

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. Bazyl 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 Raclawickie 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

*Księga jubileuszowa ofiarowana
o. prof. dr. hab. Bazylemu R. Degórskiemu OSPPE
z racji 70. rocznicy urodzin*

Wydawnictwo KUL

95
2025

Wykaz recenzentów zamieszczany jest raz w roku na stronie internetowej czasopisma

Wersja online czasopisma jest wersją podstawową

Okładka i strony tytułowe
AGNIESZKA GAWRYSZUK
na podstawie projektu
DOROTY 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



Miscellanea patristica atque humanistica
donum natalicium
Admodum Reverendo Domino et Viro Doctissimo
BASILIO R. DEGÓRSKI OSPPE
septuagesimum annum feliciter complenti
ab amicis collegis discipulis oblatum



УКРАЇНЬСКА
ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКА ЦЕРКВА
КУРІЯ ТЕРНОПІЛЬСЬКО-ЗБОРІВСЬКОЇ
АРХІЄПАРХІЇ

м. Тернопіль, 16 лютого 2025 р. Б.

ПРИВІТАННЯ

Слава Ісусу Христу!

Висопреподобний отче Василю,

Від мене особисто та від спільноти Тернопільсько-Зборівської архієпархії УГКЦ прийміть найщиріші вітання з нагоди Вашого 70-ліття. У цей чудовий ювілей ми особливо дякуємо Богові за дар Вашого життя. Господь покликав Вас на чернечу дорогу. Ви відгукнулися на Божий поклик і у молодому віці пішли за Христом. Саме чернечому життю Ви присвятили найбільшу кількість років Вашого життя. У монашій спільноті Ви зростали як чернець, священник та науковець. Богом даний Вам талант Ви розвинули і примножили так, що він дає рясні плоди на науковій ниві. Цим талантом вже багато десятиліть Ви ділитеся зі студентами, передаючи їм не тільки знання, але й Ваш духовний досвід. Ви ґрунтовно досліджуєте Святих Отців. Як знаний патролог, Ви не тільки зробили значний внесок у патрологію, але й подаєте приклад, яким чином навчання Святих Отців втілювати у практику щоденного християнського життя. Таким чином Ви є живим носієм святоотцівського духовного досвіду та постійно його актуалізуєте у своєму житті. Ви щиро цінуєте і знаєте візантійсько-слов'янський обряд, для якого Ви присвятили багато років свого життя.

Нехай Божа благодать наповнює Ваше серце! Нехай Пресвята Богородиця тримає Вас під своїм материнським покровом!

З братнім привітом і найкращими побажаннями



Теодор
+ Теодор Мартинюк

Архієпископ і митрополит Тернопільсько-Зборівський

o. prof. dr hab. Bazyli Degórski, OSPPE
Via Alcamo, 12 A
00182 Roma
Italia



Siedlce, dnia 28 czerwca 2025 r.

KAZIMIERZ GURDA
BISKUP SIEDLECKI

Drogi Ojciec Bazylu,

cieszę się, że mogę dołączyć do grona osób, które pragną podziękować Panu Bogu za 70 lat Twego życia. W przeważającej większości zostały te lata one naznaczone miłością do Pana Boga, przeżywaną w zakonie Ojców Paulinów założonym przez bł. Euzebiusza z Ostrzychomia. Odkąd Cię poznałem każdego dnia widziałem Cię z dumą noszącego habit swego zakonu. A poznaliśmy się w „Institutum Augustinianum”, gdzie w roku 1981 rozpoczęliśmy studia. Poznaliśmy Ojców Kościoła, ich życie, działalność duszpasterską i ich teologię. Mieliśmy radość słuchania wspaniałych wykładowców jak: o. A. Trape, o. A. de Berardino, B. Studer, M. Simonetti, P. Siniscalco, M. G. Mara, by wymienić tylko niektórych. Ty interesowałeś się od początku swych studiów Ojcami Pustyni. Pośród nich - najważniejszym dla Ciebie - był patriarcha, wzór życia paulińskiego zakonu, św. Paweł Pierwszy Pustelnik, którego życie opisał św. Hieronim. Jemu poświęciłeś swą pracę doktorską. Stanowiło ją wydanie krytyczne dzieła św. Hieronima „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae”. W czasie studiów, jak przystało na prawdziwego mnicha, nie żałowałeś czasu dla Pana Boga, na pracę, czyli studium i na gościnność. Po latach bardzo za to dziękuję i bardzo sobie to cenię.

Po studiach zostałeś w Rzymie, by dalej kontynuować swą pasję pogłębiania znajomości Ojców Kościoła i Ojców Pustyni. W roku 1990 z sukcesem podjąłeś zajęcia z zakresu patrologii i teologii dogmatycznej w Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu w Rzymie, przybliżając studentom fascynującą, jednocześnie trudną i piękną, historię Kościoła pierwszych wieków i burzliwą historię dyskusji teologicznych. Podejmując wykłady z patrologii i antropologii patrystycznej na Papieskim Wydziale Teologicznym i Instytucie Duchowości „Teresianum” w Rzymie, ukazujesz piękno świętych, kobiet i mężczyzn, którzy naśladowali Chrystusa, jako pustelnicy czy mnisi. Na ile czas mi pozwolił czytałem Twoje artykuły, pojawiające na łamach „Vox Patrum” i innych wydawnictw. Gratuluję Ci opublikowanych książek, artykułów i prowadzenia prac doktorskich swych studentów.

Fascynacja życiem Kościoła pierwszych wieków poprowadziła Cię do poznania liturgii wschodniej, bizantyjsko - sławiańskiej, zostania birytualistą i sprawowania nabożeństw w tym rycie. O tyle jest mi to bliskie, że w diecezji siedleckiej, gdzie jestem biskupem, jest jedyna w Polsce parafia neounicka w Kostomłotach, gdzie jest sprawowana liturgia według rytu św. Bazylego.

Drogi Jubilate Ojciec Bazylu. Gratuluję Ci pięknego życia monastycznego, poświęconego Panu Bogu w zakonie Ojców Paulinów. Gratuluję Ci pogłębiania znajomości życia Kościoła pierwszych wieków i pokazywania, jak Pan Bóg działał w życiu poszczególnych chrześcijan, w życiu wspólnot monastycznych i parafialnych. Dobrego Boga proszę, byś kończąc siedemdziesiąty rok życia, nie zgasł Twój zapał do kontynuowania dzieła, do którego Pan Cię powołał i byś, dzięki łasce Bożej postępował na drodze świętości. Ad multos annos.

Z modlitwą i pasterskim błogosławieństwem



+ *Kazimierz Gurda*
Biskup Siedlecki

O. prof. dr hab. Bazylu DEGÓRSKI OSPPE
Via Alcamo, 12 A
00182 Roma
Italia

Elbląg, dn. 2 marca 2025

Szanowny Ojciec
prof. dr hab. Bazyli Degórski OSPPE
profesor Angelicum i Teresianum
Rzym

Wielce Czcigodny Ojciec Profesorze,

w dniu 20 października bieżącego roku obchodzi Ojciec Profesor 70. rocznicę urodzin. W związku z tym proszę przyjąć moje najlepsze gratulacje oraz podziękowania:

Dziękuję za publikacje dotyczące Najświętszej Maryi Panny i Jej kultu, które ukazują się cyklicznie w dwumiesięczniku „Jasna Góra”. Są one jakby kamieniami do fundamentu współczesnej mariologii, w jej części zajmującej się Ojcami Kościoła i najstarszymi pisarzami kościelnymi.

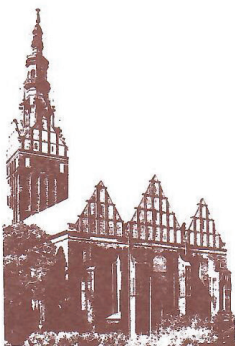
Pragnę też wyrazić wdzięczność za artykuł Ojca Profesora o najstarszych pustelnicach i pustelnikach Egiptu. Inspiruje on m.in. badania nad duchowością średniowiecznej pustelnicy bł. Doroty z Mątów i Kwidzyna, patronki diecezji elbląskiej.

Dziękuję również za publikacje, które dotyczą współczesnych problemów, m.in. odradzającego się w Kościele stałego diakonatu oraz kwestii diakonatu kobiet. Nowe spojrzenie historyczne oraz badanie świadectw Tradycji, są tu niezwykle cenne.

Dziękuję za współpracę Ojca Profesora z czasopismem naukowym „Studia Elbląskie”.

Drogi Jubilate, ad multos annos! Niech towarzyszy Ci Boże błogosławieństwo!

+ Jacek Teresiński



BISKUP ELBLĄSKI



Kalisz, dn. 18 lutego 2025 roku

Czcigodny Ojciec Profesorze,

Z radością piszę te słowa z okazji jubileuszu siedemdziesiątych urodzin Czcigodnego i Drogiego Ojca prof. dra hab. Bazylego Degórskiego, mojego współbrata w powołaniu kapłańskim i paulińskim.

Po raz pierwszy z Ojcem Bazylim zetknąłem się 35 lat temu, będąc bratem zakonnym na Jasnej Górze, podczas posługiwania Ojcom kapitulnym zebranim na zakonnej kapitule generalnej. Już w tamtym czasie usłyszałem słowa pełne uznania i pochwał pod adresem Ojca Bazylego, dotyczące nie tylko samej wiedzy i zdobytych tytułów naukowych, ale przede wszystkim ukazujące Osobę naszego Czcigodnego Jubilata, jako człowieka o wielkiej dobroci, szerokich horyzontach umysłowych, pracowitości i uczciwości. Po tylu latach mogę to, nie tylko potwierdzić, ale też ubogacić swoim osobistym doświadczeniem, pochodzącym z relacji z Jubilatem. Wydaje mi się, że pasującym do Ojca Bazylego określeniem są słowa św. Jana Pawła II, mówiące że „człowieka trzeba mierzyć miarą «serca»”. Myślę, że ta miara jest odpowiednia dla naszego Ojca, człowieka o *gołębim sercu* i szerokim umyśle.

Cieszę się, że mogłem dołączyć do Autorów Księgi Pamiątkowej, gdyż O. Bazyli pozostanie dla mnie niedoścignionym wzorem wierności powołaniu paulińskiemu, tak w wymiarze zewnętrznym, zawsze przykładowie daje świadectwo nosząc habit zakonne, jak też wierności wewnętrznej konsekracji zakonnej.

O. Bazyli to człowiek wielkiej kultury duchowej i osobistej, będącej dobrym owocem łaski i bogactwa, które z jednej strony jest naturalnym owocem wyniesionym z domu rodzinnego, a drugiej skutkiem własnego dorobku życiowego. Na tej drodze nasz Jubilat stał się wybitnym ekspertem i specjalistą w dziedzinie patrologii, odnoszącym się do czcigodnych Autorów, zachodnich i wschodnich Kościoła pierwszych wieków. Ojciec Bazyli przeżywa także Misterium Chrystusa w liturgii sprawowanej w obu rytach. Przy tym wszystkim

nie narzuca się ze swoją wiedzą stwarzając przestrzeń dla innych i zapraszając ich do obecności i wyrażenia własnych poglądów, co nie jest powszechnym zwyczajem. Ta skromność i pokora nastraja ludzi, którzy poznają Ojca do przychylności i zachowania szacunku wobec Jego skromnej i sympatycznej Osoby.

Ślady pracy Jubilata można zobaczyć nie tylko w specjalistycznym „Vox Patrum”, ale także w wielu innych periodykach bynajmniej nie związanych z patologią, często są to zwykłe czasopisma diecezjalne lub zakonne. Myślę, że każdy, kto poprosi naszego Ojca o tekst znajduje pozytywną odpowiedź. Słowa, które piszę nie są oceną „na wyrost”, ale *zwykłym* i właściwie *niezwykłym* stwierdzeniem faktów.

W swoich modlitwach będę prosił Pana Boga, aby jak najdłużej zachowywał Czcigodnego i Drogiego Jubilata w dobrym zdrowiu, darzył obfitością Bożego pokoju, potrzebnych łask oraz światła i mocy Ducha Świętego. Myślę, że św. Paweł I Pustelnik Patriarcha Zakonu Paulinów, który jest już w Niebie, wstawia się i cieszy wraz z nami z tego pięknego jubileuszu.

Z wyrazami uznania i braterskiego pozdrowienia

+ *Lukasz Buzun*

O. bp Łukasz Buzun OSPPE
Biskup Pomocniczy Kaliski



Czcigodny
o. prof. dr hab. Bazyli Degórski OSPPE
Via Alcamo, 12 A
00182 Roma
ITALIA



ANDRZEJ SUSKI
BISKUP SENIOR
DIECEZJI TORUŃSKIEJ

Toruń, dnia 25 marca 2025 roku

Czcigodny Ojczy Profesorze!

Pragnę dać wyraz uczestnictwa w urodzinowym święcie Ojca Profesora, znanego i cenionego teologa, specjalisty w dziedzinie patrologii, autora licznych publikacji naukowych, jak i kapłana, który harmonijnie łączy w swoim życiu potencjał intelektualny z formacją duchową i duszpasterską. Jako patrolog, badacz pism Ojców Kościoła, Czcigodny Jubilat czerpie z nich duchowy pokarm nie tylko dla siebie, lecz również dla swoich studentów w myśl dewizy św. Augustyna „karmię was tym, czym ja jestem karmiony”.

Znaczna część życia Ojca Profesora związana jest z Rzymem, gdzie studiował i uzyskał doktorat w Instytucie Patrystycznym Augustinianum, a następnie podjął wykłady prowadzone z teologii patrystycznej na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza oraz antropologii patrystycznej na Papieskim Wydziale Teologicznym i Instytucie Duchowości „Teresianum”. W bogatym dorobku naukowym Jubilata ważną pozycję zajmują monografie poświęcone starożytnemu piśmiennictwu monastycznemu. Zdaniem specjalistów w tej dziedzinie, należą one do publikacji o najwyższym poziomie światowym. Ojciec Profesor, ze względu na swoje kompetencje naukowe, jest laureatem nagród i członkiem wielu komisji, jak i recenzentem naukowym czasopism międzynarodowych z dziedziny teologii, patrologii, paleografii i kodykologii. W ogólnym zarysie życiowej drogi i dokonań Jubilata, duchowego syna św. Pawła Pustelnika, kapłana i uczonego, wypada również nadmienić o jego zamiłowaniu do muzyki organowej i liturgii w obrządku bizantyjsko-słowiańskim, którą sprawuje w rzymskim monasterze Zaśnięcia Matki Bożej.

Jubilatę Deo, servite Domino cum laetitia (cf. Ps 100,2). Kościół świadom tego, że w ramach czasu zawiera się historia zbawienia, zachęca do świętowania jubileuszy i znaczących rocznic, które są okazją do wyrażenia wdzięczności Bogu za otrzymane dary. Łącząc się z Drogim Jubilatem w modlitwie dziękczynnej, składam z okazji 70. rocznicy urodzin serdeczne gratulacje i życzenia *ad multos annos*.

Biskup Senior
Diecezji Toruńskiej

Czcigodny Ojciec
prof. dr hab. Bazyl Degórski OSPPE
Via Alcamo 12 A
00182 ROMA

In occasione del 70° compleanno del Rev.do Prof. Bazyli Degórski, O.S.P.P.E., desidero esprimere le più vive congratulazioni per il suo straordinario contributo accademico e pastorale, offerto in oltre tre decenni di insegnamento e ricerca presso la Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino - Angelicum.

Padre Degórski ha iniziato il suo incarico presso la nostra Università nel 1990. Da allora, con dedizione ininterrotta, ha formato generazioni di studenti, approfondendo temi cruciali della patrologia, della teologia dogmatica e del monachesimo antico. Tra i corsi da lui tenuti ricordiamo, a titolo esemplificativo, ci sono “Le fonti patristiche del nuovo Catechismo della Chiesa Cattolica”, “Introduzione ai Padri della Chiesa”, “Il ‘De Trinitate’ di S. Agostino”, “La dimensione simbolica degli animali nell’interpretazione patristica”, e “La dottrina trinitaria nei Padri”.

La sua attività accademica si è distinta per la capacità di collegare la tradizione patristica con le sfide del presente, valorizzando il patrimonio intellettuale della Chiesa primitiva e dimostrandone la perenne rilevanza. I suoi studi sul monachesimo orientale e occidentale, le regole monastiche e le opere di S. Girolamo e S. Atanasio, tra gli altri, testimoniano una competenza rara e una passione contagiosa per la materia.

Oltre al suo insegnamento presso l’Angelicum, il Prof. Degórski ha contribuito allo sviluppo degli studi patristici anche presso l’Università Cattolica di Lublino, continuando a distinguersi come un punto di riferimento nella sua disciplina. La sua nomina a doctor in theologia et scientiis patristicis presso l’Istituto Patristico “Augustinianum” (1987) ha segnato l’inizio di un percorso accademico fecondo e illuminante per la comunità accademica internazionale.

A nome dell’Angelicum, mi unisco con gioia e gratitudine alle celebrazioni in onore di Padre Degórski, rendendo omaggio alla sua lunga e fruttuosa carriera accademica, che rappresenta un esempio di dedizione alla ricerca della verità e al servizio della Chiesa.



P. Thomas Joseph White, OP
Rector Magnificus

Pontificia Università San Tommaso d'Aquino, Roma



Rettore

Largo Angelicum, 1 – 00184 Roma – Tel +39 06 67021
rettore@pust.it – Cod. Fisc. 80121550588

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

Gniezno, dnia 11 czerwca 2025 r.

Przewielebny
O. prof. dr hab. **Bazyli DEGÓRSKI O.S.P.P.E.**
R z y m

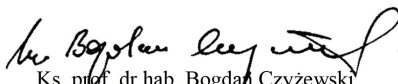
Dostojny Jubilacie,
Drogi Ojcie Profesorze,

Z nieukrywaną radością, w imieniu Członków Sekcji Patrystycznej i własnym, pragnę przekazać Ojcu Profesorowi wyrazy uznania i serdeczne życzenia. Przeżywany Jubileusz jest okazją do tego, by podziękować za ogromny wkład w rozwój myśli patrystycznej w Polsce i poza jej granicami. Dorobek naukowy Ojca Profesora jest nie tylko cenny, ale też niezwykle pod względem ilości napisanych monografii, artykułów, przekładów dzieł pisarzy wczesnochrześcijańskich, wypromowanych doktorów, magistrów i licencjuszy. Dzieli się też Jubilat swoją wiedzą na polu dydaktycznym poprzez prowadzenie wykładów w polskich uczelniach, m.in. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, od wielu zaś lat w Sekcji Teologii Dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Papieskiego Uniwersytetu Św. Tomasza z Akwinu w Rzymie i w Papieskim Instytucie Duchowości „Teresianum”. Jest też Ojciec Profesor niezwykle aktywny na polu propagowania nauki. Należy też zauważyć i docenić wszechstronną działalność w różnego rodzaju prestiżowych gremiach organizacji, stowarzyszeń, komisji naukowych, rad i kolegiów redakcyjnych czasopism naukowych. Trudno zliczyć ogrom pracy intelektualnej Drogiego Jubilata, która stawia go w gronie wybitnych badaczy antyku chrześcijańskiego

Drogi Ojcie Profesorze! Niech Jubileusz siedemdziesięciolecia życia stanie się okazją do podsumowań tego, co za nami i do dalszych owocnych działań, które jeszcze bardziej umocnią polskie środowisko badaczy antyku chrześcijańskiego na arenie międzynarodowej. Dobry i miłosierny Bóg niech prowadzi Ojca Profesora, błogosławi, darzy zdrowiem, hojnie wynagrodzi za kapłański i naukowy trud, a Matka Najświętsza wyprasza potrzebne łaski.

Ad multos annos!

Z wyrazami głębokiego szacunku



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



GENERAL ZAKONU ŚWIĘTEGO PAWŁA PIERWSZEGO PUSTELNIKA

JASNA GÓRA
UL. O. A. KORDECKIEGO 2, PL 42-225 CZĘSTOCHOWA
tel. +48 (34) 377 77 77, e-mail: osppe@jasnagora.pl

Częstochowa – Jasna Góra, 2025-10-20

L.dz. 68 /25

**PRZEWIELEBNY OJCIEC PROFESOR
BAZYLI DEGÓRSKI**
PROKURATOR GENERALNY PRZY
STOLICY APOSTOLSKIEJ
RZYM

Czcigodny Ojciec Profesorze,

w imieniu własnym oraz całej naszej paulińskiej wspólnoty zakonnej składam najserdeczniejsze gratulacje z okazji wspaniałego Jubileuszu 70-lecia życia oraz 44-lecia kapłaństwa Ojca Profesora. Jest to wyjątkowy czas, który skłania do refleksji oraz głębokiej wdzięczności za życie pełne oddania, zaangażowania oraz niezwykłych dokonań.

Z wielkim szacunkiem i uznaniem spoglądamy dziś na drogę powołania paulińskiego Ojca Profesora, który przez minione lata był dla nas, i nadal jest, wzorem autentycznego braterstwa, naturalnej dobroci oraz serdecznej otwartości wobec każdego człowieka. Postawa Ojca Profesora, nacechowana pokorą i wiernością, głęboko zakorzeniona w modlitwie, kontemplacji oraz nieustannym czerpaniu z bogatego dziedzictwa duchowego Kościoła, stanowi dla nas wszystkich niewyczerpane źródło inspiracji, zachęcając do dalszego pogłębiania własnego życia duchowego oraz umacniania zakonnego powołania.

Szczególne wyrazy uznania składamy za nieocenione zaangażowanie Ojca Profesora w działalność naukową, poznawanie oraz propagowanie duchowego dziedzictwa św. Pawła Pierwszego Pustelnika oraz wielowiekowej tradycji życia eremickiego. Dzięki rzetelnej pracy badawczej Ojca Profesora w dziedzinie patrologii, obejmującej liczne publikacje, studia oraz przekłady fundamentalnych dzieł św. Hieronima, zwłaszcza monumentalnego „Żywota św. Pawła Pustelnika”, na język polski oraz włoski, ta bezcenna spuścizna została przybliżona wielu pokoleniom badaczy, teologów oraz wiernych. Dzieło to stało się prawdziwą skarbnicą duchowej mądrości, a zarazem nieodzownym źródłem wiedzy dla środowisk akademickich.

Z wielkim podziwem doceniamy również liczne prace badawcze Ojca Profesora nad tradycją rękopiśmienną starożytnych tekstów, które przeprowadzone zostały z imponującą wytrwałością, precyzją oraz metodyczną dokładnością. Dzięki tym wysiłkom, wielu unikalnym

tekstom udało się przywrócić nie tylko pierwotne piękno literackie, ale również historyczną autentyczność, czyniąc je dostępniejszymi i bardziej zrozumiałymi dla współczesnych czytelników. Ten obszerny dorobek naukowy, wzbogacony wieloletnią działalnością dydaktyczną Ojca Profesora na uczelniach wyższych, stanowi znaczący wkład w rozwój współczesnych nauk teologicznych. Ponadto pozwala na pełniejsze zrozumienie dziedzictwa liturgii wschodniej, której niestrudzonym i cenionym promotorem pozostaje Ojciec Profesor.

Nie sposób pominąć także odpowiedzialnej posługi Ojca Profesora jako prokuratora generalnego przy Stolicy Apostolskiej. Pełniąc tę wymagającą funkcję, Ojciec Profesor wykazał się nie tylko mądrością i roztropnością, ale także ogromnym zaangażowaniem oraz troską o dobro wspólnoty zakonnej. Jego otwartość, gotowość do pomocy i życzliwość wobec współbraci oraz całego Kościoła była zawsze zauważalna i wysoko ceniona.

Dziś szczególnie dziękujemy Bogu za dar życia, powołania oraz kapłańskiej posługi Ojca Profesora. W modlitwie prosimy, aby dobry Bóg nadal obficie obdarzał Ojca Profesora zdrowiem, pogodą ducha oraz licznymi nadprzyrodzonymi darami. Niech kolejne lata będą wypełnione dalszą owocną służbą Kościołowi, niezłomnym poszukiwaniem prawdy, szczerą troską o każdego człowieka oraz wytrwałością w wiernym kroczeniu ścieżkami Ewangelii. Niech Jasnogórska Bogurodzica, Matka i szczególna Opiekunka paulińskiego Zakonu, nieustannie wspiera Ojca Profesora w każdym kolejnym dniu służby na Chwałę Bogu i pożytkowi ludzi.

Z wyrazami głębokiego szacunku oraz braterską pamięcią w modlitwie.



O. Arnold Chrapkowski
O. Arnold Chrapkowski
GENERAL ZAKONU



Toruń, 21 marca 2025 roku

Sz.
o. prof. dr hab. Bazyle Degórski, OSPPE
Via Alcamo, 12 A
00182 Roma
Italia

W Roku Jubileuszowym 2025, Ojciec Profesor, obchodzi swój osobisty jubileusz, 70. lat życia. Przeżywany rok jest więc dobrym czasem zapraszającym do refleksji oraz podsumowania bogatego i twórczego życia.

Odwołując się do naszej wieloletniej współpracy, chciałbym wyrazić słowa szacunku dla Ojca Profesora oraz uznania dla jego dorobku naukowego. Dziękuję za liczne teksty, które opisują dynamiczną historię Kościoła w pierwszych wiekach jego istnienia. Jednocześnie dziękuję za wszystkie spotkania i twórcze wymiany myśli.

W sposób szczególny dziękuję za artykuły, które przygotował Ojciec Profesor do kilku tomów monografii zbiorowych zatytułowanych: *Diakonat stały w Kościele w Polsce*. Dotyczą one historii obecności diakonów w Kościele od początku jego istnienia.

Niezwykle istotnym jest fakt, że dorobek naukowy Ojca Profesora pomaga nam zauważać i odkrywać historię diakonatu również w dziejach Kościoła ostatnich dekad. Ustalenia Ojca Profesora pomagają także zrozumieć obecność diakonatu w Kościele w naszym kraju.

Życzę pomyślności na dalsze lata i zyczliwości ze strony wielu osób.

Dziekan
Wydziału Nauk Historycznych

prof. dr hab.  Waldemar Rozyńkowski

JASNA GÓRA

Dostojny Jubilacie, drogi nasz Ojciec Bazyli,

Szanowni Państwo!

Siedemdziesiąta rocznica urodzin mnicha, profesora i mistrza, którym jest dla nas Ojciec Bazyli Degórski OSPPE, to z pewnością moment na pełne wdzięczności i wzruszenia spojrzenie w tajemnicę życia naszego współbrata, poświęconego Bogu, Matce Najświętszej z Jasnej Góry, Kościołowi i Zakonowi Paulińskiemu. Życiorysy Ojca Bazylego i świętego Pawła Pierwszego Pustelnika (którego hieronimowy zapis jest przedmiotem badań Profesora), choć osadzone w różnych kontekstach historycznych i kulturowych, zawierają pewne poruszające podobieństwa, zwłaszcza w kwestii duchowości, oddania Bogu oraz życia w odosobnieniu.

Święty Paweł Pierwszy Pustelnik żył w samotności w egipskiej pustyni. Jego życie było przykładem całkowitego oddania się modlitwie, medytacji i ascezie. Czyż nie to samo powiedzieć możemy o Ojcu Bazylim, który w swojej rzymskiej pustelni przy Via Alcamo ukrył się przed światem, by modlić się i medytować, pościć i czekać na przyjście Pana?

Święty Paweł Pierwszy Pustelnik podjął życie w samotności, szukając Boga w ciszy pustyni. Jego historia jest przykładem dążenia do doskonałości duchowej poprzez oddzielenie się od świata i życie w ukryciu, co miało na celu głębsze zjednoczenie z Bogiem. Wszystko to jednak z miłości do człowieka. Ileż razy słyszeliśmy z ust Ojca Bazylego pawłowe napomnienie „w pokorze oceniacie jedni drugich za wyżej stojących od siebie” (Flp 2,3). Słowa te stanowią jedną z rad, jakie Apostoł daje Filipianom, ażeby w ich Kościele zapanowały stosunki prawdziwie rodzinne: „dopelnijcie mojej radości przez to, że będziecie mieli te same dążenia: tę samą miłość i wspólnego ducha” (Flp 2,2). Uczy nas Ojciec Bazyli, że kto potrafi szczerze cieszyć się talentami, osiągnięciami, pomyślnością swoich bliźnich, ten wnosi do swojej społeczności trochę więcej pokoju i wzajemnego szacunku.

JASNA GÓRA

A nawet więcej: mogą się wówczas pojawić wewnątrz tej społeczności więzi podobne do tych, które rozpoznajemy oczami duszy w społeczności świętych.

Święty Paweł Pierwszy Pustelnik żył w bardzo surowych warunkach, praktykując ascezę, w tym modlitwę i post, jako sposób na oczyszczenie duszy i zbliżenie się do Boga. Dziś nazwalibyśmy to zapewne filozofią ascetyczną, wiemy jednak, że w przypadku Ojca Bazylego jest to wierna, wieloletnia praktyka, potwierdzająca, iż filozofia (której początkiem jest przecież zdziwienie) zadziwiająco zbliżyła się w codzienności naszego Współbrata do życia.

Święty Paweł Pierwszy Pustelnik jest uznawany za prekursora monastycyzmu. Jego decyzja o życiu pustelniczym miała głęboki wpływ na rozwój życia monastycznego w Kościele, inspirując późniejszych mnichów do życia w odosobnieniu i modlitwie. Ojciec Bazyli Degórski swoją postawą, świadectwem życia i naukowymi odkryciami wpłynął na duchowość, szczególnie zaś na życie monastyczne w Zakonie Paulinów i wszędzie tam, gdzie rozsiani są na globie ziemskim Jego uczniowie. Życie w ciszy, oddaniu i pracy - mistrzowsko realizowane przez naszego Współbrata - stało się inspiracją dla wielu, którzy szukali Boga w samotności. Zarówno Bazyli Degórski, jak i święty Paweł Pierwszy Pustelnik postanowili oddzielić się od *życia wśród spraw tego świata*, aby w pełni poświęcić się Bogu. Choć obydwie biografie mają swoje specyficzne konteksty, motywacja do życia w ukryciu była przecież podobna – pragnienie uniknięcia rozproszeń świata zewnętrznego i skupienie się na duchowym rozwoju, by stanąć przed Bożym Obliczem niosąc w dłoniach miłość do człowieka.

Podsumowując, oba życiorysy zawierają podobieństwa w zakresie dążenia do świętości poprzez życie w odosobnieniu, ascezie oraz pełnym poświęceniu się modlitwie i kontemplacji. Choć różnią się w szczegółach, motywacje duchowe są podobne – zarówno Ojciec Bazyli Degórski, jak i święty Paweł Pierwszy Pustelnik, oddali się życiu w ciszy i samotności, w celu głębszego zjednoczenia z Bogiem. I jest to złota ścieżka, którą przyszło nam podziwiać.

Czcigodny i drogi Ojciec Bazyli: Ad multos annos!



O. Samuel P. Pacholski

O. Samuel P. Pacholski OSPPE



STOWARZYSZENIE KAPELA JASNOGÓRSKA

ul. O. Kordeckiego 2, 42-225 Częstochowa
tel. (34) 37 77 707; fax: (34) 365 43 43; e-mail: nkilnar@o2.pl

Częstochowa, Jasna Góra 25 I 2025 r.

Wielce Czcigodny Jubilat

O. prof. dr hab. Bazyli Degórski OSPPE

Prokurator Generalny przy Stolicy Apostolskiej

Via Alcamo, 12 A

001182 Roma

Czcigodny Ojciec Jubilate,

W tym Roku Świętym 2025, świętujemy 70 rocznicę urodzin Czcigodnego Ojca Profesora. Jest to okazja, aby złożyć Bogu dziękczynienie, za wielkie rzeczy które uczynił nam Wszechmogący przez życie i postugę Czcigodnego Ojca Jubilata. Bóg w swoim nieskończonym miłosierdziu wejrzał na uniżenie swojego Sługi Ojca Bazylego. Ujmująca skromność, dobroć i pokora Ojca Bazylego, ogromna determinacja i pracowitość zaowocowała tak licznymi dziełami, które trudno opisać a, które w swej istocie chwałą Boga Stwórcę Piękną i Dobrą. Wspomnijcie cuda, które Pan Bóg zdziałał ! wielkich dzieł Boga nie zapominajmy ! Umiłowanie liturgii i muzyki liturgicznej objawiły się u Ojca Jubilata od początku formacji. Stąd w latach 1970–1974 Remigiusz Degórski kiedy był alumnem Niższego Seminarium Duchownego w Płocku, pełnił funkcję organisty i dziekana ogólnego (na IV roku). W latach 1974–1977 był alumnem Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, gdzie pełnił m.in. funkcję organisty. W sierpniu 1977 rozpoczął nowicjat w Zakonie św. Pawła Pierwszego Pustelnika w Leśniowie k/ Żarek, kończąc go pierwszą profesją zakonną złożoną w Leśniowie dnia 25 sierpnia 1978. W latach 1978–1981 kontynuował studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym Zakonu św. Pawła Pierwszego Pustelnika w Krakowie na Skalce. Zarówno w nowicjacie paulińskim, jak i w Wyższym Seminarium Duchownym Paulinów w Krakowie

Konto: Bank Ochrony Środowiska S.A Oddział Częstochowa, Nr 70 1540 1014 2001 7300 1243 0001
Jasnogórska Muzyka Dawna należy do skarbów polskiej kultury. Wesprzyj jej popularyzację ofiarując 1 % podatku
na Stowarzyszenie Kapela Jasnogórska. KRS 0000043960

pełnił także funkcję organisty, śpiewał pięknym basem w chórze seminaryjnym. W czasie pobytu w Rzymie na studiach specjalistycznych (1981-1987) prowadził także śpiewy liturgiczne lub grał na organach podczas Mszy świętej w j. polskim transmitowanej o godz. 16:30 przez Radio Watykańskie. Zaangażowanie Ojca Jubilata w piękno liturgii, a zarazem umiłowanie modlitwy liturgicznej spowodowały że, od września 1981 posiada indult birytualizmu (obrzędek bizantyńsko-słowiański) , sprawując posługę kapłańską między innymi w żeńskim monasterze Zaśnięcia Matki Bożej (Uspenskij) w Rzymie.

O. prof. Bazyli Degórski jest członkiem Zespołu Naukowo – Redakcyjnego Jasnogórskich Muzykaliów. Zawsze służył dobrym słowem i radą, dodawał odwagi w podejmowaniu kolejnych wyzwań w odkrywaniu najpiękniejszych kart tradycji muzycznych i liturgicznych naszego paulińskiego Zakonu od czasów średniowiecza, aż do czasów współczesnych. W dniach 28 – 30 XI 2011 r. wzięty udział w Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej „Liturgia w klasztorach paulińskich w Polsce – źródła i początki”. Gdzie wygłosił referat pt. „Zarys liturgii okresu patrystycznego. Zagadnienia wybrane”, który ukazał się w I tomie Musica Claromontana – Studia (Opole 2012).

W imieniu wszystkich Muzyków Kościelnych w Polsce, proszę przyjąć najserdeczniejsze życzenia i gratulacje ! Niech Bóg umacnia Ojca Jubilata w dalszej posłudze Kościołowi na całym okręgu ziemi. Życzymy błogostawieństwa Bożego, radości i pokoju. Niech Maryja nasza Matka i Królowa otacza Ojca płaszczem swojej opieki, abyśmy po trudach naszego ziemskiego pielgrzymowania stali się „współobywatelami świętych i domownikami Boga”. (Ef 2,19). Plurimos Annos !!!

Z modlitwą

O. dr Nikodem Kilnar OSPPE

Krajowy Duszpasterz Muzyków Kościelnych przy KEP

Prezes Stowarzyszenia Kapela Jasnogórska

Asystent Kościelny Jasnogórskiej Szkoły Chóralnej

STOWARZYSZENIE
„KAPELA JASNOGÓRSKA”
ul. Kordeckiego 2
42-225 CZĘSTOCHOWA



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

O. prof. dr hab. Andrzej Napiórkowski OSPPE
Direktor Instytutu Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu
Kierownik Katedry Eklezjologii

Czcigodny
O. prof. dr hab. Bazyle Remigiusz Degórski OSPPE
Pontificia Università di San Tommaso d'Aquino „Angelicum”
Rzym

Drogi Jubilate,

z okazji przypadającej w dniu 20 października 2025 roku 70. rocznicy urodzin, składamy Ojcu nasze najserdeczniejsze gratulacje i wyrazy głębokiego szacunku za całokształt pracy naukowej, dydaktycznej, ale także duchowej, wyrażającej się w wiernym kroczeniu śladami św. Pawła Pierwszego Pustelnika.

Ojciec Profesor przez dekadę swojej działalności zapisał się złotymi zgłoskami w historii nauki i duchowości chrześcijańskiej. Twoja niezwykła ścieżka życia, począwszy od wczesnych lat formacji w seminariach duchownych w Polsce, poprzez wstąpienie do Zakonu Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika, aż po intelektualne owoce naukowe na różnych uczelniach Europy, jest świadectwem niezrównanego oddania powołaniu i pasji badawczej oraz wierności Ewangelii na drodze monastycznej.

Dzięki Ojca wytrwałości, dogłębnej przenikliwości i dbałości o szczegóły badawcze, dziedzina patologii, kodykologii i paleografii została wzbogacona o znaczące odkrycia i opracowania. Twoja działalność pisarska, dydaktyczna, obejmująca wykłady i seminaria na prestiżowych uczelniach, stała się inspiracją dla wielu pokoleń studentów i badaczy. Ojciec stał się wręcz niedościgłym wzorem nie tylko jako naukowiec, lecz także jako zakonnik głęboko uduchowiony, którego życie jest świadectwem harmonii między wiarą a nauką.

Nie sposób nie wspomnieć Czcigodny Jubilate o Twojej roli w promowaniu młodych naukowców oraz licznych dziełach, które powstały pod Twoim kierownictwem. Doktoraty, licencjaty i prace magisterskie, które Ojciec wspierał swoim doświadczeniem i mądrością, świadczą o ogromnym wpływie na rozwój przyszłych pokoleń karmiących się treściami Ewangelii.

Nasza wdzięczność obejmuje też Twój wkład w tworzenie współczesnej jedności chrześcijan, gdyż łączysz osiągnięcia myśli i duchowości Wschodu i Zachodu niepodzielonego chrześcijaństwa pierwszych wieków. W ten nurt wpisuje się Ojca posługa kapłańska, zakonna i naukowa, służąca pojednaniu chrześcijan różnych denominacji, odwołująca się i czerpiąca z wielkiego dziedzictwa niepodzielonego Kościoła Trójcy Świętej.

Z głębi serca życzymy Ojcu Profesorowi wielu łask Trójjedynego Boga, ale też zdrowia, sił i nieustającej pasji w kontynuowaniu dzieła naukowego i duchowego. Niech każdy kolejny dzień przynosi satysfakcję i radość z owoców pracy oraz wdzięczność tych, których życie Ojciec ubogacił swoją obecnością i mądrością.

Z wyrazami najwyższego szacunku,

a. Andrzej Napiórkowski

Kraków, dnia 2 lutego 2025 roku

Wydział Teologiczny
PL 31-002 Kraków, ul. Kanonicza 9
tel. +48 12 8898 612, 505 498 638
wt@upjp2.edu.pl, wt.upjp2.edu.pl

Kraków, 10 marca 2025 r.

Czcigodny O. Prof. dr hab. Bazyl Degórski, OSPPE
Via Alcamo, 12 A
00182 Roma
Italia

Wydział Filologiczny

Wielce czcigodny Ojczy Profesorze, dostojny Jubilacie,

Instytut

Filologii Romafkiej

z okazji 70-tej rocznicy urodzin proszę przyjąć najszczerze życzenia wszelkich łask Bożych oraz zdrowia i sił potrzebnych w kontynuowaniu tak owocnej pracy naukowej. Dotychczasowy, imponujący dorobek Ojca w dziedzinie patrologii, teologii dogmatycznej i antropologii patrystycznej, by wymienić jedynie główne dziedziny zainteresowań, budzi moje głębokie uznanie i podziw. Podobnie jak fakt docenienia tego dorobku, ze wszech miar uzasadniony, czego wyrazem była nagroda główna „Feniks Złoty”.

Nie wątpię, że wyniki uzyskiwane przez Ojca także w przyszłości nadal będą rozświetlać polską zakonną kulturę humanistyczną.

Życzę więc Ojcu wiele zdrowia i sił na przyszłe lata w kontynuowaniu tej tak wybitnej, wartościowej i szeroko zakrojonej działalności naukowej, jak również pracy duszpasterskiej oraz przynoszącej wiele satysfakcji aktywności dydaktycznej.

al. Mickiewicza 9 A

31-120 Kraków

tel. +48 12 663 43 96

+48 12 663 43 98

+48 12 663 43 99

+48 12 663 44 20

filologia.romanska@filg.uj.edu.pl

www.ifr.filg.uj.edu.pl

Z wyrazami głębokiego szacunku,



prof. dr hab. Maria Maślanka-Soro

Czcigodny Ojcie Profesorze,

w pięknym dniu zbierania plonów bogatego w twórczość naukową i owocnego w służbie kapłańskiej siedemdziesięciolecia pragnę dołączyć do wypowiedzi Hierarchów Kościoła i Ludzi nauki, składających hołd szlachetności myśli i ducha Jubilata, moje skromne słowa podziwu dla imponujących osiągnięć badawczych Ojca jako znawcy monastycyzmu starożytnego, paleografii i kodykologii łacińskiej, wydawcy pism świętego Hieronima, wśród nich *Żywota św. Pawła Pustelnika i Żywotów Świętych Ojców, Listów do Eustochium* oraz współautora fundamentalnej edycji *Ewangeliarza Płockiego*, tłumacza i badacza wielu dzieł wczesnochrześcijańskich.

