Kraków 1903, s. 289-301.

Moreschini C. – Norelli E., *Storia della letteratura cristiana antica, greca e latina I: Da Paolo all'età costantiniana. Nuova edizione riveduta e ampliata*, Letteratura cristiana antica n.s. 12/1, Morcelliana, Brescia 2019, s. 310-316.

Morgan-Wynne J.E., *The Delicacy of the Spirit in the Shepherd of Hermas and in Tertullian*, w: *Studia Patristica XXI: Second Century, Tertullian to Nicaea in the West,*

Clement of Alexandria and Origen, Athanasius. Papers presented at the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987, red. E.A. Livingston, Peeters Press, Leuven 1989, s. 154-157.

Morrison K.F., *How to Feed on Empty Images: The Shepherd of Hermas and the Wich of Endor*, w: *Studia Patristica XLV: Ascetica, Liturgica, Orientalia, Critica et Philologica, The First Two Centuries. Papers presented at the Fifteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2008*, red. J. Baun – A. Cameron – M. Edwards – M. Vinzent, Peeters Press, Leuven – Paris – Walpole 2010, s. 309-323.

Moxnes H., *God and His Angel in the Shepherd of Hermas*, „Studia Theologica" 28 (1974) s. 49-56.

Moyo A., *Angels and Christology in the Shepherd of Hermas*, Harvard University 1978 (diss.).

Muddiman J., *The Church in Ephesians, 2 Clement, and the Shepherd of Hermas*, w: *Trajectories throug the New Testament and the Apostolic Fathers*, red. A.F.G. Gregory – C.M, Tuckett, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 107-121.

Muller E., *A Distinctive Feature of Early Roman Angelomorphic Christology*, w: *Studia Patristica*, t. 45: *Ascetica, Liturgica, Orientalia, Critica et Philologica. The First Two Centuries. Papers presented at the Fifteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2007*, red. J. Baun – A. Cameron – M. Edwards – M. Vinzent, Peeters Press, Leuven – Paris – Walpole 2010, s. 285-290 (285-286).

Murphy F.X., *The Moral Teaching of the Pastor Hermas*, w: *Studia Patristica 18/3: Second Century, Tertullian to Nicaea in the West, Clement and Origen, Cappadocian Fathers*, red. E.A. Livingston, Peeters Press, Kalamazoo – Leuven 1989, s. 183-188.

Musurillo H., *The Need of New Edition of Herma*, „Theological Studies" 12 (1951) s. 382-387.

Müller H., *Zum Pastor Hermae*, „Theologische Quartalschrift" 90 (1908) s. 89-94.

Nautin P., *Erma (Pastore)*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. di Bernardino, Marietti, Roma 1983, k. 1197-1198.

Neymeyr U., *Römischer Ruhmesgedanke und jüdisches Lohdenken im Hirten des Hermas*, Universität Mainz 1981 (diss.).

Neymeyr U., *Die Christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Sebstverständnis und ihre Geschichte*, E.J. Brill, Leiden – New York – København – Köln 1989, s. 9-39.

Nielsen D., *The Place of the 'Shepherd of Hermas' in the Canon Debate*, w: *„Non-canonical" Religious Texts in Early Judaism and Early Christianity*, Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies 14, red. L.M. McDonald – J.H. Charlesworth, T&T Clark, London 2012, s. 162-171.

Nieves C.A., *La vida cristiana y la disciplina penitencial según el Pastor de Hermas*, „Miscelánea Comillas" 2 (1944) s. 235-258.

Nijendijk L.W., *Die Christologie des Hirten des Hermas. Exegetisch, religions- und dogmengeschichtich untersucht*, Rijksuniversiteit Utrecht 1986 (diss.).

Nunn H.P.V., *The Shepherd of Hermas*, „The Evangelical Quarterly" 18 (1946) s. 109-122.

O'Brien D.P., *The Cumaean Sibyl as the Revelation-bearer in the Shepherd of Hermas*, „Journal of Early Christian Studies" 5 (1997) s. 473-496.

O'Brien D.P., *Entering the Kindom with Difficulty. The Self-sufficient Life as the Quest for Wealthy Believers in the 'Shepherd of Hermas' and Clement of Alexandria's 'Quis Dives Salvetur' and 'Pedagogus'*, w: *Studia Patristica*, t. 45: *Ascetica, Liturgica, Orientalia, Critica et Philologica, The First Two Centuries. Papers presented at the Fifteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2008*, red. J. Baun – A. Cameron – M. Edwards – M. Vinzent, Peeters Press, Leuven – Paris – Walpole 2010, s. 325-330.

O'Hagan A.P., *The Great Tribulation to Come in the Pastor of Hermas*, w: *Studia Patristica*, t. 3/1: *Introductio, Editiones, Critica, Philologica. Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1959*, red. F.L. Cross, Texte und Untersuchungen 78, Akademie-Verlag, Berlin 1961, s. 105-113.

O'Hagan A.P., *Material Re-creation in the Apostolic Fathers*, Akademie-Verlag, Berlin 1968, s. 113-132.

Opitz H., *Ursprünge frühkatholischer Pneumatologie. Ein Beitrag zur Enstehung der Lehre vom Heiligen Geist in der römischer Gemeinde unter Zugrunde des 1. Clemens-Briefes und des 'Hirten' des Hermas*, Theologische Arbeiten 15, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1960.

Osiek C., *Wealth and Poverty in the 'Shepherd of Hermas'*, w: *Studia Patristica*, t. 17/2: *Ascetica. Liturgica, Second Century, Tertullian to Nicea in the West, Origen. Papers presented at the Eighth International Conference on Patristic Studies in Oxford 1979*, red. E.A. Livingston, Peeters Press, Leuven 1982, s. 725-730.

Osiek C., *Rich and Poor in the Shepherd of Hermas: An Exegetical-Social Investigation*, Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 15, Catholic Biblical Association of America, Washington 1983.

Osiek C., *The Genre and Function of the 'Shepherd of Hermas'*, w: *Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting*, red. A.Y. Collins, Semeia 36, Scholars Press, Decatur 1986, s. 113-121.

Osiek C., *The Early Second Century through the Eyes of Hermas. Continuity and Change*, „Biblical Theology Bulletin" 20 (1990) s. 116-122.

Osiek C., *The Shepherd of Hermas*, „Bible Review" 10 (1994) s. 49-54.

Osiek C., *The Shepherd of Hermas in Context*, „Acta Patristica et Byzantina" 8 (1997) s. 115-134.

Osiek C., *The Oral World of Early Christianity in Rome: The Case of Hermas*, w: *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, red. K.P. Donfried – P. Richardson, Eerdmans, Grand Rapids 1998, s. 151-172.

Quasten J., *Patrology*, t. 1: *The Beginnings of Patristic Literature*, Westminster, Christian Classics, Maryland 1986, s. 92-105.

Panagopoulos J., *Die urchristliche Prophetie: Ihr Charakter und ihre Funktion* , w: *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, Supplements to Novum Testamentum 45, red. J. Panagopoulos, E.J. Brill, Leiden 1977, s. 1-32.

Paramelle E. – Adnès P., *Hermas. Questions d'histoire littéraire, influence*, w: *Dictionnaire du spiritualité*, t. 7, red. M. Viller, Beauchesne, Paris 1969, k. 316-334.

Parkin H., *The Numinous in 'The Shepherd'*, „The Church Quarterly" 1 (1969) s. 211-216.

Paulsen H., *Papyrus Oxyrhynchus I.5 und die* διαδοχὴ τῶν προφητῶν, „New Testament Studies" 25 (1979) s. 443-453.

Peri M., *I colori di Lucifero. Dante e il Pastore di Erma*, „Zeitschrift für romanische Philologie" 127/3 (2011) s. 503-543.

Pernveden L., *The Concept of the Church in the Shepherd of Hermas. Translated by Ingrid and Nigel Reeves*, Studia Theologica Lundensia 27, CWK Gleerup, Lund 1966.

Peterson E., *Beiträge zur Interpretation der Visionen im Pastor Hermae*, „Orientalia Cristiana Periodica" 13 (1947) s. 624-635 (= *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Herder, Rom – Freiburg – Wien 1959, s. 254-270).

Peterson E., *Die Begegnung mit dem Ungeheuer. Hermas, Visio IV*, „Vigiliae Christianae" 8 (1954) s. 52-71 (= *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Herder, Rom – Freiburg – Wien 1959, s. 285-309).

Peterson E., *Kritische Analyse der V. Vision des Hermas*, „Historisches Jahrbuch" 77 (1957) s. 362-369 (= *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Herder, Rom – Freiburg – Wien 1959, s. 271-284).

Pintaudi R., *Propempticon (Nuovi frammenti papiracei del Pastore di Erma)*, „Studi classici e orientali" 33 (1983) s. 117-118.

Plumpe J.C., *Mater Ecclesia: An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity*, Studies in Christian Antiquity 5, Catholic University of America Press, Washington 1943, s. 19-25.

Poschmann B., '*Paenitentia secunda': Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, Theophaneia 1, P. Hanstein, Bonn 1940, s. 134-205.

Poschmann B., *Buße und letzte Ölung*, Handbuch der Dogmengeschichte 4/3, Herder, Freiburg im Breisgau 1951, s. 14-18; tł. *Penance and the Anointing of the Sick*, Herder and Herder, New York 1964, s. 26-35.

Pratesi M., *Il Pastore di Erma. Dottrina penitenziale*, w: *Il cristianesimo delle origini. I Padri Apostolici*, red. A. Lenzuni, Letture patristiche 9, Edizioni Dehoniane, Bologna 2001, s. 137-150.

Prete S., *Cristianesimo antico e riforma ortodossa. Note intorno al „Pastore" di Erma (II sec.)*, „Convivium" n.s. 1 (1946) s. 114-128.

Proctor T.W., *Books, Scribes, and Cultures of Reading in the Shepherd of Hermas*, „The Journal of Ecclesiastical History" 73 (2022) s. 461-479.

Puech A., *Histoire de la littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du quartième siècle*, t. 2: *Le II et II siècles*, Collection d'Études anciennes publiée sous patronage de l'Association Guillaume Budé, Société d'édition „Les Belles Lettres", Paris 1928, s. 71-95.

Puech A., *La langue d'Hermas*, w: *Mélanges offerts à M. Octave Navarre par ses élevès et ses amis*, Édouard Privat, Toulouse 1935, s. 361-363.

Puech A., *Observations sur le Pasteur d'Hermas*, w: *Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi*, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Scienze Storiche 16, Società Editrice Vita e Pensiero, Milano 1937, s. 83-87.

Rahner H., *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Otto Müller, Salzburg 1964; tł. *Ecclesiologia dei Padri: Simboli della Chiesa*, Biblioteca di cultura religiosa 50, Edizioni Paoline, Roma 1971.

Rahner K., *Die Bußlehre im Hirten des Hermas*, „Zeitschrift für katholische Theologie" 77 (1955) s. 385-431.

Rahner K., *The Penitential Teaching of the Shepherd of Hermas*, „Theological Investigations" 15 (1982) s. 57-113.

Raineri O., *Il Pastore di Erma nel secondo testimone etiopico*, „Orientalia Christiana Periodica" 59 (1993) s. 427-464.

Reiling J., *Hermas and Christian Prophecy: A Study of the Eleventh Mandate*, Supplements to Novum Testamentum 37, E.J. Brill, Leiden 1973.

Rendel Harris J., *Hermas in Arcadia*, „Journal of Biblical Literature" 7 (1887) s. 69-83.

Rendel Harris J., *Hermas in Arcadia and Other Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1896.

Rendel Harris J., *The Shepherd of Hermas in the West*, „The Expository Times" 39 (1928) s. 259-261.

Réville J., *La valeur du témoignage historique du Pasteur d'Hermas*, Imprimerie nationale, Paris 1900.

Ribagnac A., *La christologie du Pasteur d'Hermas. Thèse présentée à la Faculté de Théologie Protestante de Paris*, Imprimerie Moquet, Paris 1887.

Riddle D.W., *The Messages of the Shepherd of Hermas: The Study in Social Control*, „Journal of Religion" 7 (1927) s. 561-577.

Rivas Rebaque F., *Los ricos pueden salvarse? La limosna redentora en el Pastor de Hermas (Sim. II: parábola del olmo y la vid)*, „Didaskalia" 44/2 (2014) s. 45-63.

Robinson D.C., *The Problem of* δίψυχία *in the Shepherd of Hermas*, w: *Studia Patristica*, t. 45: *Ascetica, Liturgica, Orientalia, Critica et Philologica, The First Two Centuries. Papers presented at the Fifteenth International Conference on Patristic*

Studies held in Oxford 2008, red. J. Baun – A. Cameron – M. Edwards – M. Vinzent, Peeters Press, Leuven – Paris – Walpole 2010, s. 303-308.

Robinson J.A., *Barnabas, Hermas, and the Didache: Being the Donnellan Lectures Delivered Before the University of Dublin in 1920*, SPCK – The Macmillan Company, London – New York 1920, s. 26-42.

Rothschild C.K., *Somatic Effects of Irascibility in Hermas, Mandates 5.1.3 (33.3)*, w: *New Essays on the Apostolic Fathers*, red. C.K. Rothschild, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 375, Mohr Siebeck, Tübingen 2017, s. 227-244.

Rowland C., *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, SPCK, London 1982, s. 388-392.

Rüpke J., *Apokalyptische Salzberge: Zum sozialen Ort und zur literarischen Strategie des Hirten des Hermas*, „Archiv für Religionsgeschichte" 1 (1999) s. 148-160.

Rüpke J., *Der Hirte des Hermas: Plausibilisierungs- und Legitimierungsstrategien im Übergang von Antike und Christentum*, „Zeitschrift für antikes Christentum" 8 (2005) s. 276-298.

Rüpke J., *Fighting for Differences: Forms and Limits of Religious Individuality in the Shepherd of Hermas*, w: *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, red. J. Rüpke, Oxford University Press, New York 2013, s. 315-338.

Salzmann J.Ch., *Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten*, Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament 59, Mohr Siebeck, Tübingen 1994, s. 205-219.

Sandnes K.O., *Seal and Baptism in Early Christianity*, w: *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity / Waschungen, Initiation und Taufe*, red. D. Hellholm – T. Vegge – Ø. Norderval – C. Hellholm, Beihefte zur Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 176, De Gruyter, Berlin 2011, s. 1441-1481.

Sanz Valdivieso R., *Hermas y la tranformación de la apocalíptica*, „Carthaginensia" 2 (1986) s. 146-160.

Savignac J. de, *Quelques problèmes d'ouvrage dit „Le Pasteur" d'Hermas*, „Études théologiques et religieuses" 35 (1960) s. 159-170.

Schaaf I., *Ascolta le lodi di Dio. Osservazioni sull'aspetto auditivo nel Pastore di Erma*, w: *Ascoltare gli Dèi / Divos audire. Costruzione e percezione della dimensione sonora nelle religioni del Mediterraneo antico*, t. 2: *L'Antichità Classica e Cristiana*, red. I. Baglioni, Edizioni Quasar, Roma 2015, s. 253-262.

Schenk R., *Zur angeblichen Lehre des Hirten des Hermas vom überschüssigen Verdienst*, „Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben" 6 (1885) s. 407-411.

Schenk R., *Zum ethischen Lehrbegriff des Hirten des Hermas*, Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des Realgymnasiums zu Aschersleben, Haller'schen, Aschersleben 1996, s. 3-35.

Schläger G., *Der Hirt des Hermas, eine ursprünglich jüdische Schrift*, „Nieuw theologisch tijdschrift" 16 (1927) s. 327-342.

Schmid W., *Eine frühchristliche Arkadienvorstellung*, w: *Convivium: Beiträge zur Altertumswissenschaft. Konrad Ziegler dem Lehrer und Freunde integro vitae scelerisque puro zum siebzigsten Geburtstag*, A. Druckenmüller, Stuttgart 1954, s. 121-130.

Schmidt E.A., *Arkadien. Abendland und Antike*, „Antike und Abendland" 21 (1975) s. 36-57.

Schmidt J., *Petrus und sein Grab in Rom. Gemeindegründung, Martyrium und Petrusnachfolge in der Offenbarung des Johannes und im Hirt des Hermas*, Theologische Texte und Studien 16, Georg Olms Verlag, Hildesheim – Zürich – New York 2010.

Schneider A., *„Propter sanctam ecclesiam suam". Die Kirche als Geschöpf, Frau und Bau im Bußuntericht des Pastor Hermae*, Studia Ephemeridis Augustinianum 67, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1999.