Pragnę wyrazić wdzięczność za inspiracje naukowe, wielkodusznie przekazywaną erudycję, mądrość i doświadczenie, a także hojne dary serca: wspaniałą gościnność, radość życia, pogodę ducha, zrozumienie i wsparcie w trudnościach.

Z serdecznością i przyjaźnią, dzieląc radość wspaniałej Uroczystości, łączę gratulacje i wyrazy wielkiego szacunku



Alina Nowicka-Jezowa

Warszawa, 22. stycznia Anno Domini 2025

A. M. D. G.

COETUS PATROLOGORUM POLONORUM UNIVERSUS
OMNIBUS HASCE LITTERAS VISURIS SALUTEM

QUUM ADMODUM REVERENDUS IN CHRISTO PATER ET DOMINUS,
DOMINUS BASILIUS, IN SAECULO REMIGIUS STEPHANUS, DEGÓRSKI,
IN THEOLOGIA ET SCIENTIIS PATRISTICIS DOCTOR,
SACRAE THEOLOGIAE DOCTOR HABILITATUS,
SCIENTIARUM THEOLOGICARUM PROFESSOR ORDINARIUS,

QUI PONTIFICIAE STUDIORUM UNIVERSITATIS A SANCTO THOMA AQUINA-
TE IN URBE SITAE AB ANNO MILLESIMO NONGENTESIMO NONAGESIMO
PROFESSOR PATROLOGIAM ET THEOLOGIAM DOGMATICAM ANTIQUITA-
TIS CHRISTIANAE APUD EIUSDEM ATHENAEI ANGELICI FACULTATEM THE-
OLOGICAM USQUE ADHUC STRENUE DOCET,
QUI ETIAM APUD PONTIFICIAM FACULTATEM THEOLOGICAM TERESIANUM
DICTAM EADEMQUE IN URBE CONSTITUTAM PATROLOGIAE ET ANTHROPO-
LOGIAE PATRISTICAE PROFESSORIS MUNUS DUODEVIGINTI ANNOS LAU-
DABILITER EXPLEBAT,
QUI DIVI EUSEBII HIERONYMI STRIDONENSIS OPERUM INDAGATOR ET
EDITOR EXSTITIT,
QUI VIR ERUDITISSIMUS, MULTARUM LINGUARUM PERITUS, PLURIMOS
LIBROS ET ARTICULOS SUMMA CUM INDUSTRIA CONFECIT,
QUI VARIARUM COMMISSIONUM ET CONSILIORUM SCIENTIFICORUM SO-
CIUS ASSIDUE LABORAT,
QUI ORDINIS SANCTI PAULI PRIMI EREMITAE PROFESSUS VITAM RELIGIO-
SAM OBSERVANTISSIME AC PIISIME DUCIT,
QUI EIUSDEM ORDINIS PROCURATORIS GENERALIS OFFICIUM APUD SANC-
TAM SEDEM MULTOS PER ANNOS DILIGENTER SERVAT,
QUI INTER VARIA QUIBUS INTERFUIT PATROLOGORUM INCEPTA ALIQUOT
ETIAM FASCICULOS HUIUSCE PERIODICI NOSTRI EXCUDENDOS CURAVIT

QUATTUORDECIM VITAE SUAE LUSTRA FELICITER PARAGAT

PIE GRATULANTUR
ATQUE UT SANCTI PAULI PRIMI EREMITAE FULTUS AUXILIIS
VALEAT VIGeatQUE
IN MULTOS ANNOS ET PRAECLARA PATROLOGIAE STUDIA
DIU ADORNARE PERGAT
EX ANIMO OPTANT
AMICI COLLEGAE DISCIPULI

DATUM LUBLINI, DIE XV MENSIS SEPTEMBRIS ANNO DOMINI MMXXV

Concinnavit exaravitque Thaddaeus Gacia



Curriculum vitae o. prof. dr. hab. Bazylego Degórskiego OSPPE¹

Ks. Piotr Szczur²

1. Rodzina i lata szkolne

Remigiusz Stefan Bazyli (imię zakonne, którego używa także w pracy naukowej) urodził się 20 października 1955 roku w Łasinie (powiat grudziądzki), w rodzinie Zenona Czesława Degórskiego i Aleksandry Ireny z domu Lebedzińskiej. Ojciec Zenon był zawodowym oficerem, obrońcą Helu w czasie drugiej wojny światowej, a potem więźniem niemieckiego obozu dla oficerów polskich *Woldenberg* (Dobiegniew). Także starsi bracia Zenona byli przedwojennymi oficerami: Ryszard Leon Degórski (pseudonim „Brzoza”), kapitan służby stałej artylerii, we wrześniu 1939 roku dowódca Baterii Artylerii Przeciwlotniczej Motorowej Typu „B” Nr 91 – Pomorskiej Brygady Kawalerii, w czasie powstania warszawskiego był odpowiedzialny za V Obwód (Mokotów) Warszawskiego Okręgu Armii Krajowej – 2. Rejon (Sielce, Siekierki) – dowódca Rejonu (funkcję objął w styczniu 1944 roku). Rozporządzał dwoma batalionami, „Korwina” i „Konduktora”, łącznie 250 ludzi. Drugim bratem (stryjem o. Bazylego) był Remigiusz Degórski (ojciec chrzestny o. Bazylego). Remigiusz był kapitanem kawalerii na rubieżach Polski, a na początku drugiej wojny światowej, jako polski oficer, miał być stracony przez bolszewickich Rosjan, ale wówczas generał Władysław Anders stworzył armię polską, do której wstąpił. Tak więc Remigiusz przeżył jako kapitan

¹ Niniejszy biogram o. prof. dr. hab. Bazylego Degórskiego jest zmienioną i uzupełnioną wersją tekstu zamieszczonego w 63. tomie „Vox Patrum”. Por. P. Szczur, *Prof. dr hab. Bazyli Degórski O.S.P.P.E. laureatem nagrody „Feniks”*, VoxP 63 (2015) s. 697-702.

² Ks. prof. dr hab. Piotr Szczur, Sekcja Historii Kościoła i Patrologii, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin, Polska; e-mail: piotr.szczur@kul.pl; ORCID: 0000-0003-3011-3404.

z II Korpusem Andersa całą kampanię, walcząc między innymi pod Monte Cassino. O. Bazyli miał tylko jedną siostrę – Grażynę. Chrzest przyjął w parafii św. Jakuba w Piotrkowie Kujawskim, z którego pochodzi bardzo wielu kapłanów, gdyż właśnie w Piotrkowie Kujawskim Niemcy rozstrzelali w październiku 1939 roku wszystkich okolicznych duchownych, wśród których znajdował się bł. Leon Nowakowski. Oni to – ci męczennicy Chrystusowi – na pewno wyprosili te kapłańskie powołania. Po ukończeniu szkoły podstawowej w Piotrkowie Kujawskim (1962-1970) wstąpił do Niższego Seminarium Duchownego w Płocku (1970-1974). Po uzyskaniu świadectwa dojrzałości w 1974 roku o. Bazyli wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku (1974-1977), a następnie – odczuwając powołanie do życia mniszego – przeszedł do Zakonu Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika (*Ordo Sancti Pauli Primi Eremitae*).

2. Zakon i życie monastyczne

O. Bazyli Degórski pierwsze śluby zakonne złożył w Zakonie Św. Pawła Pierwszego Pustelnika 25 sierpnia 1978 roku, w Leśniowie k. Żarek, na ręce ówczesnego przeora leśniowskiego (późniejszego przeora Jasnej Góry) o. Mariana Lubelskiego³. Śluby wieczyste złożył na Jasnej Górze 25 marca 1981 roku na ręce ówczesnego generała zakonu – o. dr. Józefa Płatka⁴. Święcenia kapłańskie przyjął 20 czerwca 1981 roku na Jasnej Górze w Częstochowie z rąk biskupa Stefana Baręły⁵. Od tego czasu liturgię sprawuje nie tylko w obrządku rzymskokatolickim (łacińskim), lecz także w obrządku bizantyńskim, gdyż we wrześniu 1981 roku otrzymał od Stolicy Apostolskiej specjalny indult birytualizmu, uprawniający go do sprawowania liturgii także w obrządku wschodnim.

³ Marian Lubelski OSPPE (ur. 23 kwietnia 1939, zm. 28 stycznia 2016 w Częstochowie), przeor klasztoru i nowicjatu oo. paulinów oraz kustosz Sanktuarium Matki Bożej Patronki Rodzin w Leśniowie k. Żarek w latach 1978-1984, pierwszy podprzeor (od 1999 roku), a następnie przeor klasztoru na Jasnej Górze w latach 2002-2005.

⁴ Józef Płatek OSPPE (ur. 8 maja 1936), rektor Wyższego Seminarium Duchownego Paulinów w latach 1969-1972, przeor klasztorów w Warszawie, Krakowie i na Jasnej Górze w latach 1975-1977, generał zakonu paulinów w latach 1978-1990 (dwie kadencje); trzykrotnie (w roku 1979, 1983 i 1987) przyjmował na Jasnej Górze papieża Jana Pawła II.

⁵ Stefan Baręła (ur. 24 czerwca 1916, zm. 12 lutego 1984 w Częstochowie), biskup pomocniczy częstochowski w latach 1961-1964, biskup diecezjalny częstochowski w latach 1964-1984.

Przełożeni zakonni, dostrzegając uzdolnienia o. Degórskiego, powierzyli mu ważne i odpowiedzialne funkcje. Z ważniejszych, które pełnił lub nadal pełni, można wymienić (w porządku chronologicznym): wicerektor Instytutu Filozoficzno-Teologicznego Zakonu Św. Pawła Pierwszego Pustelnika w Krakowie (w roku akademickim 1987-1988; Instytut był afiliowany do Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie), członek Komisji Rewizyjnej Tekstów Liturgicznych Zakonu Św. Pawła Pierwszego Pustelnika (1988-1990), magister nowicjatu (w Rzymie) Zakonu Św. Pawła Pierwszego Pustelnika (od roku 1990), zastępca przełożonego Domu Studiów Zakonu Św. Pawła Pierwszego Pustelnika w Rzymie (29.11.1993-18.03.1996), przełożony Domu Studiów Zakonu Św. Pawła Pierwszego Pustelnika w Rzymie (od 18 marca 1996 roku), prokurator generalny przy Stolicy Apostolskiej Zakonu Św. Pawła Pierwszego Pustelnika (od 18 marca 1996 roku), członek Komisji ds. Duchowości Zakonu Św. Pawła Pierwszego Pustelnika (od 4 kwietnia 1998 roku), członek Komisji Liturgicznej Zakonu Św. Pawła Pierwszego Pustelnika (od 23 grudnia 2002 roku), przewodniczący Komisji ds. Opracowania Paulińskich Tekstów Liturgicznych (od 26 września 2014 roku). Jest też lektorem Kongregacji Nauki Wiary (od grudnia 2001 roku) oraz konsultorem grupy polskich zakonników i zakonnice, którzy należą do kurii generalnych swoich instytutów zakonnych w Rzymie (22.12.2012-18.12.2016).

3. Studia i stopnie naukowe

Studia filozoficzno-teologiczne o. Bazyli Degórski odbył w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku (1974-1977) oraz w Instytucie Filozoficzno-Teologicznym Zakonu Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika w Krakowie (1978-1981), afiliowanym do Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Tytuł zawodowy magistra teologii uzyskał 26 maja 1981 roku na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (z wynikiem bardzo dobrym) na podstawie pracy pod tytułem *Eremityzm pauliński w świetle „Paulina Eremus” o. Bartłomieja Bolesławskiego* (Lublin 1981, ss. 124)⁶, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Bolesława Kumora⁷.

⁶ Praca magisterska została wydana drukiem w niewielkim skrócie: B. Degórski, *Powstanie Zakonu Paulinów w świetle „Paulina Eremus” O. Bartłomieja Bolesławskiego*, „Studia Claromontana” 3 (1982) s. 254-281.

⁷ Bolesław Kumor (ur. 1 grudnia 1925, zm. 23 października 2002 w Lublinie), kapłan diecezji tarnowskiej, profesor nauk teologicznych, specjalizujący się w historii Kościoła katolickiego w okresie nowożytnym.

Po studiach magisterskich i święceniach prezbiteratu o. Degórski został skierowany na studia specjalistyczne z teologii i nauk patrystycznych, które odbył w Rzymie, w Pontificium Institutum Patristicum Augustinianum (1981-1987). 21 maja 1984 roku obronił licencjat z teologii i nauk patrystycznych z wynikiem *summa cum laude* (30/30). Pracę licencjacką pod tytułem *Presenza di san Paolo Primo Eremita nei testi patristici* (Roma 1984, ss. 100)⁸ napisał pod kierunkiem prof. dr Marii Grazii Mara⁹. W czerwcu 1985 roku, na podstawie zdanych wymaganych prawem specjalnych egzaminów z wynikiem *summa cum laude* (30/30), otrzymał stopień naukowy dyplomowanego licencjata teologii i nauk patrystycznych. Stopień doktora teologii i nauk patrystycznych (*Doctor in Theologia et Scientiis Patristicis*) uzyskał na podstawie rozprawy doktorskiej pod tytułem *Edizione critica della „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di San Girolamo* (vol. 1-6, Roma 1987, ss. 2020)¹⁰, napisanej pod kierunkiem prof. dr Marii Grazii Mara i obronionej 5 czerwca 1987 roku z wynikiem *summa cum laude* (30/30).

Dnia 2 marca 1990 roku Papieski Uniwersytet Św. Tomasza z Akwinu w Rzymie (Pontificia Università S. Tommaso d’Aquino) nadał o. Degórskiemu tytuł profesora, który następnie został zatwierdzony przez Wielkiego Kanclerza tegoż Uniwersytetu – o. prof. Damiana Byrne’a OP¹¹ oraz przez papieską Kongregację ds. Wychowania Chrześcijańskiego. Po otrzymaniu tego tytułu naukowego o. Degórski został mianowany profesorem patrologii w Sekcji Dogmatycznej Wydziału Teologicznego Papieskiego Uniwersytetu Św. Tomasza z Akwinu w Rzymie.

Będąc już profesorem na rzymskiej uczelni, o. Degórski jednocześnie starał się o potwierdzenie swych kwalifikacji w Polsce. Z tego względu otworzył przewód habilitacyjny na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Jako rozprawy habilitacyjne przedstawił dwie monografie: *Przekaz łacińskich rękopisów „Vita Sancti Pauli Primi*

⁸ Praca licencjacka została wydana w całości drukiem w przekładzie polskim: B. Degórski, *Święty Paweł Pierwszy Pustelnik w świetle tekstów patrystycznych*, „Studia Claromontana” 6 (1985) s. 110-144.

⁹ Maria Grazia Mara (ur. 1923, zm. 30 grudnia 2019 w Rzymie), profesor na rzymskich uniwersytetach La Sapienza i Istituto Patristico Augustinianum, specjalizująca się w historii Kościoła w starożytności i patrologii.

¹⁰ Praca doktorska została wydana drukiem jako *excerptum* pod tytułem: R. Degórski, *Edizione critica della „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di Girolamo*, Pontificia Universitas Lateranensis, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1987.

¹¹ Damian Byrne OP (ur. 8 stycznia 1929, zm. 18 lutego 1996 w Dublinie), przełożony generalny zakonu dominikanów w latach 1983-1992, profesor teologii.

Eremitae” św. Hieronima (Lublin 2000, ss. 450) oraz *Zbawczy dialog Boga z ludźmi w pismach św. Gaudentego z Brescji* (Rzym 2001, ss. 426). Kolokwium habilitacyjne odbyło się 21 maja 2002 roku. Po nim Rada Wydziału Teologii KUL nadała mu stopień naukowy doktora habilitowanego nauk teologicznych w zakresie historii Kościoła-patrologii. Dnia 24 lutego 2003 roku nadany stopień naukowy zatwierdziła Centralna Komisja do Spraw Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych. Tytuł naukowy profesora nauk teologicznych (w zakresie historii Kościoła-patrologii) nadał mu dnia 14 kwietnia 2008 roku Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej – prof. Lech Kaczyński¹².

4. Nauka i dydaktyka

Bardzo bogata jest działalność akademicka o. prof. Bazylego Degórskiego. W latach 1987-1990 (okazjonalnie też w 1999 i 2006 roku) był wykładowcą patrologii w Instytucie Filozoficzno-Teologicznym Zakonu Św. Pawła Pierwszego Pustelnika w Krakowie. W roku akademickim 1987-1988 był wykładowcą patrologii w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Karmelitów Bosych w Krakowie (seminarium to było afiliowane do Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie). Od 20 października 1987 do 30 czerwca 1990 roku był adiunktem naukowym w Międzywydziałowym Zakładzie Badań nad Antykiem Chrześcijańskim na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 2 marca 1990 roku jest profesorem patrologii w Sekcji Teologii Dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Papieskiego Uniwersytetu Św. Tomasza z Akwinu w Rzymie. W latach 2005-2023 był profesorem patrologii i antropologii patrystycznej w Papieskim Instytucie Duchowości „Teresianum” w Rzymie (Pontificio Istituto di Spiritualità).

Dorobek piśmienniczy o. prof. Bazylego Degórskiego jest imponujący¹³. Jest on autorem 6 monografii naukowych, 15 wydań krytycznych oraz przekładów pism pisarzy wczesnochrześcijańskich i średniowiecznych, 184 artykułów naukowych napisanych w kilku językach (w tym 43 artykułów w monografiach zbiorowych, 28 artykułów w monografiach

¹² Lech Aleksander Kaczyński (ur. 18 czerwca 1949, zm. 10 kwietnia 2010 w Smoleńsku), polityk, doktor habilitowany nauk prawnych oraz profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i Uniwersytetu Gdańskiego, Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej w latach 2005-2010.

¹³ Zob. *Bibliografia prac naukowych o. prof. dr. hab. Bazylego Degórskiego OSPPE*.

pokonferencyjnych i 113 artykułów w czasopismach naukowych), 11 haseł encyklopedycznych i słownikowych (w tym 8 w języku rosyjskim), 6 wstępów i wprowadzeń, 40 tłumaczeń (w tym 31 z języka polskiego na język włoski i 9 z języka włoskiego na język polski), 34 sprawozdań, 137 recenzji monografii naukowych, 5 bibliografii, 58 artykułów popularnonaukowych oraz 4 innych tekstów drukowanych. Jest też redaktorem 3 monografii zbiorowych. Wspólnie z ks. prof. Stanisławem Longoszem¹⁴ – jako pracownik Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL – przygotował do druku 5 tomów periodyku patrystycznego „Vox Patrum”¹⁵.

W szczególności sposób wartościowania są działania o. prof. Degórskiego związane z przygotowaniem i wydaniem łacińskiego tekstu krytycznego dzieła św. Hieronima: *Vita S. Pauli Primi Eremitae*. W celu przygotowania wydania krytycznego tegoż tekstu o. Bazylego wykonał imponującą pracę i przebrał w sumie 143 rękopisy znajdujące się w 43 bibliotekach rozsianych po całym świecie.

Wyrazem wielkiego uznania dla imponującego dorobku pisarskiego o. prof. Bazylego Degórskiego było przyznanie mu w 2015 roku przez Stowarzyszenie Wydawców Katolickich wyjątkowej nagrody „Złoty Feniks”¹⁶. 18 kwietnia tegoż roku, w imieniu Laureata, nagrodę odebrał o. dr Marek Tomczyk OSPPE – przeor klasztoru ojców paulinów w Warszawie. W uzasadnieniu przyznania nagrody przedstawiciele kapituły napisali:

Za wybitne dokonania w dziedzinie patrologii, teologii dogmatycznej, antropologii patrystycznej. Sytuują się one na najwyższym światowym poziomie, co potwierdza powierzenie badaczowi krytyczne wydanie pism historycznych i hagiograficznych w prestiżowym cyklu dzieł wszystkich św. Hieronima. Uczony jest znawcą dziejów monastycyzmu starożytnego, specjalizuje się również w paleografii i kodykologii łacińskiej. Jego prace nad tradycją rękopiśmienną *Żywota św. Pawła Pustelnika*, jak też innych żywotów napisanych przez św. Hieronima, opracowywanie tych tekstów, ich przekłady

¹⁴ Stanisław Longosz (ur. 14 marca 1938), kapłan diecezji tarnowskiej, emerytowany profesor nadzwyczajny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, założyciel i redaktor naczelny „Vox Patrum” w latach 1981-2012.

¹⁵ Są to następujące tomy: 12-13 (1987); 14 (1988); 15 (1988); 16 (1989); 17 (1989).

¹⁶ Nagrodę główną – oprócz o. Bazylego Degórskiego – otrzymały jeszcze dwie osoby: kard. Gianfranco Ravasi, ówczesny Przewodniczący Papieskiej Rady Kultury, oraz kard. Gerhard Müller, ówczesny Prefekt Kongregacji Nauki Wiary.

na język polski i włoski oraz liczne studia nad nimi – stanowią imponujący dorobek, godny najwyższych pochwał i wyróżnień. Rozsławiający przy tym imię polskiej, w węższym sensie, zakonnej kultury humanistycznej.

Nietrudno zauważyć, że powyższe słowa są bardzo trafnym i syntetycznym ukazaniem wartości prac naukowych i całego dzieła intelektualnego o. prof. Degórskiego.

Znaczący jest również dorobek dydaktyczny o. Bazylego¹⁷. Wypromował on 7 magistrów (w tym 6 na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz 1 w Pontificio Istituto „Regina Mundi” Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie), 2 *Master of Arts* z teologii (na Wydziale Teologicznym Papieskiego Uniwersytetu św. Tomasza z Akwinu w Rzymie), 24 licencjuszy (licencjat kanoniczny na Wydziale Teologicznym Papieskiego Uniwersytetu św. Tomasza z Akwinu w Rzymie) i 13 doktorów (na Wydziale Teologicznym Papieskiego Uniwersytetu św. Tomasza z Akwinu w Rzymie). Był też pierwszym relatorem jednej rozprawy doktorskiej z teologii i nauk patrystycznych (Pontificia Universitas Lateranensis, Institutum Patristicum Augustinianum)¹⁸. Jako recenzent ocenił 1 pracę magisterską, 25 prac licencjackich z teologii (licencjat kościelny), 2 prace licencjackie z nauk społecznych (licencjat naukowy) i 16 rozpraw doktorskich¹⁹.

¹⁷ Zob. *Prace dyplomowe napisane pod kierunkiem o. prof. dr. hab. Bazylego Degórskiego OSPPE*.

¹⁸ A. Bandura, *‘Athleta Christi’ nella patristica latina dei primi quattro secoli*, Roma 1994.

¹⁹ Rozprawy recenzowane na Wydziale Teologicznym Papieskiego Uniwersytetu św. Tomasza z Akwinu w Rzymie („Angelicum”): 1) Joy Ouseph Karukaparampil, *The Spirit of Holiness in the Writings of Saint Ephrem of Nisibis. A Thematic-analytical Study*, Roma 1992; 2) Eduardo Dal Santo, *San Leone Magno. Il significato salvifico dell’Incarnazione*, Roma 1995; 3) Frants Szczechorski, *Il Cristo nell’opera di S.N. Bulgakov ‘L’Agnello di Dio’*, Roma 1995; 4) Maciej Bielawski OSB, *The Philokalic Vision of the World in the Theology of Dumitru Stăniloae*, Roma 1997; 5) Ion Ionascu, *L’esperienza della preghiera di Gesù nella spiritualità romena*, Roma 2000; 6) Jun-Gyung Park (Pio) OSB oliv., *Il significato della prova nelle antiche regole monastiche latine fino alla ‘Regula Benedicti’*, Roma 2003; 7) Daniel Shea Osborn, *Wording the Incarnate: an anthropological Application of the Theology of Icons to the Poetry of the catholic Convert, Senise Leverton*, Roma 2011; 8) Serge Arnaud Mefoé, *Les oeuvres de miséricorde dans la spiritualité de sainte Faustine: un chemin de sanctification*, Roma 2021. Rozprawy recenzowane na Papieskim Instytucie Duchowości „Teresianum” w Rzymie: 1) Robert Maamary, *La vie monastique de l’Ordre Antonin Maronite à partir de la seconde moitié du Vingtième siècle. Expression et témoignage*, Roma 2012; 2) Paul Matar,

Dokonał też oceny publikacji naukowych i działalności akademickiej prof. dr. hab. Macieja Bielawskiego OSB, w celu promowania go na stanowisko profesora nadzwyczajnego Papieskiego Ateneum św. Anzelma w Rzymie (14 czerwca 2002 roku), oraz dorobku naukowego i dydaktyczno-organizacyjnego ks. prof. dr. hab. Leszka Misiarczyka, w celu zatrudnienia go na stanowisku profesora zwyczajnego na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (2 maja 2019 roku). Ponadto przygotował recenzje wydawnicze 52 książek (w tym jednej rozprawy habilitacyjnej).

O. prof. Degórski jest też aktywny na polu propagowania nauki. Był organizatorem, moderatorem lub członkiem rad naukowych sześciu konferencji naukowych o zasięgu międzynarodowym. Uczestniczył w kilkunastu różnego rodzaju kongresach, konferencjach i sympozjach naukowych o zasięgu międzynarodowym i lokalnym, na których wygłosił ponad 70 referatów. Przeprowadził też serie wykładów patrystycznych m.in. dla „Formazione Permanente delle Monache Agostiniane d’Italia” (1995-1996; wykłady odbywały się w klasztorze Augustianek „S.S. Quattro Coronati” w Rzymie), w Istituto Superiore di Scienze Religiose „Mater Ecclesiae” Papieskiego Uniwersytetu Św. Tomasza z Akwinu w Rzymie (1997), Ufficio Catechistico e Servizio Diocesano per il Catecumenato (2000-2001; dla diecezji rzymskiej), Centro Ecumenico Internazionale per la Riconciliazione, wspólnoty „Comunità di Betlemme” na Monte Corona koło Umbertide (2013, 2014, 2017) oraz Instytucie Filozoficzno-Teologicznym Zakonu Św. Pawła Pierwszego Pustelnika w Krakowie i Instytucie Teologicznym w Kaliszu. Wygłosił też setki

Le combat spirituel chez Isaac de Ninive, Roma 2016; 3) Liubomyr Fylypchak, *‘Tu sei inesorabile, Signore!’ L’esperienza mistica della preghiera di ‘disperazione’ nella vita e negli scritti dello starez Silvano del Monte Atos*, Roma 2019. Rozprawy recenzowane na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie: 1) ks. Janusz Granda, *Hierarchia kościelna w świetle źródeł prawnych Kościoła Wschodniego (do połowy VI wieku)*, Lublin 2022; 2) ks. Dawid Dudziak, *‘Bona etenim summa sunt: spes, fides, caritas’. Cnoty teologalne jako fundament i centrum życia chrześcijańskiego w ujęciu Grzegorza Wielkiego na podstawie jego ‘Moraliiów’*, Lublin 2023; 3) Józef Figiel SDS, *Misterium osobowego bytu Jezusa Chrystusa w pismach dogmatycznych świętego Ambrożego*, Lublin 2023; 4) ks. Wojciech Witowski, *‘Ut ab omnibus omnia deleantur hominibus facinora’. Praktyki pokutne Kościoła irlandzkiego i brytyjskiego w świetle ksiąg pokutnych (V-VIII w.)*, Lublin 2025. Rozprawa recenzowana na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie: 1) Krzysztof Ościłowski OSPPE, *Ideał chrześcijanina i jego realizacja. Studium pism św. Paulina z Noli*, Kraków 2008.

wykładów i konferencji na temat Ojców Kościoła w Instytucie Filozoficzno-Teologicznym Zakonu Św. Pawła Pierwszego Pustelnika w Krakowie (w tym dwa wykłady inauguracyjne 1988/1989, 1999/2000), w Sanktuarium Matki Boskiej Częstochowskiej na Jasnej Górze, w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyślu (1989), w klasztorze Św. Trójcy Benedyktynek-Sakramentek w Castel Madama koło Rzymu (1993-2007), w Opactwie Św. Jana Chrzciciela Benedyktynek w Rzymie na Monte Mario (1994-1996), w rosyjskim klasztorze żeńskim „Uspenskiy” (obrzędki bizantyjsko-słowiańskiego) w Rzymie (2001-2002, 2011-2012), w klasztorze Mniszek Kamedulek w Złoczewie koło Sieradza (2009-2020) i na Uniwersytecie Warszawskim (2022). Brał też udział w programie *Rozmowy niedokończone* emitowanym przez Radio Maryja (4 października 1999) oraz udzielił wywiadu na temat św. Pawła Pierwszego Pustelnika do filmu nakręconego przez telewizję amerykańską (2022).

O. Bazyli Degórski jest też członkiem wielu prestiżowych organizacji, stowarzyszeń i komisji naukowych, m.in. Polskiej Sekcji Patrystycznej, Association Internationale d'Études Patristiques, Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim (przy Sekcji Historyczno-Filologicznej Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), Polskiego Centrum Syndonologicznego, Komitetu Honorowego Zespołu Naukowo-Redakcyjnego Jasnogórskich Muzykaliów. Jest też członkiem „Pilot Project” (od czerwca 2008 roku), który zorganizowała Agenzia per la Valutazione e la Promozione delle Qualità delle Facoltà Ecclesiastiche, powołana do istnienia przez Kongregację Wychowania Katolickiego.

O. Degórski należy do wielu rad naukowych i kolegów redakcyjnych czasopism naukowych. Z ważniejszych można wymienić (w porządku chronologicznym): zastępca redaktora naczelnego czasopisma patrystycznego „Vox Patrum”, wydawanego przez Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL (10.1987-06.1990), członek Rady Naukowej „Vox Patrum” (od października 1987 roku), redaktor czasopisma naukowego „Dissertationes Paulinorum”, wydawanego przez Instytut Filozoficzno-Teologiczny Zakonu Św. Pawła Pierwszego Pustelnika w Krakowie (od 1988 roku), współpracownik naukowy i tłumacz dzieł patrystycznych dla wydawnictwa „Città Nuova Editrice” w Rzymie (21.01.1991-31.01.1996; 18.09.2003-30.06.2005 oraz w latach 2011-2013), zastępca redaktora naczelnego „Dissertationes Paulinorum” (od 1993 roku), stały współpracownik naukowy czasopisma „Miles Immacolatae” (od 24 marca 1993 roku), redaktor naukowy działu patrologicznego dzieła *Rosyjska Encyklopedia*

Katolicka (od 19 stycznia 1999 roku), członek Kolegium Redakcyjnego Wydawnictw Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej we Włocławku (od stycznia 2009 roku), członek Rady Naukowej czasopisma „*Biblica et Patristica Thoruniensia*”, wydawanego przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu (od 2012 roku), członek Komitetu Naukowego „*Roczników Teologicznych. Teologia Duchowości*”, wydawanych przez Towarzystwo Naukowe KUL (2012-2022), członek Rady Naukowej „*Rocznika Teologii Katolickiej*”, wydawanego przez Międzywydziałową Katedrę Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku (od 2012 roku), członek Kolegium Redakcyjnego „*Zeszytów Naukowych WSHE*”, wydawanych przez Wyższą Szkołę Humanistyczno-Ekonomiczną we Włocławku (od 22 kwietnia 2013 roku), członek Rady Programowej czasopisma naukowego „*Sosnowieckie Studia Teologiczne*” (od 30 maja 2014 roku), członek Rady Naukowej „*Studiów Teologii Dogmatycznej*”, wydawanych przez Towarzystwo Teologów Dogmatyków i Katedrę Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku (od 2015 roku), członek Rady Naukowej rocznika „*ΘΕΟΦΩΣ-THEOFOS*”, wydawanego przez Sekcję Filozofii Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie (od 2015 roku), członek Rady Naukowej półrocznika „*Symposium*”, wydawanego przez Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach (od 2017 roku). Jest też recenzentem w wielu prestiżowych czasopismach, między innymi: „*Angelicum*”, wydawanym przez Papieski Uniwersytet św. Tomasza z Akwinu w Rzymie (od września 2020 roku), „*Vox Patrum*”, wydawanym przez Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (od 1990) czy „*Rocznikach Teologicznych*”, wydawanych przez Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (od 2021 roku). Jest też członkiem kolegium redakcyjnego *Cyfrowego leksykonu syndonologicznego*²⁰ – projektu realizowanego przez Uniwersytet Jagielloński w Krakowie przy współpracy Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie, Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie i Uniwersytetu Gdańskiego, reprezentując Papieski Uniwersytet św. Tomasza w Rzymie.

Warto odnotować, że o. Degórski 17 listopada 2015 roku został mianowany przez arcybiskupa Archidiecezji Urbino-Urbania i Sant’Angelo in Vado – Giovanniego Taniego, na biegłego *in re historica et archivistica* w procesie beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym Sługi Bożej Marii Teresy Carloni z Urbanii.

²⁰ *Leksykon* został też wydany drukiem: *Leksykon syndonologiczny. Polska perspektywa i wkład*, red. T. Graff – K. Pilarczyk – Z. Treppa, Historia, Hereditas, Ecclesia 21, Kraków 2023.

5. Człowiek renesansu

W ostatnim punkcie *curriculum vitae* o. Bazylego warto wspomnieć o dwóch niepospolitych jego talentach. Pierwszym z nich jest talent muzyczny. W dzieciństwie Jubilat uczył się gry na akordeonie, w szkole średniej natomiast oraz w czasie formacji kapłańskiej i zakonnej opanował naukę gry na organach i fortepianie. Już jako uczeń w Niższym Seminarium Duchownym w Płocku (1970-1974) pełnił w nim funkcję organisty. Następnie zaś był organistą w katedrze wrocławskiej (1974-1977) i jednocześnie doskonalił sztukę gry na instrumencie u katedralnego organisty, Antoniego Wierzbickiego²¹. W tym samym czasie pobierał lekcje gry na fortepianie u ks. Zbigniewa Malinowskiego SDB²². Przełożeni bardzo szybko zauważyli i docenili talent oraz umiejętności muzyczne o. Bazylego i już w czasie, gdy przebywał w nowicjacie w Leśniowie (1977-1978), zlecieli mu prowadzenie chóru paulińskich nowicjuszy, których uczył muzyki kościelnej, a także wtajemniczał ich w unikalne śpiewy liturgii paulińskiej. Następnie w latach 1978-1981, w czasie formacji kapłańskiej w Wyższym Seminarium Duchownym Zakonu Paulinów na Skałce, kontynuował naukę gry na organach pod kierunkiem Jacka Kuliga z Akademii Muzycznej w Krakowie, znawcy organów oraz ówczesnego organisty w kościele na Skałce. O. Degórski rozwijał swój talent muzyczny, pogłębiał wiedzę w zakresie muzykologii i doskonalił umiejętności muzyczne także w czasie specjalistycznych studiów w Rzymie (1981-1987). Posługiwał wówczas jako organista lub kantor podczas Mszy Świętych sprawowanych w języku polskim i transmitowanych na żywo przez Sekcję Polską Radia Watykańskiego. Po tym czasie jedynie sporadycznie grał na organach, lecz miłość do tego instrumentu pozostała Jubilatowi na zawsze. W czasie wolnym od innych obowiązków chętnie oddaje się słuchaniu muzyki organowej (ale także innej muzyki klasycznej).

Drugim talentem dostojnego Jubilata jest niezwykła łatwość przyswajania sobie języków obcych. Opanował znajomość nie tylko języków

²¹ Antoni Wierzbicki (ur. 1914, zm. 7 lipca 1994 we Wrocławku) kształcił się w Salezjańskiej Szkole Organistowskiej w Przemyślu, którą ukończył w 1934 roku. Od 1947 roku do końca życia pracował jako organista w katedrze wrocławskiej. Za zasługi dla Kościoła katolickiego został odznaczony papieskim medalem „Benemerenti”.

²² Zbigniew Malinowski SDB (ur. 21 czerwca 1935, zm. 2 sierpnia 2022 w Lutomiersku), wykładowca WSD we Wrocławku, założyciel Salezjańskiej Ogólnokształcącej Szkoły Muzycznej w Lutomiersku, kompozytor i poeta, wychowawca kilku pokoleń polskich organistów.

starożytnych: greckiego, łacińskiego i starocerkiewnosłowiańskiego, lecz także nowożytnych: angielskiego, francuskiego, hiszpańskiego, niemieckiego (znajomość bierna), rosyjskiego, ukraińskiego i włoskiego, co uprawnia do stwierdzenia, że jest poliglota. Z uwagi na biegłą znajomość wielu języków, w czerwcu 2022 roku został tłumaczem oficjalnych tekstów Konferencji Episkopatu Polski z i na język łaciński, starocerkiewnosłowiański, angielski, francuski, polski, rosyjski, ukraiński i włoski.

Na zakończenie warto dodać, że o. prof. Bazyli Degórski, mieszkając w Rzymie, swojej aktywności nie ogranicza do działalności naukowej i dydaktycznej na rzymskich uczelniach. Istotną dla niego przestrzenią pracy jest także wieloletnia już posługa kapelana i duchowego opiekuna siostr zakonnych obrządków wschodnich przebywających w klasztorach Wiecznego Miasta. Umiejętne połączenie pracy naukowej z zabieganiem o pogłębienie duchowości monastycznej osób konsekrowanych sprawia, że możemy postrzegać go nie tylko jako wytrawnego i doświadczonego naukowca, lecz przede wszystkim jako uczzonego mnicha – uczonego paulina, zatroskanego o wzrost wewnętrzny osób szukających duchowego zbudowania i o rozwój duchowości monastycznej w szerokim rozumieniu. Wybitnych zakonników, wszechstronnie utalentowanych (w tym naukowo), nigdy nie brakowało w Zakonie Św. Pawła Pierwszego Pustelnika. Nietrudno więc zauważyć, że dostojny Jubilat, jako człowieka renesansu, wszechstronnie uzdolniony, posiadający szerokie zainteresowania i rozległą wiedzę z wielu dziedzin, wpisuje się w tę sukcesję wybitnych mnichów-paulinów, których określano jako *candidus et sacer*²³.

²³ E. Kisbán, *Historia Zakonu Paulinów Macierzystej Prowincji Węgierskiej*, t. 1: 1225-1711, tł. B. Natoński, Jasna Góra – Bydgoszcz 2009, s. 27.



Bibliografia prac naukowych o. prof. dr. hab. Bazylego Degórskiego OSPPE

Bibliography of the Scientific Works by Fr. Prof. Dr. hab. Bazyli Degórski OSPPE

Olha Dzhana (zebrała i zestawiała)¹

1. Monografie

Przekaz łacińskich rękopisów „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” św. Hieronima, Katolicki Uniwersytet Lubelski – Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, Lublin 2000.

Zbawczy dialog Boga z ludźmi w pismach św. Gaudentego z Brescji, Papieski Uniwersytet św. Tomasza z Akwinu, Rzym 2001.

I manoscritti della „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di san Girolamo conservati nella Biblioteca Apostolica Vaticana, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.

Il monachesimo latino nel Mediterraneo (secc. IV-VI): protagonisti e legislazione, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006.

I manoscritti della „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di San Girolamo conservati nelle biblioteche di Roma (esclusa la Biblioteca Apostolica Vaticana), Wydawnictwo KUL, Lublin 2010.

I manoscritti della „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di San Girolamo, conservati nelle biblioteche di Roma, che contengono testo incompleto dell’opera geronimiana o che si ispirano ad essa, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.

2. Wydania krytyczne i tłumaczenia

Edizione critica della „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di Girolamo, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1987.

¹ Dr Olha Dzhana [Olga Dżana], badacz niezależny, Polska; e-mail: herzeleuda@gmail.com; ORCID: 0000-0003-4505-0573.