Schodde G.H., *Hêrmâ Nabî. The Ethiopic Version of Pastor Hermae Examined*, University of Leipzig 1876 (diss.).

Schulz H., *Spuren heidnischer Vorlagen im Hirten des Hermas*, Rostock, Borna – Leipzig 1913 (diss.).

Schümmer J., *Die altchristliche Fastenpraxis mit besonderer Berücksichtigung der Schriften Tertullians*, Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 27, Aschendorff, Münster 1933, s. 124-125, 135-136, 138-139.

Schwartz J., *Survivances littéraries païennes dans le 'Pasteur d'Hermas'*, „Revue Biblique" 72 (1965) s. 240-247.

Schweitzer V., *Der Pastor Hermae und die opera supererogatoria*, „Theologische Quartalschrift" 86 (1904) s. 539-556.

Schweizer E., *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 35, Zwingli – Verlag, Zürich 1959, s. 141-145.

Seitz O.J.F., *Relationship of the Shepherd of Hermas to the Epistle of James*, „Journal of Biblical Literature" 63 (1944) s. 131-140.

Seitz O.J.F., *Selected Subjects in the Thougth and Terminology of Hermas*, Harvard University 1945 (diss.).

Seitz O.J.F., *Antecedents and Signification of the Term* δίψυχος, „Journal of Biblical Literature" 66 (1947) s. 211-219.

Seitz O.J.F., *Afterthoughts on the Term* δίψυχος, „New Testament Studies" 4 (1957) s. 327-334.

Seitz O.J.F., *Two Spirits in Man. An Essay in Biblical Exegesis*, „New Testament Studies" 6 (1959) s. 82-95.

Sgherri G., *Textkritische Bemerkungen zu Hermas 51,5*, „Vigiliae Christianae" 31 (1977) s. 88-93.

Silva F.N. – Funari P.P.A., *Aspectos apocalípticos e sociais n'O Pastor' de Hermas*, „Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade" 22 (2017) s. 111-131.

Simonetti M., *Roma cristiana tra II e III secolo*, „Vetera Christianorum" 26 (1989) s. 115-136.

Simonetti M., *Di alcune varianti nelle traduzioni latine del 'Pastore' di Erma*, „Latinitas" n.s. 1 (2013) s. 35-42.

Simonin H.-D., *Le 'doute' (*διψυχία*) d'après les Pères apostoliques*, „Vie Spirituelle" 51 (1937) s. 165-178.

Sinopoli de Giunta P., *Il Pastore di Hermas e la Divina Comedia*, Palermo 1913.

Smith M.M., *Feminine Images in the Shepherd of Hermas*, Duke University 1979 (diss.).

Snell B., *Arkadien, die Entdeckung einer geistigen Landschaft*, „Antike und Abendland" 1 (1945) s. 25-41.

Soyars J.E., *The Shepherd of Hermas and the Pauline Legacy*, Supplements to Novum Testamentum 176, E.J. Brill, Leiden – Boston 2019.

Spitta F., *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, t. 2: *Der Brief des Jakobus; Studien zum Hirten des Hermas*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1896, s. 241-437.

Staats R., *Hermas*, w: *Theologische Realencyklopädie*, t. 15, red. H.R. Balz, De Gruyter, Berlin – New York 1986, s. 100-108.

Stahl A., *Patristische Untersuchungen*: t. 1: *Der erste Brief des römischen Clemens*, t. 2: *Ignatius von Antiochien*, t. 3: *Der Hirt des Hermas*, A. Deichert, Leipzig 1901, s. 225-359.

Staniek E., *Angelologia w „Pasterzu" Hermasa*, „Studia Theologica Varsoviensia" 9 (1971) s. 51-82.

Starowieyski M., *Hermas*, w: *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa, wydanie drugie, przepracowane i uzupełnione*, Święty Wojciech, Poznań 2018, s. 430-431.

Steenberg M.C., *Irenaeus on Scripture, Graphe, and the Status of 'Hermas'*, „St Vladimir's Theological Quarterly" 53 (2009) s. 29-66.

Steward A.C., *Papyrus Oxyrhynchus 5: A prophetic protest from second century Rome*, w: *Studia Patristica*, t. 31: *Preaching, Second Century, Tertullian to Arnobius, Egypt before Nicaea. Papers presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1995*, red. E.A. Livingston, Peeters Press, Leuven 1997, s. 196-205.

Stewart-Sykes A., *The Christology of Hermas and the Interpretation of the Fifth Similitude*, „Augustinianum" 37 (1997) s. 273-284.

Stewart-Sykes A., *Hermas the Prophet and Hyppolytus the Preacher: The Roman Homily and Its Social Context*, w: *Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, red. M.B. Cunningham – P. Allen, New History of the Sermon 1, E.J. Brill, Leiden 1998, s. 33-63.

Stewart-Sykes A., *From Prophecy to Preaching: A Search for the Origins of the Christian Homily*, Supplements to Vigiliae Christianae 59, E.J. Brill, Leiden 2001, s. 105-117.

Stock S.G., *Hermas und Cebes – A Reply*, „Journal of Philology 28" (1903) s. 83-93.
Stolarek D., *Zabronione zachowania męża pokrzywdzonego cudzołóstwem, 'Pasterz Hermasa' a 'Lex Iulia de adulteriis'*, „Studia Prawnicze KUL" 1/65 (2016) s. 125-140.
Strock A.W., *The Shepherd of Hermas: A Study of His Anthropology as Seen in the Tension between Dypsychia and Hamartia*, Emory University 1984 (diss.).
Ström Å., *Das Hirt des Hermas. Allegorie oder Wirklichkeit?*, Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 3, Almavist och Wiksell, Uppsala 1936.
Stufler J., *Die Bußdisziplin der abendländischen Kirche bis Kallistus*, „Zeitschrift für katholische Theologie" 31 (1907) s. 433-473.
Surnemann W., *Hermas*, *The Shepherd of*, w: *Encyclopaedia Iranica*, t. 13/3, red. E. Yarshater, Encyclopaedia Iranica Foundation, New York – Routledge & Kegan Paul, London 2004, s. 232-234.
Svennung J., *Statio = Fasten*, „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft" 32 (1933) s. 294-308.
Svigel M.J., *Trinitarianism in Didache, Barnabas, and the Shepherd: Sketchy, Scant, or Scandalous*, „Perichoresis" 17 (2019) s. 23-40.
Szulc F., *Spór o „Pasterza" Hermasa*, „Vox Patrum" 3 (1982) s. 340-356.
Szulc F., *Chrystologia „Pasterza" Hermasa jako problem badawczy*, „Vox Patrum" 6 (1986) s. 117-135.
Szulc F., *Syn Boży w „Pasterzu" Hermasa. Świadectwo chrystologii judeochrześcijańskiej*, Studia Antiquitatis Christianae, Series nova 2, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2006.
Szulc F., *La théologie judéo-chrétienne du Fils de Dieu dans le 'Pasteur' d'Hermas (Sim. V 2,1-6 - 6,7a)*, „Vox Patrum" 26 (2006) s. 641-653.
Szulc F., *Le Fils de Dieu pour judéo-chrétiens: une proposition dans la Sim. V du 'Pasteur' d'Hermas*, „Vox Patrum" 28 (2008) s. 1109-1143.
Szulc F., *Le Fils de Dieu pour judéo-chrétiens dans „Le Pasteur" d'Hermas. Traduction du polonais par Anna Latka*, Collection Théologies, Cerf, Paris 2011.
Tagliabue A., *Learning from Allegorical Images in the Book of Visions of The Shepherd of Hermas*, „Arethusa" 50 (2017) s. 221-255.
Tagliabue A., *Experiencing the Church in the Book of Visions of the Shepherd of Hermas*, w: *Experience, Narrative, and Criticism in Ancient Greece: Under the Spell of Stories*, red. J. Grethlein – L. Huitink – A. Tagliabue, Oxford University Press, Oxford 2020, s. 104-124.
Tagliabue A., *Experience through Narrative in the Shepherd of Hermas*, w: *Experiencing the Shepherd of Hermas*, red. A.K. Harkins – H.O. Maier, Ekstasis 10, Walter de Gruyter, Berlin – Boston 2022, s. 137-152.
Tanner R.G., *Latinism in the Text of Hermas*, „Colloquium Auckland" 4/4 (1972) s. 12-23.

Taylor C., *The Witness of Hermas to the Four Gospels*, Cambridge University Press, Cambridge 1892.

Taylor C., *The Two Ways in Hermas and Xenophon*, „Journal of Philology" 21 (1893) s. 243-258.

Taylor C., *Hermas and Cebes*, „Journal of Philology" 27 (1901) s. 276-319.

Taylor C., *Note on Hermas and Cebes – A Reply*, „Journal of Philology" 28 (1903) s. 94-98.

Taylor C., *The Shepherd of Hermas*, Early Church Classics, t. 1-2, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1903-1906.

Taylor C., *Hermas and Matth. 18:19f.*, „Journal of Theological Studies" 7 (1906) s. 268-269.

Taylor C., *Plutarch, Cebes and Hermas*, „Journal of Philology" 31 (1910) s. 35-41.

Torrance A.C., *The Angel and the Spirit of Repentance: Hermas and the Early Monastic Concept of 'Metanoia'*, w: *Studia Patristica*, t. 64/12: *Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011*, red. M. Vinzent, Peeters Press, Leuven – Paris – Walpole 2013, s. 15-20.

Torrance A.C., *Repentance in Late Antiquity: Easter Ascetism and the Framing of the Christian Life c. 400-650 CE*, Oxford University Press, Oxford 2013, s. 71-74.

Torrance T.F., *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers*, Oliver & Boyd, Edinburgh 1948, s. 111-125.

Trammell F., *(Re)growing the Tree: Early Christian Mysticism, Angelomorphic Identity, and the Shepherd of Hermas*, Rice University, Houston 2014 (diss.).

Treu K., *Christliche Papyri XII*, „Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete" 32 (1986) s. 87-96.

Tugwell J., *The Apostolic Fathers*, Outstanding Christian Thinkers, Geoffrey Chapman, London 1989, s. 47-88.

Turmel J., *Le Pasteur d'Hermas*, „Annales de la philosophie chrétienne" 148 (1904) s. 26-52.

Turner C.H., *Is Hermas also among the Prophets?*, „Journal of Theological Studies" 14 (1913) s. 404-407.

Turner C.H., *The Shepherd of Hermas and the Problem of Its Text*, „Journal of Theological Studies" 21 (1920) s. 193-209.

Unnik W.C. van, *Zur Bedeutung von* ταπεινοῦν τὴν ψυχήν *bei den Apostolischen Vätern*, „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft" 44 (1952-1953) s. 250-255.

Vanbeck A., *La pénitance dans le Pasteur d'Hermas*, „Revue d'histoire et de la littérature religieuses" 2 (1911) s. 389-403.

Verheyden J., *The Canon Muratori: A Mater of Dispute*, w: *The Biblical Canons*, red. J.-M. Auwers – H.J. de Jonge, Leuven University Press, Leuven 2003, s. 487-556 (507-509).

Verheyden J., *The Shepherd of Hermas and the Writings that Later Formed the New Testament*, w: *The New Testament and Apostolic Fathers*, t. 2: *The Reception of*

the New Testament in the Apostolic Fathers, red. A. Gregory – Ch. Tuckett, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 293-329.

Verheyden J., *The Shepherd of Hermas*, „The Expository Times" 117/10 (2006) s. 397-401 (= *The Shepherd of Hermas*, w: *The Writings of the Apostolic Fathers*, red. P. Foster, T&T Clark Biblical Studies, T&T Clark, London – New York 2007, s. 63-71).

Verheyden J., *Hermas and Bodmer. Another Look at the Text of 'Vision' 1.3.4, 2.3.1, and 3.2.1 in P. Bodm. XXXVIII*, „Adamantius" 21 (2015) s. 144-154.

Verheyden J., *On 'Rotten Stones' and a Couple of Other Marginalia in the Shepherd of Hermas*, w: *Studies on the Text of New Testament and Early Christianity: Essays in Honor of Michael W. Holmes*, red. D.M. Gurtner – J. Hernández – P. Foster, New Testament Tools. Studies and Documents 50, E.J. Brill, Leiden 2015, s. 578-593.

Verweijs P.G., *Evangelium und neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion*, Studia Theologica Rheno-Traiectina V, Kemink en Zoon, Utrecht 1960, s. 194-216.

Vielhauer P., *Oikodome. Das Bild vom Bau in der christlicher Literatur vom Neuen Testament bis Clemens Alexandrinus*, w: *Oikodome. Aufsätze zum Neuen Testament*, t. 2, red. G. Klein, Chr. Kaiser, München 1979, s. 1-168 (147-152).

Vielhauer P., *Der Hirt des Hermas*, w: E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, herausgegeben von W. Scheemelcher*, t. 2: *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, Mohr Siebeck, Tübingen 1964, s. 444-454.

Vielhauer P., *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1975, s. 513-523.

Villa M., *La versione etiopica del 'Pastore di Erma'. Riedizione critica del testo (Visioni e Precetti)*, „Comparative Oriental Manuscript Studies Bulletin" 1 (2015) s. 115-118.

Villa M., *Filologia e linguistica dei testi Ge'ez di età aksumita. Il Pastore di Erma*, Studi Africanistici – Serie Etiopica 10, UniorPress, Napoli 2019.

Violante M., *Il casto pastore dell'Iscrizione di Abercio ed il Pastore di Erma*, „Orpheus" 8 (1987) s. 355-365.

Völter D., *Die Visionen der Hermas, die Sibylle und Clemens von Rom. Ein Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, C.A. Schwetschke & Sohn, Berlin 1900.

Völter D., *Die apostolischen Väter neu untersucht*, t. 1: *Clemens, Hermas, Barnabas*, E.J. Brill, Leiden 1904, s. 173-327.

Walsh L., *The Lady as Elder in The Shepherd of Hermas*, „Journal of Early Christian Studies" 27 (2019) s. 517-547.

Walsh L., *Lost in Revision: Gender Symbolisme in 'Vision' 3 and 'Similitude' of the 'Shephered of Hermas'*, „Harvard Theological Review" 112 (2019) s. 467-490.

Walter J. von, *Die Komposition von Hermas Sim. V und ihre dogmengeschichtlichen Konsequenzen*, „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft" 14 (1913) s. 133-144.

Wanbeck A., *La pénitence dans le Pasteur d'Hermas*, „Revue d'histoire et littérature religieuses" 2 (1911) s. 389-403.

Wansink C.S., *You Will Be Restored Again to Your Office: Autobiographical Insights in 'The Shepherd of Hermas'*, w: *Historische Wahrheit und theologische Wissenschaft. Gerd Lüdemann zum 50. Geburtstag*, red. A. Özen – P. Lang, Frankfurt am Main 1996, s. 71-85.

Warichez J., *Le Pasteur d'Hermas. Un nouveau manuscrit de l'ancienne version latine*, „Revue d'histoire ecclésiastique" 6 (1905) s. 281-288.

Watkins C.D., *A History of Penance*, t. 1: *The Whole Church to A.D. 450*, Longmans, Green & Co., London 1920, s. 47-72.

Wehofer T.M., *Die Genesis eines judenchristlichen Prophetenbuches (Hermas)*, w: *Untersuchungen zur altchristlichen Epistolographie*, Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 143, XVII Abhandlung, Gerold, Wien 1901, s. 43-56.

Weinel H., *Der Hirt des Hermas*, w: *Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen*, red. E. Hennecke, Mohr Siebeck, Tübingen 1904, s. 290-323.

Weiß A., *Hermas 'Biography': Social Upward and Downward Mobility of an Independent Freedman*, „Ancient Society" 39 (2009) s. 185-202.

White J.C., *The Interaction of Language and World in the Shepherd of Hermas*, Ann Arbor, Michigan 1973 (diss.).

William J., *Shepherd of Hermas. The Gentle Apocalypse. A Vision of Millennian Hope from Ancient Christianity*, Protheus Publishing, Redwood City 1992.

Wilson B.E., *God's Multiple Forms: Divine Fluidity in the Shepherd of Hermas*, w: *Experiencing the Shepherd of Hermas*, red. A.K. Harkins – H.O. Maier, Ekstasis 10, Walter de Gruyter, Berlin – Boston 2022, s. 171-194.

Wilson J.C., *Toward a Reassessment of the Shepherd of Hermas: Its Date and Its Pneumatology*, Mellen Biblical Press, Lewiston – Queenston 1993.