- [tł. z łaciny] Św. Hieronim, *Żywoty mnichów: Pawła, Hilariona, Malchusa*, ŻM 10, Tyniec-Kraków 1995, s. 183-217.
- Św. Hieronim. *Żywot św. Pawła tebańskiego pustelnika*, w: *Od fenomenu do fundamentu*, red. O. Jan Mazur OSPPE, ed. Wyższe Seminarium Duchowne Zakonu Paulinów, Kraków – Skalka 1999, Kraków 1999, s. 183-217 = Św. Hieronim: *Żywot św. Pawła Tebańskiego Pustelnika*, w: J. Pach, *Z głębi pustyni*, Biblioteka „Niedzieli” 39, Częstochowa 2000, s. 85-126.
- [tł. z łaciny] *San Girolamo. Vite degli eremiti: Paolo, Ilarione, Malco*, Collana di Testi Patristici 126, Città Nuova Editrice, Roma 1996.
- [tł. z łaciny] G. Gyöngyösi, *Przewodnik dla braci paulinów urzędników. Directorius singulorum fratrum officialium Ordinis S. Pauli Primi Heremitae, B.M. I R*), „Studia Claromontana” 18 (1998) s. 437-502.
- Św. Hieronim. *Listy do Eustochium. Listy 22, 31, 108*, ŻM 33, Wydawnictwo Tyniec, Kraków 2004.
- [z L. Mirri], *Eugippio. La Regola*, Collana di Testi Patristici 183, Città Nuova Editrice, Roma 2005.
- [tł. z łaciny] *Anhang I, tł. Vita S. Pauli Primi Eremitae*, w: G. Gyengyes, *Decalogus de beato Paulo primo heremita, Cracoviae 1532*, w: *Archivum Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae. Fontes IX*, red. S. Świdziński, Coesfeld 2008, s. 170-187.
- [tł. z łaciny] *Anhang II, tł. Vita S. Pauli Primi Eremitae* w: *Vita diui Pauli*, Matthias Milcher librarius Budensis, Venetiis 1511, w: *Archivum Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae. Fontes X*, red. S. Świdziński, Coesfeld 2009, s. 144-157.
- [tł. z łaciny] B. Degórski – L.M. Mirri, *Eugippio Abate. La Regola (traduzione e note)*, w: *Eugippio Abate. Opere*, red. A. Genovese, Scrittori della Chiesa di Aquileia 7, Città Nuova – Società per la Conservazione della Basilica di Aquileia, Roma – Aquileia 2012, s. 139-249.
- Hieronymi historica et hagiographica. Vita Beati Pauli monachi Thebaei. Vita Hilariionis. Vita Malchi monachi captivi. Epistula praefatoria in Chronicis Eusebii Caesariensis. Chronicorum Eusebii Caesariensis continuatio. De viris inlustribus. In Regulae S. Pachomii versionem praefatio. Girolamo. Opere storiche e agiografiche. Vita di san Paolo, eremita di Tebe. Vita di Ilarione. Vita di Malco, l'eremita prigioniero. Prefazione alla traduzione delle Cronache di Eusebio di Cesarea. Continuazione delle Cronache di Eusebio di Cesarea. Gli uomini illustri. Prefazione alla traduzione della Regola di Pacomio*, Hieronymi opera 15, Opere di Girolamo 15, Città Nuova, Roma 2014.
- [z L. Misiarczyk], *Evangelistarium Plocense saeculi XII. Introductio, textus et facsimilia. Ewangelistarz Płocki z XII wieku*. Krytyczne wydanie tekstu łacińskiego z kodeksu „Perykopy Ewangeliczne” Archiwum Diecezji Płockiej, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2016.

- [tł. z greki] Święty Roman Melodos, *Kontakion na święto „Spotkania Pana” – „Ofiarowania Jezusa w świątyni jerozolimskiej”* (*Contacium in Hypapante Domini*, CPG 7570; hymn 14), „Vox Patrum” 70 (2018) s. 639-657.
- Janusz Zbudniewek. *Trudna sytuacja paulinów wobec wyzwań dworów królewskich Węgier i Polski w okresie działalności o. Jerzego Utiesenowicia -Martinuzziiego w połowie XVI stulecia. Cz. 2, Posłowie do aneksów, „Studia Claromontana”* 34 (2019) s. 195-300:
- *List nuncjusza w Polsce, Girolamo Rosario, z 28 X 1539 roku, wysłany z Wiednia do kardynała Aleksandra Farneseo w sprawie przygotowań do wyprawy antytureckiej*, s. 205-209;
 - *List nuncjusza w Polsce, Girolamo Rosario, z 22 XI 1539 roku, wysłany z Budy do kardynała Aleksandra Farneseo o podwójnej misji antytureckiej do Konstantynopola*, s. 209-212;
 - *List nuncjusza w Polsce, Girolamo Rosario, z 27 XI 1539 roku, wysłany z Budy do kardynała Aleksandra Farneseo o rozmowie z królem Janem Zapolyią w sprawie oporu antytureckiego*, s. 212-214.
- [tł. z łaciny; skolacjonowanie tekstu z dostępnych źródeł, poprawienie pisowni i interpunkcji według zasad łacińskich] *Epitafium Macieja z Miechowa (1457-1523)*, w: K. Pilarczyk, *Maciej z Miechowa – wybitny humanista epoki renesansu*, w: *Maciej z Miechowa (1457-1523): w pięćsetną rocznicę śmierci*, red. J. Bielecki, Miechów – Częstochowa 2023, s. 14-15.

3. Redakcja i opracowanie publikacji

- [z G. Lorenc] *Bogiem sławiona Maryja. Antologia polskiej twórczości poetyckiej o Matce Boskiej Jasnogórskiej*, red. S.J. Rożej, opr. G. Lorenc – B. Degórski, Rzym 1981.
- [z G. Lorenc] *O matce i Królowej Polaków*, opr. G. Lorenc – B. Degórski, Rzym 1982.
- [z M. Marczewski – W. Rozyńkowski], *Diakonat stały*, Lublin 2024.

4. Publikacje w monografiach zbiorowych

- Eucharystia u mnichów pachomiańskich w IV wieku*, w: *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, red. W. Myszor – E. Stanula, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1987, s. 204-210.
- Un nuovo indizio per la datazione della Vita S. Pauli di Girolamo?*, w: *Augustine and his Opponents, Jerome, Other Latin Fathers after Nicaea, Orientalia, Index Patrum and Table of Contents*, red. E.A. Livingstone, *Studia Patristica* 33, Peeters, Leuven 1997, s. 302-310.

- Pozaaugustyńskie komentarze patrystyczne do Symbolu Apostolskiego*, w: *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, red. R. Knapieński, Źródła i monografie 159, TNKUL, Lublin 1997, s. 185-235.
- Korzenie duchowości paulińskiej. Pierwsi mnisi egipscy*, w: *W poszukiwaniu duchowości paulińskiej. Studium historyczno-teologiczne*, red. J. Nalaskowski – A. Napiórkowski, Kraków 1999, s. 11-65 = wersja skrócona, w: http://www.jasnagora.pl/polski/degorski_korzenie.html (dostęp 13.03.2025).
- Appunti per una ricostruzione dell'influsso della „Vita S. Pauli Primi Eremitae” sulla „Vita S. Mariae Aegyptiacae”*, w: *Ascetica, Gnostica, Liturgica, Orientalia*, red. M.F. Wiles – E.J. Yarnold, *Studia Patristica* 35, Peeters, Leuven 2001, s. 65-80.
- Visioni antropologiche dei Padri*, w: *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, red. B. Moriconi, Città Nuova, Roma 2001, s. 373-414.
- Materialne znaki i symbole w pierwszych wiekach Kościoła*, w: *Chrystus wybawiający. Teologia świętych obrazów*, red. A.A. Napiórkowski, Wydawnictwo M, Kraków 2003, s. 41-61.
- Kultura chrześcijańska wyrażona w znakach i symbolach przekazanych przez starożytność*, w: *Drogi i rozdroża kultury chrześcijańskiej Europy*, red. U. Cierniak – J. Grabowski, *Człowiek, wiara, kultura* 1, Częstochowa 2003, s. 27-60.
- Wymiar etyczny antropologii patrystycznej*, w: *Etyczna antropologia społeczna wobec nowych wyzwań polskich i europejskich. Materiały z sympozjum naukowego Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej we Włocławku*, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa we Włocławku, Włocławek 2004, s. 23-32.
- Il metodo esegetico di san Girolamo alla luce del „Commento in Isaia”*, w: *Liber Viator. Grandi Commentari del pensiero cristiano*, red. T. Rossi, *Studia Pontificiae Universitatis a S. Thoma Aquinate in Urbe. Nuova serie* 8, Roma 2005, s. 173-195.
- Aniołowie stróżowie w piśmiennictwie chrześcijańskim okresu przednicejskiego*, w: *Aniołowie w paulińskiej tradycji i pobożności*, red. A. Chrapkowski, Wydawnictwo Unum, Kraków 2006, s. 25-37.
- Maryja – Matka Odkupiciela – w poezji św. Romana Słodkopiewcy*, w: *Matka Odkupiciela*, red. K. Wieliczko, Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium, Lublin 2006, s. 71-86.
- Első Remete Szent Pál szerzetesrendjének rövid története Bartolomeo Boleslawski Paulina Eremus című műve alapján*, w: *Decus solitudinis. Pálos évszázadok*, red. S. Gábor, Művelődéstörténeti Műhely, Rendtörténeti konferenciák 4/1, Szent István Társulat, Budapest 2007, s. 107-120.
- Cywilizacja i kultura oparta na sprawiedliwości i miłości w świetle wybranych dokumentów Jana Pawła II*, w: *Jan Paweł II orędownik prawdy i nadziei*, red. M. Włosiński, Wyższa Szkoła Humanistyczno-Ekonomiczna, Włocławek 2008, s. 33-44.
- Tajemnica wcielenia w komentarzach św. Quodvultdeusa z Kartaginy do „Składu Apostolskiego”*, w: *Wizja pedagogiczna Jana Pawła II dla współczesnej edukacji*,

- red. M. Włosiński, Wyższa Szkoła Humanistyczno-Ekonomiczna, Włocławek 2009, s. 85-91.
- La tecnica di preparazione di un'edizione critica. Un caso esemplativo: la famiglia „Q” della tradizione manoscritta della Vita S. Pauli Primi Eremitae di san Girolamo, w: Sanctitatis Causae. Motivi di santità e Cause di canonizzazione di alcuni maestri medioevali. In ricordo di Padre Louis-Jacques Bataillon, O.P., red. M.M. Rossi – T. Rossi, Studia Pontificiae Universitatis a S. Thoma Aquinate in Urbe. Nuova serie 12, Roma 2009, s. 11-43.*
- Piotr i Paweł w Tractatus XX św. Gaudentego z Brescji, w: Omnia tempus habent. Miscellanea theologica Vincentio Myszor quadragesimum annum laboris scientifici celebranti ab amicis, sodalibus discipulisque oblata, red. A. Reginek – G. Strzelczyk – A. Żądło, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2009, s. 76-88.*
- Św. Augustyn z Hippony – krzewiciel monastycyzmu w Afryce Łacińskiej, w: W pedagogicznej służbie narodów, red. M. Włosiński, Wyższa Szkoła Humanistyczno-Ekonomiczna, Włocławek 2009, s. 123-133.*
- Przyroda pustyni jako „stworzenie” u św. Hieronima, w: Wiedza w służbie dobra człowieka, red. M. Włosiński, Wyższa Szkoła Humanistyczno-Ekonomiczna, Włocławek 2010, s. 71-82.*
- Stan badań nad „Vita S. Pauli Primi Eremitae” św. Hieronima, w: Archivum Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae. Dissertationes V, red. S. Świdziński, Coesfeld 2010, s. 161-222.*
- I protoplasti dell'Ordine dei Monaci di S. Paolo Primo Eremita secondo l'opera „Paulina Eremus” di B. Bolesławski, w: Der Paulinerorden. Geschichte – Geist – Kultur, red. G. Sarbak, Rendtörténeti konferenciák, Tagungen zur Ordensgeschichte 4/2, Budapest 2010, s. 79-92.*
- Wybrane symbole w piśmiennictwie i sztuce pierwszych wieków Kościoła, w: Fides imaginem quaerens. Studia ofiarowane Księdzu Profesorowi Ryszardowi Knapieńskiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin, red. A. Kramiszewska, Wydawnictwo Werset, Lublin 2011, s. 71-88.*
- Posłuszeństwo i studium – cechy podstawowe mnicha według św. Hieronima, w: Fructus Spiritus est Caritas. Księga jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Franciszkowi Drączkowskemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, czterdziestopięciolecia święceń kapłańskich i trzydziestopięciolecia pracy naukowej, red. M. Wysocki, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 105-111.*
- Chrześcijańskie szczęście według „Commentarium in Mathaeum” św. Hieronima, w: Vita beata. Interpretacja pojęcia szczęścia ludzkiego w starożytności chrześcijańskiej, red. D. Zagórski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011, s. 49-64.*
- Λόγος and the Creation of the Human Being: Sketching the Patristic Thought, w: red. E. Szczurko – T. Guz – H. Seidl, Logos et musica. In honorem Summi Romani Pontificis Benedicti XVI, Ars Musica 3, Peter Lang, Frankfurt am Main 2012, s. 71-85.*

- Zarys liturgii okresu patrystycznego. Zagadnienia wybrane*, w: *Liturgia w klasztorach paulińskich w Polsce. Źródła i początki*, red. R. Pośpiech, Musica Claromontana – Studia 1, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2012, s. 25-77.
- Il Libro dei Proverbi nella letteratura Monastica delle origini (secoli IV-V)*, w: *Pedagogiczny potencjał Biblii*, red. M. Włosiński, Wyższa Szkoła Humanistyczno-Ekonomiczna, Włocławek 2014, s. 21-33.
- Niezmierzone bogactwo Kościoła – Ojcowie Kościoła: świadkowie, nauczyciele i obrońcy wiary*, w: *O bogactwach Kościoła*, red. M. Chojnacki – J. Morawa – A.A. Napiórkowski, Cracoviensis cogitatio Ecclesiae 6, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2014, s. 27-55.
- De Sancto Aurelio Augustino Episcopo Hipponensi veritatis Christianae defensore eximio*, w: *Nauka o wymiarach prawdy. Studio sulle valenze della verità. Rozmyry pravdy. Księga Pamiątkowa z okazji 70. rocznicy urodzin ks. Profesora Mariana Włosińskiego*, red. S. Kunikowski, Kujawska Szkoła Wyższa we Włocławku, Włocławek 2015, s. 103-115.
- Stanowisko łacińskich Ojców Kościoła względem wojny i przemocy*, w: *Kościół i dar pokoju*, red. M. Chojnacki – J. Morawa – A.A. Napiórkowski, Cracoviensis cogitatio Ecclesiae 7, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2016, s. 87-113.
- Maryja w kontakionie św. Romana Słodkopiewcy na Ofiarowanie Pana Jezusa w świątyni*, w: *Miłosierdzie, Kościół, Maryja. W holdzie Ojcu Profesorowi Zachariaszowi Jabłońskiemu, Paulinowi, Człowiekowi Kościoła, oddanemu Maryi*, red. A.A. Napiórkowski – M. Legan – G. Kuc-Stefaniuk, Wydawnictwo Ikona, Jasna Góra – Kraków – Szydłówek 2016, s. 63-81.
- Hierarchia Kościoła pierwszych wieków. Opracowanie szkicowe*, w: *Wyjątkowość Kościoła katolickiego*, red. A.A. Napiórkowski, Cracoviensis cogitatio Ecclesiae 9, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2018, s. 9-33.
- La Chiesa e la vita monastica in sant'Agostino*, w: *Misja: istotą i chwałą Kościoła katolickiego*, red. A.A. Napiórkowski, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2019, s. 177-192.
- Diakonat w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Diakonat stały w Kościele w Polsce*, t. 3: *Powołanie – duchowość – świadectwo*, red. W. Rozynkowski, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2021, s. 15-55.
- Il tempo secondo i „Tractatus” di san Gaudenzio di Brescia*, w: *Nullum referenda gratia maius est officium. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Pałuckiemu z okazji 65-lecia urodzin i 30-lecia pracy naukowej*, red. M. Szram – M. Wysocki, Wydawnictwo KUL, Lublin 2020, s. 61-77.
- Tajemnica chleba i wina. Niebiańska ofiara Kościoła w „Mowach” św. Gaudentego z Brescii*, w: *Wspólnota eucharystyczna*, red. A. A. Napiórkowski, Cracoviensis cogitatio Ecclesiae 13, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2022, s. 83-102.

- Diakonisy w Kościele pierwszych wieków*, w: *Diakonat stały w Kościele w Polsce*, t. 4: *Tradycja – posługa – świadectwo*, red. W. Rozyrkowski, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2022, s. 15-67.
- Mój duchowy Ojciec i Mistrz*, w: *Biskup Roman Andrzejewski. Takim Go pamiętam*, red. E. Marciniak, Humana Divinis Fundacja, Toruń 2023, s. 72-73.
- La cura del creato nei Padri della Chiesa*, w: *Neutralità climatica e decarbonizzazione. Interessi in gioco e salvaguardia del creato*, red. L. Troiani – A. Crosthwaite, Bilibion edizioni, Milano 2023, s. 15-20, 341-342.
- Diakoni północnej Afryki łacińskiej w świetle kanonów synodów i IV i V wieku*, w: *Diakonat stały w Kościele w Polsce*, t. 5: *Tradycja – posługa – świadectwo*, red. W. Rozyrkowski, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2023, s. 13-27.
- Przykład wykorzystania myśli św. Hieronima jako autorytetu w Komentarzu o. Grzegorza Gyöngyösiego do najstarszych Konstytucji paulińskich*, w: *Spes mea unica. Miscellanea offerta a Sua Ecc. Mons. Andrzej W. Suski, primo vescovo delle diocesi di Toruń in occasione del suo 80° genetliaco*, red. M. Sodi – D. Brzeziński, Veritatem inquirere 13, Edizioni Santa Croce, Roma 2023, s. 153-163.
- Kultura i filozofia pogańska w myśli łacińskich Ojców Kościoła*, w: *Kościół a kultura*, red. A.A. Napiórkowski, Cracoviensis cogitatio Ecclesiae 15, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2024, s. 91-130.
- Diakonisy w Kościele pierwszych wieków*, w: *Diakonat stały*, red. B. Degórski – M. Marczewski – W. Rozyrkowski, Lublin 2024, s. 257-326.

5. Publikacje w monografiach pokonferencyjnych

- I Libri sapienziali nella letteratura monastica delle origini (secc. IV-V)*, w: *Lecture cristiane dei Libri Sapienziali. XX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 9-11 maggio 1991, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 37, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1992, s. 65-86.
- I manoscritti delle biblioteche di Roma contenenti le traduzioni latine della „Vita S. Antonii” di sant’Atanasio. Alle origini della letteratura monastica*, w: *Cristianesimo Latino e cultura Greca sino al sec. IV. XXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 7-9 maggio 1992, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 42, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1993, s. 271-303.
- Peculiarità nel monachesimo del Mediterraneo latino secondo i concili dei secoli IV-VI*, w: *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI). XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 6-8 maggio 1993, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 46, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1994, s. 83-126.
- Gli epiloghi delle Vitae monastiche del IV secolo: fra retorica e teologia*, w: *La narrativa cristiana antica: codici narrativi, strutture formali e schemi retorici. XXIII Incontro*

- di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 5-7 maggio 1994, Studia Ephemeridis Augustinianum 50, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1995, s. 193-209.*
- Le tematiche teologiche delle tre Vitae geronimiane, w: The Spirituality of Ancient Monasticism. Acts of the International Colloquium held in Cracow-Tyniec 16-19th November 1994. Specialized Contributions, red. M. Starowieyski, Pontificia Academia Theologica Cracoviensis, Facultas Theologica, Studia 4/1, Tyniec-Cracow 1995, s. 183-196.*
- Święty Hieronim i jego „Żywoty” mnichów, w: Duchowość starożytnego monastycyzmu. Materiały z Międzynarodowej Sesji Naukowej, Kraków-Tyniec, 16-19 listopada 1994. Wykłady otwarte, red. M. Starowieyski, Pontificia Academia Theologica Cracoviensis, Facultas Theologica, Studia 4/2, Tyniec-Kraków 1995, s. 87-113.*
- Valori etici del monachesimo di San Girolamo l'obbedienza/umiltà, w: L'etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti. XXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 4-6 maggio 1995, Studia Ephemeridis Augustinianum 53, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1996, s. 317-337.*
- L'„abate” come pastore w: epoca teodosiana, w: Vescovi e pastori in epoca teodosiana. In occasione del XVI centenario della consacrazione episcopale di S. Agostino, 396-1996. XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 8-11 maggio 1996, Studia Ephemeridis Augustinianum 58/1, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1996, s. 91-120.*
- Girolamo al monaco: l'ideale ascetico maschile nel corpus geronimiano, w: Il monachesimo occidentale dalle origini alla Regula Magistri. XXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 8-10 maggio 1997, Studia Ephemeridis Augustinianum 62, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1998, s. 223-265.*
- Preghiera e morte nella letteratura monastica delle origini, w: La preghiera nel tardo antico. Dalle origini ad Agostino. XXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 7-9 maggio 1998, Studia Ephemeridis Augustinianum 66, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1999, s. 559-590.*
- L'esegesi geronimiana di Num. 33, 1-49 nella Epistula 78: a guisa di saggio di ermeneutica, w: L'esegesi dei Padri Latini. Dalle origini a Gregorio Magno. XXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 6-8 maggio 1999, Studia Ephemeridis Augustinianum 68/2, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 2000, s. 449-485.*
- Simmaco sostenuto dal monachesimo romano? Appunti per una definizione dei rapporti tra i monaci e il loro vescovo, w: Il papato di san Simmaco (498-514). Atti del Convegno Internazionale di studi, Oristano 19-21 novembre 1998, red. G. Mele – N. Spaccapelo, Studi e Ricerche di Cultura Religiosa. Nuova Serie 2, Cagliari 2000, s. 129-151.*
- Pietro e Paolo martiri a Roma nell'insegnamento di Gaudenzio di Brescia, w: Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche. XXIX Incontro di*

- studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 4-6 maggio 2000*, Studia Ephemeridis Augustinianum 74, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 2001, s. 233-260.
- Frangere di eterodossia nelle fonti antropologiche di san Tommaso. L'utilizzazione dei testi origeniani*, w: *Persona Humana Imago Dei et Christi in Historia. Atti del Congresso Internazionale, Roma 6-8 settembre 2000*, red. M.M. Rossi – T. Rossi, Studia Pontificiae Universitatis a S. Thoma Aquinate in Urbe, Studi 1999-2000. Nuova serie 5/1, Roma 2002, s. 183-200.
- San Girolamo e gli albori del monachesimo occidentale*, w: *Il monachesimo tra eredità e aperture. Atti del Simposio „Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano” per il 50° anniversario dell'Istituto Monastico di Sant'Anselmo, Roma, 28 maggio-1° giugno 2002*, red. M. Bielawski – D. Hombergen, Studia Anselmiana 140, Libreria Herder, Roma 2004, s. 497-516.
- Il ricorso ai Padri nei concili africani dei secoli IV-VI*, w: *I Padri e le scuole teologiche nei concili. Atti del VII Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia, Pontificia Università della Santa Croce, Roma, 6-7 marzo 2003*, red. J. Grohe – J. Leal – V. Reale, Città del Vaticano 2006, s. 237-248.
- L'interpretazione pneumatologica delle nozze di Cana secondo san Gaudenzio di Brescia*, w: *Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003. Augustine. Other Latin Writers*, red. F. Young – M. Edwards – P. Parvis, Studia Patristica 43, Peeters, Leuven – Paris – Dudley 2006, s. 353-358.
- Postać św. Barbary a nowicjaska duchowość paulińska*, w: *Przy źródle Jasnogórskiej Pani. Materiały symposium na temat powrotu paulinów do klasztoru i kościoła św. Barbary w Częstochowie, które odbyło się w dniu 30 czerwca 2007 roku*, red. J. Mazur, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2007, s. 55-72.
- La natura del deserto nelle Vitae di san Girolamo*, w: *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I-V sec.). XXXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 4-6 maggio 2006*, Studia Ephemeridis Augustinianum 101, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 2007, s. 549-578.
- San Leone Magno e san Gregorio Magno nel Pratum Spirituale di Giovanni Mosco*, w: *Church, Society and Monasticism. Acts of the International Symposium. Rome, May 31-June 3 2006*, red. E. López-Tello García – B.S. Zorzi, Studia Anselmiana 146, Analecta Monastica 9, Libreria Herder, Rome 2009, s. 403-421.
- Duchowni w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Kapłaństwo w postudze paulińskiej. Symposium pt. Kapłaństwo – dar i tajemnica, które odbyło się 21 listopada 2009 roku na Jasnej Górze z okazji Anni Sacerdotalis, ogłoszonego przez Benedykta XVI*, red. J. Mazur, Wydawnictwo Paulinianum, Jasna Góra – Częstochowa 2010, s. 23-82.
- Untersuchungen zu den Handschriften und Drucken über die „Vita S. Pauli Primi Eremitae” vom hl. Hieronymus*, w: *Ideologie des Paulinermonchtums Ende 15./Anfang 16. Jahrhundert. Internationales Seminar im ehemaligen Paulinerkloster*

- (1377-1786) *Marianka bei Bratislava, vom 11.-15/16. Oktober 2010*, red. L. Weinrich – S. Świdziński, Archivum Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae. Dissertationes 6/11, Coesfeld 2012, s. 8-15.
- Concetto lineare del tempo nel dialogo salvifico di Dio con l'umanità secondo i Tractatus di san Gaudenzio di Brescia*, w: *Tempo di Dio. Tempo dell'uomo. XLVI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 10-12 maggio 2018)*, Studia Ephemeridis Augustinianum 155, Istituto Patristico Augustinianum, Roma – Lugano 2019, s. 357-369.
- Retoričke figure u epilogu djela Vita S. Hilarionis i epilozima drugih dviju Jeronimovih Vitae Patrum*, w: *Sveti Hilarion u kontekstu svoga vremena. Zbornik radova s međunarodnoga znanstvenog skupa „Sveti Ilar u kontekstu svoga vremena”*, Mlini (Dubrovnik), 19-20. listopada 2017, red. I. Bodrožić – V. Kraft Soić, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2023, s. 183-194 = *Le figure retoriche nell'epilogo della Vita S. Hilarionis e delle due altre Vitae Patrum geronimiane*, w: *Sant'Ilarione nel contesto del suo tempo. Atti del Convegno scientifico internazionale Sant'Ilarione nel contesto del suo tempo*, Mlini (Dubrovnik), 19-20 ottobre 2017, red. I. Bodrožić – V. Kraft Soić, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2023 s. 439-452.
- Il giudizio di san Girolamo sull'imperatore Costantino il Grande secondo la continuazione della „Cronaca” di Eusebio di Cesarea*, w: *Sanctus Hieronymus Dalmatiae vir illustris. Zbornik radova s međunarodnog znanstvenog skupa održanog u Splitu 24. i 25. rujna 2020*, red. I. Bodrožić – Š. Bilokapić, Kršćanska sadašnjost, Split 2023, s. 311-323.
- Najstarsi pustelnicy i najstarsze pustelnice Egiptu*, w: *Błogosławiona Dorota z Mąków. Średniowieczna pustelnica. Materiały z VI. Sympozjum Dorotańskiego w Kwidzynie (25 V 2022)*, red. J. Liguz, Kwidzyn 2024, s. 11-43.
- L'attività sinodale della cristianità indivisa nella Chiesa paleocristiana. Una ricognizione storico-dogmatica*, w: *M.A.D. for Ecumenism 3. Mutual Accountability Desk. Laboratorio ecumenico sinodale. Synodal Ecumenical Workshop*, red. T.F. Rossi, Roma 2024, s. 85-169.
- Commenti individuali dei consulenti ecumenici. Rev. Prof. Basilio Degórski, OSPPE*, w: *M.A.D. for Ecumenism 3. Mutual Accountability Desk. Laboratorio ecumenico sinodale. Synodal Ecumenical Workshop*, red. T.F. Rossi, Roma 2024, s. 225-229.

6. Artykuły naukowe w czasopismach

- Powstanie Zakonu Paulinów w świetle „Paulina Eremus” O. Bartłomieja Bolesławskiego*, „Studia Claromontana” 3 (1982) s. 254-281.
- Święty Paweł Pierwszy Pustelnik w świetle tekstów patrystycznych*, „Studia Claromontana” 6 (1985) s. 110-144.

- Kler afrykański w świetle synodów IV i V wieku*, „Vox Patrum” 10 (1986) s. 219-238.
- Najstarszy tekst „Vita S. Pauli Primi Eremitae” św. Hieronima*, „Vox Patrum” 12-13 (1987) s. 61-72.
- La „Conlatio codicum” della „Vita S. Pauli Primi Eremitae” (dall’inizio del primo capitolo sino alle parole: „(...) incitata sunt studia” dello stesso capitolo)*, „Dissertationes Paulinorum” 1 (1988) s. 57-101.
- Uno dei più tardivi manoscritti contenenti la „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di San Girolamo*, „Vox Patrum” 15 (1988) s. 909-912.
- Osiemnastowieczny melodramat o nawróceniu św. Augustyna*, „Vox Patrum” 14 (1988) s. 133-167.
- Boże Macierzyństwo Maryi a Sobór Efeski i Chalcedoński*, „Dissertationes Paulinorum” 2 (1989) s. 5-16.
- Un tardivo manoscritto di Cracovia contenente la „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di San Girolamo*, „Vox Patrum” 14 (1988) s. 429-434.
- Studium Ojców w oficjalnych dyrektywach Kościoła*, „Vox Patrum” 16 (1989) s. 45-60.
- Instytut Patrystyczny „Augustinianum”*, „Vox Patrum” 16 (1989) s. 311-320.
- Wyższe Seminarium Duchowne. Patrologia w „Ratio Institutionis Sacerdotalis” dla Wyższych Seminarium Duchownych i Zakonnych w Polsce*, „Vox Patrum” 16 (1989) s. 401-403.
- Jak ja uczę patrologii w moim Seminarium Duchownym? (Odpowiedzi na ankietę). Seminarium Duchowne Ojców Paulinów w Krakowie*, „Vox Patrum” 16 (1989) s. 425-429.
- La „conlatio codicum” della „Vita S. Pauli Primi Eremitae” di Girolamo, dall’inizio del II capitolo sino alle parole: „(...) pro Christi nomine gladio percuti” dello stesso capitolo*, „Vox Patrum” 17 (1989) s. 839-866.
- Katechazy przedchrzcielne Nicetasa z Remezjany*, „Vox Patrum” 18 (1990) s. 107-112.
- La „conlatio codicum” della „Vita S. Pauli Primi Eremitae” di san Girolamo del II capitolo, dalle parole: „Verum hostis callidus” sino alle parole: „duo memoriae causa exempla”*, „Vox Patrum” 18 (1990) s. 251-271.
- I codici vaticani adoperati da A. Glueck per l’edizione critica delle opere di S. Gaudenzio da Brescia*, „Dissertationes Paulinorum” 3 (1990) s. 84-100.
- Żydzi w „Traktatach” św. Gaudentego z Brescji*, „Dissertationes Paulinorum” 3 (1990) s. 101-104.
- La „conlatio codicum” della „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di S. Girolamo dalle parole: „Amathas vero et Macarius” del primo capitolo sino alla fine dello stesso capitolo*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 37/4 (1990) s. 119-162.
- La dottrina trinitaria prenicena*, „Dissertationes Paulinorum” 4/1 (1991) s. 5-84.
- La Madonna presso la Croce secondo il „Contacium II pro Passione Domini” di Romano il Melode*, „La Sapienza della Croce” 6 (1991) s. 37-51.
- L’insegnamento spirituale-monastico della „Vita S. Pauli Primi Eremitae” di san Girolamo*, „Vox Patrum” 20-23 (1991-1992) s. 157-170.

- La famiglia „Q” della tradizione manoscritta della „Vita S. Pauli Primi Eremitae” di San Girolamo*, „Dissertationes Paulinorum” 5 (1992) s. 26-45.
- La famiglia „I” della tradizione manoscritta della „Vita S. Pauli Primi Eremitae” di San Girolamo*, „Dissertationes Paulinorum” 5 (1992) s. 5-24.
- La famiglia „S” della tradizione manoscritta della „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di San Girolamo*, „Dissertationes Paulinorum” 6 (1993) s. 16-41.
- L’elenco delle citazioni dei Libri sapienziali nella letteratura monastica del IV e V secolo*, „Roczniki Teologiczne” 40 (1993) s. 119-154.
- Liturgiczna posługa kobiet w Kościele pierwszych wieków*, „Dissertationes Paulinorum” 7 (1994) s. 20-68.
- Epilogi „Żywotów” mnichów IV wieku – retoryka i teologia*, „Dissertationes Paulinorum” 7 (1994) s. 105-121.
- Kapłaństwo w monastycyzmie starożytnym*, „Vox Patrum” 24-29 (1993-1995) s. 233-245.
- Commento alla „Vita S. Pauli Monachi Thebaei” di san Girolamo*, „Dissertationes Paulinorum” 8 (1995) s. 5-44.
- Uczynki miłosierdzia w świetle starożytnych reguł mniszych*, „Vox Patrum” 30-31 (1996) s. 259-274.
- Wartość Hieronimowej „Vita S. Pauli Primi Eremitae” dla duchowości Zakonu Paulinów*, „Dissertationes Paulinorum” 10 (1997) s. 81-110.
- L’insegnamento monastico geronimiano*, „Vox Patrum” 32-33 (1997) s. 199-214.
- Duchowość monastyczna św. Ambrożego*, „Vox Patrum” 34-35 (1998) s. 69-83.
- I primissimi monaci egiziani quali radici della spiritualità dell’Ordine di San Paolo Primo Eremita*, „Vox Patrum” 34-35 (1998) s. 357-388.
- Uno schizzo di escatologia paleocristiana*, „Vox Patrum” 36-37 (1999) s. 427-453.
- Zarys eschatologii starochrześcijańskiej*, „Informator. Wyższe Seminarium Duchowne Zakonu Paulinów w Krakowie na Skałce” 11 (1999/2000) s. 10-24.
- Tajemnica wcielenia w komentarzach patrystycznych do „Skladu Apostolskiego”*, „Vox Patrum” 38-39 (2000) s. 341-366.
- L’insegnamento monastico geronimiano (continuazione)*, „Vox Patrum” 38-39 (2000) s. 487-503.
- Sformułowanie wiary w Trójjedynego Boga w latach 360-380. Formuła dogmatyczna $\mu\acute{\iota}\alpha\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\ -\ \tau\rho\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$* , „Vox Patrum” 40-41 (2001) s. 227-235.
- Posłuszeństwo i pokora jako najważniejsze cnoty mnicha w dziełach św. Hieronima*, „Dissertationes Paulinorum” 11 (2002) s. 5-29.
- Wdowy w starożytności chrześcijańskiej i ich posługa w Kościele*, „Vox Patrum” 42-43 (2002) s. 303-318.
- Le nozze di Cana nell’esegesi di san Gaudenzio di Brescia*, „Vox Patrum” 44-45 (2003) s. 285-299.
- Najstarszy monastycyzm żeński*, „Dissertationes Paulinorum” 12 (2003) s. 5-59.
- [z K. Stefek], *Ojcowie Kościoła – świadkowie i nauczyciele wiary*, „Dissertationes Paulinorum” 12 (2003) s. 84-92.

- Stosunek cesarzy Sewerów do chrześcijan*, „Zeszyty Naukowe Akademii Polonijnej w Częstochowie – Prace Wydziału Administracyjno-Prawnego” 1 (2003) s. 261-274.
- Il ricorso ai Padri nei concili africani dei secoli IV-VI*, „Annuario Historiae Conciliorum” 35 (2003) s. 222-233.
- Il cammino degli Israeliti dall’Egitto verso la Terra Promessa secondo la Lettera 78 di san Girolamo*, „Dissertationes Paulinorum” 13 (2004) s. 5-45.
- Biskupi Rzymu w „Pratum spirituale” Jana Moschosa*, „Vox Patrum” 46-47 (2004) s. 371-389.
- Uno schizzo della tradizione manoscritta della „Vita S. Pauli Primi Eremitae” di san Girolamo*, „Dissertationes Paulinorum” 14 (2005) s. 5-25.
- Il primissimo monachesimo della Gallia*, „Dissertationes Paulinorum” 15 (2006) s. 5-66.
- L’esegesi geronimiana di Is 1,1 sulla base del „Commento in Isaia”*, „Vox Patrum” 49 (2006) s. 135-143.
- Monastycyzm łaciński w Palestynie (IV-V w.)*, „Vox Eremi” 59/18 (2007) s. 28-32.
- Najstarsze prawodawstwo Kościoła Łacińskiego w basenie Morza śródziemnego dotyczące kobiet Bogu poświęconych*, „Dissertationes Paulinorum” 16 (2007) s. 28-61.
- Najstarsze prawodawstwo Kościoła Łacińskiego w Basenie Morza Śródziemnego dotyczące mnichów*, „Vox Patrum” 50 (2007) s. 419-440.
- Egzegeza cudu w Kanie Galilejskiej w nauczaniu św. Gaudentego z Brescji*, „Dissertationes Paulinorum” 17 (2008) s. 5-38.
- I protoplasti paleocristiani dell’Ordine dei Monaci di San Paolo Primo Eremita secondo l’opera Paulina Eremus di Padre Bartolomeo Bolesławski*, „Vox Patrum” 52/1 (2008) s. 123-135.
- Ojcowie Kościoła o „człowieku wewnętrznym” i o „człowieku zewnętrznym”*, „Ateneum Kapłańskie” 151/1 (2008) s. 105-118.
- Jeszcze o habicie zakonnym*, „Vox Eremi” 59/27 (2009) s. 5-10.
- Il primissimo monachesimo nell’Africa Latina*, „Vox Patrum” 53-54 (2009) s. 591-598.
- Il mistero dell’incarnazione nel commento di Rufino di Aquileia al „Simbolo Apostolico”*, „Angelicum” 86 (2009) s. 559-564.
- Monastycyzm rzymski i italski od IV do VI wieku*, „Dissertationes Paulinorum” 19 (2010) s. 5-34.
- Eucharystia w „Traktatach” św. Gaudentego z Brescji*, „Dissertationes Paulinorum” 19 (2010) s. 74-83.
- Zarys zbawczego dialogu pomiędzy Bogiem a człowiekiem w nauczaniu Ojców Kościoła od II do V wieku*, „Vox Patrum” 55 (2010) s. 161-170.
- Le „Beatitudini” nel „Commentarium in Matthaeum” di san Girolamo*, „Cuestiones Teológicas” 37 (2010) s. 265-280.
- Najstarszy monastycyzm na Półwyspie Iberyjskim*, „Dissertationes Paulinorum” 20 (2011) s. 5-11.
- Kodeks Basilicanus A. 6 (alias E) a rodzina „Q” rękopiśmiennego przekazu „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” św. Hieronima*, „Vox Patrum” 56 (2011) s. 485-493.

- La creazione dell'essere umano secondo la Prima Omelia di Origene al Libro della Genesi*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 4 (2011) s. 241-261.
- Dittico simbolico di „Silenzio” e „Parola” nelle Vitae geronimiane di Paolo e Ilarione*, „Angelicum” 89 (2012) s. 49-64.
- Liturgia Godzin w okresie patrystycznym*, „Dissertationes Paulinorum” 21 (2012) s. 25-51.
- Chrzest w Traktatach Wielkanocnych św. Gaudentego z Brescji*, „Vox Patrum” 57 (2012) s. 103-113.
- Język i improwizacja w liturgii okresu patrystycznego*, „Ateneum Kapłańskie” 159/1 (2012) s. 5-13.
- San Pacomio e le più antiche regole monastiche*, „Dissertationes Paulinorum” 22 (2013) s. 5-30.
- Pochodzenie i upadek człowieka w „Traktatach Wielkanocnych” Gaudentego z Brescii [= The Genesis and the Creation of Human Being in the „Tractatus Paschales” of Gaudentius of Brescia]*, „Vox Patrum” 60 (2013) s. 111-122.
- Il Libro di Giobbe nella letteratura monastica delle origini (secoli IV-V)*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 6 (2013) s. 167-177.
- „Wstęp” św. Hieronima do jego przekładu „Kroniki” Euzebiusza z Cezarei*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 12/2 (2013) s. 141-153.
- Zakończenia Hieronimowych „Vitae Patrum: Pauli, Hilarionis et Malchi” – klucz do właściwego zrozumienia całości tych dzieł*, „Dissertationes Paulinorum” 23 (2014) s. 5-22.
- La prefazione di san Girolamo alla continuazione della „Cronaca” di Eusebio di Cesarea*, „Vox Patrum” 62 (2014) s. 113-124.
- Święty Pachomiusz i najstarsze Reguły monastyczne*, „Ateneum Kapłańskie” 162/1 (2014) s. 18-36.
- Esegesi e toponomastica nell’epistolario geronimiano*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 7 (2014) s. 89-124.
- L’ispirazione teo-cristologica dell’antropologia patristica*, „Vox Patrum” 63 (2015) s. 17-34.
- La Passione del Signore secondo Matteo contenuta nel Codice Pericopae Evangelicae di Płock*, „Dissertationes Paulinorum” 24 (2015) s. 5-18.
- Il mistero dell’incarnazione nel commento al „Simbolo Apostolico” di san Quodvult-deus di Cartagine*, „Vox Patrum” 64 (2015) s. 119-130.
- La passione del Signore secondo Luca contenuta nel codice Pericopae Evangelicae di Płock*, „Dissertationes Paulinorum” 25 (2016) s. 5-21.
- Il primo Concilio di Costantinopoli (381). Uno schizzo storico e teologico*, „Vox Patrum” 36 65 (2016) s. 155-170.
- San Cesario di Arles e i suoi continuatori e il monachesimo femminile*, „Vox Patrum” 66 (2016) s. 179-196.

- Il battesimo nell'insegnamento dei Padri della Chiesa*, „Dissertationes Paulinorum” 26 (2017) s. 5-44.
- Il soggiorno di sant'Ilarione di Gaza in Dalmazia secondo la Vita S. Hilarionis di san Girolamo*, „Vox Patrum” 67 (2017) s. 101-114.
- Eretici ed eresie nel „Chronicon” di san Girolamo*, „Vox Patrum” 68 (2017) s. 371-398.
- Uczta dla biedaków w Konstantyńskiej Bazylice św. Piotra w Rzymie na podstawie listu św. Paulina z Noli do św. Pammachiusza*, „Dissertationes Paulinorum” 27 (2018) s. 5-35 = *Il pasto per i poveri presso la Basilica Costantiniana di S. Pietro a Roma secondo la lettera di san Paolino di Nola a san Pammachio*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 11 (2018) s. 229-267.
- La tradizione manoscritta della „Vita S. Pauli Primi Eremitae” e le più antiche edizioni stampate di questa opera geronimiana*, „Vox Patrum” 69 (2018) s. 155-173.
- Spiritualità del monachesimo maschile nelle opere di san Girolamo*, „Vox Patrum” 70 (2018) s. 119-150.
- Maria nel contacio di san Romano il Melode per la Presentazione di Gesù al Tempio*, „Angelicum” 95 (2018) s. 487-511.
- Explanationes in Esaiam of St. Jerome. The Outline of its Genesis and Method*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 12 (2019) s. 449-468.
- Syntetyczne ujęcie okresu patrystycznego*, „Dissertationes Paulinorum” 28 (2019) s. 5-68.
- Manoscritti inclassificabili della „Vita S. Pauli Monachi Thebaei” di san Girolamo*, „Vox Patrum” 71 (2019) s. 131-154.
- La Vita S. Pauli Monachi Thebaei di san Girolamo contenuta nel codice manoscritto Vaticanus Latinus 13008*, „Vox Patrum” 72 (2019) s. 131-148.
- Typologia kobiety w Hieronimowych „Vitae Sanctorum Patrum”*, „Dissertationes Paulinorum” 29 (2020) s. 5-34 = *Typologia di donne nelle „Vitae Patrum” di san Girolamo*, „Teresianum” 71/1 (2020), 99-120.
- Tipologia di donne nella „Vita S. Hilarionis” di san Girolamo*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 13 (2020) s. 9-23.
- Tipologia di donne nella „Vita S. Malchi monachi captivi” di san Girolamo*, „Angelicum” 97 (2020) s. 213-229.
- Lo status quaestionis degli studi riguardanti le tre „Vitae Sanctorum Patrum Eremitarum” composte da san Girolamo*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 14/1 (2021) s. 9-40.
- Le fonti e le tematiche teologiche della „Regula” di Eugipio*, „Vox Patrum” 75 (2020) s. 89-120.
- Breve storia del ritrovamento e dell'edizione della Regula di Eugipio*, „Dissertationes Paulinorum” 30 (2021) s. 85-94.
- La fratellanza nel pensiero patristico*, „Angelicum” 98 (2021) s. 423-480.
- La difesa del culto dei santi e delle loro reliquie nell'Adversus Vigilantium di san Girolamo*, „Teresianum” 73 (2022) s. 329-346.

- Św. Hieronim w „*Declarationes constitutionum*” o. Grzegorza Gyöngyösięo, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 15/1 (2022) s. 27-70.
- Podobieństwa i zależności między „Vita S. Pauli Monachi Thebaei” a „Vita S. Mariae Aegyptiacae”*, „*Teologia i Człowiek*” 58/2 (2022) s. 9-33.
- Il commento al „Simbolo Apostolico” nell’Expositio Symboli di san Venanzio Fortunato*, „*Dissertationes Paulinorum*” 31 (2022) s. 5-24.
- Odwoływanie się do autorytetu Ojców na synodach Afryki Łacińskiej od IV do VI wieku. Sprawa Apiariusza z Sicca Veneria*, „*Dissertationes Paulinorum*” 32/2 (2023) s. 5-36.
- Uwagi dotyczące miejsc kultu w okresie starożytności chrześcijańskiej*, „*Studia Teologii Dogmatycznej*” 9 (2023) s. 19-35.
- Święta Maria Egipcjanka – prostytutka, pustelnica, mistyczka*, „*Forum Teologiczne*” 25 (2024) s. 97-104.
- Apiariusz z Sicca Veneria i odwoływanie się do Ojców na synodach Afryki Łacińskiej (IV-VI wiek)*, „*Vox Patrum*” 87 (2023) s. 95-114.
- Religia chrześcijańska i polityka cesarska pod rządami Konstantyna Wielkiego i Konstancjusza II*, „*Dissertationes Paulinorum*” 33/2 (2024) s. 5-30 = *Kościół a Kościoły*, red. A.A. Napiórkowski – A. Sejbuk, Cracoviensis cogitatio Ecclesiae 16, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2025, s. 63-92.

7. Wstępy i wprowadzenia

- Prefazione*, w: C. Fauci, *Il senso della vita – il destino dell’uomo. La teologia della storia nelle Epistole ed Omelie di Gregorio Magno*, Grafite, Napoli 2000, s. IX-XII.
- Przedmowa*, w: K. Czuba, *Śłużyć, to dzielić się nadzieją. Polski zakonnik w Armii Amerykańskiej*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa – Rzym 2008, s. 9-10.
- Prefazione*, w: F. Massari, *Il Sorriso della Memoria. In ricordo di Maria Santoro, 28 marzo 1999-28 marzo 2009*, Roma 2009, s. 3-4.
- Preface*, w: A.J. Dembicki, *Marian Valley. Anything is possible with Our Lady and St. Joseph*, Australia [2013], s. 11-13.
- Przedmowa*, w: A.J. Dembicki, *Marian Valley. Anything is possible with Our Lady and St. Joseph*, Australia [2013], s. 99-101.
- Prefazione*, w: A. Filić, *Sant’Ilarione, „nudo e armato in Cristo”. Concordanze bibliche della „Vita S. Hilarionis” di san Girolamo*, Monographia 5, Zagabria 2022, s. 9-11.

8. Hasła encyklopedyczne i słownikowe

- Grecka literatura. Okres wczesnochrześcijański*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 6, TN KUL, Lublin 1994, k. 80-82.

- Hermogenes z Kartaginy*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 6, TN KUL, Lublin 1994, k. 789.
- Schizma Akacjańska* [po rosyjsku], w: *Католическая энциклопедия*, t. 1, Издательство Францисканцев [= *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Wydawnictwo oo. Franciszkanów], Moskwa 2002, k. 122.
- Akacjusz* [po rosyjsku], w: *Католическая энциклопедия*, t. 1, Издательство Францисканцев [= *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Wydawnictwo oo. Franciszkanów], Moskwa 2002, k. 123.
- Amfilochiusz z Ikonium* [po rosyjsku], w: *Католическая энциклопедия*, t. 1, Издательство Францисканцев [= *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Wydawnictwo oo. Franciszkanów], Moskwa 2002, k. 218.
- Gaudenty z Brescji* [po rosyjsku], w: *Католическая энциклопедия*, t. 1, Издательство Францисканцев [= *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Wydawnictwo oo. Franciszkanów], Moskwa 2002, k. 1201.
- Euzebiusz z Nikomedii* [po rosyjsku], w: *Католическая энциклопедия*, t. 1, Издательство Францисканцев [= *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Wydawnictwo oo. Franciszkanów], Moskwa 2002, k. 1768-1769.
- Jan Moschos* [po rosyjsku], w: *Католическая энциклопедия*, t. 2, Издательство Францисканцев [= *Encyklopedia Katolicka*, t. 2, Wydawnictwo oo. Franciszkanów], Moskwa 2005, k. 368-369.
- Paweł I, biskup Konstantynopola* [po rosyjsku], w: *Католическая энциклопедия*, t. 3, Издательство Францисканцев [= *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, Wydawnictwo oo. Franciszkanów], Moskwa 2007, k. 1186-187.
- Paweł z Teb* [po rosyjsku], w: *Католическая энциклопедия*: t. 3, Издательство Францисканцев [= *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, Wydawnictwo oo. Franciszkanów], Moskwa 2007, k. 1193-1994.
- Paweł Pustelnik/Paweł z Teb*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 15, TN KUL, Lublin 2011, k. 117.

9. Tłumaczenia

9.1. Z polskiego na włoski

- L. Pietras, *Ricezione dei libri teologico-morali da parte dei Monaci di San Paolo Primo Eremita di Jasna Góra nel secolo XV*, „*Studia Claromontana*” 5 (1984) s. 294.
- J. Starnawski, *La poesia mariana polacca nel XVI secolo*, „*Studia Claromontana*” 6 (1985) s. 17.
- M. Michałowski, *Palladio polacco. Gli aspetti militari dell'iconografia mariana nei secoli XVII-XVIII*, „*Studia Claromontana*” 6 (1985) s. 45-46.

- L. Pietras, *La biblioteca di Jasna Góra nel XVII e XVIII secolo*, „Studia Claromontana” 6 (1985) s. 398.
- E. Orłowski, *Il suono nelle „Sonate pro processione” di Marcin J. Żebrowski*, „Studia Claromontana” 7 (1986) s. 252.
- T. Dobrzeniecki, *L'Icona Miracolosa della Madonna di Leśna Podlaska. Un'analisi iconografica*, „Studia Claromontana” 9 (1988) s. 45-46.
- A. Sieradzka, *Jasna Góra nelle liturgie di Jan Kanty Gumowski*, „Studia Claromontana” 10 (1989) s. 388.
- T.D. Łukaszuk, *La certezza teologica delle affermazioni utilizzate nella teologia dogmatica*, „Dissertationes Paulinorum” 3 (1990) s. 15-16.
- C.T. Niezgoda, *L'eredità Mariana di San Massimiliano Kolbe nella Ricezione dei Francescani Polacchi*, „Miles Immaculatae” 27 (1991) s. 112-121.
- T.D. Łukaszuk, *Nuova interpretazione cattolica della trasmissione della fede sulla scienza e coscienza umana di Gesù Cristo nell'elaborazione teologica di Ignacy Różycki*, „Dissertationes Paulinorum” 4/2 (1991) s. 25.
- F. Pasternak, *Annotazioni di diritto canonico alla luce del Concilio Vaticano II*, „Dissertationes Paulinorum” 4/2 (1991) s. 43.
- B. Krap, *Valori kerigmatici dei Libri dei Maccabei (I). Sfondò storico-letterario*, „Dissertationes Paulinorum” 4/2 (1991) s. 58.
- J. Wojtkowski, *Il culto di Maria nella Chiesa Occidentale negli anni 1964-1987 alla luce dell'analisi storico-dogmatica della Costituzione „Lumen Gentium”, dell'Esortazione „Marialis Cultus” e dell'Enciclica „Redemptoris Mater”*, „Miles Immaculatae” 27 (1991) s. 180-191.
- C. Niezgoda, *Dialogo mariologico attorno alla spiritualità e all'apostolato kolbiano*, „Miles Immaculatae” 27 (1991) s. 269-280.
- G. Bartosik, *Il servizio salvifico di Maria*, „Miles Immaculatae” 33 (1997) s. 347-379.
- S. Michalec, *La consapevolezza storica di Stanisław Wyspiański (a proposito dei romanzi: Bolesław Śmiały a Skalka)*, „Studia Claromontana” 17 (1997) s. 199-200.
- G.M. Bartosik, *La verginità di Maria espressione dell'amore del Padre*, „Miles Immaculatae” 37 (2001) s. 474-497.
- La cappella vocalo-strumentale di Jasna Góra*, „Studia Claromontana” 19 (2001) s. 424-425.
- Chiese in legno della Terra di Wieluń, che fungevano da chiese per pellegrini, alla luce delle ricerche archeologiche presso la chiesa filiale della Santissima Trinità a Grębień*, „Studia Claromontana” 19 (2001) s. 473-474.
- Proposta di rilettura dell'Atto di Battesimo del Cardinal Stefan Wyszyński*, „Studia Claromontana” 19 (2001) s. 511-512.
- Un progetto di economia umanistica. Circa la vita di Lebret Louis Joseph, O.P.*, „Dissertationes Paulinorum” 12 (2003) s. 65-66.
- Dibattito sui comuni valori spirituali d'Europa*, „Dissertationes Paulinorum” 12 (2003) s. 82-83.

- Il ripristino della Provincia dei Monaci Paolini in Germania*, „Dissertationes Paulinorum” 13 (2004) s. 80-81.
- Il monastero e la chiesa di Santa Barbara a Częstochowa. La sorgente miracolosa della Madre di Dio*, „Dissertationes Paulinorum” 14 (2005) s. 81.
- La „Cappella Musicale di Jasna Góra” e gli altri complessi musicali negli anni 2000-2005*, „Dissertationes Paulinorum” 16 (2007) s. 26-27.
- Il corale gregoriano nei documenti e nella prassi dei Monaci Paolini*, „Dissertationes Paulinorum” 18 (2009) s. 22-23.
- Dai ricordi del Cardinale Kakowski sulla genesi dell’Università Cattolica di Lublino*, „Dissertationes Paulinorum” 18 (2009) s. 49-50.
- A.A. Napiórkowski, *Gesù che rivela Dio e l’uomo*, Liberit, Roma 2009.
- P. Łoza, *La Chiesa Cattolica nel confronto con lo spiritismo*, „Dissertationes Paulinorum” 20 (2011) s. 37.
- M. Legan, *Epicentro del Vangelo. Un piccolo libro sulla grande misericordia*, Inicjatywa Ewangelizacyjna Wejdzmy na Szczyt, Kraków 2018.
- A.A. Napiórkowski – P. Warchoń, *Santa Faustina e san Giovanni Paolo II saranno proclamati Dottori della Chiesa? I santi polacchi apostoli della divina misericordia*, Wydawnictwo Salwator, Cracovia – Roma 2015.

9.2. Z włoskiego na polski

- Litania do Najświętszej Maryi Panny – Matki Nadziei*, „Jasna Góra” 5 (1988) s. 14-15.
- Jan Paweł II, *Głóście Miłość przez prawdę. Przemówienie Ojca Świętego do uczestników Kapituły Generalnej Augustianów*, „Vox Patrum” 14 (1988) s. 49-54.
- N. Cipriani, *Oskarżenie św. Augustyna o manicheizm przez Juliana z Eklanum*, „Vox Patrum” 14 (1988) s. 344-350.
- Nowa Litania do Najświętszej Maryi Panny*, „Jasna Góra” 6 (1989) s. 33-36.
- M. Pellegrino, *Czy Ojcowie Kościoła mają coś do powiedzenia współczesnemu człowiekowi?*, „Vox Patrum” 16 (1989) s. 111-119.
- E. Rejman, *Memoriał do sekretarza Kongregacji d.s. Zakonnych kardynała Teodora Valfre di Bonzo*, „Studia Claromontana” 13 (1993) s. 207-280.
- G. Ravasi, *Przedmowa*, w: *Cierpienie i nadzieja w twórczości filmowej Krzysztofa Zanussiego. Tom jubileuszowy w 75. rocznicę urodzin i 45. rocznicę debiutu*, red. A. Baczyński – M. Drożdż – M. Legan, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2015, s. 9-10.
- Ojciec święty Franciszek, *List Apostolski „Desiderio desideravi”*, Pallottinum, Poznań 2022.
- Papież: czytajcie te teksty Bazylego, bardzo pomogą*, „Vatican News”, w: <https://www.vaticannews.va/pl/kosciol/news/2023-10/papiez-czytajcie-te-teksty-bazylego-bardzo-pomoga.html> (dostęp 13.03.2025).

10. Sprawozdania

- Chrześcijaństwo a judaizm. Spuścizna i zależności*, „Vox Patrum” 12-13 (1987) s. 503-506.
- Informacje*, „Vox Patrum” 12-13 (1987) s. 533-543.
- Funkcje świętych w świecie zachodnim (III-XIII w.)*, „Vox Patrum” 15 (1988) s. 1139-1142.
- Tradycja – formy i sposoby*, „Vox Patrum” 16 (1989) s. 493-497.
- Chrześcijańska lektura Ksiąg Mądrościowych*, „Vox Patrum” 20-23 (1991-1992) s. 514-517.
- Rekolekcje patrystyczne*, „Vox Patrum” 20-23 (1991-1992) s. 517-519.
- XVIII Międzynarodowy Kongres Studiów Bizantyńskich*, „Vox Patrum” 20-23 (1991-1992) s. 519-524.
- Chrześcijaństwo łacińskie a kultura grecka do IV wieku. Chrześcijaństwo łacińskie a kultura. Dni Augustiańskie (1992)*, „Vox Patrum” 20-23 (1991-1992) s. 544-546.
- Symposium o „II Liście” Pseudo-Klemensa Rzymskiego*, „Vox Patrum” 20-23 (1991-1992) s. 547.
- Charakterystyczne cechy chrześcijaństwa w poszczególnych regionach łacińskiego basenu Morza śródziemnego IV-VI wieku (XXII Dni Augustiańskie – Rzym, 6-8 V 1993 r.)*, „Vox Patrum” 24-29 (1993-1995) s. 650-653.
- Prezentacja „Patrologia Latina Database” komputerowego wydania łacińskiej Patrologii Migne’a*, „Vox Patrum” 24-29 (1993-1995) s. 658-661.
- Starożytna narracja chrześcijańska (XXIII Dni Augustiańskie, Rzym 5-7 V 1994)*, „Vox Patrum” 24-29 (1993-1995) s. 670-673.
- Księga Rodzaju w Wyznaniach św. Augustyna (Rzym, 6 XII 1994 r.)*, „Vox Patrum” 24-29 (1993-1995) s. 681.
- Etyka chrześcijańska III-IV wieku: dziedzictwo i konfrontacje (Dziedzictwo i konfrontacje (XXIV Dni Augustiańskie – Rzym, 4-6 V 1995 r.)*, „Vox Patrum” 24-29 (1993-1995) s. 701-704.
- Biskupi i pasterze w epoce teodozjańskiej (XXV Dni Augustiańskie, Rzym, 8-11 V 1996 r.)*, „Vox Patrum” 30-31 (1996) s. 640-643.
- Inauguracja roku akademickiego 1997/98 na „Augustinianum”*, „Vox Patrum” 32-33 (1997) s. 580.
- Monastycyzm zachodni od zarania do Reguły Mistrza*, „Vox Patrum” 32-33 (1997) s. 577-580.
- Modlitwa w późnej starożytności: od zarania do św. Augustyna (XXVII Dni Augustiańskie, Rzym, 7-9 V 1998)*, „Vox Patrum” 34-35 (1998) s. 679-682.
- Egzegeza Ojców Łacińskich od początków do Grzegorza Wielkiego (XXVIII Dni Augustiańskie Rzym, 6-8 V 1999)*, „Vox Patrum” 36-37 (1999) s. 702-705.
- Piotr i Paweł i ich związek z Rzymem w starożytnych świadectwach (XXIX Dni Augustiańskie, Rzym, 4-6 V 2000 roku)*, „Vox Patrum” 38-39 (2000) s. 753-756.

- Synody zachodnie od III do V wieku (XXX Dni Augustiańskie, Rzym, 3-5 V 2001 r.)*, „Vox Patrum” 40-41 (2001) s. 705-707.
- „Wyznania” świętego Augustyna (402-2002). Podsumowanie i widoki na przyszłość (XXXI Dni Augustiańskie, Rzym 2-4 V 2002), „Vox Patrum” 42-43 (2002) s. 764-767.
- Klasyczne tematy chrześcijańskiej tradycji monastycznej (50-lecie Instytutu Monastycznego „Anselmianum”, Rzym 28 V-1 VI 2002)*, „Vox Patrum” 42-43 (2002) s. 767-771.
- Sposoby porozumiewania się i recepcja: protagoniści, techniki i drogi dokumentu chrześcijańskiego (IV-VI wiek) (XXXII Dni Augustiańskie, Rzym, 8-10 V 2003)*, „Vox Patrum” 44-45 (2003) s. 722-725.
- Ojcowie Kościoła a szkoły teologiczne na soborach (Rzym, 6-7 III 2003)*, „Vox Patrum” 44-45 (2003) s. 725-728.
- Dziedzictwo duchowe Grzegorza Wielkiego na Zachodzie i Wschodzie (Rzym 10-12 III 2004)*, „Vox Patrum” 46-47 (2004) s. 844-846.
- Jan Chryzostom: Wschód i Zachód na przełomie IV i V wieku (XXXIII Dni Augustiańskie, Rzym, 6-8 V 2004)*, „Vox Patrum” 46-47 (2004) s. 846-849.
- Poganie i chrześcijanie w poszukiwaniu zbawienia (I-III wiek) (XXXIV Dni Augustiańskie – Rzym, 5-7 V 2005 r.)*, „Vox Patrum” 48 (2005) s. 658-662.
- Kultura naukowo-naturalistyczna u Ojców Kościoła I-V wieku XXXV Dni Augustiańskie – Rzym, 4-6 V 2006 r.)*, „Vox Patrum” 50 (2007) s. 854-858.
- Kościół, społeczeństwo i monastycyzm (Rzym, 31 V-3 VI 2006)*, „Vox Patrum” 50 (2007) s. 858-861.
- Motywy i formy starożytnego poezji chrześcijańskiej – między Pismem świętym a tradycją klasyczną (XXXVI Dni Augustiańskie – Rzym, 3-5 V 2007 r.)*, „Vox Patrum” 53 (2009) s. 1010-1014.
- Małżeństwo chrześcijan: egzegeza biblijna i prawo rzymskie (XXXVII „Dni Augustiańskie” – Rzym, 8-10 V 2008)*, „Vox Patrum” 53 (2009) s. 1060-1063.
- Diaconia, diaconiae, diakonat: semantyka i dzieje (XXXVIII „Dni Augustiańskie” – Rzym, 7-9 V 2009)*, „Vox Patrum” 56 (2011) s. 903-906.
- Milczenie i słowo (XXXIX „Dni Augustiańskie” – Rzym, 6-8 V 2010)*, „Vox Patrum” 58 (2012) s. 487-490.

11. Recenzje

- Odpowiedź Recenzentowi*, w: „Vox Patrum” 12-13 (1987) s. 477-478.
- Biblioteca Patristica. Collana diretta da M. Naldini e M. Simonetti*, vol. I-X, Firenze 1984-1987, w: „Vox Patrum” 14 (1988) s. 467-471.
- Dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. III, Roma 1988, w: „Vox Patrum” 15 (1988) s. 1105-1108.
- Rannie Otcy Cerkvi. Antologija*, Brjussel 1988, w: „Vox Patrum” 15 (1988) s. 1108-1109.

- L. Manca, *Maria nel mistero della Chiesa. L'apporto patristico al capitolo VIII della Lumen Gentium*, Edizioni „La Scala”, Noci 1989, w: „Miles Immaculatae” 26/1 (1990) s. 124-125.
- Ambrogio, *Inni. A cura di M. Simonetti*, Firenze 1988, w: „Vox Patrum” 16 (1989) s. 467-471.
- H. Pietras SJ, *L'Amore in Origene*, Roma 1988, w: „Vox Patrum” 16 (1989) s. 472-476.
- G. Quispel, *Gnoza*, Warszawa 1988, w: „Vox Patrum” 16 (1989) s. 476-484.
- Origene – Eustazio – Gregorio di Nissa, *La maga di Endor. A cura di M. Simonetti*, Firenze 1989, w: „Vox Patrum” 16 (1989) s. 484-486.
- A. Kowalski, *Perfezione e giustizia di Adamo nel Liber Graduum*, Roma 1989, w: „Vox Patrum” 17 (1989) s. 958-969.
- La Madonna nel pensiero di San Bernardo e dei primi cisterciensi*, Milano 1989, w: „Vox Patrum” 17 (1989) s. 970-971.
- L. Manca, *Maria nel mistero della Chiesa. L'apporto patristico al capitolo VIII della Lumen Gentium*, Noci 1989, w: „Vox Patrum” 17 (1989) s. 971-973.
- L. Scanu [opr.], *La Madonna nel pensiero di San Bernardo e dei primi cisterciensi*, Milano 1989, w: „Miles Immaculatae” 26/2-3 (1990) s. 250-251.
- E. Piacentini, *La Vergine della Rivelazione. Le apparizioni alla Grotta delle Tre Fontane*, Roma 1989, w: „Miles Immaculatae” 26/4 (1990) s. 424-425.
- Matka Odkupiciela Matka Kościola*, Warszawa 1990, w: „Miles Immaculatae” 26/4 (1990) s. 425-426.
- L. Bouyer, *La Spiritualità dei Padri (III-VI secolo). Monachesimo antico e Padri*, Bologna 1989, w: „Vox Patrum” 18 (1990) s. 393-398.
- L. Bouyer – L. Dattrino, *La Spiritualità dei Padri (II-V secolo). Martirio – verginità – gnosi cristiana*, Bologna 1988, w: „Vox Patrum” 18 (1990) s. 398-402.
- C. Burini – E. Cavalcanti, *La spiritualità della vita quotidiana nei scritti dei Padri*, Bologna 1988, w: „Vox Patrum” 18 (1990) s. 403-405.
- V. Matrangelo, *La venerazione a Maria nella tradizione della Chiesa bizantina. Fondamenti teologici*, Acireale 1990, w: „Vox Patrum” 18 (1990) s. 405-407.
- Gerolamo, *Gli uomini illustri. De viris illustribus. A cura di A. Ceresa-Gastaldo*, Biblioteca Patristica 12, Nardini Editore, Firenze 1988 (368 ss.), w: „Vox Patrum” 19 (1990) s. 926-930.
- Tertulliano, *Scorpiace. A cura di G. Azzali Bernardelli*, Firenze 1990, w: „Vox Patrum” 19 (1990) s. 931-934.
- Eucherio di Lione, *Il rifiuto del mondo. A cura di S. Pricoco*, Firenze 1990, w: „Vox Patrum” 19 (1990) s. 934-938.
- Girolamo, *Omelie sui Vangeli e su varie ricorrenze liturgiche. Traduzione, introduzione e note a cura di S. Cola*, Roma 1990, w: „Vox Patrum” 19 (1990) s. 938-939.
- Didimo il Cieco, *Lo Spirito Santo. Introduzione, note, e indici a cura di Celestino Noce*, Roma 1990, w: „Vox Patrum” 19 (1990) s. 940-941.

- S. Bernardo di Chiaravalle, *Sermoni per le feste della Madonna*, Milano 1990, w: „Vox Patrum” 19 (1990) s. 941-942.
- G.B. Faresin, *Maria Regina d'Europa*, Padova 1990, w: „Miles Immaculatae” 27/1-2 (1991) s. 124-125.
- C. Ryszka, *Od Ostrej Bramy po Fatimę*, Kraków 1990, w: „Miles Immaculatae” 27/1-2 (1991) s. 125.
- S. Bernardo di Chiaravalle, *Sermoni per le feste della Madonna*, Milano 1990, w: „Miles Immaculatae” 27/1-2 (1991) s. 126.
- V. Matrangelo, *La venerazione a Maria nella tradizione della Chiesa bizantina. Fondamenti teologici*, Acireale 1990, w: „Vetera Christianorum” 28 (1991) s. 217-218.
- F. Castellana, *Avvenga di me secondo la tua parola. Piste per una ricerca vocazionale*, Milano 1990, w: „Miles Immaculatae” 27 (1991) s. 282-283.
- R. Brevi e R. Gava, *Ecco tua Madre. La Consacrazione al Cuore Immacolato di Maria*, Padova 1990, w: „Miles Immaculatae” 27 (1991) s. 288-289.
- V. Matrangelo, *La venerazione a Maria nella tradizione della Chiesa bizantina. Fondamenti teologici*, Acireale 1990, w: „Miles Immaculatae” 27 (1991) s. 293-294.
- E. Perniola, *Sant'Efrem Siro. Dottore della Chiesa e Cantore di Maria*, Congregazione dei Figli dell'Immacolata Concezione, Montefiascone 1989, w: „Angelicum” 69 (1992) s. 274-276.
- Doroteo de Gaza, *Conferencias. Introducción y Traducción: F. Rivas OSB. Vida de Dositteo. Introducción y Traducción: M. de Elizalde OSB*, Colección Nepsis 2, ECUAM, Victoria 1990, w: „Angelicum” 69 (1992) s. 274.
- A. Quacquarelli, *Le radici patristiche della teologia di Antonio Rosmini*, Quaderni di „Vetera Christianorum” 22, Edipuglia, Bari 1991, w: „Angelicum” 69 (1992), s. 273.
- Un Contemplativo, *Maria immagine delle tenerezze materna di Dio*, MIMPEP-Docete, Pessano 1991, w: „Miles Immaculatae” 28 (1992) s. 150-151.
- A. Ballestrero – C. Collo – G. Ghiberti – G. Gozzelino – M. Laconi – T. Špidlík, *Spiritualità mariana. Atti della Settimana Mariana Diocesana. Torino 14-21 aprile 1988*, Edizioni San Massimo, Torino 1989, w: „Miles Immaculatae” 28 (1992) s. 151-152.
- M. Magrassi, *Maria stella sul nostro cammino*, Edizioni La Scala, Noci 1991, w: „Miles Immaculatae” 28 (1992) s. 153.
- G. Verrengia, *Maria – ideale di vita dei giovani sulla scia di San Francesco*, Casa Editrice Francescana, Assisi 1991, w: „Miles Immaculatae” 28 (1992) s. 153-154.
- S. Cipriani, *La Madonna, la donna, la Chiesa*, Meditazioni bibliche. Nuova serie 1, Edizioni O.R., Milano 1991, w: „Miles Immaculatae” 28 (1992) s. 154.
- M. Kaszowski, *Z Maryjq. Materiały dla grup maryjnych*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1991, w: „Miles Immaculatae” 28 (1992) s. 154-155.
- M. Winowska, *E venne una donna. Madre di Cristo, madre della Chiesa*, Torino 1991, w: „Miles Immaculatae” 28 (1992) s. 155-156.
- S. Muñoz Iglesias, *Maria. Silenzio e parola. Il Vangelo di Maria*, Editrice Ancora, Milano 1991 (116 ss.), w: „Miles Immaculatae” 28 (1992) s. 316-317.

- A.M. Canopi, *Ecco Tua Madre. Maria nella Scrittura e nella vita della Chiesa*, Piemme, Casale Monferrato 1992 (ss. 139), w: „Miles Immaculatae” 28 (1992) s. 317.
- R. Laurentin, *Retour à Dieu avec Marie. De la sécularisation à la consécration*, O.E.I.L., Paris 1991 (ss. 189), w: „Miles Immaculatae” 28 (1992) s. 318.
- J. Šimić, *Paolo VI e la pietà popolare mariana*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma 1991 (111 ss.), w: „Miles Immaculatae” 28 (1992) s. 319.
- AA.VV., „*De Genesi contra Manichaeos*”, „*De Genesi ad litteram liber imperfectus*” di Agostino d’Ippona. *Commento di Gilles Pelland, Giuseppe Balido, Julies Ries, Alessandra di Pilla, Marcello Marin* [= Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese, 8], Edizioni „Augustinus”, Palermo 1992 (157 ss.), w: „Angelicum” 70 (1993) s. 461-463.
- AA.VV., *Augustinus Minister et Magister. Homeneje al profesor Argimiro Turrado Turrado, O.S.A., con ocasión de su 65 aniversario* [= Historia viva, 4], Editorial Revista Agustiniana, Madrid 1992 (1101), w: „Angelicum” 70 (1993) s. 463-465.
- San Agustín, *Nos hiciste, Señor, para ti. Kempis agustiniano. Selección de textos realizada por Antonino Tonna-Barthet, O.S.A., traducción de Francisco Mier, O.S.A., nueva edición actualizada por Miguel Fuertes Lanero, O.S.A.* [= Biblioteca de Autores Cristianos Minor, 73], Madrid 1991 (676 ss.), w: „Angelicum” 70 (1993) s. 595-597.
- M.-A. Vannier, „*Creatio*”, „*Conversio*”, „*Formatio*” chez S. Augustin [= Paradosis, Études de littérature et de théologie anciennes, 31], Éditions Universitaires, Fribourg Suisse 1991, w: „Angelicum” 71 (1994) s. 288-290.
- Philon d’Alexandrie, *Quaestiones et Solutiones in Exodum, I et II e versione armeniaca et fragmenta graeca* [= Les Oeuvres de Philon d’Alexandrie, 34^e], introduction, traduction et notes par Abraham Terian, Paris 1992, w: „Angelicum” 72 (1995) s. 95-96.
- San Jerónimo, *Epistolario. Edición bilingüe I, traducción, introducciones y notas por Juan Bautista Valero* [= Biblioteca de Autores Cristianos, 530], Madrid 1993, w: „Angelicum” 72 (1995) s. 96-100.
- C.B. Daly, *Tertullian the Puritan and his influence. An essay in historical theology*, Dublin 1993, w: „Angelicum” 72 (1995) s. 100-101.
- J.-M. Girard, *La mort chez saint Augustin. Grandes lignes de sa pensée, telle qu’elle apparaît dans ses traités* [= Paradosis, 34], Fribourg Suisse 1992, w: „Angelicum” 72 (1995) s. 101-103.
- Obras completas de San Agustín, XXXI, Escritos antimaniqueros (2.E), Contra Fausto. Introducción, traducción, notas e índices de Pío de Luis* [= Biblioteca de Autores Cristianos, 529], Madrid 1993, w: „Angelicum” 72 (1995) s. 103-105.
- J.J. Fernández Sangrador, *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría* [= Plenitudo Temporis, 1], Salamanca 1994, w: „Angelicum” 72 (1995) s. 147-149.

- Z.S. Jabłoński, O.S.P.P.E. (red.), *Zawierzenie Maryi ku przyszłości. Sympozjum mariologiczne – Jasna Góra 6-8.12.1993*, Jasna Góra – Częstochowa 1994, w: „Miles Immaculatae” 31 (1995) s. 250-252.
- E. dal Covolo, *Chiesa, Società, Politica. Aree di „laicità” nel cristianesimo delle origini*, Roma 1994, w: „Angelicum” 72 (1995) s. 584-586.
- Obras completas de San Agustín*, XXXIV [= BAC 541], Madrid 1994, w: „Angelicum” 72 (1995) s. 587-588.
- Nicola Lanzi, *La Chiesa Madre in Sant’Agostino*, Agnano Pisano (Pisa) 1994, w: „Angelicum” 72 (1995) s. 588-591.
- E. Peroli, *Il Platonismo e l’antropologia filosofica di Gregorio di Nissa con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Milano 1993, w: „Angelicum” 72 (1995) s. 591-593.
- R. Trevijano Etcheverría, *Patrología*, Madrid 1994, w: „Angelicum” 72 (1995) s. 593-595.
- Obras completas de San Agustín*, XL [= BAC 551], Madrid 1995, w: „Angelicum” 73 (1996) s. 115-118.
- D. Marafioti S.I., *Sant’Agostino e la nuova alleanza. L’interpretazione agostiniana di Geremia 31, 31-34 nell’ambito dell’esegesi patristica* [= Aloisiana, 26], Roma – Brescia 1995, w: „Angelicum” 73 (1996) s. 118-120.
- K. Mroczek O.S.P.P.E., *Il Santuario della Madre di Dio di Jasna Góra nell’insegnamento di Giovanni Paolo II. Verso una „Teologia del Santuario”*, Pontificia Facultas Theologica „Marianum”, Roma 1996, w: „Angelicum” 73 (1996) s. 318-320.
- K. Mroczek O.S.P.P.E., *Il Santuario della Madre di Dio di Jasna Góra nell’insegnamento di Giovanni Paolo II. Verso una „Teologia del Santuario”*, Pontificia Facultas Theologica „Marianum”, Roma 1996, w: „Miles Immaculatae” 32 (1996) s. 346-348.
- Gregorio Nacianceno, *Los cinco discursos teológicos. Introducción, traducción y notas de José Ramón Sánchez-Cid* [= Biblioteca de Patrística, 30], Madrid – Buenos Aires – Santafé de Bogotá – Montevideo – Santiago, Editorial Ciudad Nueva, 1995, w: „Angelicum” 73 (1996) s. 595-596.
- Hermas, *El Pastor. Introducción, traducción y notas de Juan José Ayán Calvo* [= Fuentes Patrísticas, 6], Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 1995, w: „Angelicum” 73 (1996) s. 596-598.
- R. Trevijano Etcheverría, *Orígenes del Cristianismo. El trasfondo judío del Cristianismo primitivo* [= Plenitudo Temporis, 3], Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia – Caja Salamanca y Soria, 1995, w: „Angelicum” 73 (1996) s. 598-602.
- Thomas Finan – Vincent Twomey (ed.), *Scriptural Interpretation in the Fathers: Letter and Spirit*, Cambridge, Four Courts Press, 1995, w: „Angelicum” 73 (1996) s. 602-603.
- La donna nel pensiero cristiano antico, a cura di U. Mattioli*, Genova 1992, w: „Vox Patrum” 13-15 (1993-1995) s. 461-462.

- Juan Damasceno, *Homilias cristológicas y marianas. Introducción, traducción y notas de Guillermo Pons Pons* [= Biblioteca de Patrística, 33], Madrid – Buenos Aires – Santafé de Bogotá – Montevideo – Santiago, Editorial Ciudad Nueva, 1966, w: „Angelicum” 74 (1997) s. 285.
- Basilio de Cesarea, *El Espíritu Santo. Introducción, traducción y notas de G. Azzali Bernardelli* [= Biblioteca de Patrística, 32], Madrid – Buenos Aires – Santafé de Bogotá – Montevideo – Santiago, Editorial Ciudad Nueva, 1966, w: „Angelicum” 74 (1997) s. 286-287.
- The Spirituality of Ancient Monasticism. Acts of the International Colloquium held in Cracow-Tyniec 16-19th November 1994, Specialized Contributions edited by M. Starowieyski* [= Pontificia Academia Theologica Cracoviensis, Facultas Theologica. Studia 6/1], Tyniec – Cracow, Wydawnictwo Benedyktynów, 1995, w: „Angelicum” 74 (1997) s. 287-289.
- Clemente de Alejandría, *Stromata I. Cultura y Religión. Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez* [= Fuentes Patrísticas 6], Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 1996, w: „Angelicum” 74 (1997) s. 289-290.
- A. Cazzago, *Cristianesimo d'Oriente e d'Occidente in Giovanni Paolo II* [= Già e non ancora, 315], Milano, Jacka Book, 1996, w: „Angelicum” 74 (1997) s. 291-293.
- Th. Špidlík, *La spiritualità dell'oriente cristiano. Manuale sistematico* [= L'Abside, 16], Cinisello Balsamo, San Paolo, 1995, w: „Angelicum” 74 (1997) s. 293-295.
- W. Turek, *La speranza in Tertulliano* [= Biblioteca di Scienze Religiose, 126], Roma, LAS, 1997, w: „Angelicum” 74 (1997) s. 458-460.
- A. Napiórkowski, *Schrift-Tradition-Kirche. Glaubensquelle in Matthias Joseph Scheebens theologischer Erkenntnislehre* [= Regensburger Studien zur Theologie, 49], Frankfurt am Main, Peter Lang, 1996, w: „Angelicum” 74 (1997) s. 460-462.
- Novaciano, *La Trinidad. Introducción, edición crítica, traducción, comentarios e índices por Carmelo Granado* [= Fuentes Patrísticas, 8], Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 1996, w: „Angelicum” 75 (1998) s. 271-272.
- Máximo el Confesor, *Tratados espirituales. Diálogo ascético. Centurias sobre la caridad. Interpretación del Padre Nuestro. Introducción, traducción y notas de Pablo Argárate* [= Biblioteca de Patrística, 37], Madrid – Buenos Aires – Santafé de Bogotá – Montevideo – Santiago, Editorial Ciudad Nueva, 1997, w: „Angelicum” 75 (1998) s. 273-274.
- Tertuliano, *El Apologético. Introducción, traducción y notas de Julio Andión Marán* [= Biblioteca de Patrística, 38], Madrid – Buenos Aires – Santafé de Bogotá – Montevideo – Santiago, Editorial Ciudad Nueva, 1997, w: „Angelicum” 75 (1998) s. 274.
- El Protoevangelio de Santiago. Introducción generale por Jacinto González Núñez. Introducción, traducción y notas del texto griego por Consolación Isart Hernández. Introducción, traducción y notas del texto siríaco por Pilar González Casado*

- [= Apócrifos Cristianos, 3], Madrid – Buenos Aires – Santafé de Bogotá – Montevideo – Santiago, Editorial Ciudad Nueva, 1997, w: „Angelicum” 75 (1998) s. 275.
- A. Napiórkowski, *Usprowadliwienie grzesznika. Czy potępienia doktrynalne z XVI w. zachowują nadal swoją ważność?* [= Biblioteka Ekumenii i Dialogu 5], Kraków, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, 1998, w: „Angelicum” 76 (1999) s. 132-133.
- W. Dąbrowski, *Poznanie Boga w Super Boetium De Trinitate św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, 1999, w: „Angelicum” 77 (2000) s. 345-347.
- M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu. Literatury arabska, armeńska, etiopska, gruzińska, koptyjska, syryjska*, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1999, w: „Augustinianum” 30 (2000) s. 309-310.
- B. Kochaniewicz, *La Vergine Maria nei sermoni di san Pietro Crisologo* [= Dissertationes ad Lauream in Pontificia Facultate Theologica „Marianum”, 77], Roma 1988, w: „Angelicum” 77 (2000) s. 651-652.
- T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, 2000, w: „Angelicum” 78 (2001) s. 749-752.
- A. Napiórkowski, *Bogactwo łaski a nędza grzesznika. Zróznicowany konsensus teologii katolickiej i luterkańskiej o usprawiedliwieniu osiągniętym w dialogu ekumenicznym*, Kraków 2000, w: „Angelicum” 78 (2001) s. 752-754.
- AA.VV., *Omellie su Geremia. Lettura origeniana* [= Biblioteca di Scienze Religiose, 165], a cura di E. dal Covolo e M. Maritano, Roma 2001, w: „Angelicum” 79 (2002) s. 229-231.
- O. Pasquato, *I laici in Giovanni Crisostomo. Tra Chiesa, famiglia e città* [= Biblioteca di Scienze Religiose, 144], Roma 2001, w: „Angelicum” 79 (2002) s. 231-233.
- L. Casula, *La Cristologia di san Leone Magno. Il fondamento dottrinale e soteriologico* [= Dissertatio. Series Romana, 27], Milano 2000, w: „Angelicum” 79 (2002) s. 459-461.
- S.J.G. Sanchez, *Justin apologiste chrétien. Travaux sur le Dialogue avec Tryphon de Justin Martyr* [= Cahiers de la Revue Biblique, 50], Paris 2000, w: „Angelicum” 79 (2002) s. 461-464.
- AA.VV., *Chiesa e impero. Da Augusto a Giustiniano* [= Biblioteca di Scienze Religiose, 170], Roma 2001, w: „Angelicum” 79 (2002) s. 728-730.
- C. Fauci, *Il senso della vita, il destino dell'uomo. La teologia della storia nelle Epistole ed Omellie di Gregorio Magno*, Napoli 200, w: „Angelicum” 79 (2002) s. 730-732.
- J. Meseguer García, *Societat humana i comunió amb Déu. La comunió dels sants, clau hermenèutica de la història en „De Civitate Dei” de sant Agustí* [= Collectània Sant Pacià, 69], Barcelona 200, w: „Angelicum” 79 (2002) s. 732-735.
- F. Drączkowski, *Nowa wizja Teologii. Ujęcie graficzne*, Pelplin – Lublin 2000, w: „Angelicum” 79 (2002) s. 1001-1003.