Wilson J.C., *Five Problems in the Interpretation of the Shepherd of Hermas: Authorship, Genre, Canonicity, Apocalyptic, and the Absence of the Name „Jesus Christ"*, Mellen Biblical Press Series 34, Mellen Biblical Press, Lewinston 1996.

Wilson W.J., *The Career of the Prophet Hermas*, „Harvard Theological Review" 20 (1927) s. 21-62.

Windisch H., *Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1908, s. 356-382.

Winter F.J., *Sittliche Grundanschauungen im Hirten des Hermas*, „Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben" 5 (1884) s. 33-46.

Wrzoł L., *Pasterz Hermasa a nauka o grzechach głównych*, „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy" 9 (1920) s. 231-245.

Wudel D., *The Seduction of Self-Control: Hermas and the Problem of Desire*, „Religion & Theology" 11 (2004) s. 39-49.

Young F.W., *The Shepherd of Hermas. A Study of his Concepts of Repentance and of the Church*, Duke University 1946 (diss.).

Young S., *Being a Man: The Pursuit of Maliness in the 'Shepherd of Hermas'*, „Journal of Early Christian Studies" 2 (1994) s. 237-255.

Zahn T., *Hermae Pastor e Novo Testamento illustratus*, Officina academica E.A. Huth, Göttingen 1867.

Zahn T., *Der Hirt des Hermas*, F.A. Perthes, Gotha 1868.

In memoriam

ISSN: 0860-9411
eISSN: 2719-3586

VOX PATRUM 93 (2025) 289-300
DOI: 10.31743/vp.18329

Po 30 latach służby książce…
Śp. dr Anna Zofia Zmorzanka (=Zmora)
(24 VII 1955-5 XII 2024)

Ks. Stanisław Longosz

Niespodziewanie odeszła, znaleziona w mieszkaniu nieprzytomna wraz z 93-letnią matką Stefanią, wieloletnia pracownica Biblioteki Uniwersyteckiej KUL, jedna z nielicznych polskich znawczyń problematyki starożytnego gnostycyzmu i języka koptyjskiego oraz autorka niemałej liczby publikacji z tej dziedziny.

Urodzona 24 VII 1955 roku jako córka Józefa i Stefanii z domu Lorentowicz w Rzeszowie, ochrzczona 14 VIII 1955 roku w kościele parafialnym św. Stanisława w Łańcucie, uczęszczała najpierw w latach 1962-1970 do szkoły podstawowej nr 2, a następnie w latach 1970-1974 do II Liceum Ogólnokształcącego im. Władysława Broniewskiego (obecnie Kazimierza Morawskiego) w Przemyślu, gdzie odtąd z rodzicami zamieszkiwała. Po maturze, w latach 1974-1979 odbyła studia wyższe w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim na Wydziale Filozofii (Sekcja Filozofii Teoretycznej) ze specjalizacją w etyce, wieńcząc je magisterium na podstawie pracy dyplomowej w Katedrze Etyki pt. *Przedmiotowość sądów moralnych u Richarda Hare'a*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Tadeusza Stycznia. Po magisterium, przebywając nadal na prywatnych stancjach w Lublinie, w latach 1979-1983 podjęła studia doktoranckie, ponownie na Wydziale Filozofii KUL, wieńcząc je rozprawą doktorską pt. *Antropologiczne i etyczne implikacje w poezji Karola Wojtyły*, napisaną także w Katedrze Etyki pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Tadeusza Stycznia, obronioną 10 X 1985 roku, z uzyskaniem stopnia doktora nauk humanistycznych, zatwierdzonego uchwałą Rady Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej KUL. Tuż po doktoracie wyjechała na kilkumiesięczne stypendium do Włoch, przyznane przez Instytut Kultury Chrześcijańskiej w Rzymie.

Niespełna 2 lata po doktoracie podjęła pracę w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL w Lublinie, gdzie przeszła, zdobywając doświadczenie, niemal wszystkie stopnie i miejsca bibliotekarskie, rozpoczynając od zajęć w magazynie (1 X 1987-31 XII 1988) jako stażysta i młodszy bibliotekarz, potem w Oddziale Czasopism (1 I 1989-15 IV 1992) jako bibliotekarz, i w Oddziale Informacji Naukowej (16 IV 1992-31 IX 1993) jako starszy bibliotekarz, a wreszcie w Czytelni Teologicznej (1 X 1993-31 XII 1998) już jako kustosz biblioteczny. Posiadając tak duże doświadczenie, tytuły i kwalifikacje, powróciła do Oddziału Informacji Naukowej (1999-2011), by wreszcie zostać kierownikiem Czytelni Ogólnej i Czytelni Filozoficzno-Teologicznej (1 I 2012-30 VI 2016), a następnie przejść na emeryturę od lipca 2016 roku. Podczas swego zatrudnienia w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL dwukrotnie korzystała z zagranicznych stypendiów szkoleniowych, przyznawanych przez Instytut Katolicki w Paryżu: w dniach 7 VI-26 VII 1993 roku w La Roche sur Yon na kursie języka francuskiego oraz we wrześniu 2005 roku w Paryżu w celu pogłębienia swej wiedzy o gnostycyzmie starożytnym. W tym bowiem okresie swej pracy bibliotecznej, od ok. 1999 roku, zaczęła prywatnie interesować się nową dziedziną naukową, prawdopodobnie pod wpływem znanego polskiego gnostologa, ks. prof. dr. hab. Wincentego Myszora – problematyką gnostycyzmu starożytnego, ucząc się prywatnie niezbędnego do tego języka koptyjskiego, który względnie dobrze opanowała i z tego języka tłumaczyła. W tym okresie swej pracy, w latach 1993-1994, prowadziła dodatkowo dokształcające zajęcia redaktorskie w dziale filozofii w Międzywydziałowym Zakładzie Leksykograficznym (=Encyklopedii Katolickiej) KUL, a później w okresie 1 III 1996-30 XII 2002 roku pełniła funkcję kierownika Bibliotek Zakładowych BU przy poszczególnych wydziałach Uniwersytetu, będąc też w międzyczasie przewodniczącą Rady Bibliotecznej.

Pracując w Oddziale Informacji Naukowej BU, zobowiązana była m.in. do organizowania bibliotecznych wystaw, zarówno pośmiertnych (w latach 2009-2011) wybitniejszych postaci życia naukowego, zwłaszcza KUL, w holu Biblioteki (*Vita mutatur, non tollitur*), a później, gdy była już kierownikiem Czytelni Ogólnej i Teologiczno-Filozoficznej (2012-2016) – wystaw tematycznych lub okolicznościowych w jej westybulu wraz z przygotowaniem ich scenariuszy, o czym też często informowała w „Przeglądzie Uniwersyteckim KUL", „Summarium" lub „Vox Patrum". Z pierwszych pośmiertnych (*In memoriam*) przez nią organizowanych wystaw można wymienić m.in. takie postaci: śp. Guilles Quispel (+2006), prof. dr hab. Jerzy Lileyko (+2010), prof. dr hab. Janusz Drop (+2011),

o. dr Florian Duchniewski (+2011), ks. prof. dr hab. Ryszard Rubinkiewicz (+2011), ks. dr hab. Franciszek Szulc (+2011) i prof. dr hab. Stanisław Fita (+2011). Tematyczne zaś były takie: „Współczesne czasopisma prawnicze w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL" (1993), „Księgozbiór Jana Pawła II w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL" (2000), „Pośmiertna wystawa publikacji prof. Waldemara Cerana" (2009), „«Feniksy» dla KUL" (2012), „Benedyktowi XVI w hołdzie" (2013), „Zbiory Biblioteki Uniwersyteckiej KUL warsztatem pracy badacza antyku" (2013), „Niestrudzony Sługa prawdy – o. prof. A.M. Krąpiec" (2014), „Uczony i jego pasje – ks. prof. Remigiusz Popowski" (2014), „W Horodle nad Bugiem 600 lat temu" (2014), „Rektor heroiczny – ks. prof. Antoni Słomkowski (1944-1951) w 70. rocznicę powojennej działalności KUL (1944-2014)", „Lubelska Szkoła Filozoficzna i jej założyciele" (2015) i „Od najstarszych papieży do Piusa XII – ich polskie przekłady i opracowania" (2016).