- M. C. Campone, „*La mistica comunione*”. *Le omelie dello Pseudo Macario* [= Collana di Testi Mistici, 2], Città del Vaticano 2002, w: „*Angelicum*” 80 (2003) s. 251-252.
- P. Nehring (red.), *Possydiusz z Kalamy. Żywot św. Augustyna*, ŻM 26, Kraków 2002, w: „*Angelicum*” 80 (2003) s. 493-495.
- Omelie sull'Esodo. Lettura origeniana* [= Biblioteca di Scienze Religiose, 174], *praca zbiorowa pod red. M. Maritano – E. dal Covolo*, Roma 2001, w: „*Angelicum*” 80 (2003) s. 485-487.
- P. Nehring (ed.), *Św. Augustyn. Pisma monastyczne*, ŻM 27, Kraków 2002, w: „*Angelicum*” 80 (2003) s. 487-493.
- AA. VV., *Monastycyzm. Historia i duchowość* [= Duchowość Wschodu i Zachodu 2], Kraków 2002, w: „*Angelicum*” 80 (2003) s. 985-990.
- L. Nieścior (red.), *Ewagriusz z Pontu. Pisma ascetyczne*, t. 1, ŻM 18, Kraków 1998, w: „*Angelicum*” 80 (2003) s. 990-993.
- L. Dattrino (red.), *Quodvultdeus. Il libro delle promesse e delle prediyioni di Dio*, Città del Vaticano 2002, w: „*Angelicum*” 80 (2003) s. 1011-1012.
- Grzegorz Wielki, *Dialogi*, ŻM 23, Kraków 2000, w: „*Angelicum*” 80 (2003) s. 1014-1015.
- A. Nocoń (red.), *Jan Kasjan. Rozmowy z Ojcami*, t. 1: *Rozmowy I-X*, ŻM 28, Kraków 2002, w: „*Angelicum*” 81 (2004) s. 176-179.
- G. Scimè, *Giudei e cristiani nei Sermoni di san Pietro Crisologo* [= *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 89], Roma 2003, w: „*Angelicum*” 81 (2004) s. 684-687.
- F. Drączkowski, *Przyjaźń z Bogiem – źródłem szczęścia*, Pelplin 2004, w: „*Angelicum*” 82 (2005) s. 492-495.
- F. Drączkowski, *Przyjaźń z Bogiem – źródłem szczęścia*, Pelplin 2004, w: „*Dissertationes Paulinorum*” 15 (2006) s. 125-129.
- L. Mirri (ed.), *Suor Maria Consolata Betrone, Appunti in Coro. Diari*, Città del Vaticano 2006, w: „*Forma Sororum*” 44/1 (2007) s. 56.
- Beato Onorato Koźmiński, *Diario Spirituale. Traduzione italiana di L. Mirri – P. Gesumunno*, Roma 2006, w: „*Forma Sororum*” 44/1 (2007) s. 57-58.
- Suor Maria Consolata Betrone, *Appunti in Coro. Diari. A cura di L. Mirri*, Città del Vaticano 2006, w: „*Angelicum*” 84 (2007) s. 223-225.
- Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Więńce męczeńskie (Peristephanon) oraz Przedślowie, Epilog*, Kraków 2006, w: „*Angelicum*” 84 (2007) s. 469-472.
- B. Kochaniewicz, *Wybrane zagadnienia z mariologii Jana Pawła II*, Niepokalanów 2007, w: „*Angelicum*” 84 (2007) s. 477-480.
- M.I. Angelini – M. Artioli – L.M. Mirri, *Il Pane della Parola, a cura di G. Scarca*, Verucchio 2007, w: „*Parola e Tempo*” 6 (2007) s. 422-424.
- F. Ruggiero, *La follia dei cristiani. La reazione pagana al cristianesimo nei secoli I-V*, Roma 2002, w: „*Vox Patrum*” 27 (2007) s. 635-638.

- E. Facchini, *Don Olinto Marella. Il Vangelo della carità. Antologia di studi, interventi e testimonianze sul Servo di Dio*, Bologna 2008, w: „Angelicum” 86 (2009) s. 294-297.
- R. Nardin – N. Valentini (red.), *Monachesimo e trasfigurazione tra Oriente e Occidente*, w: „Parola e Tempo” 8 (2009) s. 384-386 = <http://www.issrmarvelli.it/pubblicazioni/pubblicazioninazionali/monachesimoetrasfigurazionetraorienteeoccidente/> (dostęp 13.03.2025).
- L. Stepinac, *Lettere dal martirio quotidiano*, A. Di Chio e Luciana Mirri (ed.), Vigodarzere 2009, w: „Angelicum” 87 (2010) s. 204-207.
- W. Turek, *Kto trwa w miłości (1J 4,16). Pierwszy List św. Jana Apostoła w ujęciu wybranych pisarzy łacińskich okresu patrystycznego*, Kraków 2009, w: „Angelicum” 87 (2010) s. 211-213.
- P. Fernández – F. José, *Las figuras cambiantes de Jesús en la literatura cristiana antigua*, Salamanca 2009, w: „Angelicum” 87 (2010) s. 763-766.
- M. Włosiński, *Jasnogórskiego Apelu promieniowanie*, Włocławek 2010, w: „Angelicum” 87 (2010) s. 771-772.
- Marcin z Bragi, *Dziela*, Kęty 2008, w: „Angelicum” 87 (2010) s. 773-775.
- L.M. Mirri, *Maria Eletta di Gesù. Una carmelitana per le strade d'Europa (1605-1663)*, w: „Parola e Tempo” 9 (2010) s. 445-447.
- T. Stancati (ed.), *Julian of Toledo, Prognosticum futuri saeculi: Foreknowledge of the World to come*, w: „Augustinianum” 51 (2011) s. 581-584.
- Marian Włosiński, *Pedagogika wobec ikonosfery. Pedagogika a ikonosfëra. La pedagogia di fronte all'iconosfera*, Włocławek 2013, w: *Integralność w pedagogice religii. Integrita v pedagogike náboženstva. L'integrità nella pedagogica della religione*, red. M. Włosiński Włocławek 2013, s. 200-202.
- Marian Włosiński (red.), *Pedagogiczna edukacja. Pedagogické vzdelanie. Educazione pedagogica*, Włocławek 2012, w: „Zeszyty Naukowe WSHE. Nauki pedagogiczne” 38 (2014) s. 177-180.
- Marian Włosiński, *Spektrum pedagogiki religii. Spektrum pedagogiky náboženstva. Il ventaglio della pedagogia della religione*, Włocławek 2014, w: *Pedagogiczny potencjał Biblii*, red. M. Włosiński, Włocławek 2014, s. 221-223.
- Marian Włosiński, *Pedagogika wobec ikonosfery. Pedagogika a ikonosfëra. La pedagogia di fronte all'iconosfera*, Włocławek 2013, w: „Parola e Tempo” 12 (2013) s. 410-411.
- A.M. Tamburini – B. Bartoletti (ed.), *Nei viali dell'anima. Per Agostino Venanzio Reali. Atti (2011-2015). Prefazione di P. Gibellini*, Ariccia (Roma) 2016, w: „Il Regno-attualità” 61 (2016) s. 611.
- M.T. Carloni, *Diario di una mistica nella Terra del Signore. Viaggio in Terra Santa 1-8 gennaio 1967*, Edizioni Terra Santa, Milano 2016, w: „Forma Sororum” 3 (2017) s. 189-190.

- J. Slipyj, *Memorie, a cura di I. Dacko, A. Di Chio, L. Mirri*, Leopoli – Roma 2018, w: „Il Regno” 6 (2019) s. 164.
- J. Slipyj, *Memorie, a cura di I. Dacko, A. Di Chio, L. Mirri*, Leopoli – Roma 2018, w: „Teresianum” 70 (2019) s. 285-291.
- P. Sambor, *La participation sacramentelle: une entrée dans la dynamique de la vie divine d’après les Sermons au Peuple de saint Augustin. Wstęp: M. Klöckener [Paradosis, 59]*, Münster 2017, w: „Augustinianum” 51 (2019) s. 308-314.
- M.M. Rossi – T. Rossi, *Saggio sull’etica normativa nella Summa Theologiae di San Tommaso d’Aquino. Vol. II: il Prologo alla Secunda Pars alla luce del „metodo ambi(m)entale”*, w: „Angelicum” 97 (2020) s. 147-158.
- A. Napiórkowski, *Jesus Christ: The Revealed and the Revealer*, North Haven, 2022, w: „Angelicum” 100/1 (2023) s. 145-147.
- A. Napiórkowski, *Jesus Christ: The Revealed and the Revealer*, North Haven 2022, w: „Teresianum” 74/1 (2023) s. 189-191.

12. Bibliografie

- Wstęp i bibliografia* [wstęp i bibliografia do tłumaczenia dzieła Revelatio S. Stephani Awita z Bragi], „Vox Patrum” 17 (1989) s. 781-783.
- Przegląd czasopism* [bibliografia patrystyczna za 1987 rok], „Vox Patrum” 14 (1988) s. 507-532.
- Przegląd czasopism* [bibliografia patrystyczna za 1988 rok], „Vox Patrum” 16 (1989) s. 519-547.
- Przegląd czasopism* [bibliografia patrystyczna za 1989 rok], „Vox Patrum” 17 (1989) s. 1019-1052.
- Bibliografia concernente le tre Vitae degli eremiti di san Girolamo*, „Dissertationes Paullinorum” 23 (2014) s. 23-45.

13. Artykuły popularnonaukowe

- Pierwsza bibliografia św. Pawła z Teb*, „Jasna Góra” 3/1 (1985) s. 27-32.
- Matka naszych Pobratymców*, „Jasna Góra” 6/1 (1988) s. 27-28.
- La fortuna della „Vita” di Sant’Antonio nell’epoca di codici manoscritti*, „L’Osservatore Romano” 162 (1992) s. 4.
- Życie świętego Pawła Pierwszego Pustelnika w Vita S. Pauli Primi Eremitae św. Hieronima*, „Jasna Góra” 19/1 (2001) s. 9-11.
- I Monaci di Częstochowa*, „Madonna di San Luca” 34 (febbraio 2005) s. 21-23.
- Vivere e agire nella carità di Cristo*, „La piccolissima via d’amore di Suor M. Consolata Betrone” 15 (2010) s. 15-17.

- Fede, consolazione di Dio e dell'uomo*, „La piccolissima via d'amore di Suor M. Consolata Betrone” 18/2 (2013) s. 4-6.
- Rallegratevi e consolate: con Suor M. Consolata nell'Anno della Vita Consacrata*, „La piccolissima via d'Amore di Suor M. Consolata Bertone” 19/2 (2014) s. 4-9.
- Misericordia e Confidenza s'incontrano: il „Cuore materno di Dio” in Suor M. Consolata*, „La piccolissima via d'amore di Suor M. Consolata Betrone” 21/1 (2016) s. 7-9.
- Giovani tra sfide e speranza*, w: *XVI Edizione Premio Nazionale Letterario d'Arte e Cultura dedicato a Nobildonna Maria Santoro. Raccolta Antologica dei Premiati e dei Finalisti partecipanti alla XVI edizione del Premio Nazionale Nobildonna Maria Santoro*, red. Accademia G.G. Belli, Roma 2016, s. 7-8.
- Czy św. Paweł Pierwszy Pustelnik naprawdę istniał?!*, „Jasna Góra” 1 (2017) s. 4-6.
- Wezwanie do życia pustelniczego. O Hieronimowym „Żywocie św. Pawła z Teb” słów kilkoro*, „Niedziela” 3 (2017) s. 18-19.
- Boże macierzyństwo Maryi w nauczaniu św. Ignacego Antiocheńskiego i św. Justyna*, „Jasna Góra” 6 (2020) s. 11-12.
- Co nam mówią Ojcowie Kościoła? Kim są obrońcy wiary?*, „Niedziela” 17 (2020) s. 18-19.
- Co nam mówią Ojcowie Kościoła? Chrześcijananie są duszą świata*, „Niedziela” 22 (2020) s. 20-21.
- Co nam mówią Ojcowie Kościoła? Walczący z błędami*, „Niedziela” 26 (2020) s. 18-19.
- Co nam mówią Ojcowie Kościoła? Odrzućcie herezje*, „Niedziela” 30 (2020) s. 18-19.
- Co nam mówią Ojcowie Kościoła? Jak zwalczać błędy*, „Niedziela” 35 (2020) s. 16-17.
- Co nam mówią Ojcowie Kościoła? Geniusz w służbie Chrystusa*, „Niedziela” 39 (2020) s. 14-15.
- Co nam mówią Ojcowie Kościoła? Łacina w służbie Bożego słowa*, „Niedziela” 43 (2020) s. 16-17.
- Co nam mówią Ojcowie Kościoła? Szansa dla apostatów*, „Niedziela” 48 (2020) s. 18-19.
- Maryja – „Nowa Ewa”*, „Jasna Góra” 1 (2021) s. 8-9.
- Najświętsza Maryja Panna w pismach św. Hipolita Rzymskiego*, „Jasna Góra” 2 (2021) s. 11-12.
- „Boża Rodzicielka” (Theotokos)*, „Jasna Góra” 3 (2021) s. 10-11.
- Boża Rodzicielka (Theotókos) w nauczaniu św. Atanazego Aleksandryjskiego i Ojców Kapadockich*, „Jasna Góra” 4 (2021) s. 8-9.
- Maryja w kontakionie św. Romana Pieśniarza na Ofiarowanie Pana Jezusa w świątyni (cz. 1)*, „Jasna Góra” 5 (2021) s. 10-11.
- Maryja w kontakionie św. Romana Pieśniarza na Ofiarowanie Pana Jezusa w świątyni (cz. 2)*, „Jasna Góra” 6 (2021) s. 12-13.
- Co nam mówią Ojcowie Kościoła? W obronie prawdziwej wiary*, „Niedziela” 4 (2021) s. 16-17.

- Co nam mówią Ojcowie Kościoła? Obrońca prawowiernej nauki*, „Niedziela” 9 (2021) s. 14-15.
- Co nam mówią Ojcowie Kościoła? Obrońca jedności Trójcy*, „Niedziela” 13 (2021) s. 14-15.
- Co nam mówią Ojcowie Kościoła? Przeciw błędnowiercom*, „Niedziela” 17 (2021) s. 16-17.
- Co nam mówią Ojcowie Kościoła? Waleczny i wrażliwy*, „Niedziela” 21 (2021) s. 14-15.
- Co nam mówią Ojcowie Kościoła? święty wygnaniec*, „Niedziela” 27 (2021) s. 16-17.
- Co nam mówią Ojcowie Kościoła? Kaznodzieja Kościoła Wschodu*, „Niedziela” 31 (2021) s. 16-17.
- Co nam mówią Ojcowie Kościoła? Geniusz w habicie mnicha*, „Niedziela” 37 (2021) s. 18-19.
- Co nam mówią Ojcowie Kościoła? Doktor Wcielenia*, „Niedziela” 40 (2021) s. 18-19.
- Co nam mówią Ojcowie Kościoła? św. Leon Wielki*, „Niedziela” 46 (2021) s. 18-19.
- Maryja pod krzyżem Syna w poezji św. Romana Pieśniarza (cz. 1)*, „Jasna Góra” 1 (2022) s. 29-30.
- Maryja pod krzyżem Syna w poezji św. Romana Pieśniarza (cz. 2)*, „Jasna Góra” 2 (2022) s. 9-10.
- Mądry i życzliwy*, „Niedziela” 45 (2022) s. 14.
- Bogurodzica Maryja w nauczaniu soborów powszechnych: Pierwszego Konstantynopolskiego i Efeckiego*, „Jasna Góra” 3 (2022) s. 17-18.
- Boże macierzyństwo Najświętszej Maryi Panny a Sobór Chalcedoński*, „Jasna Góra” 4 (2022) s. 20-21.
- Dziewictwo Maryi w nauczaniu Ojców Kościoła*, „Jasna Góra” 5 (2022) s. 12-13.
- Niepokalane Poczucie Najświętszej Maryi Panny w nauczaniu Ojców Kościoła*, „Jasna Góra” 6 (2022) s. 8-9.
- Dziewictwo Maryi w nauczaniu Ojców Kościoła*, „Jasna Góra” 1 (2023) s. 19-20.
- Prawda o Wniebowzięciu Matki Bożej w pismach Ojców Kościoła*, „Jasna Góra” 2 (2023) s. 22-24.
- Ofiarowanie Pańskie w tradycji bizantyjskiej*, „Jasna Góra” 3 (2023) s. 23-24.
- Niedziele przedwielkanocne w liturgicznej tradycji bizantyjskiej*, „Jasna Góra” 4 (2023) s. 28-29.
- Najświętsza Maryja Panna w tekstach liturgicznych tradycji bizantyjskiej na Wniebowstąpienie Pańskie*, „Jasna Góra” 5 (2023) s. 20-21.
- Święto „Przejścia Matki Bożej” w tradycji zachodniosyryjskiej*, „Jasna Góra” 6 (2023) s. 16-17.
- „To drzewo jest narzędziem miłosierdzia”. Krzyż kluczem do Raju w hymnach św. Efrema Syryjczyka*, „Jasna Góra” 1 (2024) s. 22-23.
- Kilka spostrzeżeń odnośnie do „Deklaracji «Fiducia supplicans»”*, „Jasna Góra” 2 (2024) s. 36-37.

- Maryja w Kanie Galilejskiej według kazań św. Gaudentego z Brescji*, „Jasna Góra” 3 (2024) s. 17-19.
- Ważność Ojców Kościoła dla współczesnej teologii*, „Jasna Góra” 4 (2024) s. 36-38.
- Ojciec mariologii zachodniej – św. Ambroży z Mediolanu*, „Jasna Góra” 5 (2024) s. 20-21.
- Skąd w złóbkę wół i osioł?*, „Jasna Góra” 6 (2024) s. 24-25.
- Obrzezanie Pańskie i św. Bazyl Wielki – dwa święta celebrowane w liturgii bizantyjskiej 1 stycznia*, „Jasna Góra” 1 (2025) s. 29-30.
- Bogurodzica wskazująca Kościołowi drogę do Jej Syna*, „Jasna Góra” 2 (2025) s. 28-29.

14. Inne

- Index verborum „Vitae Beati Pauli Monachi Thebaei” a Sancto Hieronymo scriptae*, „Dissertationes Paulinorum” 4/2 (1991) s. 59-88.
- B. Degórski – M. Legan, *Rozmowa Vox-u. Wywiad z o. Bazylim Degórskim, Prokuratorem Generalnym Zakonu przy Stolicy Apostolskiej*, „Vox Eremi” 59/18 (2007) s. 5-11.
- Leksykon syndonologiczny. Polska perspektywa i wkład*. Red. naukowa: T. Graff – K. Pilarczyk – Z. Treppa. Kolegium red. R. Bogacz – B. Degórski – T. Graff – J.S. Jaworski – W. Kucewicz – K. Pilarczyk – Z. Treppa, Historia, Hereditas, Ecclesia 21, Kraków 2023.
- Index omnium verborum libri „De Trinitate” a Novatiano Romanae Urbis Presbytero scripti*, „Dissertationes Paulinorum” 34 (2025) s. 7-198, w: <https://seminarium.paulini.pl/wp-content/uploads/2025/04/DP-34-Indeks-slow.pdf> (dostęp: 9.04.2025).



Prace dyplomowe napisane pod kierunkiem o. prof. dr. hab. Bazylego Degórskiego OSPPE

The Diploma Theses Written under the Supervision of Fr. Prof. dr. hab. Bazyli Degórski OSPPE

Olha Dzhana (zebrała i zestawiała)¹

1. Prace doktorskie

Luciana Mirri, *La vita ascetica femminile in S. Girolamo*; recenzent: prof. dr Nella Filippi; obrona: 6.05.1992; Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.

Julio Vásquez Vega, *Creación y resurrección: fundamento teológico de la ómóvoia en la Carta de San Clemente Romano*; recenzent: prof. dr Margherita Maria Rossi; obrona: 19.05.2001; Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.

Grzegorz Sierzputowski, *Le fonti patristiche del pensiero dogmatico di Sergej N. Bulgakov*; recenzent: prof. dr Margherita Maria Rossi; obrona: 2.06.2001; Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.

Andzhey Lehovych [= Andrzej Legowicz], *La processione dello Spirito Santo nelle opere di S.N. Bulgakov. Una lettura in chiave ecumenica*; recenzent: prof. dr Teresa Francesca Rossi; obrona: 8.01.2004; Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.

John M. Cunningham OP, *De Patris Filiique natura consubstantiali ut in operibus „De Trinitate” et „De Synodis” in scriptis exposita est a Sancto Hilario Pictaviensi episcopo et universae ecclesiae doctore*; recenzent: prof. dr Pedro Luis González OP; obrona: 27.04.2005; Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.

Andriy Maksymovych, *La mariologia di Sergej Bulgakov come contributo della teologia bizantino-slava nella discussione contemporanea sul dogma dell’Immacolata*

¹ Dr Olha Dzhana [Olga Džana] – badacz niezależny, Polska; e-mail: herzeleuda@gmail.com; ORCID: 0000-0003-4505-0573.

- Concezione*; recenzent: prof. dr Michelina Tenace; obrona: 10.04.2008; Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.
- Janusz Kucz, *La nozione del sacrificio nel decimo libro del De Civitate Dei di Sant’Agostino*; recenzent: prof. dr Maria Grazia Mara; obrona: 4.03.2009; Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.
- Krzysztof Wendlik OSPPE, *L’Unione Ipostatica in prospettiva storico-salvifica nel „Contra Eutychem” di Vigilio di Tapso*; recenzent: prof. dr Marco Salvati OP; obrona: 15.10.2009; Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.
- Pavlo Vasylyv, *Interpretazione personalistica della grazia nel personalismo universalistico e nel pensiero dogmatico di Czesław Stanisław Bartnik*; recenzent: prof. dr Bruce Williams OP; obrona: 13.12.2010; Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.
- Michał Paweł Łukaszczyk, *La cristologia delle Lettere di san Girolamo*; recenzent: prof. PUST dr hab. Michał Paluch OP; obrona: 13.06.2023; Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.
- Karol Władysław Kraj, *Il patrimonio spirituale delle Monache Carmelitane Scalze dalla sua versione genuina al corpus legislativo. Itinerario obbligatorio e fattibile secondo l’accommodata renovatio*; recenzent: prof. dr Rafał Wilkowski OCD; obrona: 23.04.2024; Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.
- Agostino (Oleksandr) Morozov, *La spiritualità monastica secondo le „Vitae Patrum” di san Girolamo*; recenzent: prof. dr Emanuele Albano OP; obrona: 21.06.2024; Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.
- Mirosław Jacek Wylęgała OP, *Biblijne, klasyczne i wczesnochrześcijańskie źródła nauki o przyjaźni Elreda z Rievaulx na podstawie jego dialogu „Przyjaźń duchowa”*; recenzent: prof. dr hab. Zdzisław Kijas OFM Conv; obrona: 9.01.2025; Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.

2. Licencjaty kanoniczne

- Ireneusz Ihor Bilyk OSBM, *L’escatologia di S.N. Bulgakov secondo l’opera „La Sposa dell’Agnello”*, 13.06.1996, Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.

- Salvatore Nobile OP, *La teologia pneumatologica di sant'Atanasio nelle Lettere a Serapione*, 10.10.1997, Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.
- Nilo Ingente OSA., *Il mistero dell'Incarnazione nei Discorsi di S. Agostino sul natale del Signore (Disc. 184-196)*, 12.06.1998, Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.
- Krzysztof Sudół, *La cristologia di san Girolamo e le prime controversie circa la Seconda Persona della Trinità nella luce dell'opera geronimiana „Le omelie sui Vangeli e su varie ricorrenze liturgiche”*, 18.06.1999, Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.
- Antonio J.C. de Carvalho, *Il sacerdote: uomo di Dio che serve la Chiesa nel pensiero di S. Agostino*, 18.06.2000, Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.
- Roman Derdzyak OP, *La dimensione pasquale dei sacramenti dell'iniziazione cristiana nella presentazione del catechismo ortodosso „Zyv Bog”*, 10.10.2000, Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.
- Andzhey Lehovych, *La processione dello Spirito Santo secondo S.N. Bulgakov*, 23.02.2001, Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.
- Andriy Maksymovych, *Visione della Theotokos nella teologia orientale di Sergej Bulgakov*, 14.06.2002, Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.
- Pavlo Polishchuk, *La Chiesa B corpo di Cristo B nelle opere scelte di G.V. Florovskij*, 7.02.2003, Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.
- Sergio A. Pérez, „*El Hijo de Dios que se hizo hombre” en san Ireneo de Lyon*”, 7.02.2003, Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.
- Krzysztof Wendlik OSPPE, *La difesa del dogma del Concilio di Calcedonia nel V capitolo del „Contra Eutychetem” di Vigilio di Tapso*, 4.10.2007, Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.
- Ethelbert Arua OSJ, *The Mystery of Incarnation: the Highest of all Theophanies in St Augustine's „De Trinitate” and „Tractatus in Iohannis Euangelium”*, 9.10.2008, Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.
- Stepanus Suryanta CP, *La tradizione apostolica come la trasmissione viva della fede secondo Ireneo di Lione*, 8.06.2009, Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.

- Joseph Devasiachan CMI, *The Relevance of Trinity in christian Life*, 19.06.2009, Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.
- Boguslaw Henryk Gut, *L'insegnamento sul primato di S. Pietro e dei vescovi di Roma nell'epistolografia di S. Girolamo*, 19.06.2009, Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.
- Dante Ángel Alvarado OSJ, *La cristología de san Ireneo de Lyon*, 11.02.2010, Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.
- Pietro Balog OP, *La cristologia delle Catechesi di Cirillo di Gerusalemme*, 8.10.2010, Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.
- Angel Enrique Olvera Villanueva MAP, *La Eucaristía como sacrificio y banquete sacro en san Juan Crisóstomo*, 10.02.2011, Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.
- Roman Hrydzhuk, *Il „De Ecclesiae Vnitate” de San Cipriano e la sua moderna trattazione e l'impiego nelle opere di Giovanni Paolo II*, 16.06.2011, Wydział Teologii, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.
- Simone Tommaso Bellomo OP, *Compredestinati in Cristo, come parlare ancora di predestinazione?*, 10.02.2012, Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.
- Luca Tran Van Hoa CMCL, *L'Eucaristia è modello di sacrificio della Chiesa*, 6.02.2014, Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.
- Ivan Danchevskiy, *La dottrina dell'uomo come immagine di Dio negli scritti di Gregorio di Nissa*, 6.06.2015, Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.
- Iliaria Cozzella, *La Basilica di Santa Prassede: risonanze escatologiche nella Chiesa del IX secolo*, 4.02.2016, Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.
- Pier Mosetti, *La Chiesa nei „Sermoni” di san Pietro Crisologo*, 11.02.2021, Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.

3. Prace magisterskie

- Tomasz Mikołaj Drobotowicz OSA, *Istota małżeństwa w świetle „De bono coniugali” świętego Augustyna*, 4.05.1990, Wydział Teologiczny, Papieska Akademia Teologiczna, Kraków.

- Marek Kołodziejczyk OCD, *Synteza doktryny o doskonałości chrześcijańskiej w „Naukach Ascetycznych” św. Doroteusza z Gazy*, 8.05.1991, Wydział Teologiczny, Papieska Akademia Teologiczna, Kraków.
- Jarosław Adamski OSPPE, *Doskonały duszpasterz według „De Sacerdotio” św. Jana Chryzostoma*, 8.05.1991, Wydział Teologiczny, Papieska Akademia Teologiczna, Kraków.
- Mirosław Bijata OSPPE, *Św. Paweł Pierwszy Pustelnik na podstawie dzieł św. Hieronima*, 10.05.1991, Wydział Teologiczny, Papieska Akademia Teologiczna, Kraków.
- Tadeusz Krupnik OCD, *Pustelnia drogą do zjednoczenia z Bogiem według „Żywota św. Antoniego Pustelnika”*, 14.05.1992, Wydział Teologiczny, Papieska Akademia Teologiczna, Kraków.
- Andrzej Kuster OSPPE, *Adam i Jozue jako typy Chrystusa według „Tractatus mysteriorum” św. Hilarego z Poitiers*, 3.06.1993, Wydział Teologiczny, Papieska Akademia Teologiczna, Kraków.
- Maria M. Ignat OSBM, *L'asceti nel pensiero di san Basilio il Grande*, 16.06.1998, Papieski Uniwersytet Gregoriański, Pontificio Istituto „Regina Mundi”, Rzym.
- Bożydar Janusz Kenic, *„Regula ueritatis”. Il „De Trinitate liber” di Novaziano*, 15.06.2004, Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.
- Kishore Kottana MJ, *Sacramental Charakter and its Participation in the Hypostatic Union*, 7.06.2007, Facoltà di Teologia, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinate in Urbe („Angelicum”), Rzym.

Artykuły



“Predicare” e “credere” Gesù nel IV e V secolo: Niceta di Remesiana (ca. 335-414)

‘Preaching of’ and ‘Believing in’ Jesus in the 4th and 5th Centuries:
Nicetas of Remesiana (ca. 335-414)

Maria Grazia Bianco¹

Abstract: Niceta (ca. 335-after 414) was a bishop of Remesiana (Serbia) who traveled by land to proclaim the Gospel. Although he is the only witness to Latin culture in the Danubian area between the 4th and 5th century, still he is an author very little studied; the fragments of his catechesis attest to the liveliness and richness of the language of an educated person, committed to pastoral work and capable of immediate contact with his listeners. The most important work of Niceta is *Instructiones*. It is a simple, clear exposition of the Christian doctrine, almost a western complement to the catechesis of the Greek theologian Cyril. Niceta shows a kind of instinctive reluctance towards the tortuous arguments on the Trinitarian debate. He shows himself interested in spiritual theology and attentive to an exposition of the Christian message accessible to all. In this paper I will present two examples of the proclamation of Jesus on the early 5th century: the first one referring to Augustine’s *De catechizandis rudibus*, and the second to Niceta’s works. There is a difference between these two authors: Augustine illustrates how to catechize those who have already decided to receive the baptism, while Niceta addresses people who do not know Jesus at all. In the 8th century Niceta’s works have been suggested by Alcuin to Arno of Salzburg to catechize peoples conquered by Charlemagne.

Keywords: Nicetas of Remesiana; catechesis; baptism; faith; intellect; language; instruction

Niceta, vescovo di Remesiana, un autore non abbastanza conosciuto e studiato, segna e accompagna il formarsi dell’Europa e si muove su vari fronti – catechetico², letterario, culturale, linguistico- offrendo

¹ Prof. Maria Grazia Bianco, Professoressa Emerita, Pontificia Università San Tommaso d’Aquino – Angelicum, Roma, Italia; e-mail: biancomariagrazia@gmail.com; ORCID: 0009-0009-0140-9872.

² Cf. B. Degórski, *Katechezy przedchrzcielne Nicetasa z Remezyjany [Le catechesi prebattesimali di Niceta di Remesiana]*, VoxP 18 (1990) p. 107-111; A. Nocoń, *Wymagania i zalecenia względem kandydatów do chrztu w katechezach przedchrzcielnych Nicety z Remezyjany [Requisiti e raccomandazioni per i candidati al battesimo nelle catechesi prebattesimali di Niceta di Remesiana]*, in: *Katechumenat i inicjacja*

tracce ancora poco evidenziate e da far emergere. Particolari l'interesse e la storia della trasmissione del suo testo a noi giunto in frammenti. Esso ha una singolare fortuna: apprezzato e ammirato dai contemporanei, viene mandato da Alcuino (735-804) ad Arno di Salzburg (ca.750-821) per preparare al battesimo i popoli vinti da Carlo Magno, indicando una via di cristianizzazione diversa rispetto a quella del battesimo di massa praticata dal vincitore. Riprendo lo studio di alcuni elementi linguistici (vocaboli, verbi, costruzioni sintattiche) presenti negli scritti di Niceta, con l'intento di definire con maggiore precisione le caratteristiche e le finalità che l'autore intende perseguire.

Di Niceta ci sono arrivati testi frammentari e in questo intervento ne percorro³ alcuni. Premetto un testo di Isidoro di Siviglia che, usando parole di Niceta, illustra e ricostruisce l'*ordo* dei passi di coloro che 'vengono alla fede'. "Ordo ad fidem venientium: primus est catechumenorum, secundus competentium, tertius baptizatorum"⁴: le parole sono la chiave delle cose.

A coloro che muovono i passi nell'uno o nell'altro *ordo*, Niceta rivolge insegnamenti e spiegazioni. La premessa di Niceta è chiara ed esplicita,

in libro primo ad competentes: instructiones (...) necessarias ad fidem currentibus opus est explorare, quas et rusticae animae possint advertere pariter et tenere, non ex proprio ingenio compositas sed ex divinarum scripturarum praedicatione collectas, quibus edocentur ad baptismum electi ut quid dimiserint sciant, et quid desiderant magis intellegant, et quid accepturi sunt vel quid observare debeant certius recognoscant; quia magnum est quod inchoant, grande est quod desiderant, sive Deus inspiravit, sive homo commonuit et suasit⁵.

chrześcijańska w Kościele starożytnym [Il catecumenato e l'iniziazione cristiana nella Chiesa antica], ed. F. Drączkowski – J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki – M. Ziółkowska, Lublin 2011, p. 121-137.

³ Utilizzo l'edizione A.E. Burn, D.D., University Press, Cambridge 1905. Ho avviato la preparazione di una edizione critica del testo di Niceta, ma sono ancora agli inizi del lavoro. Pertanto rimando alla edizione del Burn indicando anche le pagine di riferimento al testo.

⁴ Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis* 2, 21-22.

⁵ Nicetas Remesianensis, *Competentibus ad baptismum instructionis libelli* sex 1, 1.

1. Niceta – il personaggio, l'autore, le opere

Niceta (ca. 335-dopo il 414), vescovo di Remesiana, è l'unico testimone diretto della cultura latina di area danubiana tra IV e V secolo. Il territorio di Remesiana era abitato da Romani, tribù locali, barbari, popolazioni diverse per stirpe, costumi, religione. Niceta, romano di cultura, è di fede cristiana; viaggia, percorrendo vie di terra e di mare, per annunciare il vangelo ai barbari che abitano nel territorio a lui affidato, per pellegrinare a Roma, per visitare amici. È autore ancora assai poco studiato anche dal punto di vista linguistico; i frammenti delle sue catechesi attestano la vivacità e la ricchezza del linguaggio di una persona colta, impegnata nella pastorale, capace di contatto immediato con gli ascoltatori. Le notizie sulla sua vita sono scarse, è incerta l'ortografia del nome: Nicetas o Nicetes, Neceas o anche Nichas. È stato confuso con Niceta di Aquileia (454-485) e con Nicezio di Treviri (527-566).

Remesiana (l'odierna Bela Palanka, in Serbia), sua sede episcopale, era importante punto di incontro e snodo fra cammini di culture diverse, situata sulla strada militare che attraversava il centro della penisola illirica ed era il principale percorso tra Aquileia e Costantinopoli.

Testimonianze su Niceta si possono attingere dal suo amico Paolino da Nola (353/4-431), da Innocenzo I (vescovo di Roma negli anni 402-417), da Gennadio († 495/505) e da Cassiodoro († 580 ca.). Da Paolino sappiamo che Niceta si reca a Roma nel 399, e che di lì l'anno dopo va a Nola, dove ritorna nel 403 per la festa di san Felice. Paolino ne parla in *Carm.* 27, 150ss, mentre in una lettera⁶ parla di lui, vescovo in Dacia, diffusore del Vangelo, elogiandone sia la formazione culturale sia le doti umane e cristiane.

I *Competentibus ad baptismum instructionis libelli sex* (il titolo è suggerito da Gennadio) sono l'unica opera di certa attribuzione niceitiana⁷, insieme al *De utilitate hymnorum* (o *De psalmodiae bono*) e al *De vigiliis*. Codici irlandesi e letterature romene attribuiscono a Niceta il *Te Deum laudamus*⁸. Le *Instructiones* sono una semplice e chiara

⁶ Paulinus Nolanus, *Ep.* 29, 14: “venerabili episcopo atque doctissimo Nicetae, qui ex Dacia Romanis merito admirandus advenerat”.

⁷ Edizioni: A.E. Burn, *Nicetas of Remesiana, his life and works*, Cambridge 1905, p. 6-54; K. Gamber, *Instructio ad competentes. Frühchristliche Katechesen aus Dacien; Weitere Sermonen ad competentes*, Regensburg 1964-1966.

⁸ Cf. M. Wysocki, *Autorstwo 'Te Deum' w świetle współczesnych badań. Zarys problematyki [L'attribuzione del 'Te Deum' alla luce delle ricerche contemporanee. Cenni sulla problematica]*, „E-Patologos” 1/4 (2015) p. 48-56.

esposizione della dottrina cristiana, quasi complemento occidentale alle catechesi di Cirillo, che Niceta cita (senza nominarlo) nell'istruzione sul simbolo apostolico⁹. In questa si può cogliere qualche rapporto anche con alcuni anonimi sermoni ariani, diffusi nelle terre danubiane, che sembrano risalire a un antico Credo romano¹⁰. Niceta mostra una sorta di riluttanza istintiva nei confronti delle tortuose argomentazioni sul dibattito trinitario¹¹ e le prolisse discussioni¹² di talune controversie dottrinali; si manifesta interessato alla teologia spirituale più che alle speculazioni dogmatiche¹³ e attento ad una esposizione del messaggio cristiano accessibile a tutti. Le catechesi ai competentes sono rivolte a catechumeni che, dopo l'istruzione propedeutica, si iscrivono all'ultima fase della preparazione, in cui il simbolo viene loro spiegato poi consegnato (la traditio). Essi non sono soltanto 'uditori', possono essere già annoverati tra i fideles.

Se Ambrogio raccomanda ai suoi competentes di non mettere per iscritto il simbolo, in modo da stimolarli a custodirne la memoria nella vita quotidiana¹⁴, il vescovo di Remesiana – forse riecheggiando Cirillo¹⁵ – sottolinea che la memorizzazione del testo, *commonitorium fidei*¹⁶, è un aiuto per chi non sa né leggere né scrivere o comunque non ha il tempo di farlo in quanto preso da varie occupazioni pratiche: “*plures credentium litteras nesciunt, vel, qui sciunt, per occupationes saeculi scripturas legere non possunt*”¹⁷. Tra i competentes (*ad fidem currentes*) cui Niceta si rivolge c'è “anche gente di campagna” (*et rusticae animae*)¹⁸. Per tutti costoro è utile ed importante l'apprendimento

⁹ Cf. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 4, 9, in: Nicetas Remesianensis, *De symbolo* 3-4; Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 5, 12, in: Nicetas Remesianensis, *De symbolo* 13.

¹⁰ Cf. Burn, *Nicetas of Remesiana, his life and works*, p. lxxiv-lxxv; B. Degórski, *Il mistero dell'incarnazione nel commento di san Niceta di Remesiana al „Simbolo Apostolico”*, „*Angelicum*” 87/2 (2010) p. 231-237.

¹¹ Cf. Nicetas Remesianensis, *De symbolo* 9.

¹² Cf. Nicetas Remesianensis, *De Spiritus Sancti potentia* 18.

¹³ Cf. Nicetas Remesianensis, *De Spiritus Sancti potentia* 18.

¹⁴ Cf. Ambrosius Mediolanensis, *Explanatio symboli* 9.

¹⁵ Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 5, 12.

¹⁶ Cf. Nicetas Remesianensis, *Competentibus ad baptismum instructionis libelli sex fr.* 5.

¹⁷ Nicetas Remesianensis, *De symbolo* 13.

¹⁸ Nicetas Remesianensis, *Competentibus ad baptismum instructionis libelli sex fr.* 1.

mnemonico (“in mente habeat”¹⁹, “memoriter teneat”²⁰, “tenetur et discitur”²¹).

Paolino da Nola esprime ammirazione per l’opera del pastore Niceta, che si spinge in luoghi inaccessibili, in mezzo a gente selvaggia e in condizioni climatiche sfavorevoli (“rigentes edoces Christo fera colla miti subdere gentes”)²². Per effetto delle parole di Niceta (*ad tuos fatus*) lo Scita (quasi personificazione della selvatichezza) diventa mite “et sui discors fera te magistro/pectora ponit”²³. Corrono (*currunt*) alla parola di Niceta i Geti e gli abitanti tutti della Dacia. Si rinnova la situazione dell’età dell’oro, classica e profetica: gli animali feroci si trasformano in domestici, il leone si nutre di paglia insieme con il bue, i bambini aprono le tane delle vipere in piena sicurezza. Questo è il risultato dell’istruire (“inbuere) feras mentes hominum” con un parlare fine, limato, elegante (“polito inbuis ore”, lo definisce Paolino Nolano)²⁴. Per te in una regione muta – forse perché ancora estranea alla civiltà romana? i barbari imparano a far risuonare Cristo con cuore romano e a vivere, sereni, nella tranquillità della pace (“orbis in muta regione per te/barbari discunt resonare Christum/corde Romano placidamque casti/vivere pacem”)²⁵. Niceta diffonde il Vangelo insieme con la civiltà di Roma educando i barbari con la sua eloquenza raffinata eppur comprensibile. Con questa descrizione che richiama Orazio²⁶, Paolino evoca l’immagine di Mercurio, il dio mite che, insegnando agli uomini a parlare e a praticare gli esercizi ginnici, addita loro le vie della civiltà. Come Mercurio è araldo di Giove e degli dèi, Niceta è araldo del Cristo.