Podczas swej ściśle bibliotecznej pracy potrafiła też umiejętnie i samowolnie wykorzystać kontekst sytuacyjny bezpośredniego dostępu do źródeł i wzbudzić jeszcze w sobie nowe pole zainteresowań naukowych, tym razem w dziedzinie antyku chrześcijańskiego – z problematyki starożytnego gnostycyzmu. Wymagała ona jednak od niej wcześniejszej dobrej znajomości nieznanego jej dotychczas języka koptyjskiego i związanej z nim odpowiedniej trudno dostępnej literatury. Z niemałym poświęceniem i wysiłkiem potrafiła je jednak wkrótce dostatecznie opanować, tak że po niedługim czasie stała się nawet swego rodzaju polskim autorytetem w tej tematyce, nierzadko pytanym i konsultowanym przez znane polskie postaci patrystyczne, a nawet była proszona o hasła z tej gałęzi nauki przez autorów lub redaktorów różnych encyklopedii. W miarę swoich możliwości brała też udział (nierzadko czynnie) w ogólnopolskich naukowych, zwłaszcza, prawie regularnie, w lokalnych comiesięcznych spotkaniach Komisji Badań na Antykiem Chrześcijańskim TN KUL, z których przygotowywała szczegółowe roczne sprawozdania dla „Vox Patrum". Za tego rodzaju wydajną postawę naukową i prawie 30-letnią pracę biblioteczną, w których wykazywała się zawsze wyjątkową skromnością, osobistą kulturą, wiedzą i uprzejmością, otrzymała od Uniwersytetu, tuż przed przejściem na emeryturę, indywidualną Nagrodę Rektora KUL.

Obok swej pracy biblioteczno-naukowej wykazywała się wreszcie również zawsze dużą wrażliwością na różnego rodzaju (szczególnie chorobowe) potrzeby innych (w tym także Kościoła), które w miarę swych możliwości czasowo-finansowych, obok stałej opieki nad swoją ponad 90-letnią matką, wobec swoich znajomych i koleżanek, zwłaszcza

po przejściu na emeryturę, starała się zawsze dostatecznie zaspokajać. Nie zapominała w tym także o różnych potrzebach kościelnych, fundując m.in. duży witraż z postacią bł. kard. Stefana Wyszyńskiego w nowo zbudowanym kościele rektoralnym w Brzezinach-Jaszczurowie na Podkarpaciu, czy też wspomagając rozbudowę kaplicy Matki Bożej z Oropy (do której miała szczególne nabożeństwo) przy swojej parafii bł. Jerzego Frassatiego w Lublinie. Za wszelkie dobro, zwłaszcza wyżej wymienione, serdecznie dziękujemy.

Bibliografia

Artykuły

Życie i myśl gnostyka Karpokratesa, „Vox Patrum" 20-23 (1991-1992) s. 399-407.

Poezja znaczeń ukrytych: uwagi o poetyce Karola Wojtyły, „Akcent" 3 (1998) s. 170-174.

„Krótka opowieść o Antychryście" Sołowiowa i jej biblijno-patrystyczne tło, w: *Bóg Ojciec i przełom wieków w myśli patrystycznej*, red. I. Salamonowicz-Górska – J. Naumowicz – S. Strękowski, SACh 15, Warszawa 2001, s. 293-305.

Kobieta – uczennica i nauczycielka w przekazach gnostyckich, „Vox Patrum" 42-43 (2002) s. 89-100.

Pozycja Piotra w tekstach gnostyckich, „Vox Patrum" 46-47 (2004) s. 79-86.

Motyw róży w piśmie gnostyckim „O początku świata" (NHC II 5, 111, 12-15), „Vox Patrum" 49 (2006) s. 749-754.

Ojcowie Kościoła w pracy Karola Wojtyły: studenta i uczonego, „Vox Patrum" 50-51 (2007) s. 179-188.

Kosmos i jego bogowie w „Pistis Sophia" IV 136, „Vox Patrum" 52/2 (2008) s. 1355-1369.

Poezja przez życie pisana: o twórczości Karola Wojtyły – Jana Pawła II, „Akcent" 29/3 (2008) s. 69-75.

Człowiek i Syn Człowieka w wykładzie gnostyka Monoimosa, w: *Omnia tempus habent. Księga Jubileuszowa ks. prof. W. Myszora*, red. A. Reginek, Katowice 2009, s. 59-65.

Wychowanie dziewcząt w nauczaniu św. Jana Chryzostoma, „Vox Patrum" 53-54 (2009) s. 459-480.

Poczęcie Maryi według Ewangelii Filipa, „Vox Patrum" 55 (2010) s. 789-797.

Platon o starości i ludziach starych, „Vox Patrum" 56 (2011) s. 73-104.

„Platoński" Marsanes i jego pitagorejski wątek, „Vox Patrum" 57 (2012) s. 839-851.

Helena Ennoia – piękno uświęcone, czyli o pewnej późnoantycznej wersji mitu Heleny Trojańskiej i jego źródłach, w: *Spór o piękno*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2013, s. 183-224.

Uczone kobiety w dobie przedchrześcijańskiej (poetki, filozofki, lekarki, alchemiczki), „Lubelski Rocznik Pedagogiczny" 34/1 (2015) s. 11-46.

Uczone kobiety starożytnego chrześcijaństwa, „Lubelski Rocznik Pedagogiczny" 34/1 (2015) s. 47-66.

Ciało i wcielenie w nauczaniu gnostyków: analiza wybranych przykładów, w: *Studia Anthropologica: pogranicza historii sztuki i kultury*, t. 2, red. U. Mazurczak, Lublin 2017, s. 277-314.

Formuła „soma – sema" w „Księdze Tomasza Atlety" i jej aspekty ontyczno-etyczne, „Vox Patrum" 67 (2017) s. 767-777.

Bogowie – zwierzęta w kosmogonii i eschatologii gnostyckiej, w: *Filozof wpatrzony w naturę i to, co boskie. Księga Jubileuszowa ks. prof. A. Maryniarczyka*, red. T. Duma – A. Gudaniec, Lublin 2020, s. 899-927.

Etyka gnostyków w świetle źródeł *pierwotnych i wtórnych* (*Wybrane przykłady*), w: *W nurcie personalizmu etycznego. Księga Jubileuszowa ks. prof. T. Biesagi*, red. G. Hołub – P. Duchliński, Kraków 2023, s. 149-162.

Nowatorski problem piękna Boga w koptyjskich źródłach literatury gnostyckiej (artykuł niedokończony z powodu śmierci, dla III tomu serii Studia Anthropologica).

Hasła

Encyklopedia Katolicka, t. 1-20, Lublin 1973-2014

Imperatywizm, EK VII 90-91.
Informacja IV: Informacja naukowa, EK VII 199.
Intuicjonizm II: w etyce, EK VII 406-407.
Konformizm I: w filozofii, EK IX 594-595.
Lucyfer I: w piśmiennictwie chrześcijańskim, EK XI 105-106.
Lucyfer II: w literaturze, EK XI 106-107.
Magia I: Istota i II: Dzieje i IV: Chrześcijaństwo, EK XI 794-801.
Maksym z Efezu (ok. 300-372) filozof neoplatoński, EK XI 910-911.
Marcela – matrona rzymska (IV w.), EK XI 1217-1218.
Marcelina – karporacjanka, EK XI 1226.
Marek, Markos, Marcus – uczeń Marcjona, EK XI 1274.
Megecjusz, EK XII 451.
Menander gnostyk, EK XII 522.
Monojmos gnostyk (II w.), EK XIII 173.
Muzoniusz – rzymski filozof stoicki (30-108), EK XIII 546-547.
Naaseńczycy – sekta gnostycka, EK XIII 607.
Ochorowicz Julian – filozof (1850-1917), EK XIV 273-274.
Ofici – sekta gnostycka, EK XIV 404-405.
Ogdoada, EK XIV 411-412.

Orfeusz – poeta mityczny, EK XIV 752.
Orficy, EK XIV 754-756.
Pansemantyzm, EK XIV 1229.
Psyche, EK XVI 840-841.
Psychicy, EK XVI 841-842.
Quispel Gilles (1916-2006), EK XVI 999-1000.
Sofia, EK XVIII 536-537.
Teodot gnostyk (II w.), EK XIX 634-635.
Walentyn – filozof gnostycki (I/II w.), EK XX 163-164.
Walentynianie, EK XX 165-166.
Wyrocznia I: w religiach przedchrześcijańskich, EK XX 1073-174.
Zabobon I: w filozofii, EK XX 1140-1141.

***Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1-10 Supl., Lublin 2000-2009**

Abraham Ben Samuel Abulafia, PEF X Supl. 15-16.
Abraksas, PEF I 28.
Alchemia, PEF I 167-168.
Alhazen, PEF I 189.
Alkuin, PEF I 194-195.
Androgynia, PEF X Supl. 29-33.
Animizm, PEF I 233-234.
Antiocheńska Szkoła, PEF I 238-240.
Antychryst, PEF I 265-267.
Antynominalizm, PEF I 275-276.
Apelles, PEF I 291.
Apokastaza, PEF I 297-298.
Archont, PEF I 313-314.
Ariusz, PEF I 333-334.
Bardesanes, PEF I 483-484.
Bazylides, PEF I 514-515.
Celestiusz, PEF II 70.
Celsus, PEF II 77-78.
Celsus Aulus Korneliusz, PEF II 78-79.
Cerdon, PEF II 80-81.
Cerynt, PEF II 81.
Cyryl Aleksandryjski, PEF II 337-339.
Demonologia, PEF II 478-480.
Demony, PEF II 480-482.
Dozyteusz, PEF II 708-709.
Dusza świata, PEF II 760-762.
Eckhart Meister, PEF III 12-13.

Emanacja, PEF III 123-124.
Emanacjonizm, PEF III 124-126.
Eon, PEF III 177-178.
Eros, PEF III 216-219.
Eryk z Auxerre, PEF III 219.
Ewagriusz z Pontu, PEF III 330-331.
Ezoteryzm, PEF III 352-354.
Febadiusz z Agen, PEF III 403-404.
Fludd Robert, PEF III 560-561.
Gnoza w literaturze, PEF III 813-816.
Hagia Sophia, PEF IV 177-182.
Hermogenes, PEF IV 400-401.
Hipostaza, PEF IV 477-483.
Izydor gnostyk, PEF V 153-154.
Jakub z Edessy, PEF V 178-179.
Justyn gnostyk, PEF V 396-397.
Kabała, PEF V 403-408.
Kainici, PEF V 426-427.
Kolarbassus, PEF V 715-716.
Konformizm, PEF V 784-785.
Kosmogonia, PEF V 871-876.
Lucyfer, PEF VI 556-559.
Luria Izaak ben Salomon, PEF VI 580-582.
Megecjusz, PEF VII 30.
Menander gnostyk, PEF VII 51.
Menander z Efezu, PEF VII 51-52.
Mojżesz ben-szem – tob de Leon, PEF VII 320-322.
Monoimos, PEF X Supl. 298-299.
Muzoniusz Rufus, PEF X Supl. 299-300.
Ochorowicz Julian, PEF VII 759-761.
Ofici, PEF VII 774-776.
Ogdoada, PEF VII 779-781.
Orfizm, PEF VII 843-847.
Paweł z Pragi, PEF VIII 75-76.
Pistis Sophia, PEF VIII 240-242.
Pneuma, PEF VIII 306-307.
Pneumatycy, PEF VIII 308-310.
Politeizm, PEF VIII 333-337.
Prometeusz, PEF VIII 501-506.
Ptolomeusz gnostyk, PEF VIII 557-559.
Quispel G., PEF VIII 592-593.

Sekundus gnostyk, PEF IX 12.
Socyn Faust Paweł, PEF X Supl. 400-401.
Szymon Mag, PEF IX 310-320.
Teozofia, PEF IX 414-416.
Theosis, PEF X Supl. 415-418.
Walentyn gnostyk, PEF IX 688-690.
Zoroastryzm, PEF IX 961-963.

Wersja angielska, nieco rozszerzona i uzupełniona nowszą bibliografią: Universal Encyclopedia of Philosophy, t. 1, Lublin 2022.

Abraham ben Shloma Abulafia, UEPh I 22-24.
Abraxas, UEPh I 28-29.
Alchemy, UEPh I 214-216.
Alcuin, UEPh I 218-219.
Alhazen, UEPh I 247-248.
Androgyny, UEPh I 303-307.
Animism, UEPh I 324-325.
Antichrist, UEPh I 361-364.
Antinomianism, UEPh I 369-371.
Antioch School, UEPh I 373-375.
Apelles, UEPh I 391-392.
Apocastasis, UEPh I 392-394.
Archon, UEPh I 423-424.
Arius, UEPh I 473-474.
Bachelor, UEPh I 611-612.
Bardesanes, UEPh I 657-658.
Basilides, UEPh I 679-681.
Celestius, UEPh I 1215-1216.
Celsus philosopher, UEPh I 1216-1217.
Celsus Aulus Cornelius, UEPh I 1217-1218.
Cerdo, UEPh I 1222.
Cerinthus, UEPh I 1222-1223.

M. Starowieyski – J.M. Szymusiak, *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, wyd. 2, Poznań 2022

Apelles, NSWP 83-84.
Barbelognostycy (II w.), NSWP 181-182.
Bazylides gnostyk (II w.), NSWP 196-197.
Brucianus kodeks, NSWP 223.

Cerdon gnostyk (1. poł. II w.), NSWP 233.
Cerynt gnostyk (koniec I w.), NSWP 234.
Dozyteusz prekursor gnozy żydowskiej (I w.), NSWP 292-293.
Epifanes gnostyk (1 poł. II w.), NSWP 310.
Floryn gnostyk (II w.), NSWP 374.
Herakleon gnostyk (II w.), NSWP 433.
Hermogenes filozof gnostyk (III-IV w.), NSWP 436-437.
Izydor gnostyk (II w.), NSWP 497-498.
Justyn gnostyk (II/III w.), NSWP 572-573.
Kainici – sekta gnostycka (II w.), NSWP 584.
Kandidus gnostyk (III w.), NSWP 587.
Karpokrates gnostyk (1 poł. II w.), NSWP 591-592.
Megecjusz gnostyk (II w.), NSWP 705.
Menander gnostyk (I/II w.), NSWP 705.
Monoim gnostyk (II w.), NSWP 723.
Ofici gnostycy (II w.), NSWP 748-749.
Ptolomeusz gnostyk (II w.), NSWP 846.
Saturnin gnostyk egipsko-syryjski (1 poł. II w.), NSWP 869.
Sekundus gnostyk (II w.), NSWP 872.
Setianie gnostycy (II-III w.), NSWP 877-878.
Szymon Mag prognostyk (poł. I w.), NSWP 916-917.
Walentyn gnostyk (II w.), NSWP 973-974.
Walentynianie – uczniowie Walentyna, NSWP 974-975.

Recenzje

J.M. Robinson, *Tajemnica Judasza: historia nierozumianego ucznia i jego zaginionej ewangelii*, tł. J. Sławik, Warszawa 2006: „Vox Patrum" 50-51 (2007) s. 669-672.

Biblioteka z Nag Hammadi: kodeksy I-II, przekład i komentarz W. Myszor, SACh SN 7, Katowice 2008: „Vox Patrum" 53-54 (2009) s. 755-760.

W. Myszor, *Język koptyjski – kurs podstawowy dialektu saidzkiego*, Warszawa 1998: „Vox Patrum" 34-35 (1998) s. 569-571.

S. Koczwara, *Z pokładov starovekych cirkavnych dejin*, Kosice 2007: „Vox Patrum" 53-54 (2009) s. 717-719.

J. Pochwat, *Sprawiedliwość i miłosierdzie: studium „Kazań do ludu" św. Cezarego z Arles*, Kraków 2008: „Vox Patrum" 56 (2011) s. 686-689.

W. Myszor, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu: zagadnienia wybrane*, red. L. Lach-Bartlik, SACh SN 11, Katowice 2010: „Vox Patrum" 56 (2011) s. 689-692.

Sprawozdania

Ze spotkań naukowych

Ojcowie Kościoła o swoim Ojcu (Warszawa, UKSW, 21 X 1999), „Vox Patrum" 36-37 (1999) s. 700-702.

Świat pogański, judaizm i chrześcijaństwo w okresie patrystycznym (Sekcja Patrystyczna, Poznań, 20-21 IX 2005), „Vox Patrum" 48 (2005) s. 653-658.

Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia (Kamień Śląski-Opole, 17-18 IV 2007), „Vox Patrum" 53-54 (2009) s. 985-992.