Una trasformazione simile a quella che avviene nel mondo animale Niceta la compie sui cercatori di oro (Paolino ha presenti le miniere d’oro della Dacia e gli scritti nicetiani che ne parlano), giacché trasforma in oro gli esperti cercatori (“callidos auri legulos in aurum/vertis inque ipsi imitaris ipsos/e quibus vivum fodiente verbo/eruis aurum”, come aveva

¹⁹ Nicetas Remesianensis, *Competentibus ad baptismum instructionis libelli sex fr.* 4.

²⁰ Nicetas Remesianensis, *Competentibus ad baptismum instructionis libelli sex fr.* 4.

²¹ Nicetas Remesianensis, *Competentibus ad baptismum instructionis libelli sex fr.* 5.

²² Paulinus Nolanus, *Carm.* 17, 198-200 e ss.

²³ Paulinus Nolanus, *Carm.* 17, 247-248.

²⁴ Paulinus Nolanus, *Carm.* 17, 260.

²⁵ Paulinus Nolanus, *Carm.* 17, 261-264.

²⁶ Sulla presenza di Horatius, *Carm.* 1, 10, 1-4 in questi versi del Nolano cf. A.V. Nazzaro, *La presenza di Orazio in Paolino di Nola*, in: *Omaggio sannita a Orazio*, ed. A.V. Nazzaro, S. Gregorio del Sannio 1995, p. 146-147.

celebrato Paolino Nolano)²⁷. Niceta anzi, aggiunge Paolino, imita il lavoro stesso dei cercatori d'oro perché estrae l'oro vivente nelle anime scavando con la parola. Paolino evidenzia l'efficacia della evangelizzazione di Niceta che consegue frutti notevoli e duraturi sia per la bellezza della parola in sé sia per il contenuto del messaggio.

2. Il contesto dell'evangelizzazione nel IV-V secolo

L'ambiente in cui i cristiani vivono, nel IV-V secolo, è variegato: conosce la presenza di pagani politeisti, l'insorgere di polemiche dottrinali specialmente trinitarie e cristologiche, insieme ad un approfondimento del credere in Gesù Cristo e del cercare le modalità per esprimerlo in maniera comprensibile a tutti. La catechesi è annuncio e predicazione del Cristo. Mi riferisco al termine *praedicare* nella sua valenza di “saepe ac palam dicere de aliqua re”, nell'uso agostiniano di “Christum praedicare e fidem praedicare”²⁸, nel senso di “publice pronuntiarī”, cioè annunciare esplicitamente e formalmente Gesù Cristo e il suo messaggio. La predicazione si compie esplicitamente, ma non solo, attraverso la parola. Se il mondo greco ha espresso la consapevolezza del potere della parola²⁹, il mondo cristiano nasce dal fatto che il Verbo di Dio prende carne umana. Egli si è incarnato, ha dato testimonianza della sua divinità con parole ed opere, ha ricevuto testimonianza dagli esseri umani attraverso le loro parole, la vita, il sangue.

Espliciterò modalità ed esempi di annuncio di Gesù, vicini tra loro anche nel tempo (inizio V secolo), riferendomi ad Agostino nel *De catechizandis rudibus*, e a Niceta di Remesiana. Tra i due casi c'è una differenza: Agostino illustra in quale modo *catechizare* chi ha già deciso di fare un cammino per il battesimo, Niceta si rivolge a persone cui presentare il messaggio di Gesù non ancora conosciuto e forse solo desiderato.

²⁷ Paulinus Nolanus, *Carm.* 17, 269-272.

²⁸ Cf. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 2, 2.9.

²⁹ Si pensi ad esempio a Gorgia (ca. 490-391/388), *Elogio di Elena* (8): “(...) il discorso è un potente signore, che col più piccolo e impercettibile dei corpi riesce a compiere le imprese più divine: può eliminare la paura, far cessare il dolore, provocare il piacere, accrescere la pietà (...) (21) col discorso ho liberato una donna da una calunnia (...) ho voluto scrivere questo discorso come una lode per Elena e un divertimento per me”.

3. L'evangelizzazione di Agostino ai *rudēs*

Il *De catechizandis rudibus*, composto intorno al 400 per rispondere ad una richiesta del diacono cartaginese Deogratias, è un testo breve in cui Agostino considera ed esamina la predicazione a chi è ‘nuovo’ alla fede cristiana e ha deciso di percorrere il suo itinerario, soffermandosi anche sulle caratteristiche umane di colui che ‘annunzia’.

Mi fermo su qualche pagina del *De catechizandis rudibus*³⁰, con una lettura parola dopo parola, per evidenziare soprattutto lo stile del cammino. Istruire nella fede è attività complessa e si fonda sulla conoscenza del credere e sulla soavità del parlare. Deogratias è ben dotato di entrambe, ma chiede come deve essere l’annuncio per arrivare nell’intimo dell’ascoltatore. Agostino descrive momenti e gesti della predicazione (“narrare, praecipere, cohortari”, cui aggiunge la *hilaritas*, l’esplicitazione della gioia del credere) indicandone termini ed azioni sinonimiche. Predicare chiede di essere servitori della parola e riconoscersi dispensatori di un tesoro che appartiene a Dio e a Dio in qualche modo intende indirizzare. La distanza dalla meta e la difficoltà del pervenirvi rendono ragione del fatto che la predicazione è impresa ardua e facilmente il predicatore è insoddisfatto di sé e del suo parlare.

Il testo agostiniano presenta un predicatore capace di evidenziare il contenuto del messaggio, offrire attenzione al destinatario, mantenere collegate parole e vita, presentare il messaggio in un clima attento e curato. Ecco il testo in una mia traduzione:

Mi hai chiesto, caro Deogratias, che ti scrivessi qualcosa utile per istruire nella fede chi è nuovo ad essa. Mi hai detto infatti che spesso a Cartagine, dove sei diacono, vengono condotti a te coloro che devono essere istruiti del tutto (*primitus*) nella fede cristiana, perché si ritiene che tu abbia una ricca e fluente capacità di istruire, sia per il contenuto della fede (*doctrina fidei*) sia per la soavità del parlare (*suavitate sermonis*). Tu invece quasi sempre ti angusti su come comunicare (*intimare* = far entrare nell’intimo), in maniera conveniente e adeguata, ciò che, credendolo, ci fa cristiani: da dove si debba esordire, fin dove debba essere condotto il racconto; se, terminato il racconto, si debba fare una qualche esortazione o si debbano usare i soli precetti, osservando i quali colui al quale parliamo sa che la vita e la professione cristiana sono mantenute salde³¹.

³⁰ I.B. Bauer, in: CCL 46, 1969, p. 121-124.

³¹ Augustinus Hipponensis, *De catechizandis rudibus* 1.

Deogratias è dotato di *doctrina fidei* e *suavitas sermonis*, però patisce angoscia e vorrebbe conoscere il modo più adeguato per far penetrare nell'altro ciò che fa cristiani, se lo si accoglie con fede; vuol sapere da dove la *narratio* deve cominciare e dove deve arrivare. Terminata la *narratio*, ci vogliono esortazioni? O basta enunciare i precetti e l'altro saprà come fare per mantenere ferma la propria vita nell'aderire al cristianesimo? "Mi hai confessato – e te ne sei lagnato – che spesso ti è accaduto, in un discorso lungo e tiepido, di sentirti svilito (Agostino usa l'incoativo *villesco*) e noioso tu a te stesso, a maggior ragione a colui che istruivi e agli altri che stavano ad ascoltare"³². Nella valutazione del predicare entra anche la percezione che di sé ha il soggetto.

Sono costretto dall'amore e dal compito che ho verso te e verso la Chiesa a non rifiutare l'aiuto che posso dare, per dono di Dio, a coloro che Dio mi ha dato come fratelli. Quanto più desidero che sia dispensato con larghezza il tesoro del Signore (annunciare=dispensare il tesoro del Signore), tanto più bisogna che, se conosco che i miei fratelli servi con me del Signore e servi della parola (*conservos*, cf. Apoc 19:10) trovano difficoltà nel dispensare il tesoro (erogare *pecuniam* è sinonimo di predicare), io faccia quanto possibile perché essi possano compiere, con facilità e senza impedimento, ciò che vogliono con diligenza e zelo, con interesse³³.

Agostino è consapevole di essere servitore della Parola come lo sono i suoi fratelli. Non è un maestro, ma un servitore, Maestro è un Altro, il Cristo, che istruisce dal di dentro gli esseri umani. L'annunciatore non dispone della Parola, la amministra e la dona, ma ancor prima la ascolta e la serve.

Non vorrei che ti lasciassi condizionare dal fatto che ti è parso di fare un discorso spesso trascurato e fastidioso. Può accadere che esso non sia parso tale a colui che tu istruisci, ma poiché tu desideravi far sentire qualcosa migliore, ciò che dicevi ti sembrava indegno dell'ascolto altrui. Anche a me quasi sempre il mio parlare non piace. Sono avido di un parlare migliore, cioè di quello di cui spesso fruisco interiormente prima di cominciare a dipanarlo (*explicare*) con le parole che risuonano all'esterno (*et mihi prope semper sermo meus displicet. Melioris enim avidus sum quo semper fruor interius*

³² Augustinus Hipponensis, *De catechizandis rudibus* 2.

³³ Augustinus Hipponensis, *De catechizandis rudibus* 3-4.

antequam esplicare verbis sonantibus coepero). Mi rattristo che la mia lingua non basti al mio cuore, non sia riuscita a soddisfarlo (contristor linguam meam cordi meo non potuisse sufficere). Vorrei infatti che tutto ciò che intello lo intelligat chi mi ascolta; e mi accorgo che non parlo in modo da conseguire questo, soprattutto perché quell'intellectus pervade (perfundit) l'animo quasi con un rapido lampo³⁴ (= con la rapidità di un baleno, “sicut fulgur coruscans (...) fulget, ita erit Filius hominis in die sua”, cf. Lc 17:24).

A monte della predicazione c'è il 'balenare' della fede all'intellectus mentre la locuzione è tarda, lenta e molto dissimile dalla penetrazione intellettuale: mentre il discorso si svolge l'intellectus si è già ritirato/nascosto nei suoi luoghi segreti. Tuttavia, poiché ha impresso mirabilmente nella memoria vestigia quaedam, queste perdurano nella durata delle sillabe.

Agostino individua e distingue l'immediatezza dell'intelligere, della memoria che ne conserva traccia, delle parole che lo esprimono. La predicazione nasce, perciò, dall'aver 'visto' e dal continuare a 'vedere'; questo gesto è immediato e rapido, lascia traccia nella memoria ed è espresso dalle parole che sono il momento finale del percorso, il più lento e il meno esaustivo ma percepibile ai sensi, udibile. Annunciare il Cristo, lascia chiaramente intendere Agostino, implica e presuppone che lo si conosca e lo si viva.

Certo non è possibile esprimere (*educere*) e per così dire offrire alla percezione degli ascoltatori, attraverso il suono della voce, quelle tracce (*vestigia*) che l'intuizione intellettuale (*intellectus*) imprime nella memoria, allo stesso modo che il volto le manifesta: quelle tracce infatti stanno dentro, nell'animo, il volto è fuori, nel corpo. Dobbiamo congetturare quanto il suono della voce disti dall'impronta dell'intuizione (*ab illo ictu intellegentiae*), dal momento che non è neppure simile a ciò che si è impresso nella memoria. Ardendo fortemente dal desiderio del bene di chi ascolta, vorremmo parlare secondo ciò che intuiamo (*intellegimus*) e poiché questo non capita ci angustiamo, proviamo frustrazione, ci logoriamo nel tedio, così il nostro parlare diventa più smorto ed ebete di quanto non fosse al momento in cui ci condusse al tedio³⁵.

³⁴ Augustinus Hipponensis, *De catechizandis rudibus* 2-3 (1-3).

³⁵ Augustinus Hipponensis, *De catechizandis rudibus* 6-7.

Agostino prospetta la situazione di chi annuncia sentendosi frustrato perché sa di non parlare adeguatamente di ciò che intuisce e la situazione personale peggiora.

Pur tuttavia “l’attenzione e l’interesse di chi desidera ascoltarmi mi fa capire che il mio eloquio non è così freddo come a me pare; dal godimento che provano riconosco che ne traggono qualche utilità e m’impegno con zelo (*mecumque ago sedulo*) a non venir meno dal dare questo servizio nel quale vedo che gli ascoltatori accolgono bene ciò che viene presentato. Non piaccio a me nel parlare, ma gli altri ne ricevono utilità, perciò continuo: l’annuncio non è finalizzato all’apprezzamento del mio parlare, ma al bene dell’altro”. “Neppure l’amore è tanto grande che, squarciata la caligine che è la carne, penetra nell’eterno sereno da dove comunque rifulgono anche le cose che passano. Dio non possiamo vederlo e non solo con l’intelligenza, ma neppure con l’amore perché neanche l’amore penetra nel Sereno eterno”³⁶.

Ma poiché i buoni procedono avanzando di giorno in giorno verso il giorno senza fine e senza il sopraggiungere della notte (il giorno per-sempre, il mondo di Dio, Dio), non c’è motivo che il nostro parlare perda valore per noi (*vilesca nobis*): diletta guardare (*cernere*) cose insolite mentre annoia proloqui di cose solite. I buoni procedono verso l’eternità in un cammino che è un continuo fluere; il nostro parlare *vilesca nobis* perché diletta il guardare inusitate e annoia proloqui usitate.

Siamo ascoltati molto più gradevolmente quando anche noi ci dilettiamo dello stesso parlare; il filo della nostra locuzione viene toccato dallo stesso nostro gaudio ed esce più scorrevole ed accetto. Perciò non è arduo indicare (*praecipere*) da dove e fino a dove si devono narrare le cose che si insegnano (il verbo è *insinuare*) come cose da credere; né come sia da variare la narrazione così che essa sia ora più breve, ora più lunga. Cura massima è in quali modi ciò debba essere fatto purché chiunque predichi, annunci la fede con gioia. L’annunzio sarà tanto più soave e gradito, quanto più sarà gioioso.

Il *De catechizandis rudibus* presenta il pensiero di Agostino, la linea teorica da cui nascono e su cui si muovono i suoi *Sermoni*: *predicare/annunciare* è narrare con le parole, per quanto possibile, ciò che *intelligo* di Dio. Le parole, però, sono lente (*intelligere* invece è rapido come il balenare di un fulmine) e inadeguate. A chi le pronuncia sembrano portatrici

³⁶ Augustinus Hipponensis, *De catechizandis rudibus* 4 (8-10).

di noia. Diverso è l'effetto che esse fanno sull'ascoltatore. Dio, comunque, non lo si può vedere, né con l'intellectus né con l'amore. Si procede verso di Lui parlando di Lui e il discorso su Lui è più gradevole e accetto se è 'abitato' dalla gioia.

4. L'evangelizzazione di Niceta

Negli stessi anni in cui in Africa Agostino risponde agli interrogativi di Deogratias, in Dacia Niceta espone insegnamenti necessari per spiegare a catecumeni, anche semplici e illetterati, che cosa implica la decisione di ricevere il battesimo. Desidera che essi sappiano chiaramente ciò che abbandonano e comprendano ciò che desiderano, riconoscano ciò che ricevono e apprendano ciò che devono rispettare: è importante ciò a cui danno inizio, grande ciò che desiderano, sia che venga da una ispirazione di Dio, sia che derivi dalla persuasione di un essere umano³⁷.

Ai *competentes*, i *catechumeni* che si iscrivono all'ultima fase della preparazione, in cui viene loro spiegato e consegnato il simbolo (la *traditio*), Niceta rivolge istruzioni in stile familiare e discorsivo. Questi ascoltatori, che possono essere già annoverati tra i *fideles* e non soltanto 'uditori', abitano nel territorio di Remesiana e possono essere Romani, membri di tribù autoctone, barbari, diversi per stirpe, costumi, religione, accomunati dal desiderio del battesimo. Paolino da Nola descrive con ammirazione l'intensa opera del pastore Niceta, che si spinge anche in luoghi inaccessibili, in mezzo a genti selvagge e in condizioni climatiche sfavorevoli ("rigentes edoces Christo fera colla miti subdere gentes")³⁸. Tra queste popolazioni il Nolano cita i Bessi³⁹, più duri della loro neve, le tribù scitiche⁴⁰ in movimento da nord e da est, i Geti, i Daci Mediterranei

³⁷ Cf. Nicetas Remesianensis, *Competentibus ad baptismum instructionis libelli sex fr.* 1: "(...) instructiones necessarias ad fidem currentibus opus est explorare quas et rusticae animae possint advertere pariter et tenere, non ex proprio ingenio compositas sed ex divinarum scripturarum praedicatione collectas, quibus edocentur ad baptismum electi ut quid dimiserint sciant, et quid desiderant magis intellegant, et quid accepturi sunt vel quid observare debeant certius recognoscant; quia magnum est quod inchoant, grande est quod desiderant, sive Deus inspiravit, sive homo commonuit et suasit".

³⁸ Paulinus Nolanus, *Carm.* 17, 198-200.

³⁹ Paulinus Nolanus, *Carm.* 17, 205-208: "(...) nam simul terris animisque duri/et sua Bessi nive duriores/nunc oves facti duce te gregantur/pacis in aulam".

⁴⁰ Paulinus Nolanus, *Carm.* 17, 245-248: "(...) te patrem dicit plaga tota Borrae,/ad tuos fatus Scythia mitigatur/et sui discors fera te magistro/pectora point".

e Ripensi, immigrati in territorio romano⁴¹. Nella evangelizzazione di Niceta emerge la funzione civilizzatrice della lingua latina insieme al connubio tra il mondo latino e la realtà esistenziale dei popoli cui il pastore si rivolge; emerge anche l'attenzione intelligente e amichevole del predicatore, come evidenziano elementi lessicali e riferimenti alla vita e ai costumi.

Paolino mette in risalto l'attrattiva su Niceta della Dacia⁴², che lo richiama a sé e che egli preferisce a Roma e all'Italia. Come il campo ha sete di pioggia e come i vitelli cercano la madre quei popoli richiedono la sua presenza di *parens*, dal momento che egli è stato dato come *sacerdos* alla regione in cui torna. Niceta, apprezzato e amato dalle popolazioni presso le quali vive ed opera, le ama a sua volta, percorre monti impervi e gioghi ampi cercando la via. Paolino vede forse in Niceta un modello esemplare e insinua forse nella sua opera un significato traslato: entrambi cercano la via che è il Cristo e forse anche la via per raggiungere l'intelligenza e il cuore delle popolazioni. Popolazioni impervie come i luoghi? A Niceta il Cristo dona di trasformare le pietre in astri e di edificare templi sacri con pietre vive.

Descrivendo il viaggio di ritorno in patria Paolino presenta, passo dopo passo, le località e le popolazioni che attendono Niceta: egli percorrerà le pianure macedoni, attraverserà Tomi, giungerà a Skopje, vicina alla sua residenza. In questa terra egli insegna a popoli selvaggi a porre il collo feroce sotto il giogo mite del Cristo (*ubi tu rigentes/edoces Christo fera colla miti/subdere gentes!*)⁴³: “notare gentes (...) rigentes” (rigeo è usato anche per indicare e alludere alla durezza dell'oro?); “Christo (...) miti”; *fera colla*. La Tracia, abitata anche dai Bessi nelle terre Rifee (le odierne Sarmazia e Scizia) percorse dal vento di Bora, vede un altro risultato dell'opera di Niceta, la capacità di sciogliere le anime indurite dal gelo (“*quaque Riphacis Boreas in oris/adligat densis fluvios pruinis/hic gelu mentes rigidas superno/igne resolvis./Nam simul terris animisque duri/et sua Bessi nive duriores/nunc oves facti duce te gregantur/pacis in aulam*”)⁴⁴. Niceta con il suo agire ottiene che queste popolazioni

⁴¹ Paulinus Nolanus, *Carm.* 17, 249-252: “(...) et Getae currunt et uterque Dacus/qui colit terrae medio vel ille/divitis multo bove pilleatus/accola ripae”.

⁴² Paolino da Nola nel *Carm.* 17, un *propemptikon* in metro saffico, saluta Niceta e descrive il viaggio da Nola alla Dacia invocando per lui l'assistenza di Raffaele, l'arcangelo che accompagnò Tobia nel viaggio.

⁴³ Paulinus Nolanus, *Carm.* 17, 198-200.

⁴⁴ Paulinus Nolanus, *Carm.* 17, 201-208.

mai domate dalla guerra e mai piegatesi alla schiavitù godano di sottomettere il collo al giogo del vero Signore. Una riflessione particolare è relativa ai feroci Bessi che, cercatori di oro con le loro mani nelle miniere della Dacia, ora raccolgono nello spirito l'oro per il cielo, quindi ancor più esultano. Niceta procura un volgersi delle vicende e della sorte: “quei monti, invii... prius et cruenti, ora ospitano latrones mutati in monaci, divenuti pacis alumnos”⁴⁵. Come effetto delle parole di Niceta lo Scita (quasi personificazione della selvatichezza) “diventa mite et sui discors fera te magistro/pectora ponit”⁴⁶. Corrono (currunt) alla sua parola i Geti e gli abitanti tutti della Dacia.

5. La lingua di Niceta

Per entrare nella evangelizzazione nicetiana al di là della lettura del Nolano, mi sembra utile una premessa su alcuni elementi etno-sociolinguistici degli abitanti della regione in cui Niceta opera. Essi sono caratterizzati, come gli altri popoli neolatini, dalla presenza di almeno tre elementi distinti: l'elemento pre-romano autoctono dei traco-daco-geti, l'elemento conquistatore, i latinofoni, l'elemento migratorio più recente, gli slavi. È difficile stabilire la proporzione dell'elemento preromano, ma si può presumere che dopo circa due decenni di lotte (86-106) degli autoctoni (guidati dal re Decebalò) con i Romani (imperatori Domiziano, Nerva e Traiano) gli autoctoni fossero rimasti poco numerosi e la romanizzazione della Dacia avvenisse piuttosto tramite la colonizzazione ad opera dei latinofoni. L'elemento preponderante, il romano latinofono, nelle zone a nord del Danubio assimilò gradualmente gli slavi. L'eredità occidentale, latina, si manifestò nella lingua e quella orientale, bizantina, si palesò, in seguito, attraverso la confessione di fede ortodossa⁴⁷.

Nella Tracia romanizzata Niceta, per l'evangelizzazione delle popolazioni barbare, si serve della lingua latina, con ciò che essa veicola, e trasmette un insieme di beni che, simultaneamente, acculturano e cristianizzano. Dalla Tracia Niceta riceve anche stimoli per l'evangelizzazione e per l'evidenziazione di alcuni elementi del messaggio cristiano. Niceta

⁴⁵ Paulinus Nolanus, *Carm.* 17, 218-220.

⁴⁶ Paulinus Nolanus, *Carm.* 17, 247-248.

⁴⁷ Cf. I.A. Pop, *L'eredità latina dei romeni – Uno stimolo per il consolidamento dei valori europei*, in: *Le scienze dell'uomo componenti essenziali dell'unità dei saperi*, Atti del Convegno, Udine 14 ottobre 2005, Udine 2006, p. 65-72.

e Paolino ritengono che il messaggio di Gesù persegue anche l'umanizzazione dell'uomo e che crescita dell'uomo e del credente percorrono vie analoghe, anzi procedono insieme.

Niceta conosce e nota attentamente il posto che la ricerca dell'oro ha nei costumi e nella civiltà dei Traci, e ne trae alcune conseguenze. Il termine che egli usa, *aurilegus*⁴⁸ un volgarismo attestato molto scarsamente, è aderente alla vita delle popolazioni cui egli si rivolge. Il termine è un *hapax* attestato soltanto in Niceta⁴⁹. Molto più tardi si legge *aurilegi* in una lettera di Bonifacio-Winfrido (la lettera è del 716-717)⁵⁰.

In una iscrizione dacica (CIL III 1307) si fa menzione di *leguli aurariar<um>*, cioè di schiavi o liberti addetti alla raccolta dell'oro nelle miniere. *Leguli auraria- r<um>* si legge anche in un'altra iscrizione dacica scritta tra gli anni 161 e 167⁵¹; in un'altra compare *l]egulus*, da intendersi come *legulus aurariarum*⁵². In testi giuridici pressoché coevi a Niceta⁵³ compare *aurilegulus* da intendere forse non come vocabolo unico ma formato da elementi giustapposti. La conferma del mestiere di 'raccolgitore di oro' in area danubiana è presente in una costituzione di Valentiniano II e di Arcadio, che imponevano una imposta di 7 *scripuli* a testa per ogni *auri legulus* del Ponto e dell'Asia⁵⁴.

Per indicare l'evangelizzazione di Niceta e i suoi destinatari, Paolino da Nola⁵⁵ annota: "callidos auri legulos in aurum/vertis" usando la *iunctura* letteraria "auri legulus"⁵⁶. Il termine nicetano è però *aurilegus*, senza dubbio un tecnicismo, composto forse dal tema nominale *auro-* con riduzione della *-o-* (breve) in *-i-* (breve) in posizione interna e dalla radice verbale *leg-* (= raccogliere). La riduzione vocalica dovrebbe far pensare ad una formazione terminologica di età protostorica, mai attestata fino a Niceta. Oppure il termine potrebbe ricalcare, per analogia, vocaboli del tipo *aurifex* (con la *-i-* breve) e potrebbe essere un volgarismo

⁴⁸ Cf. Nicetas Remesianensis, *Competentibus ad baptismum instructionis libelli sex fr.* 3.

⁴⁹ Cf. *ThLL* II, 1501, 15 ss.

⁵⁰ Cf. Bonifacius, *Ep.* 9, *MGH Ep. Selectae* 1, Tangl 1978, p. 5, 14.

⁵¹ Cf. I.I. Russu – O. Fioca, V. Wollmann, *Inscriptiones Daciae Romanae*, v. 3, Bucuresti 1984, n. 283, p. 287.

⁵² I.I. Russu – O. Fioca – V. Wollmann, *Inscriptiones Daciae Romanae*, v. 3, n. 390, p. 384-385.

⁵³ *Codex Theodosianus* 10, 19, 9 [a. 378] e *Codex Theodosianus* 10, 19, 12 = *Codex Iustinianus* 11, 7, 5 [a. 392].

⁵⁴ *Codex Theodosianus* 10, 19, 12.

⁵⁵ Paulinus Nolanus, *Carm.* 17, 269.

⁵⁶ Cf. F. Bader, *La formation des composés nominaux du latin*, Paris 1962, p. 272.

della regione dacica. *Aurilegus* potrebbe appartenere alla categoria dei composti in *auri-*⁵⁷ che presenta termini propriamente latini come *aurifex* o *aurifer* accanto ad altri, imitazione dei composti greci in χρυσο-, es. *auricomus*, cfr. χρυσόλομος, χρυσόλογος = *aurilegus*⁵⁸, e a tecnicismi legati ad una regione e ad un lavoro. *Aurilegus* potrebbe, verosimilmente, essere un termine popolare introdotto da Niceta nella lingua letteraria, mentre sia le iscrizioni, sia i testi giuridici, sia i testi letterari ‘accreditati’ (cf. Paolino da Nola) usano la giuntura *auri legulus*. Niceta in ascolto del popolo e in comunicazione con lui non si perita di usare un termine non letterario ma certamente usato e compreso, forse anche familiare, alle persone cui si rivolge.

Niceta si inserisce nella realtà locale e in un testo letterario usa un termine non da lui coniato – anche se attestato soltanto da lui – ma presente nella lingua parlata, quindi accessibile e chiaro alle persone cui rivolge la sua attività pastorale. Egli fa riferimento alla professione dei raccoglitori di oro con intento didascalico ed evangelizzatore, visto che i suoi ascoltatori conoscono bene quel lavoro: come l’*aurilegus* esperto e sperimentato, prima di riporre l’oro nella bisaccia, rimuove accuratamente la terra e il fango che lo ricoprono, il cristiano, prima di professare la sua fede, deve togliere la terra e il fango, cioè compiere la rinuncia al diavolo: “(...) non enim ante ad confessionem venit, nisi prius diabolus fuerit renuntiatus. Sicut nec aurilegus ante aurum mittit in saccum, nisi prius terram vel limum laverit universum”⁵⁹. Niceta prosegue il discorso precisando che

bisogna rinunciare alle vanità diaboliche e ripudiare le passioni. Non è sufficiente rinunciare a parole, con la sola bocca, ma con una fede fortissima e una coscienza certa (...). Rinuncino perciò al culto degli idoli, ai sortilegi e ai presagi, a cortei e teatri, ai furti e alle frodi, agli omicidi e alle fornicazioni, all’ira, all’avarizia, alla superbia e all’ostentazione (...). Che dire di quelli che si vogliono mettere in mostra e sembrare incantevoli con l’eccessivo ornamento del corpo? Che ci stanno a fare negli uomini i capelli arricciati con forcine, le chiome che coprono la testa fino alla nuca e nascondono la fronte così da non lasciare spazio libero neppure per il segno del Cristo? (...) Ciò vale allo stesso modo per le donne che si annodano la chioma come scudo, così

⁵⁷ Cf. A. Ernout – A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1967, s.v. *aurum*, p. 60.

⁵⁸ Così dal *Glossarium Graecum Latinum*, cf. Du Cange I 488.

⁵⁹ Nicetas Remesianensis, *Competentibus ad baptismum instructionis libelli sex fr.* 3.

da lasciare libera soltanto la fronte come valle tra due colli, mentre pendono dalle orecchie pietre pesanti legate con oro, le braccia sono cariche di oro, hanno catene pesanti come pietre sulla testa e ai piedi splendono fiammelle rosse come sangue invece di calzari. Che vantaggio traggono, quale utilità trovano in ciò, se non solo una vuota mostra di sé e una mente corrotta da brame infantili?⁶⁰.

Al di là dello *hapax aurilegus* la *lexis* nicetiana è modernamente espressiva e ricca di vivacità ma perfettamente inserita nello standard classico e nella lingua delle popolazioni daciche, con gli esiti del latino nello sviluppo linguistico e culturale.

Indicherò di seguito qualche elemento attestato nella lingua di Niceta e negli esiti tardo e neolatini delle lingue daciche, per esaminare poi alcune espressioni significative della evangelizzazione nicetiana. Ecco alcuni esempi:

- *anima* (nel senso di *homo*) viene usato da Niceta per designare i suoi ascoltatori⁶¹ configurandosi come una sineddoche: *animus pro hominibus, a parte totum*; ma – al di là delle complesse vicende dell’antropologia biblica inculturatasi nell’antropologia greca di matrice platonica – l’uso colloquiale di tale sineddoche è attestato ad es. già da Cicerone⁶². Il termine *anima* si è prolungato in vari esiti romanzi tra cui il romeno “*inimă*” e il veglioto “*yamna*”.

⁶⁰ Nicetas Remesianensis, *Competentibus ad baptismum instructionis libelli sex fr.* 3: “(...) ideo oportet prius repudium dicere diabolicae vanitati, et amara eius studia abrenuntiando proiicere. Abrenuntiare autem oportet non modo sermone neque solis labiis, sed fide fortissima et indubitata conscientia (...) deinde abrenuntient (...) culturis et idolis, sortibus et auguriis, pompis et theatris, furtis et fraudibus, homicidiis et fornicationibus, irae, avaritiae, superbiae et iactantiae, comissionibus et ebriositatibus, choris atque mendaciis, et his similibus malis. Quid dicimus de his, qui superfluo carnis ornatu iactare se volunt, et videre mirabiles? (...) quid faciunt in viris capilli acu crespati, comae retro quidem cervicem cooperientes, ante autem frontem penitus abscondentes, ita ut nec signo Christi locus liber relinquatur in fronte (...). Similiter et mulieres caput ligantes ut scutum, ut frons tamquam vallis inter duos subsidat colles; ut de auribus pondera lapillorum auro ligata dependeant, ut braccia onerentur auro, ut cervicem premant catenae vel lapides, et pedibus sanguineae pro calciamentis flammulae rutilent. Quis usus in his, quae utilitas invenitur, nisi sola inanis pompa, et mens desiderio infantili corrupta?”

⁶¹ Cf. Nicetas Remesianensis, *Competentibus ad baptismum instructionis libelli sex fr.* 1: “rusticae animae”; *De ratione fidei* 6: “fidelem animam”; *De ratione fidei* 7: “fidelibus animis”.

⁶² Cf. Cicero, *Ep.* 14, 14, 2: “vos meae carissimae animae”. Cf. *ThLL* II 73, 15-33.

- Il diminutivo in Niceta ha sempre una valenza espressiva, colloquiale⁶³: *commentariolum*, *lapillus*, *sacculus*, *signaculum*, *versiculus*. Hanno connotazione colloquiale sostantivi con il suffisso *-mentum*⁶⁴: *calceamentum*⁶⁵ è attestato a partire da Celso e Petronio, e si vede prolungato nell’italiano antico “calzamento” e in altri esiti romanzi, tra cui l’antico romeno “călțamînt” e il romeno moderno “incălțamînt”;
- *figmentum*⁶⁶, attestato a partire da Gellio per indicare immagini o parole artefatte, indica in Niceta un linguaggio fittizio e caduco, analogamente a Gell. 20, 9, 1 che critica con questo termine l’uso di neologismi in quanto creazioni artificiali;
- Ad illustrare la schiavitù del peccato Niceta adopera la metafora espressiva *catena* con il significato di *vinculum*⁶⁷. Il vocabolo si è prolungato, oltre che nell’italiano, in molti esiti romanzi (tra cui il veglioto “kataina”) e anche nel macedone “cătină”.

È stato prolungato in vari esiti romanzi tra cui il veglioto “capei” il termine *capillus*, presente nella *iunctura* nicetiana “capilli acu crispanti”⁶⁸: essa richiama l’esegesi del Servio Danielino⁶⁹ a proposito della *iunctura* virgiliana *crinis vibratos*, con riferimento alla tecnica di arricciatura dei capelli mediante un ferro arroventato nella cenere.

- *Desiderare* è sinonimo espressivo di *cupere* e *optare*, e in tal senso viene utilizzato da Niceta due volte nella prima istruzione ai *competentes*⁷⁰, a sottolineare e stimolare il desiderio del battesimo. L’impiego di questo verbo è attestato a partire da Plauto⁷¹ ed è stato prolungato in vari esiti romanzi, tra cui l’antico romeno “deșidera”.

⁶³ Cf. Nicetas Remesianensis, *Competentibus ad baptismum instructionis libelli sex fr.* 3; *fr.* 4; Nicetas Remesianensis, *De Spiritus Sancti potentia* 7.

⁶⁴ Cf. V. Väänänen, *Introduzione al Latino volgare*, Bologna 1982, p. 157.

⁶⁵ Nicetas Remesianensis, *Competentibus ad baptismum instructionis libelli sex fr.* 3. Cf. Celsus 1, 3: “sine calceamentis prodire”; 8, 22: “calceamentis (...) humilioribus (...) utendu; Petronius 136, 4: “vincula calceamentorum resolvit”.

⁶⁶ Cf. Nicetas Remesianensis, *De Spiritus Sancti potentia* 6.

⁶⁷ Cf. *ThLL* III 606, 15-64.

⁶⁸ Cf. Nicetas Remesianensis, *De symbolo fr.* 3.

⁶⁹ Cf. Servius Danielinus, *Commentarii in Vergilii Aeneidos libros* 12, 100.

⁷⁰ Cf. Nicetas Remesianensis, *Competentibus ad baptismum instructionis libelli sex fr.* 1; *fr.* 4.

⁷¹ Cf. *ThLL* V 704, 51ss.

- *Garrire*, termine del linguaggio familiare, è usato da Niceta⁷² con il significato transitivo di “blaterare”, in polemica contro eretici che, sulla linea di dottrine docetiste, negavano la verità storica della morte di Cristo o la attribuivano a un suo sosia. Nel senso di ‘blaterare’ il verbo è attestato fin da Plauto e, in contesto polemico, da Girolamo⁷³. Lo troviamo presente – oltre che nell’italiano – anche in una lingua danubiana non romanza come il macedone “gǎri”.

Per evidenziare la verità dell’umanità di Cristo Niceta utilizza un verbo colloquiale, *manducare*⁷⁴, che come derivato da *mandere* (= “masticare”) è più espressivo di *comedere*⁷⁵. Attestato sin dall’età arcaica⁷⁶, è presente ad es. in Petronio (“invenimus quod manducemus, pullum, ova”)⁷⁷ e si prolunga in alcune lingue romanze, tra cui nell’antico italiano “manducare/manicare”, ed anche nel romeno “mănînc”, “mînca” e nel veglioto “manonka”.

6. I frammenti nicetiani

Il testo di Niceta ai *competentes* intende “explorare instructiones necessarias” = insegnamenti necessari “ad fidem currentibus” perché anche “rusticae animae” = persone semplici le possano “advertere pariter et tenere”⁷⁸. Niceta vuole compiere un’opera di elementare informazione necessaria, rivolta anche a persone dotate di una istruzione limitata; il suo intento è percorrere, spiegandoli, insegnamenti che non si possono ignorare e trascurare. Il linguaggio è attento e preciso: bisogna *advertere* (=fare attenzione, notare, riconoscere) e poi conservare, trattenere (*tenere* = tenere fermo, gesto consequenziale all’*advertere*). “Advertere pariter et tenere” implica il passaggio dal prestare attenzione al tenere fermi gli elementi essenziali per ‘correre’ verso il credere. Le parole di Niceta sono rivolte a chi, volendo intraprendere il cammino del credere, si apre ad esso con solerzia, dato che è interessato al credere. Credere esprime movimento, domanda attenzione a quello che

⁷² Cf. Nicetas Remesianensis, *De symbolo* 5: “diversos garrunt Christos”.

⁷³ Plautus, *Aulularia* 8, 30: “soleo garrere nugas”. Cf. *ThLL* VI 1695, 64-196, 64.

⁷⁴ Cf. Nicetas Remesianensis, *De symbolo* 4.

⁷⁵ Cf. E. Loefstedt, *Il latino tardo*, tr. C. Giorgetti Cima, Brescia 1980, p. 62-63.

⁷⁶ Cf. *ThLL* VIII 273, 16-274, 66.

⁷⁷ Petronius, 46, 2.

⁷⁸ Nicetas Remesianensis, *Competentibus ad baptismum instructionis libelli sex fr.* 1.

si dice, quindi partecipazione di vita, accoglienza attiva del messaggio e delle sue conseguenze.

La finalità delle istruzioni è che gli ammessi al battesimo (*ad baptismum electi*) “edocentur ut quid dimiserint sciant, et quid desiderant magis intellegant, et quid accepturi sunt vel quid observare debeant certius recognoscant; quia magnum est quod inchoant, grande est quod desiderant, sive Deus inspiravit, sive homo commonuit et suasit”. Gli ammessi al battesimo, attraverso gli insegnamenti a loro rivolti, devono ben conoscere che cosa abbandonano e passare in rassegna con maggiore chiarezza (*recognoscere*) ciò che dovranno compiere, come conseguenza di ciò che ricevono. Ciò a cui danno inizio è impegnativo, importante, grande (*magnum*); rilevante (*grande*) il desiderio che li muove e che potrebbe essere generato sia da una ispirazione divina sia da un persuasivo umano suggerimento e invito. Il tono del parlare è accurato, Niceta vuole trasmettere che intraprendono un cammino impegnativo coloro che sono *ad baptismum electi*, e che è di gran peso il desiderio che li spinge ad intraprenderlo.

Quello che stanno per vivere è il più gran dono, il migliore, che si possa ricevere, giacché quale cosa potrebbe essere migliore di questa: diventare fedele da infedele, giusto da peccatore, libero da servo, familiare da estraneo, amico di Dio da nemico, restituito alla somiglianza di Dio e designato erede del regno celeste? Queste realtà offre la fede, questo garantisce il battesimo ad ogni essere umano, libero o servo, uomo o donna, ricco o povero, Romano o schiavo (“tam Romano quam servo”). È un cambiamento di esistenza e di storia, quasi cambiamento di natura. Affinché sappiate che le cose stanno così, prosegue Niceta, ascoltate l’apostolo Paolo (cioè il messaggio di Dio): “vi siete spogliati dell’uomo vecchio e del suo modo di agire e vi siete rivestiti del nuovo che si rinnova in una più piena conoscenza (*agnitionem*) di colui che lo ha creato a sua immagine” (Col 3:9-10). La conseguenza del battesimo viene espressa concretamente attraverso la contrapposizione delle caratteristiche naturali della vita umana, personale, familiare, sociale. Le categorie comuni agli esseri umani, note e usuali, ricevono una modifica sostanziale sulla quale Niceta trattiene l’attenzione dei destinatari dei suoi insegnamenti.