Małżeństwo, rodzina i wychowanie w nauczaniu św. Jana Chryzostoma (Lublin KUL, 27-28 XI 2008), „Vox Patrum" 53-54 (2009) s. 1032-1037 = „Roczniki Nauk o Rodzinie KUL" 1 (2009) s. 312-317.

Wręczenie Księgi Jubileuszowej ks. prof. Stanisławowi Longoszowi (Lublin KUL, 27 XI 2008), „Vox Patrum" 53-54 (2009) s. 1038-1045.

Świętość a dobro (Kraków PAT, 20 XI 2008), „Vox Patrum" 53-54 (2009) s. 1056-1059.

Stosunek do ludzi starszych w starożytności klasycznej i chrześcijańskiej (Lublin KUL, 25-26 XI 2010), „Vox Patrum" 56 (2011) s. 873-877.

Praemiando incitat: ks. prof. Stanisław Longosz kawalerem Orderu św. Stanisława (Wilno 8 VI 2013), „Vox Patrum" 61 (2014) s. 648-650.

Sprawozdania ze spotkań Komisji Badań na Antykiem Chrześcijańskim TN KUL w latach 2001-2009:

„Vox Patrum" 40-41 (2001) s. 695-701 (rok akad. 2001/2002).

„Vox Patrum" 42-43 (2002) s. 751-756 (rok akad. 2002/2003).

„Vox Patrum" 44-45 (2003) s. 691-697 (rok akad. 2003/2004).

„Vox Patrum" 46-47 (2004) s. 816-820 (rok akad. 2004/2005).

„Vox Patrum" 48 (2005) s. 647-653 (rok akad. 2005/2006).

„Vox Patrum" 50-51 (2007) s. 839-845 (rok akad. 2006/2007).

„Vox Patrum" 53-54 (2009) s. 1003-1010 (rok akad. 2007/2008), 1046-1053, (rok akad. 2008/2009).

Z wystaw bibliotecznych

Współczesne czasopisma prawnicze w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL, Katalog wystawy, Lublin 1993.

Księgozbiór Jana Pawła II w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL, „Przegląd Uniwersytecki KUL" 12/5 (2000) s. 7, 23.

Pośmiertna wystawa publikacji prof. Waldemara Cerana (1936-2009) w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL, „Vox Patrum" 53-54 (2009) s. 1075-1077.

„Feniksy 2012": wystawa w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL, „Przegląd Uniwersytecki KUL" 24/5 (2012) s. 33.

Niestrudzony Sługa Prawdy. Otwarcie wystawy poświęconej o. prof. A.M. Krąpcowi, „Przegląd Uniwersytecki KUL" 26/1 (2014) s. 23-24.

Księgozbiór w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL poświęcony Janowi Pawłowi II, „Przegląd Uniwersytecki KUL" 26/2 (2014) s. 25.

Uczony i jego pasje. Wystawa pośmiertna w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL, poświęcona ks. prof. Remigiuszowi Popowskiemu, „Przegląd Uniwersytecki KUL" 26/6 (2014) s. 25.

W Horodle nad Bugiem 600 lat temu, „Przegląd Uniwersytecki" 26/2 (2014) s. 40.

Rektor heroiczny. Wystawa poświęcona pierwszemu powojennemu rektorowi KUL ks. Antoniemu Słomkowskiemu, „Przegląd Uniwersytecki KUL" 27/1 (2015) s. 23.

Od najstarszych papieży do Piusa XII. Polskie przekłady i opracowania dokumentów papieskich, „Fides. Biuletyn Bibliotek Kościelnych" 22/1 (2016) s. 303-310.

In memoriam: „Vita mutatur, non tollitur"

Gilles Quispel – badacz gnozy (1916-2006), „Vox Patrum" 50-51 (2007) s. 891-895.

Prof. dr hab. Jerzy Lileyko (1932-2009), „Summarium" 39 (2010) s. 155-156.

Prof. dr hab. Janusz Drob (1952-2011), „Summarium" 40 (2011) s. 175-176.

Dr Jerzy Florian Duchniewski OFMCap (1932-2011), „Summarium" 40 (2011) 181-183.

Ks. prof. dr hab. Ryszard Rubinkiewicz (1939-2011), „Summarium" 40 (2011) s. 185-186.

Prof. dr hab. Stanisław Fita (1932-2011), „Summarium" 40 (2011) s. 193-194.

Ks. dr hab. Franciszek Szulc (1947-2011), „Vox Patrum" 56 (2011) s. 991-994 = „Summarium" 40 (2011) s. 191-192.

Table of contents

Articles

1. Cross or Labarum? Character and Meaning of the Sign in the Central Quarter of Early Christian Sarcophagus in Museo Pio Cristiano in Rome (Lat. 171) – Dariusz Tabor CR 7

2. Victor I: the First Pope and the Head of the Christian *Ecclesiae* – Paweł Głowacki 33

3. Journey from Exclusion to Inclusion: A Literary Analysis of *The Letter to Diognetus*, Chapters 1-10 – David E. Nyström 55

4. An Image of a Christian Father in *Vita Constantini* by Eusebius of Caesarea – Rev. Dariusz Piasecki 85

5. Christological Themes Found in the Letters of Jerome – Part Two – Rev. Michał Łukaszczyk 99

6. Isidore of Seville on Languages and Nations who Speak Them (*Etymologiae* 9, 1-2) – Tatiana Krynicka 111

7. Borrowings from *The Epitome* of the Work of Theodore Lector in *The Chronicle* of George the Monk for the Reign of Emperors Theodosius II and Marcian – Rafał Kosiński 135

Translations

8. Clemens Alexandrinus, *Eclogae propheticae* (translation into Polish) 167

a. Introduction and Commentary – Wojciech Marek Pawłowski 167
b. Translation – Wojciech Marek Pawłowski 172

9. *Arethas' letter to the emir at Damascus* (translation into Polish) 189

a. Introduction and Commentary – Łukasz Karczewski 189
b. Translation – Łukasz Karczewski 200

10. *Brunechildis reginae epistolae* (translation into Polish) 217

a. Introduction and Commentary – Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn 217
b. Translation – Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn 234

Bibliography

11. Bibliography of the *Shepherd* of Hermas – Most Rev. Andrzej Suski 241

In memoriam

12. After 30 years of serving a book... Dr Anna Zofia Zmorzanka RIP – Rev. Stanisław Longosz 289

Spis treści

Artykuły

1. Cross or Labarum? Character and Meaning of the Sign in the Central Quarter of Early Christian Sarcophagus in Museo Pio Cristiano in Rome (Lat. 171) – Dariusz Tabor CR 7

2. Wiktor I: Pierwszy papież i głowa chrześcijańskiej *Ecclesiae* – Paweł Głowacki 33

3. Journey from Exclusion to Inclusion: A Literary Analysis of *The Letter to Diognetus*, Chapters 1-10 – David E. Nyström 55

4. Obraz chrześcijańskiego ojca w *Vita Constantini* Euzebiusza z Cezarei – Ks. Dariusz Piasecki 85

5. Temi cristologici rilevati nelle *Lettere* di san Girolamo – pars seconda – Ks. Michał Łukaszczyk 99

6. Izydor z Sewilli o językach oraz ludach, które nimi się posługują (*Etymologiae* 9, 1-2) – Tatiana Krynicka 111

7. Zapożyczenia z *Epitome* dzieła Teodora Lektora w *Kronice* Jerzego Mnicha dla okresu panowania cesarzy Teodozjusza II i Marcjana – Rafał Kosiński 135

Tłumaczenia

8. Klemens Aleksandryjski, *Wypowiedzi profetyczne* 167

a. Wstęp i komentarz – Wojciech Marek Pawłowski 167
b. Tłumaczenie – Wojciech Marek Pawłowski 172

9. *List przypisywany Aretasowi, biskupowi Cezarei w Kapadocji, do emira Damaszku* 189

a. Wstęp i komentarz – Łukasz Karczewski 189
b. Tłumaczenie – Łukasz Karczewski 200

10. Brunhilda, *Pięć listów do Konstantynopola* 217

a. Wstęp i komentarz – Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn 217
b. Tłumaczenie – Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn 234

Bibliografie

11. Bibliografia do *Pasterza* Hermasa – Bp Andrzej Suski 241

In memoriam

12. Po 30 latach służby książce… Śp. dr Anna Zofia Zmorzanka (=Zmora) – Ks. Stanisław Longosz 289