Egli rivolge a persone, anche ignoranti, un messaggio ‘nuovo’ per loro, insieme semplice e con grandi prospettive, sconvolgimenti nelle prospettive di vita. È necessario comprendere la grandezza di ciò verso cui si va, capire che si entra in un cammino di vita nuovo, non importa se invitati forse da una ispirazione divina o sollecitati da suggerimenti saggi.

Occorre muovere passi, non pigramente (il verbo usato è ‘correre’), avendo la chiarezza di ciò che si è lasciato e tenendo lo sguardo su ciò che si sta per ricevere. Il cristianesimo prospettato da Niceta ha elementi umani chiaramente individuati, il conoscere ciò che si ha e si deve mettere da parte, l’intravedere una cosa nuova grande, da cui si è attratti anzi spinti fortemente e di cui sono visibili conseguenze annunciate e promesse. Gli ascoltatori sono messi di fronte ad un insegnamento illuminante che deve diventare espressione concreta del vivere: non una teoria o un’arte, ma qualcosa che diventa vita e vede cadere schemi abituali di riferimento, da quelli personali e individuali a quelli socialmente e politicamente riconoscibili. Essere istruiti nel messaggio modifica gli esseri che lo accolgono.

Niceta si rivolge a *rusticae animae* perché percorrano momenti di comprensione di una vita che si apre loro come novità. Destinatari del discorso sono anche persone di campagna, gente cui Niceta si rivolge con l’intenzione di farsi capire rendendo comprensibile il contenuto del discorso. Il linguaggio e la forma espressiva sono semplici immediati, ed insieme densi, nei termini e nel contenuto che esprimono. Il messaggio racchiude un progetto e una serie di cambiamenti profondi, di per sé neppure facilmente comprensibili: parlano di realtà astratte e invisibili, che contengono grandi promesse lontane dalla vita sperimentata, e fanno intravedere capovolgimenti dell’ordine vigente. Sono illusioni? Vanno accolte? Sono documentate da che cosa, da chi? Sollecitate da chi? Rispondono ad un desiderio ‘grande’, hanno quindi spazio interiore negli ascoltatori. Essi vivono un passaggio complesso, che Niceta descrive con due aggettivi, “magnum” (considerevole) è il cammino cui danno inizio (“magnum est quod inchoant”), ma “grande (elevato, importante) est quod desiderant” e può derivare da una fonte duplice, ispirazione dall’alto o suggerimento terreno.

Il catecumeno viene descritto in una situazione di passaggio: egli è quasi ospite, ma vicino all’essere come i fedeli (“*hospes et vicinus fidelium*”)⁷⁹; da fuori, quindi da estraneo, ascolta *mysteria*, ma non comprende; ascolta il parlare di grazia, ma non capisce; però già da ora lo si comincia a chiamare *fidelis*. È un fedele, ma non del tutto; conosce ciò che costituisce la fede, ascolta, ma ‘da fuori’; sente parlare di ‘grazia’, ma non la percepisce. È presente come sottofondo, l’esperienza di Gesù e dei suoi con la gente che si accosta al Maestro e a cui Egli espone i suoi

⁷⁹ *De foris audiens*, è linguaggio parlato, con riferimento evidente a Mc 4,1 ss.; “vicinus fidelium”, per *vicinus* col genitivo, cf. Hieronymus Stridonensis, *De viris illustribus* 7, 2: “vicinus eorum temporum”.

insegnamenti con parabole (cf. Mc 4:1-13). Quando furono soli, interrogavano Gesù sulle parabole. “Ed egli diceva loro: a voi è stato dato il mistero del regno di Dio; per quelli che sono fuori invece tutto avviene in parabole, affinché guardino sì, ma non vedano, ascoltino sì, ma non comprendano, perché non si convertano e venga loro perdonato. E disse loro: non capite questa parabola? E come potrete comprendere tutte le parabole?”.

Si accede al cristianesimo, attraverso un cammino di ascolto e risposta che chiede, come punto di partenza, decisione/apertura a Gesù. Cristiani si diventa, non si nasce⁸⁰. Non è sicuro e automatico diventare cristiani, ricevere il dono esistenziale che stravolge la vita; esso infatti elimina categorie acquisite e consolidate: libero o servo, uomo o donna, ricco o povero, Romano o schiavo (“tam Romano quam servo”, cittadino o non cittadino); ci spoglia dell’uomo vecchio, l’uomo che si è, con le sue azioni e ci riveste dell’uomo nuovo che conosce il Creatore (cf. Col 3:5-14). Il futuro, attraente e bello, è andare all’origine della creazione della natura umana, scoprendola.

“Audiens mysteria, nec intelligens; audiens gratiam, nec advertens”: “audire” è situazione primordiale nel comunicare; “intelligere” e “advertere” sono manifestazione e segno di comprensione delle parole, apertura all’accoglienza e ai primi passi nel credere. Avvicinarsi al credere è il momento di cui Niceta fa conoscere la ricchezza e l’attrazione ma insieme l’incertezza che il catecumeno avverte, non l’incertezza del messaggio o dell’annunciatore; il cammino non è ‘scontato’, se ne deve verificare la preparazione e la volontà decisa di intendere le parole che lo esprimono in modo da compierlo così da diventare realmente *fidelis*⁸¹.

I gesti e i tempi che succedono alla decisione sono preparazione a ricevere il dono. Si parte dall’esorcismo: le parole di Dio che lo costituiscono sono la purificazione operata dal fuoco. La parola di Dio allontana il demonio dall’uomo, lo purifica, lo libera.

L’esorcismo è libertà, fa sì che la persona getti in faccia al nemico le catene che aveva dietro le spalle e con voce sincera pronunzi “credo in Deum Patrem omnipotentem et reliqua”. Di fede in fede – fede è cammino da percorrere, questo dice la costruzione verbale *credo in Deum* – chi vuol pervenire al battesimo “instruendus est pariter et docendus”, così da tenere *in corde memoriter* il simbolo nella sua brevità. Potrà dirlo appena

⁸⁰ Cf. Tertullianus, *Apologeticum* 18, 5.

⁸¹ Cf. Nicetas Remesianensis, *Competentibus ad baptismum instructionis libelli sex fr.* 2.

ha consapevolezza di sé, al risveglio, prima di dormire, in ogni ora del vivere, insieme con la preghiera del Signore e il segno di croce. “Tenere in corde e memoriter”: viene descritto e cercato un atteggiamento di accoglienza amorevole e memore⁸². La fede si raccoglie e si esprime attraverso una forma breve, essenziale, che si trattiene nel cuore e ‘segna’ la persona che la può dire nei momenti semplici e in quelli caratterizzanti la giornata e la vita.

Alcune realtà separano dal Signore e uniscono al diavolo: sono “vincula serpentina, quae stringunt animas hominum et ad inferni carcerem ducunt”⁸³. Il linguaggio di Niceta è efficace e comprensibile, pur riferendosi a qualcosa di invisibile. Le catene del serpente, che imprigionano l’animo umano, si riconoscono nelle manifestazioni che l’essere umano sperimenta. Diventando libero da questi mali, grazie all’esorcismo, l’uomo toglie queste catene dalle sue spalle, le getta in faccia al nemico, e dice “sincera voce: credo in Deum”. L’esorcismo apre all’uomo la bocca per esprimere, con voce sincera, *credo*. Non basta esprimere la fede, bisogna che l’espressione sia sincera⁸⁴.

Si delinea meglio il credere: nasce da un presentarsi di Dio all’uomo attraendolo, e l’uomo risponde col volersi sinceramente rivolgere a Dio, accettare le sue parole, esprimere questa decisione apertamente e con sincerità, accompagnando ad essa le azioni della vita. Diventare credenti non si limita al ragionamento (non è una filosofia, né è il predominio del vincitore), coinvolge Dio e l’uomo, si esprime in e con tutta la vita.

La rinuncia al diavolo deve compiersi non solo con un discorso né con le sole labbra, ma “fide fortissima et indubitata conscientia, id est ut Christo se homo tota animi virtute committat, confidens quia Christi factus desinet timere diabolum”⁸⁵. La centralità della preparazione al Battesimo è “se committere tota animi virtute” a Cristo. Protagonisti sono il singolo individuo e il Cristo, tanto che l’essere umano, *Christi factus*, non teme il diavolo. Niceta non rimanda a questo o quel contenuto del messaggio, a pratiche, a gesti. Il suo modo di guardare alla catechesi e all’approdare alla fede è partecipazione del catecumeno alla vita della Persona che è il Cristo.

⁸² Cf. Nicetas Remesianensis, *Competentibus ad baptismum instructionis libelli sex fr.* 4.

⁸³ Nicetas Remesianensis, *De symbolo* 1.

⁸⁴ Cf. Nicetas Remesianensis, *De symbolo* 1.

⁸⁵ Nicetas Remesianensis, *De symbolo* 3.

Questa partecipazione alla vita del Cristo ha conseguenze ‘normali’, prima fra tutte l’*abrenuntiare*⁸⁶ al diavolo e alle espressioni maligne di vita del diavolo: “culturis et idolis, sortibus et auguriis, pompis et theatris, furtis et fraudibus, homicidiis et fornicationibus, irae, avaritiae, superbiae et iactantiae, comissionibus et ebriositatibus, choris atque mendaciis, et his similibus malis”⁸⁷.

Niceta prosegue descrivendo gesti e mode relative ad abiti e ornamenti, acconciature di capelli, ornamenti di gioielli, catene (lo stesso termine usato per il potere del demonio!) o pesi opprimenti. In queste pratiche non c’è alcun vantaggio o utilità se non “sola inanis pompa, et mens desiderio infantili corrupta”. Dalla consuetudine con il diavolo viene la consapevolezza della “mens corrupta” da desiderio infantili. Il battesimo dunque è avvio e inizio di una vita adulta, abbandonando lo stile di vita caratterizzato da espressioni infantili.

Niceta spiega di avere scritto pochi cenni, per rispondere ad una richiesta (come anche Agostino), è consapevole di avere scritto poche cose, “ad vicem commentarioli”⁸⁸. Ritene però che le sue annotazioni, per quanto brevi, potranno far godere ai credenti, *fidelibus animis*, la gioia piena di Dio⁸⁹. È chiara la consapevolezza che lo scritto seppure breve, commento istruttivo in risposta ad una richiesta, possa offrire la letizia di Dio: fede e letizia sono inseparabili e garanzia reciproca. Sembrano porsi in contrasto le parole di Niceta, che sono *brevia*, e la letizia di Dio che è *plena*.

La sintesi delle istruzioni ai catecumeni è concisa e chiara: “Manete in his quae didicistis et tradita sunt vobis”. Il verbo *manere* indica modo e stile del vivere: avete appreso alcune realtà, rimanete in esse. Dal battesimo nasce per voi un patto con Dio, espresso nel simbolo che affermate e avete dichiarato dinanzi a Dio e agli angeli: “Retinete semper pactum, quod fecistis cum Domino, id est hoc symbolum, quod coram angelis et hominibus confitemini”. Poche parole servono per

⁸⁶ Iohannes Cassianus, *Conlationes Patrum* 3, 6; *ThLL* I 131. *Abrenuntio* è verbo del linguaggio ecclesiastico: “(...) abrenuntiamus inlicitis, renuntiamus licitis; abrenuntiamus diabolo (...) renuntiamus divitiis et propriis facultatibus”.

⁸⁷ Nicetas Remesianensis, *De symbolo fr.* 3.

⁸⁸ *Commentarioli*, diminutivo maschile, annotazioni sintetiche, esplicative, di *commentarius(-um)*. Cf. *ThLL* III 1855-1861.

⁸⁹ Cf. Nicetas Remesianensis, *De ratione fidei* 7: “(...) haec pauca ad vicem commentarioli, quia vobis scribi postulastis, negare non potui. Confido quia fidelibus animis, etsi brevia sunt, plenam poterunt praestare laetitiam Dei”.

esprimerlo, “sed omnia continent sacramenta”. Sono raccolte *sub brevitate*, come gemme preziose in una corona, affinché quelli che non sanno leggere e quelli che hanno troppi impegni per leggere, ritenendole nel cuore, abbiano una conoscenza sufficiente della salvezza⁹⁰. Se l’eretico cerca di implicarti e di rinchiuderti *quaestionibus tortuosis*, ricorri al muro che è la tua fede⁹¹.

7. La fortuna di Niceta

Sicuramente la predicazione di Niceta ottiene risultati positivi⁹² concreti e immediati; li conosciamo dalla testimonianza di autori che, come Paolino Nolano, ne parlano. Non arriva però a noi un testo completo degli scritti nicetiani. La sua evangelizzazione viene ad essere riportata alla luce e ri-usata nei secoli in cui le popolazioni barbariche, entrate in contatto con la *romanitas* e la *christianitas*, daranno l’avvio alla formazione dell’Europa.

Alla fortuna delle catechesi di Niceta – pur limitata e circoscritta anche per l’isolamento culturale in cui Remesiana venne a trovarsi con la crisi delle istituzioni romane nella zona – contribuirono vari scrittori, tra cui Eugenio⁹³, vescovo di Cartagine († 505) che riproduce un passo nicetiano. Anche Isidoro di Siviglia e forse Rufino⁹⁴ utilizzarono Niceta.

Dopo la vittoria di Carlo Magno sugli Avari (10 agosto 796), Alcuino suggerisce di evangelizzare i popoli conquistati prima di battezzarli. Sino a quel momento il battesimo seguiva immediatamente la vittoria sui barbari e questo aveva prodotto cristianizzazioni di massa, ma conversioni forzate e di facciata, perciò non sicure e stabili. Per questo, al vescovo Arno di Salisburgo, in Pannonia con l’esercito che combatte gli Avari, Alcuino suggerisce di cercare predicatori che annuncino la fede

⁹⁰ Cf. Nicetas Remesianensis, *De symbolo* 13.

⁹¹ Cf. Nicetas Remesianensis, *De symbolo* 9.

⁹² Per l’eleganza e l’efficacia della lingua e dello stile di Niceta, cf. anche la testimonianza di Cassiodorus, *Institutiones* 16: “(...) si quis vero de Patre, et Filio, et Spiritu Sancto, aliquid summatim praeoptat attingere, nec se mavult longa lectione fatigare, legat Niceti episcopi librum quem de fide conscripsit, et doctrinae caelestis claritate completus, in contemplationem divinam compendiosa brevitate perducetur”.

⁹³ Victor Vitensis, *Historia Persecutionis Africanae Provinciae* II 84-100.

⁹⁴ Cf. Burn, *Nicetas of Remesiana, his life and works*, p. lxxiii.

con dolcezza, e insieme manda un *Ordo de catechizandis rudibus*⁹⁵ che utilizza gli scritti di Niceta.

Niceta e la sua evangelizzazione sembrano rivelare un fenomeno di carsismo letterario: sono efficaci al momento del loro presentarsi nella storia, se ne smarriscono le tracce nei secoli successivi, tranne qualche rimando allusivo, e riaffiorano, ad opera di Alcuino, nel IX secolo. L'evangelizzazione di Niceta torna attuale per dire Gesù ai popoli conquistati con le armi da Carlo Magno. Si utilizzano queste *instructiones* per far comprendere che ricevere il battesimo è un gesto grande ed importante non esteriore, nasce dall'ascolto di una spiegazione accurata che accompagna ad accogliere consapevolmente la persona di Gesù e il suo messaggio, prima di accostarsi a parole e a gesti esteriori. Il vescovo Niceta presenta una cristianizzazione diretta alla singola persona non a masse, a individui, non a popolazioni sconfitte.

Gli insegnamenti di Niceta furono usati anche per la restaurazione dell'antica disciplina battesimale, attuata con la riforma carolingia⁹⁶, e utilizzati nell'evangelizzazione della Germania meridionale promossa da Carlo Magno. Alcuni frammenti dei libri perduti dell'*Instructio* sono conservati nell'*Ordo de catechizandis rudibus vel quid sint singula quae geruntur in sacramento baptismatis*. Esso è conosciuto in tre recensioni, che utilizzano Niceta⁹⁷; in particolare la recensione monacense (codici *Monacensis latinus* 6325, del IX sec. e 6324 del X secolo, entrambi connessi alla cattedrale di Frisinga) sembra collegarsi alla risposta data da Arno di Salzbürg (746-821) a una richiesta avanzata nell'812 da Carlo Magno. Il codice *Monacensis Latinus* 6325, f. 139v, menziona Niceta fra i *doctores* di età patristica utilizzati nella spiegazione del simbolo; sono nominati nell'ordine: Atanasio, Ilario, Niceta, Girolamo, Ambrogio, Agostino, Gennadio, Fulgenzio, Isidoro *et ceteri*⁹⁸.

Di Niceta si riprese a parlare nel Rinascimento in occasione della revisione del Martirologio Romano⁹⁹, ma solo alla fine del secolo passato egli ha ricevuto una maggiore attenzione dagli studiosi.

⁹⁵ Cf. *Clavis Scriptorum Latinorum Medii Aevi* (Auctores Galliae 735-987) II, Alcuino 74, *Ordo de catechizandis rudibus*. Cf. Alcuinus, *Ep.* 99, 107, 110-113.

⁹⁶ Cf. V. Saxer, *Les rites de l'initiation chrétienne du IIe au VIe siècle*, Spoleto 1988, p. 380.

⁹⁷ Cf. Burn, *Nicetas of Remesiana*, p. lx-lxii.

⁹⁸ Cf. Burn, *Nicetas of Remesiana*, p. 155-156.

⁹⁹ Cf. C. Riggi, *La figura di Niceta di Remesiana secondo la biografia Gennadiana*, "Augustinianum" 24 (1984) p. 189-200 (in particolare p. 192).

8. Conclusione

Siamo di fronte ad un vescovo, che negli anni tra la fine del IV secolo e l'inizio del V, evangelizza le popolazioni, in linea anche con il coevo stile di evangelizzazione agostiniano presente nel *De catechizandis rudibus*: le parole che si usano nel catechizzare devono nascere da un credere profondo, generato dal balenare della fede che permane e si esprime in un cuore credente.

Niceta introduce alla fede in Gesù rendendola maggiormente comprensibile con la vicinanza all'esperienza quotidiana della vita, consapevole del valore che le parole contengono, e attento a trasmetterne pienamente il senso. Vuole condividere il lume della conoscenza, quello che egli crede: confessare l'unico Dio, vero Padre di Gesù. Con questa esperienza nel cuore e nella intelligenza si rivolge ad ascoltatori consapevoli che "magnum est quod inchoant, grande est quod desiderant"; li vuole coscienti perché "quid dimiserint sciant, et quid desiderant magis intellegant, et quid accepturi sunt vel quid observare debeant certius recognoscant"¹⁰⁰. Andare a Dio si compie nella consapevolezza della mente e nel desiderio del cuore, facendo la verità nell'amore.

Al balenare della fede Niceta accompagna il cogliere le situazioni e le esigenze del catecumeno concreto e ad esso presenta ciò che può recepire con maggiore immediatezza: ricevere il battesimo indica accedere ad una conoscenza di Gesù che coinvolge il pensare e l'agire del *fidelis*. Le catechesi nicetiane non perseguono una spiegazione scolastica pedante della vita e dell'insegnamento cristiano, dei passaggi della fede nei secoli, mirano piuttosto a collegare Dio che si rivela e il credente che, nella letizia e con voce sincera, afferma: *Credo in Deum*.

Bibliography

Sources

Nicetas Remesianensis, *Competentibus ad baptismum instructionis libelli sex*, in: A.E. Burn, *Niceta of Remesiana. His life and works*, Cambridge 1905, p. 6-54; Nicetas Remesianensis, *Instructio ad competentes*, in: Nicetas Remesianensis, *Instructio ad competentes. Frühchristliche Katechesen aus Dacien; Weitere Sermonen ad competentes*, ed. K. Gamber, Regensburg 1964-1966.

¹⁰⁰ Nicetas Remesianensis, *Instructio ad competentes* 1, fr. 1.

- Nicetas Remesianensis, *De diversis appellationibus [Iesu Christo convenientibus]*, in: A.E. Burn, *Niceta of Remesiana. His life and works*, Cambridge 1905, p. 1-5.
- Nicetas Remesianensis, *De psalmodiae bono sive De utilitate hymnorum*, in: C.H. Turner, *Niceta of Remesiana. De psalmodiae bono*, “Journal of Theological Studies” 23 (1922/1923) p. 233-241.
- Nicetas Remesianensis, *De ratione fidei*, in: A.E. Burn, *Niceta of Remesiana. His life and works*, Cambridge 1905, p. 10-18.
- Nicetas Remesianensis, *De Spiritus Sancti potentia*, in: A.E. Burn, *Niceta of Remesiana. His life and works*, Cambridge 1905, p. 18-38.
- Nicetas Remesianensis, *De symbolo*, in: A.E. Burn, *Niceta of Remesiana. His life and works*, Cambridge 1905, p. 38-54.
- Nicetas Remesianensis, *De vigiliis*, in: C.H. Turner, *Nicetas of Remesiana. De vigiliis servorum Dei*, “Journal of Theological Studies” 22 (1920/1921) p. 306-312.
- Nicetas Remesianensis, *Fragmenta*, in: A.E. Burn, *Niceta of Remesiana. His life and works*, Cambridge 1905, p. 6-8, 53-54.

Studies

- Bader F., *La formation des composés nominaux du latin*, Paris 1962.
- Burn A.E., *Nicetas of Remesiana, his life and works*, Cambridge 1905–2005.
- Degórski B., *Katechezy przedchrzcielne Nicetasa z Remeżjany*, “Vox Patrum” 18 (1990) p. 107-111.
- Degórski B., *Il mistero dell’incarnazione nel commento di san Niceta di Remesiana al „Simbolo Apostolico”*, „Angelicum” 87/2 (2010) p. 231-237.
- Loefstedt E., *Il latino tardo: aspetti e problemi*, tr. C. Giorgetti Cima, Brescia 1980.
- Nazzaro A.V., *La presenza di Orazio in Paolino di Nola*, in: *Omaggio sannita a Orazio*, ed. A.V. Nazzaro, S. Gregorio del Sannio 1995, p. 117-175.
- Nocoń A., *Wymagania i zalecenia względem kandydatów do chrztu w katechezach przedchrzcielnych Nicety z Remeżjany*, in: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, ed. F. Drączkowski – J. Pańucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki – M. Ziółkowska, Lublin 2011, p. 121-137.
- Pop I.-A., *L’eredità latina dei romeni – Uno stimolo per il consolidamento dei valori europei*, in: *Le scienze dell’uomo componenti essenziali dell’unità dei saperi, Atti del Convegno, Udine 14 ottobre 2005*, Udine 2006, p. 65-72.
- Riggi C., *La figura di Niceta di Remesiana secondo la biografia Gennadiana*, “Augustinianum” 24 (1984) p. 189-200.
- Russu I.I. – Fioca O. – Wollmann V., *Inscriptiones Daciae Romanae*, v. 3/3, Bucuresti 1984.
- Saxer V., *Les rites de l’initiation chrétienne du IIe au VIe siècle*, Spoleto 1988.
- Väänänen V., *Introduzione al Latino volgare*, Bologna 1982.
- Wysocki M., *Autorstwo ‘Te Deum’ w świetle współczesnych badań, Zarys problematyki*, „e-Patrologos” 1/4 (2015) p. 48-56.



Świętość eremity Piotra Galaty według Teodoreta z Cyru

Sainthood of the Eremite Peter Galata according to Theodoret of Cyrrhus

Dominika Budzanowska-Weglenda¹

Abstract: The aim of this article is to explore how Theodoret of Cyrrhus in *Historia religiosa* portrays Syrian ascetics and their practices leading to sanctity – especially in the biography of Peter of Antioch, known as Peter Galata, to whom the author devoted part of the work. The figure of the author is briefly recalled. Above all, the article is an analysis of excerpts from chapter IX of the *Historia religiosa* (in Greek and Polish translation), in which Theodoret included a Peter's biography, his origins, the purpose of his expedition to Palestine, a description of his ascetic lifestyle when he settled in Antioch, the eremite's benevolent contacts with its inhabitants, including his long-standing relationship with Theodoret's family, his miracles, his life of the Word of God and prayer. The wider context related to the Church of Syria in the 4th century and the lives of other ascetics there.

Keywords: Theodoret of Cyrrhus; *Religious History*; *A History of the Monks of Syria*; Peter the Galatian; monk-eremite; asceticism; early Syriac monasticism

Święty Piotr z Antiochii, eremita rodem z Galacji w Azji Mniejszej (stąd nazywany Piotrem Galatą), jest wciąż mało znanym w Polsce – także w nauce – syryjskim mnichem z IV stulecia, zmarłym na początku V wieku (ok. 403-405). Niniejszy artykuł go przypomina i przybliża badaczom tego okresu monastycyzmu w oparciu o relacje jednego z ważniejszych przedstawicieli szkoły antiocheńskiej² – Teodoreta z Kyrros,

¹ Dr hab. Dominika Budzanowska-Weglenda, profesor uczelni, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Polska; e-mail: d.budzanowska@uksw.edu.pl; ORCID: 0000-0002-9030-9583.

² Por. więcej o tej szkole egzegetycznej np. NSWP II 78-79; S. Longosz, *Szkola antiocheńska*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, t. 2: *Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka, literatura chrześcijańska*, red. H. Podbielski, Lublin 2005, s. 1061-1067; M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, tł. T. Skibiński, MT 26, Kraków 2000, s. 157-203.

czyli z Cyru³ (ok. 393-ok. 466)⁴ zawarte w *Historia philotheos* czy też *Philotheos historia*⁵ (częściej używany w opracowaniach naukowych jest tytuł nie grecki, ale łaciński – *Historia religiosa*)⁶. O ile syryjskiemu mnastycyzmowi i niektórym jego przedstawicielom, jak choćby Afraatesowi (Afrahacie) czy słupnikowi Szymonowi (Symeonowi) Starszemu, badacze poświęcili już stosunkowo wiele uwagi, o tyle trudno znaleźć opracowania ukazujące Piotra Galatę. Niniejszy artykuł przedstawia z perspektywy literaturoznawcy (ale wspierającego się patrologią i metodologią teologiczną – nauką pomocniczą dla niniejszej refleksji literaturoznawczej jest teologia) tego świętego ascetę – w oparciu o analizę literackiego świadectwa jego życia łączącego surowe praktyki ascetyczne ze służbą potrzebującym pomocy ludziom: pokazuje indywidualną, a zatem i wyjątkową drogę ku świętości tego pustelnika – ale jednak otoczonego ludźmi i uczestniczącego w problemach ich życia, by odkryć, o ile i na ile to możliwe, jego opisaną, jakby z cienia wydobytą przez biskupa Cyru, „postać niewidzialnej duszy i ukazać ukryte wojny i niewidzialne walki

³ Inne nazwy to m.in. Cyrrhus, Kiros, Kibros, Coricium, Corice, Hagioupolis, Nebi Huri, Khoros. Ruiny Cyru znajdują się dziś w północnej Syrii, blisko granicy z Turcją, 70 km od Aleppo. Por. W. Nadobnik, *Kościół męczennika Dionizego w Cyrze (Nebi Huri, Syria) – próba identyfikacji*, „Symbolae Philologorum Posnanensium Graecae et Latinae” 23/2 (2018) s. 57; K.P. Todt, *Tabula Imperii Byzantini*, t. 15, Wien 2015, s. 1412-1421; J.-P. Rey-Coquais, *Kyrrhos Syria*, w: *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*, red. R. Stillwell et al., Princeton 1976, w: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0006:id=kyrrhos> (dostęp: 19.07.2024).

⁴ Por. więcej o Teodorecie np. NSWP II 933-938; B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, t. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 454-457; *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, t. 1, red. E. Wipszycka, Warszawa 1982, s. 118-119; O. Jurewicz, *Historia literatury bizantyńskiej. Zarys*, Wrocław 1984, s. 49-50; C.V. Manzanares, *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VII w.*, t. E. Burska, Warszawa 2001, s. 179; Y. Azéma, *La date de la mort de Théodoret de Cyr*, „Pallas” 31 (1984) s. 137-155.

⁵ Wydaje się, że właśnie do tytułu *Philotheos historia* był najbardziej przekonany Teodoret. Więcej o różnych tytułach tego dzieła, por. K. Augustyniak, *Historia mnichów syryjskich*, w: Teodoret biskup Cyru, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, t. K. Augustyniak, ŻM 7, Tyniec 1994, s. 39-40. Tytuł ten może być wzorowany na tytule pewnych dzieł pogańskich, np. *Philosophos historia* Porfiriusza. Por. Wipszycka, *Vademecum historyka*, s. 118.

⁶ Ten tytuł łaciński został nadany dziełu Teodoretowi przez Joachima Camerariusza w pierwszym przekładzie *Philotheos historia* na język łaciński z 1579 roku. Wydania: PG 82; SCh 234 i 257.

zapaśnicze”⁷ stoczone przez ponad dziewięćdziesiąt lat surowej ascezy, i to ascezy osadzonej w tradycji syryjskiej, która „jest wyzwaniem postawionym naturze”⁸.

Dlatego warto wracać w badaniach naukowych – także literaturoznawczych, skupiających się na zagadnieniach hagiograficznych – do syryjskiego⁹ ascetyzmu, wyjaśnia Ewa Wipszycka, która podkreśla, że Syria w historii monastycyzmu na Wschodzie odegrała szczególną rolę, pomimo że początek tego ruchu przypadł tutaj trochę później niż w Egipcie i Mezopotamii, to rozwijał się on niezwykle szybko i w oryginalny sposób. Najbardziej charakterystyczną jego cechą był ascetyzm, który w innych częściach rzymskiego Wschodu miał istotne znaczenie, ale jednak pozostawał na marginesie życia Kościoła. W Syrii natomiast „determinował chrześcijańskie zachowania, miał dla chrześcijańskiej moralności znaczenie fundamentalne, pokazywał drogi i środki skutecznego wcielania w życie zaleceń biblijnych”¹⁰.

⁷ Por. Theodoretus, *Historia religiosa* prolog 3, PG 82, 1285: „τῶν ἀοράτων ψυχῶν τὰς ἰδέας σκιαγραφοῦμεν, καὶ πολέμους ἀθεάτους καὶ συμπλοκάς ἀφανεῖς ἐπιδείκνυμεν”.

⁸ J. Żelazny, *Koncepcja świętości w chrześcijaństwie syryjskim*, w: *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. 8, red. A. Głowa – B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, Lublin 2013, s. 67.

⁹ Więcej o początkach historii i literaturze Kościoła w Syrii, por. P. Siniscalco et al., *Starożytne Kościoły Wschodnie. Historia i literatura*, Kraków 2013, s. 145-192; A. Atiya Aziz, *Historia Kościołów wschodnich*, Warszawa 1979, s. 147-206; R.G. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, tł. K. Bielawski – D. Mionskowska, Bydgoszcz 1998, s. 43-45, 159, 164.

¹⁰ E. Wipszycka, *Charakter i formy ascetyzmu syryjskiego*, w: Teodoret biskup Cyru, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, ŻM 7, Tyniec 1994, s. 9-10. Wipszycka zwraca uwagę, że istotna dla owej ascezy na syryjskim Wschodzie mogła być popularność – trwająca aż do wieku V – *Diatessaronu* Tacjana kładącego nacisk na wymóg wyrzeczenia w życiu chrześcijanina. Zob. Wipszycka, *Charakter i formy ascetyzmu syryjskiego*, s. 10; NSWP II 272-273; Siniscalco et al., *Starożytne Kościoły*, s. 175-176; J. Daniélou – H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1: *Od początków do roku 600*, tł. M. Tarnowska, Warszawa 1984, s. 94-95; S.P. Brock, *Early Syrian Asceticism*, „Numen” 1/20 (1973) s. 5; L. Misiarczyk, *Antyczny monastycyzm syryjski*, StPł 40 (2012) s. 85-87. Por. też: J. Koralewski, *Mądrość pustyni. Życie pustelnicze od monastycyzmu przedchrześcijańskiego do VI wieku*, Poznań 2010, s. 253-255; J. Żelazny, *Monastycyzm syryjski i mezopotamski w ujęciu ks. Stefana Siwca*, w: *Historia monastycyzmu orientального*, red. A. Uciecha, Katowice 2014, s. 65-66; A. Vööbus, *The Origin of Monasticism in Mesopotamia*, ChH 4/20 (1951) s. 27-37.

1. Teodoret z Cyru i jego *Historia religiosa* – kilka uwag

Dzieło Teodoreta jest jedną z najcenniejszych literackich relacji o początkach syryjskiego ruchu monastycznego i życiu najśłynniejszych ascetów, umożliwiającą nam poznanie jego form i funkcji w Kościele oraz społeczeństwie, a także w jakimś stopniu wniknięcie w specyficzną mentalność¹¹ i odkrywanie ideału proponowanego szlachetnym duszom, czyli ideału samotnika, bohatera ascetyzmu, niekiedy jakby licytującego się w osiągniętych wyczynach i w dążeniu do sytuacji skrajnych¹². Biskup Cyru, uznawany za jednego z najwybitniejszych pisarzy chrześcijańskich swojego stulecia¹³, pozostawił różne pisma: egzegetyczne, apologetyczne, dogmatyczne, historyczne, kazania, listy. Jego dzieło „jest wyrazem dużej kultury literackiej, którą oddaje na służbę myśli chrześcijańskiej. Poznał bowiem dobrze wielkich pisarzy literatury klasycznej i posługiwał się nimi z wielką umiejętnością”¹⁴. Przynależąc do elity syryjskiej, będąc „a Syrian in Greek dress”¹⁵, tworzył w języku greckim¹⁶, dbając o piękno języka i „naśladując styl Platona, wykazując gruntowną znajomość kultury greckiej, której ośrodkiem na Wschodzie było jego rodzinne miasto,

¹¹ Por. Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 11.

¹² Por. Daniélou – Marrou, *Historia Kościoła*, s. 280.

¹³ Można się wręcz spotkać z taką entuzjastyczną oceną: „Z pokoleniem św. Cyryla i Teodoreta kończy się złoty wiek Ojców Kościoła i długo trzeba będzie czekać – aż do VII wieku i św. Maksyma Wyznawcy – aby w szeregach katolików odnaleźć na nowo osobowości mogące się równać z tymi wielkimi Doktorami o głębokiej duchowości, z tymi świętymi”, Daniélou, Marrou, *Historia Kościoła*, s. 265.

¹⁴ A.-M. Malingrey, *Chrześcijańska literatura grecka*, tł. i opr. M. Starowieyski, Tarnów 1995, s. 144-145.

¹⁵ Nawiązanie do tytułu pracy: F. Millar, *Theodoret of Cyrrhus: a Syrian in Greek dress*, w: *From Rome to Constantinople: Studies in Honour of Averil Cameron*, red. H. Amirav – R. Barend, Leuven 2007, s. 105-125.

¹⁶ Znał również język syryjski. Por. Millar, *Theodoret of Cyrrhus*, s. 105-125; Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 13-14; W. Harmless, *Chrześcijaństwo pustyni. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*, tł. M. Höffner, Kraków 2009, s. 492; T. Urbanczyk, *'The devil spoke Syriac to me': Theodoret in Syria*, w: *Ethnicity and culture in late antiquity*, red. S. Mitchell – G. Greatrex, London 2000, s. 253-265; P. Siniscalco et al., *Starożytne Kościoły*, s. 148-150, 167-169; J. Żelazny, *Zarys literatury patrystycznej kręgu języka syryjskiego*, *Orientalia Christiana Cracoviensia Monographiae* 2, Kraków 2011, s. 11-51; J. Żelazny, *Literatura patrystyczna kręgu języka syryjskiego*, Kraków 2012, s. 147-206. O hellenizacji wschodniego monastycyzmu, zob. Misiarczyk, *Antyczny monastycyzm*, s. 83-84, 92-95.

Antiochia”¹⁷. To właśnie on napisał dzieło *Historia religiosa*¹⁸, czyli (powołując się m.in. na polski przekład Katarzyny Augustyniak z 1994 roku)¹⁹ *Historię mnichów syryjskich*²⁰ (z później napisanym²¹ aneksem *Dzieje miłości Bożej*), w połowie V wieku (zapewne w 444 roku)²², a jest to bardzo ciekawy dokument i świadectwo życia mnichów syryjskich, żyjących m.in. w pobliżu lub w samej Antiochii²³ w IV i V wieku²⁴, a zatem także za życia tego biskupa, który sam „do umartwień życia mniszego dodał troski pasterzowania”²⁵. Dodajmy, że Piotra wspomina on także w innym historycznym dziele – w *Historii kościelnej*²⁶, gdy wylicza różnych mnichów wyróżniających się w opisywanym okresie. Kiedy podaje ascetów żyjących w okolicy Antiochii, najpierw wymienia Marianosa, Euzebiosza, Ammianosza, Palladiusza, Symeonesa, Abrahamesa i podaje, że

¹⁷ Augustyniak, *Historia mnichów*, s. 37-38.

¹⁸ Dzieło to jest swego rodzaju dopełnieniem *Historia Lausiaca* Palladiusza. Por. Malingrey, *Chrześcijańska literatura*, s. 146.

¹⁹ Teodoret biskup Cyru, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, ŻM 7, Tyniec 1994.

²⁰ Teodoret nadaje dziełu również podtytuł: *asketike politeia* – łac. *ascetica vivendi ratio*, pol. *życie ascetyczne*. Por. Theodoretus, *Historia religiosa* prolog 10.

²¹ Około 449 lub 450 roku. Por. Augustyniak, *Historia mnichów*, s. 43.

²² Por. Augustyniak, *Historia mnichów*, s. 39; H. Dybski, *Monastycyzm w Palestynie i Syrii w świetle źródeł patrystycznych IV i V wieku*, VoxP 42-43 (2002) s. 424. Podawane są też inne lata, np. 437-449. Por. Daniélou, Marrou, *Historia Kościoła*, s. 280.

²³ Teodoret – choć w Prologu 9 zapowiada, że uwzględni historie mnichów, którzy odznaczyli się na Wschodzie – opisuje ascetów z Syrii i to nie całej, ale z jej części północnej: z okręgów Antiochii, Chalkis i Apamei, także z części Eufratezji z Osroene i okręgiem Cyru, czyli regiony sięgające od Zatoki Cylickiej do Odessy w Mezopotamii i od Cyru do Apamei. Por. Augustyniak, *Historia mnichów*, s. 41. Z okręgu Antiochii pochodzą także: Symeon z Amanus (rozdział VI), Palladiusz z Imma (rozdział VII), Abraham z Paratomos (rozdział XVII), Euzebiusz z Teleda i mnisi z równiny Dana (rozdział IV), z samej Antiochii (a ściślej: z góry Silpius) – oprócz Piotra Galaty – Afrahat (rozdział VIII), Roman (rozdział XI), Zenon (rozdział XII), Macedoniusz (rozdział XIII). Więcej o planie *Historia religiosa* i podziale topograficznym i chronologicznym, por. P. Canivet, *Le monachisme Syrien selon Théodore de Cyr*, Paris 1977, s. 52.

²⁴ Por. Brock, *Early Syrian*, s. 4 i 10.

²⁵ Augustyniak, *Historia mnichów*, s. 37. Teodoret, zanim został biskupem w 423 roku, był od około 416 roku mnichem, ale nie pustelnikiem, nie anachoretą, ale cenobitą – mnichem żyjącym we wspólnocie, w klasztorze (w Nicerecie koło Apamei). Por. Augustyniak, *Historia mnichów*, s. 46.

²⁶ Dzieło to obejmuje okres od 323 do 428 roku, czyli czasy opisane już wcześniej także przez Sokratesa Scholastyka i Sozomena. Por. Malingrey, *Chrześcijańska literatura*, s. 146.

byli także inni, którzy boski obraz zachowali bez uszczerbku, ale – do powiada – o ich wszystkich żywoty już wcześniej napisał. Potem dodaje, że góra, która znajduje się w sąsiedztwie tego ogromnego miasta, została udekorowana jak łąka, ponieważ świecił na niej Piotr Galata, jego imiennik Egipcjanin, oraz Romanos, Severus, Zenon, Mojżesz²⁷ i Malchos, jak również wielu innych, o których świat nie wie, ale którzy są znani Bogu²⁸.

Biskup Cyru, podobnie jak wcześniejsi historiografowie greccy, poczynając już od Herodota²⁹, chciał ocalić od zapomnienia piękne czyny wybitnych ludzi – „heroicznych świadków innej rzeczywistości”³⁰ i podać swoim czytelnikom wzory do naśladowania, a także bronić mnichów (w tym również pierwszego stylitę – słynnego Symeona Szymona Słupnika, któremu poświęca rozdział XXVI) „przed częstą krytyką tak ze strony chrześcijan, jak i pogan”³¹. Na *Historia religiosa* składa się *Prolog* i trzydzieści rozdziałów, z których każdy jest poświęcony zazwyczaj jednemu z mnichów³². O Piotrze Galacie mówi rozdział IX. Dla autora ludzie ci są tymi, którzy:

Przeszli przez życie wśród niezliczonych trudów, ujarzmili swoje ciało męcząciami i cierpieniami fizycznymi, nie znali śmiechu, lecz wszystkie swoje dni spędzili na lamentacjach i płaczu, którzy wstrzymywanie się od jedzenia uważali za ucztę sybaryty, pracowite czuwania za najśłodszy sen, twardą ziemię za miękkie posłanie, czas spędzony na modlitwie i śpiewaniu psalmów za niezmierzoną i nie mającą końca przyjemność³³.

²⁷ O tym mnichu, por. P. Rousseau, *Moses, monks, and mountains in Theodore's Historia religiosa*, w: *Il monachesimo tra eredità e aperture*, red. M. Bielawski – D. Hombergen, Rome 2004, s. 323-346.

²⁸ Theodoretus, *HE* IV 25, PG 82, 1189.

²⁹ Por. Herodotus, *Historiae* I 1, ed. A.D. Godley, Cambridge 1920.

³⁰ Nawiązanie do określenia użytego przez Jana Żelaznego (por. Żelazny, *Koncepcja świętości*, s. 67), który trafnie też zauważa: „Widoczne, czytelne dla wszystkich, świadectwo było i jest dla chrześcijan Orientu zasadniczym elementem misji mnicha [...]. Występujące w ich [mnichów] nadzwyczajności czy, kolokwialnie mówiąc, cuactwa są elementami koncepcji, w której stają się widocznym (medialnym) znakiem nadchodzącego Królestwa Chrystusa”, Żelazny, *Koncepcja świętości*, s. 66-67.

³¹ Augustyniak, *Historia mnichów*, s. 44. Por. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 2, Warszawa 1982, s. 62-63; Żelazny, *Koncepcja świętości*, s. 70-71.

³² O dwóch ascetach mówi rozdział XXII oraz XXIV i XXIX. Ponadto rozdziały XXIX i XXX ukazują mniszki: Maranę i Cyre oraz Domninę.

³³ Theodoretus, *Historia religiosa* prolog 7, PG 82, 1289. Wszystkie cytaty z *Historia religiosa* w przekładzie Katarzyny Augustyniak.

Chociaż Teodoret opisuje święte życie ponad trzydziestu mnichów syryjskich, to nie wszystkich poznał: niektórzy zmarli wcześniej, niekiedy też nie miał możliwości niektórych spotkać. Tymczasem Piotra znał osobiście już jako dziecko, stąd może to właśnie Galata był pierwszym mnichem w jego życiu (zwłaszcza że matka Teodoreta wiele zawdzięczała temu ascecie, jeszcze zanim przyszedł biskup Cyru się urodził). Na podstawie tekstu *Historia religiosa* wiadomo, że Teodoret z pewnością spotkał lub spotykał się jeszcze tylko z Afraatesem, Zenonem, Macedoniuszem i Euzebiuszem oraz być może z Teodozjuszem i Romanem³⁴. Jako biskup odwiedzał także trzy mniszki opisane w ostatnich rozdziałach *Historia religiosa*.

Do wyboru omówienia wzoru świętego życia jednego z ascetów poniekąd daje nam prawo sam Teodoret, kiedy w *Prologu* zaznacza wyjątkowość, odmienność każdego z opisywanych mnichów:

Napiszemy ich pochwałę³⁵, ale nie jedną dla wszystkich, ponieważ otrzymali od Boga różne dary [...]. Skoro zatem otrzymali różne dary, słuszne będzie, jeśli o każdym zamieścimy osobne opowiadanie, nie wyliczając szczegółowo wszystkich ich czynów, gdyż na takie dzieło nie starczyłoby całego życia. Przedstawimy tylko pewne fakty z życia i pewne czyny każdego z nich i w niewielu słowach ukážemy charakter całego jego życia i opowiedziawszy o jednym, przejdziemy do drugiego³⁶.

Badacze historii ascetyzmu w Syrii jako charakterystyczną jego cechę wskazują indywidualizm, pragnienie poszukiwania własnej drogi i form ascezy³⁷. Ewa Wipszycka przypomina, że początki monastycyzmu na interesującym Teodoreta obszarze – może zainspirowane wzorcami

³⁴ Tym razem zapis imion według przekładu K. Augustyniak.

³⁵ Dzieło Teodoreta jest zbiorem biografii, ale mają one także cechy enkomionu, pochwały.

³⁶ Theodoretus, *Historia religiosa* prolog 8, PG 82, 1289 i 1292.

³⁷ Por. Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 18. Wipszycka też polemizuje z dość dawnym już w nauce poglądem o ludowym pochodzeniu ówczesnych mnichów syryjskich (por. Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 15). „Pod względem socjokulturowym ruch monastyczny cechuje również różnorodność. Jego geneza ludowa – chłopska, nie budzi wątpliwości, przynajmniej w tak ważnym ośrodku, jak Egipt. Na całym Wschodzie ruch monastyczny w IV-V w. ma zresztą charakter przede wszystkim masowego ruchu ludowego” (J. Kłoczowski, *Od pustelni do wspólnoty. Grupy zakonne w wielkich religiach świata*, Warszawa 1987, s. 81).

z sąsiedniej Mezopotamii³⁸ – sięgały pierwszej połowy, a czasem i pierwszej ćwierci IV wieku, pełny rozwój natomiast przypadnie na drugą połowę tego stulecia, przy czym dominującą formą życia mnichów na tych terenach długo będzie właśnie anachoretyzm³⁹. Zatem życie Piotra Galaty przypada zarówno na owe początki, jak i na pełnię rozwoju syryjskiego ruchu ascetycznego.

2. Piotr – młody asceta w Galacji i pielgrzym do Ziemi Świętej

Teodoret – jak we wszystkich innych biografiach dzieła *Historia religiosa* – wybiera wydarzenia z życia Piotra, o których pisze, bo opowiedzenie wszystkich nie jest realne – choćby z racji wielkości duchowych dokonań mnicha, którego w takich słowach wychwala już na niemal samym początku tej biografii enkomionu:

Kto zdoła właściwie wyrazić podziw dla człowieka, który walczył przez dziewięćdziesiąt dwa lata i w dzień, i w noc odnosił zwycięstwa? Jaki

³⁸ Por. A. Vööbus, *History of asceticism in the Syrian Orient: a contribution to the history of culture in the Near East*, Louvain 1958, s. 138-150. Niektórzy też wskazują na wpływ Egiptu, Persji, Indii czy sekty esseńczyków. Por. Brock, *Early Syrian*, s. 3; J.M. Laboa – R. Cemus *et al.*, *Mnisi Wschodu i Zachodu. Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, tł. G. Jaworska – K. Malecha, Warszawa 2009, s. 48; J.W. McKinnon, *Desert Monasticism and the Later Fourth-Century Psalmodic Movement*, „Music & Letters” 4/75 (1994) s. 505. Manel Nin natomiast podkreśla, że Kościoły syryjskie bardzo szybko wytworzyły „protomonastycyzm syryjski”, czyli własną tradycję mniszą i ascetyczną – niepowiązaną z tradycją palestyńską czy egipską. Por. M. Nin, *Główne kierunki duchowości monastycyzmu syryjskiego*, tł. A. Jankowski, w: *Duchowość starożytnego monastycyzmu. Materiały z Międzynarodowej Sesji Naukowej, Kraków-Tyniec, 16-19 listopada 1994. Wykłady otwarte*, red. M. Starowieyski, Kraków 1995, s. 32 i 59. Michael Abdalla przypomina wnioski z prac wybitnego badacza Syrii: „Analizując źródła syro-mezopotamskie, znany syrolog A. Vööbus sformułował tezę, iż pierwsze oznaki ascetyzmu pojawiły się w okolicy miasta Nisibis, a wzorce monastycyzmu zostały przeniesione z Mezopotamii do Egiptu i Grecji. Już w III wieku góry Asyrii zaroily się setkami pustelni, a pustelnicy często przewyższali najsurowszy ascetyzm wczesnych egipskich mnichów i słynnych ojców pustyni egipskiej” (M. Abdalla, *Antiochia i Aleksandria. Z dziejów relacji apostołskich Kościołów Syro-Mezopotamskiego i Koptojskiego*, „Człowiek i Teologia” 44/4 (2018) s. 145-146). Por. Vööbus, *History of asceticism*; A. Vööbus, *The contribution of ancient Syrian Christianity to the west European culture*, „Journal of Assyrian Academic Society” 1 (1988) s. 8-14.

³⁹ Por. Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 17.

język byłby w stanie opowiedzieć o pięknych czynach, których dokonał jako dziecko, jako mały chłopiec, jako młodzieniec, jako dojrzały mąż, jako siwiejący starzec, jako człowiek w podeszłym wieku? Któż byłby zdolny zmierzyć jego trudy i zliczyć stoczone w tak długim okresie boje? W jakim opowiadaniu można by wymienić nasiona, które posiał, i snopy, które zebrał? Czyj umysł stać na to, by dokładnie poznać bogactwo, jakie nagromadził dzięki swemu pięknemu handlowi? Widzę morze jego wspaniałych czynów i chcąc je opowiedzieć, boję się do niego zbliżyć, aby słowa moje nie utonęły w jego głębi. Dlatego będę szedł wzdłuż brzegu i będę podziwiał i opowiadał o tym, co jest bliskie lądu. Głębinię natomiast pozostawię temu, który według Pisma Świętego przenika głębokości⁴⁰ i zna rzeczy skryte⁴¹.

Piotr, jak na samym początku rozdziału IX swej *Historia religiosa* objaśnia Teodoret, był Galatą: „Słyszemy, że Galaci mieszkają na zachodzie Europy, lecz my znamy Galatów mieszkających w Azji, którzy pochodzą od tamtych i którzy osiedlili się nad Morzem Czarnym. Wśród nich właśnie urodził się po trzykroć i wielokroć błogosławiony Piotr”⁴². Z rodzicami miał razem mieszkać tylko siedem pierwszych lat życia, a jego resztę „spędził na zapasach, jakich wymaga filozofia”. Ową chrześcijańską filozofią jest nazywane życie ascetyczne⁴³. Właśnie do walki, zapasów Teodoret przyrównuje trud ascezy mniszej, posługując się „terminologią agonistyczną i wojskową, idąc za stoikami i świętym Pawłem. Mnisi to zapaśnicy ubiegający się o cnotę, miejsca, gdzie walczą, to stadiony i palestry, ich kierownicy duchowi są nazywani pajdetrybami [...] i gimnastami [...]. Zwycięzca otrzyma wieniec od Sędziego zawodów – Chrystusa”⁴⁴. Praktykowanie tak surowej ascezy prowadziło do tego, że „człowiek niejako wychodzi poza samego siebie i zwycięża prawa przyrody”, co wiąże się z charakterystycznym dla aramejskiego chrześcijaństwa postulatem „wolności człowieka jako fundamentu jego

⁴⁰ Por. 1Kor 2,10.

⁴¹ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 1.

⁴² Theodoretus, *Historia religiosa* IX 1. Galaci mieli być ludnością pochodzenia celtyckiego, czyli galijskiego (Hieronim podaje, że ich język jest podobny do tego, którym mówi się w okolicach Trewiru), osiedlili się w Azji w III wieku przed Chrystusem. Por. Hieronimus, *Commentarium in Epistulam Beati Pauli ad Galatas*, zwł. księga II, PL 26, 357. O Galatach też: Hieronimus, *Commentarium in Epistulam Beati Pauli ad Galatas*, zwł. księga II, PL 26, 353-355.

⁴³ Por. *Vademecum historyka*, s. 119.

⁴⁴ Teodoret biskup Cyru, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, ŻM 7, Tyniec 1994, s. 57, przyp. 1.

spotkania z Bogiem i podobieństwa do Stwórcy. Człowiek jest wolny, co w praktyce oznacza, że w zjednoczeniu z Chrystusem zawsze «może więcej»⁴⁵. Powracając jednak jeszcze do cytatu z *Historia religiosa*, warto zauważyć, że wybrzmiewają w nim także inne porównania: do trudu rolnika, żeglarsza zajmującego się handlem.

Jak podaje Teodoret, Piotr jeszcze w Galicji rozpoczął życie i „walkę” ascety, ale potem – w jakim był wieku, autor nie podaje – udał się po wiedzę do Palestyny, żeby zobaczyć święte miejsca, w których „dokonały się zbawienne cierpienia (τὰ σωτήρια πάθη)”, i aby „tam uczcić Boga Zbawiciela” (ἐν αὐτοῖς τὸν σεσωκότα προσκυνήσῃ Θεόν) i swoje „cielesne oczy nasycić oglądaniem przedmiotu swoich pragnień, by nie tylko sam wzrok duszy doznał przez wiarę przyjemności duchowej”⁴⁶. Warto zauważyć, że i ciało, i duch ascety Piotra spójnie biorą udział w tych głębokich doświadczeniach spotkania z Chrystusem z miejscami związanymi z Jego życiem w Palestynie⁴⁷.

Teodoret także wyjaśnia, że Piotrowi nie chodziło o pielgrzymowanie do miejsc, w których Bóg jest ograniczony co do pobytu (święty mąż oczywiście nie wierzył w takie ograniczenie, bo wiedział, że Pan jest nieskończony w swej naturze), ale podążył tam rozmówiony w Bogu – na podobieństwo ludzi, którzy darząc „kogoś głęboką miłością (οἱ φιλοστόργως περί τινα διακεείμενοι), czerpią radość nie tylko z oglądania tej osoby, ale także z wielką przyjemnością patrzą na jej dom, jej ubranie, jej buty”⁴⁸. Miłość Boga do Piotra i Piotra do Boga jest przyrównana przez Teodoreta do miłości (τὸν ἔρωτα) oblubieńca i oblubienicy – nie tylko w powyższych słowach, ale także w przywołanych przez niego dwóch cytatach z Pieśni nad Pieśniami⁴⁹ oraz w jego własnym stwierdzeniu: „Pragnąc oglądać jakby cień Oblubieńca (τοῦ νυμφίου), szukał miejsc, w których dla wszystkich ludzi wytrysły źródła zbawienia (τὰς

⁴⁵ Żelazny, *Koncepcja świętości*, s. 67.

⁴⁶ Por. Theodoretus, *Historia religiosa* IX 2.

⁴⁷ Podkreślenie to wydaje się o tyle istotne, że niekiedy ciało i duch są sobie przeciwstawiane. Tak było np. w gnostycyzmie, który – jak przypomina Wipszycka za Brockiem i Harleyem – mógł mieć jakiś wpływ na syryjskich mnichów, wśród których objawiał się np. jako skłonność do dualizmu, do wyraźnego oddzielania ducha do materialnego ciała, źródła grzeszności. Por. Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 26-27; Misiarczyk, *Antyczny monastycyzm*, s. 87; T. Špidlík – I. Gargano, *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, tł. J. Dembska, Kraków 1997, s. 116-117.

⁴⁸ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 2.

⁴⁹ Są to fragmenty Pnp 2,3; 5,8.

σωτηρίου πηγὰς)⁵⁰. Można na tej podstawie stwierdzić, że w świętości Piotra istotna jest jego miłosna relacja ze Zbawicielem Oblubieńcem. Określenie Chrystusa jako oblubieńca jest charakterystyczne dla syryjskiego Wschodu:

We wczesnych tekstach pochodzących z syryjskiego Wschodu najczęstszym epitetem Chrystusa był Oblubieniec, słownictwo zaś i obrazy odnoszące się do zaślubin służyły szeroko do wyrażania relacji między wiernymi a Bogiem. Chrześcijanin czuł się poślubiony Chrystusowi i Jemu winien się oddać razem z ciałem i duszą [...]. W wyrzeczeniu się małżeństwa widziano podstawowy nakaz Ewangelii, bez którego spełnienia niemożliwe byłoby prawdziwe poświęcenie się Bogu⁵¹.

3. Piotr jako asceta w Antiochii

Piotr, kiedy „nacieszył się tym, za czym tęsknił”⁵², przybył do Antiochii i postanowił w niej pozostać i nie wracać już do ojczystej Galicji. Powodem takiego postanowienia – podobnego do decyzji kilku jeszcze innych mnichów opisanych w *Historia religiosa*⁵³ – jest wielka religijność mieszkańców tego miasta, a dokładniej ich miłość względem Boga, dlatego uznał, że tam osiadzie, wśród ludzi mających „te same co on poglądy, wspólną z nim wiarę i byli wprzęgnięci w to samo jarzmo pobożności”⁵⁴.

Starożytna Antiochia, zwana Antiochią Syryjską czy Antiochią Wielką (obecnie Antakya lub Hatay w południowej Turcji) położona była w południowo-zachodniej części równiny Amuk, nad dolnym Orontesem – w miejscu, gdzie ta rzeka przecina góry, około 30 km od jej ujścia do Morza

⁵⁰ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 2.

⁵¹ Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 10.

⁵² Theodoretus, *Historia religiosa* IX 3.

⁵³ Chodzi o Afraatesa pochodzącego z Persji (*Historia religiosa* VIII 1), Teodozjusza – z Antiochii (X 1), Romanosa – z Rozos w Cylicji (XI 1), Zenona – z Pontu (XII 1). Zamieszkali oni jako mnisi poza swoimi rodzinnymi, ojczystymi stronami.

⁵⁴ Por. Theodoretus, *Historia religiosa* IX 3: „θεασάμενος δὲ τῆς πόλεως τὸ φιλόθεον, τῆς πατριδος τὴν ξένην προείλετο, πολίτας ἡγούμενος, οὐ τοὺς ὁμοφύλους καὶ συγγενεῖς, ἀλλὰ τοὺς ὁμογνώμονας, καὶ τῆς πίστεως κοινωνοὺς, καὶ τὸν αὐτὸν ἐφέλκοντας τῆς εὐσεβείας ζυγόν”.

Śródziemnego. To tutaj pomiędzy dwoma pasmami gór Amanos i Kasios znajdowała się żyzna dolina. W niej „między lewym brzegiem rzeki a górą Silpios [...] wznoszącą się na wysokość ponad 500 m n.p.m., rozciągał się stosunkowo równy teren, na którym wzniesiono miasto. Założył je jeden z dowódców wojskowych Aleksandra Wielkiego (356-323), Seleukos I Nikator (312-281) ok. 300 przed Chrystusem i nazwał imieniem swego ojca Antiocha”⁵⁵. Dla rozwoju monastycyzmu istotne w topografii Antiochii było sąsiedztwo po jej południowo-wschodniej stronie dwóch gór, na których „już od czasów apostoelskich rozkwitał chrześcijański ascetyzm przybierający różne formy, a w jaskiniach, grotach i prymitywnych domostwach położonych na bardziej stromych zboczach i szczytach gór Staurin i Silpios żyli mnisi wspomniani przez Libanusza (ok. 314-395) i opisani przez Jana Chryzostoma (ok. 349-14 IX 407) oraz Teodoretą z Cyru (ok. 386/393-457/466)”⁵⁶. Przy czym trzeba pamiętać, że klimat Syrii nie ułatwiał życia na łonie natury (chłodne zimy ze śniegiem i mrozem w górach, upalne lata z kilkumiesięczną suszą)⁵⁷. Na szczytach gór wokół Antiochii spędził siedemdziesiąt lat życia opisywany przez Teodoretą w rozdziale XIII *Historia religiosa* Macedoniusz⁵⁸. W mieście tym, dodajmy, „podantiocheńscy” mnisi pojawiali się rzadko, ale trzeba pamiętać, że – jak wskazuje dokładna analiza źródeł – wywierali oni istotny wpływ na życie jego mieszkańców i stanowili integralną część tej społeczności miejskiej⁵⁹. Pamiętajmy, że mnisi w Syrii cieszyli się tak wielkim szacunkiem, że czasami całe miejscowości chciały znaleźć się pod opieką któregoś ze świętych mężów. Asceci niekiedy zgadzali się, choć niechętnie, być patronami dla danej osady⁶⁰. Pamiętajmy bowiem, że mnich „szybko stawał się centrum zainteresowania, a jego siedziba [...] stawała się centrum pielgrzymkowym. Przyciągała

⁵⁵ P. Szczur, *Antiochia Syryjska jako ośrodek ascezy i monastycyzmu w drugiej połowie IV w.*, VoxP 70 (2018) s. 45.

⁵⁶ Szczur, *Antiochia Syryjska jako ośrodek ascezy i monastycyzmu*, s. 46.

⁵⁷ Por. Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 12-13. Teodoret w rozdziale XXIX opisuje życie kobiet ascetek, Marany i Cyry, które wiodły taki trudny tryb życia. Choć są „obdarzone słabszą naturą”, nie mają „ani domu, ani chaty, lecz prowadzą życie pod gołym niebem”, wytrzymując „ataki deszczu, śniegu i słońca”. Por. Theodoretus, *Historia religiosa* XXIX 1, 2, 6.

⁵⁸ Por. Theodoretus, *Historia religiosa* XIII 2.

⁵⁹ Por. Szczur, *Antiochia Syryjska jako ośrodek*, s. 60-64.

⁶⁰ Por. Theodoretus, *Historia religiosa* XVII 2-4; Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 35; P. Rousseau, *The identity of the ascetic master in the „Historia religiosa” of Theodoret of Cyrrhus: a new ‘paideia’?*, „Mediterranean Archaeology” 11 (1998) s. 240.

jego świętość, czyli takie oddzielenie dla Boga i z Bogiem, w którym człowiek mógł przekraczać własne granice”⁶¹.

W Syrii wyraźnie również widać, że „życie w sposób naturalny ograniczało anachoretyzm. Sławni asceci stawali się szybko przedmiotem podziwu, pojawiali się ich potencjalni uczniowie, których odepchnięcie nie było sprawą prostą”⁶². Z *Historia religiosa* wiemy, że również Piotr miał ucznia, a raczej towarzysza i sługę. Był nim uzdrowiony przez tego mnicha korybant (κορυβαντιῶν), który „nie chciał odejść, lecz prosił go, aby przyjął jego usługi w zamian za uzdrowienie, uczynił go swoim towarzyszem”, czy też dosłownie: współdomownikiem (σύνουικον)⁶³. Teodoret, który dobrze (i przecież, jak już wspomniano, od dziecka) znał Piotra, daje takie świadectwo o tym człowieku, a zarazem o Piotrze i w pewnym sensie o sobie i swoich rodzicach:

Ja go poznałem, pamiętam cud (τοῦ θαύματος μέρμημαι), widziałem, jak odwodził się za swoje uzdrowienie, słyszałem rozmowę, jaką obaj prowadzili na mój temat. Daniel, takie było imię tego człowieka, powiedział, że ja także powinienem pełnić tę zaszczytną służbę dla Piotra. Ale ten natchniony mąż nie zgodził się z tym, mając na względzie miłość (φίλτρον) moich rodziców do mnie⁶⁴.

Ten fragment świadczy o wielkiej skromności Piotra, który nie chciał gromadzić wokół siebie grona uczniów, a także o jego empatii i serdeczności wobec ludzi. Widać, że z szacunkiem odnosił się do życia rodzinnego, do więzi między rodzicami i dzieckiem. Kolejne zdanie z jego biografii pokazuje również, jak był dobrym człowiekiem otwartym na relacje z bliźnim, niestroniącym od dzieci i okazywania im życzliwości, można też chyba zaryzykować twierdzenie, że cenił sobie relacje z ludźmi, nie unikał wieloletnich z nimi kontaktów, a zatem i – w pewnym sensie – ludzkiej przyjaźni: „Często brał mnie na kolana i karmił mnie

⁶¹ Żelazny, *Koncepcja świętości*, s. 68.

⁶² Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 18. Por. też: J. Daniélou, *Kierownictwo duchowe w dawnej tradycji Kościoła*, „Życie Duchowe” 48 (2006) s. 31-41; D. Kasprzak, *Ojcostwo duchowe w myśli patrystycznej – zarys zagadnienia*, PS 20/3 (2016) s. 106; T. Urbainczyk, *Theodoret of Cyrrhus. The Bishop and Holy Man*, Michigan 2002, s. 129-142; Rousseau, *The identity of the ascetic master in the „Historia religiosa” of Theodoret of Cyrrhus*, s. 229-244; Koralewski, *Mądrość pustyni*, s. 244-246.

⁶³ Theodoretus, *Historia religiosa* XIII 4.

⁶⁴ Theodoretus, *Historia religiosa* XIII 4.

chlebem i winogronami. Ponieważ moja matka doświadczyła jego łaski duchowej, posyłała mnie do niego raz w tygodniu, aby mi udzielił błogosławieństwa⁶⁵. Można się zastanowić, dokąd dokładnie matka wysyłała Teodoretą.

Generalnie mnisi syryjscy zamieszkiwali miejsca bezludne, jaskinie, puste grobowce, opuszczone świątynie pogańskie, nieużywane cysterny na wodę, rzadziej żyli pod gołym niebem albo budowali otoczone kamiennym murem proste jednoizbowe chatki z kamieni i gliny lub cegieł suszonych na słońcu⁶⁶:

Opowiada się o samotnikach zamkniętych w jaskiniach, grobowcach, wydrążonych pniach drzew, a nawet zawieszonych w klatce; są tacy, którzy całymi dniami i tygodniami trwają w pozycji stojącej, aż do utraty sił, są również *boskoi*, czyli tacy, którzy żywią się trawą i korzonkami⁶⁷.

Jak zauważa Wipszycka, „monastycyzm nie wkroczył jeszcze do miast, skupiska ascetów znajdowały się nie tylko poza ich granicami, ale i z dala od wsi. Mnisi bowiem na miejsce swej ascezy obierali ziemie leżące poza zasięgiem pól uprawnych i osiedli: górskie zbocza, wnętrza skalistych masywów, stopy pokryte tylko słabą roślinnością⁶⁸. Niemniej jeden aspekt był bardzo ważny dla możliwości funkcjonowania w takich trudnych warunkach bytowych: „W pobliżu musiała znajdować się woda (źródło, strumień, cysterna napełniająca się w czasie pory deszczowej). Żywność można było przynosić z daleka i następnie przechowywać przez długie tygodnie, z wodą natomiast nie dawało się tego robić⁶⁹”.

Pewne dane o miejscu antiocheńskiego zamieszkania Piotra podaje Teodoret, który wylicza najpierw, jakiej siedziby Piotr dla siebie nie obrał, umiłowawszy samotność: nie był to namiot ani chatka, ani domek – eremita wybrał sobie jakiś cudzy piętrowy grób z balkonem, do którego

⁶⁵ Theodoretus, *Historia religiosa* XIII 4: „Πολλάκις δέ με τοῖς γόνασιν ἐπικαθίσας, σταφυλῆ με καὶ ἄρτω διέθρεψε. Πείραν γὰρ αὐτοῦ τῆς πνευματικῆς χάριτος ἡ μήτηρ δεξαμένη, ἅπαξ με τῆς ἑβδομάδος ἐκάστης τρυγᾶν ἐκείνην τὴν εὐλογίαν ἐκέλευε”.

⁶⁶ Por. Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 21-22; M. Banaszak, *Historia Kościoła*, t. 1: *Starożytność*, Warszawa 1989, s. 169.

⁶⁷ Daniélou – Marrou, *Historia Kościoła*, s. 282.

⁶⁸ Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 12.

⁶⁹ Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 12.

była przystawiona drabina⁷⁰ dla osób, które by chciały tam wejść. W tym to grobowcu spędził większość życia⁷¹.

Powracając natomiast do wątku żywności, warto również zauważyć, że z dzieła Teodoretę wynika, iż asceci, walcząc ze swym ciałem, przede wszystkim maksymalnie ograniczali dostarczanie mu pokarmu. Zazwyczaj jadali po zachodzie słońca, niektórzy (ale akurat nie Piotr) odmawiali chleba⁷² i innych produktów poddanych jakiegokolwiek obróbce przez człowieka: „Jedzenie, zdaniem mnichów, zabijało życie duchowe. Stąd drastyczne posty wedle indywidualnie ustalanych recept⁷³. Przy czym Wipszycka również zauważa, że zasada bezwzględnego ubóstwa sprawiała, że mnisi – nawet ci, którzy żyli wspólnie w klasztorach – niechętnie gromadzili większe zapasy żywności⁷⁴. Odnośnie do samego Piotra biskup Cyru podaje taki jadłospis tego ascety: „Pił zimną wodę, spożywał tylko chleb, i to nie każdego dnia, lecz jednego dnia obywatel się bez pokarmu, a następnego go przyjmował⁷⁵”.

Asceci syryjscy ograniczali także sen i utrudniali sobie odpoczynek, np. przyjmując niewygodne pozycje, zawieszając się na linach czy owijając się łańcuchami⁷⁶. Niektórzy spali na gołej ziemi i stali „na modlitwie

⁷⁰ Por. zdjęcia grobów z czasów rzymskich w Antiochii – Beşikli Cave – na stronie: <https://www.turkishmuseums.com/museum/detail/2059-hatay-cevlik-archaeological-site/2059/4> (dostęp 21.07.2024). Zapewne Piotr zamieszkiwał inaczej wyglądający grobowiec, ale te groby mogą przynajmniej w jakiejś części dawać wyobrażenie o eremie Galaty.

⁷¹ Por. Theodoretus, *Historia religiosa* IX 3: „Ταύτην δὲ τὴν διατριβὴν ἀγαπήσας, οὐ σκηνὴν ἐξέτεινεν, οὐ καλύβην ἐπήξατο, οὐκ οἰκίσκον ἀνήγειρεν, ἀλλ’ ἐν ἀλλοτρίῳ τάφῳ τὸν πάντα διετελέεσε χρόνον. Ὑπερῶον δὲ εἶχεν οὗτος, καὶ δρύφακτόν τινα προβεβλημένον, ᾧ κλίμαξ συνηρμοσμένη τοὺς ἀναδῆναι βουλομένους ἐδέχετο. Ἐν τούτῳ καθειργμένος ὅτι πλεῖστον διετελέεσε χρόνον”.

⁷² Por. więcej: M. Kokoszko – J. Dybała – K. Jagusiak – Z. Rzeźnicka, *Dieta mnichów syryjskich. Komentarz do terminu artos kachrydias (ἄρτος καχρυδίας) w Historia religiosa Teodoretę z Cyru*, BPTH 8/3 (2016) s. 123-156.

⁷³ Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 21. Por. też: M. Filipowski, *Dieta w życiu ascetycznym Ojców pustyni*, STV 1/55 (2018) s. 201-218; M. Kokoszko – J. Dybała – K. Jagusiak – Z. Rzeźnicka, *Dieta monastyczna w świetle nauki medycznej. Teodoret z Cyru i medycy o soczewicy*, VoxP 62 (2014) s. 297-329 (zwl. s. 302-304).

⁷⁴ Por. Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 23.

⁷⁵ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 3: „ὑδατι μὲν ψυχρῷ χρώμενος, ἄροτον δὲ μόνον σιτούμενος, καὶ ταῦτα οὐ καθ’ ἐκάστην ἡμέραν, ἀλλὰ μίαν μὲν ἄσιτος διαμένων, τῇ δὲ ὑστεραίᾳ τούτων αὐτῶν μεταλαγχάνων”.

⁷⁶ Por. Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 21. Zob. też: Theodoretus, *Historia religiosa* X 2; XXI 13; XXIV 4; XXVI 10.

w czasie deszczu i śniegu, smagani wiatrem”, narzucając sobie np. „zasadę pozostawania zawsze w pozycji, ponadto nie odzywali się, nie podnosili wzroku, nie kładli się do snu”⁷⁷. Jeszcze inni żyli jak zwierzęta polne i ptaki, żywiąc się trawą i potrafiąc przycupnąć gdzieś na skale lub drzewie, byli też „szaleńcy dla Chrystusa”, którzy udawali niedorozwiniętych umysłowo, modląc się nieustannie i rozważając Pismo Święte⁷⁸. Asceci dręczyli swe ciała, przywiązując sobie ramiona do belki albo zamykali się w klatce⁷⁹. Biskup Cyru odwiedzał także kobiety praktykujące ascezę. O Maranie i Cyrze napisał: „Dźwigają na sobie żelazo, i to tak ciężkie, iż Cyra, która jest słabsza, schyla się aż do ziemi i nie może się wyprostować”⁸⁰ i dalej podaje, co na sobie nosiły: „naszyjnik z żelaza na szyję, pas wokół bioder, na ręce i nogi zaś oddzielne ciężary”⁸¹. Część ascetów dla zwiększenia swojej udręki wystawiała się na widok publiczny, co czynili m.in. mnich Jakub⁸² czy mniszka Domnina: „Wystawiona na widok wszystkich, którzy chcą ją widzieć, tak mężczyzn, jak i kobiet, sama nie patrzy nikomu w twarz i nikomu nie pokazuje swojej twarzy, lecz dokładnie zakryta welonem stoi pochyłona, głową niemal dotykając kolan”⁸³. Jednak o takich praktykach – związanych ze sposobem spędzania czy to dnia, czy to nocy – w odniesieniu do Piotra Teodoret nie wspomina, można więc przypuszczać, że może nie stosował on akurat takich umartwień.

Uwolnienie od materialnego ciała, przez które działa także szatan, łączyło się z nadzieją, że Bóg będzie prowadził mnicha przez trudy i próby swoją mocą ku najgłębszym tajemnicom Bożym⁸⁴: „Im większe ograniczenia mnich był w stanie sobie narzucić, im ciężej mu było je znosić, tym bliższy był w jego przekonaniu upragniony cel: mistyczny ogląd Boga”⁸⁵. Samoudręczenie ciała bywało w Syrii skrajne, zagrażało niekiedy nie tylko zdrowiu, ale wręcz życiu, niektórzy mnisi popełniali nawet samobójstwo, co było potępiane przez Kościół⁸⁶. Piotr jednak dożył

⁷⁷ Laboa, *Mnisi Wschodu*, s. 48.

⁷⁸ Laboa, *Mnisi Wschodu*, s. 48. Por. Brock, *Early Syrian*, s. 12-13.

⁷⁹ Por. Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 22; Dybski, *Monastycyzm*, s. 427, zwł. przyp. 41.

⁸⁰ Theodoretus, *Historia religiosa* XXIX 4.

⁸¹ Theodoretus, *Historia religiosa* XXIX 5.

⁸² Por. Theodoretus, *Historia religiosa* XXIX 5.

⁸³ Theodoretus, *Historia religiosa* XXX 2.

⁸⁴ Por. Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 19.

⁸⁵ Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 20.

⁸⁶ Por. Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 20.

dziewięćdziesięciu dziewięciu lat, choć ascezę praktykował od dziecka – zapewne w jakiejś formie już po siódmym roku życia.

Wyjaśnienie praktyk ascetycznych syryjskich mnichów można tak ująć:

Cel wszystkich ćwiczeń ascetycznych bohaterów dzieła Teodoretą stanowiło osiągnięcie takiego stanu, w którym zneutralizowane ciało nie będzie przeszkadzać w zbliżeniu do Boga. Dusza uwolniona od ciężaru materii będzie mogła wówczas, jeszcze przed zjednoczeniem się z Bogiem, które nastąpi dopiero po śmierci (choć w tej materii spotykamy i takie poglądy, które przewidywały możliwość osiągnięcia tego jeszcze tu, na ziemi), oddać się nieprzerwanej kontemplacji niebiańskiej rzeczywistości. Stan ten określano mianem *apatheia*. Oznaczał on taką sytuację, w której dusza stawała się wolna od wszelkich poruszeń, pozostawała niewrażliwa nie tylko na rzeczy, osoby, wydarzenia, ale nawet na myśl o nich. Obok tego terminu spotykamy w dziele Teodoretą inne jeszcze ważne dla doktryny ascetycznej pojęcie: *hesychia*, wewnętrzne uspokojenie, opanowanie namiętności. Zakresowo te słowa były sobie bliskie, niekiedy wręcz traktowano je jako synonimy, choć *apatheia* zawsze zakładała wyższy stopień doskonałości⁸⁷.

4. Piotr – egzorcysta i uzdrowiciel

Asceci rygorystycznie zachowywali ubóstwo oraz dziewictwo/wstrzemięźliwość seksualną⁸⁸ i zazwyczaj znacząco ograniczali kontakt z kobietami, nawet pochodzącymi z ich rodzin⁸⁹. Część jednak opisanych przez Teodoretą mnichów wspierała kobiety w ich troskach, chorobach, opętaniu⁹⁰. Należy do tych ascetów także Piotr. Jego świętość objawiała się w służbie ludziom swoją wstawienniczą modlitwą, poprzez którą

⁸⁷ Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 19. Por. też: Špidlík – Gargano, *Duchowość Ojców*, s. 117-119.

⁸⁸ Por. Vööbus, *History of asceticism*, s. 69-83; Laboa, *Mnisi Wschodu*, s. 48; Brock, *Early Syrian*, s. 6-8 i 10-11; Żelazny, *Koncepcja świętości*, s. 65-67.

⁸⁹ Por. Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 20. Zob. też: Theodoretus, *Historia religiosa* III 14.

⁹⁰ Jak wyjaśnia Wipszycka, „Rola ascetyzmu w życiu chrześcijańskich społeczności na obszarach opisywanych przez Teodoretą była ogromna. Odejście od świata dawało im w tej rzeczywistości, od której tak energicznie się odcinali, pozycję zupełnie wyjątkową. Podziw dla ich świętości był powszechny, jak powszechne było przekonanie, że są napełnieni siłą daną im przez Boga i pozwalającą im czynić cuda. Stąd ciągnęli do

dokonywał Bożą mocą cudów uzdrowień z chorób, opętania czy światowych skłonności. Ze swojego modlitewnego wstawiennictwa nie wykluczał nikogo: ani kobiet, ani mężczyzn.

Jak już wyżej wspomniano, Piotr uleczył z opętania pewnego czciela bogini Kybele o imieniu Daniel: „Gdy kiedyś przyszedł do Piotra korybant, który postradał zmysły i pozostawał całkowicie pod działaniem złego ducha, oczyścił go modlitwą (προσευξάμενος) i uwolnił go od diabelskiego szafu”⁹¹. Modlitwą uwolnił także innych opętanych. Teodoret opowiada, jak jego matka przyprowadziła do ascety kucharza dręczonego przez złego ducha. Jest to dość szczegółowy opis, z którego wynika, że Piotr po modlitwie śmiało rozmawia z demonem, wypytyując go o sposób zniewolenia tego człowieka, a załęczniony zły duch wbrew sobie jest świętemu mnichowi posłuszny:

Mąż Boży pomodlił się (Προσευξάμενος) i kazał diabłu podać przyczynę, dla której użył swej mocy (ἐξουσίας) przeciwko stworzeniu Bożemu (κατὰ τοῦ θείου ποιήματος). Wtedy ten, jak jakiś zabójca lub złodziej wezwany przed trybunałem sędziego do wyznania, co uczynił, opowiedział wszystko, gdyż strach zmusił go, aby wbrew swemu zwyczajowi mówił prawdę. „Było to – opowiadał – w Heliopolis. Pan tego sługi zachorował, a pani siedziała przy cierpiącym małżonku. Dziewczeta służebne pani domu, w którym się znalazłem, opowiadały sobie o życiu (διηγείσθαι τὸν βίον) mnichów, którzy w Antiochii oddawali się filozofii (τῶν ἐν Ἀντιοχείᾳ φιλοσοφούντων μοναχῶν), i o mocy (τὴν ἰσχύον), jaką mają oni nad diabłami, a potem dla zabawy udawały, że są opętane i szalone, podczas gdy sługa odziany w skórę uwalniał je od złych duchów, tak jak czynią to mnisi (μοναχικῶς). Gdy to się działo, stałem pod drzwiami. Nie mogąc znieść tych pochwalnych słów o mnichach, chciałem osobiście wypróbować moc (δύναμιν), jaką one miały czelność im przypisywać. Toteż opuściwszy dziewczęta, wszedłem w tego człowieka, aby się przekonać, w jaki sposób mnisi mnie wypędzą. Teraz już wiem i nie potrzebuję dalszych prób, a skoro nakazujesz, natychmiast (παραυτίκα) z niego wyjdę”. Po tych słowach uciekł, a sługa odzyskał wolność⁹².

Diabeł zatem opanował kucharza udającego w zabawie mnicha z ciekawości, usłyszał bowiem od służek o mnichach antiocheńskich i sławie

nich przybysze z bliska i daleka, chorzy i nieszczęśliwi, tym gorliwiej, im energiczniej mnisi starali się od nich odciąć”, Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 34.

⁹¹ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 4.

⁹² Theodoretus, *Historia religiosa* IX 9.

ich mocy wypędzania złych duchów. Ten wątek władzy mnicha nad demonami wydaje się być ważny dla Teodoretę oraz istotny w rysie świętości Piotra. Uwolnienie opętanego kucharza nie jest bowiem tego typu opisem w biografii Galaty. W stosunkowo krótkim rozdziale – liczącym szesnaście podrozdziałów⁹³ – jeszcze biskup Cyru zamieszcza dość szczegółowy opis takiego uwolnienia „stworzenia Bożego” od diabła. Jest to historia pewnego wieśniaka, którego babcią była niania Teodoretę. Piotr, nazwany „nieprzyjacielem zła” (τὸν τῆς κακίας ἀντίπαλον), również i w tym przypadku pyta złego ducha, „skąd jest i od kogo otrzymał władzę przeciwko stworzeniu Bożemu”⁹⁴. Tym razem Piotr nie uzyskuje od razu odpowiedzi, musi przez kilka godzin zanosić do Boga gorliwie modlitwy, by mocą Jezusa Zbawiciela wyrzucić diabła:

Gdy ten nie odpowiadał, Piotr padł na kolana i modląc się (τὰ γόνατα κλίνας προσήυχετο), prosił Boga, aby występniemu duchowi okazał moc (τὴν δύναμιν) swoich sług. Potem powstał z klęczek, lecz tamten znów uparcie milczał. I tak trwało to aż do godziny dziewiątej. Wtedy Piotr jeszcze gorętszą i żarliwszą modlitwę (προσευχὴν) zaniósł do Pana, następnie wstał i rzekł do demona: „Nie Piotr, lecz Bóg Piotra ci rozkazuje. Odpowiedz więc zmuszony Jego mocą (Οὐ σοι ἐπιτάττει Πέτρος, ἀλλ’ ὁ Πέτρου Θεός· ἀποκρίναι τοίνυν ὑπὸ τῆς ἐκείνου δυνάμεως καταναγκασόμενος)”. Mimo swego bezwstydu przeklęty uszanował pokorę świętego i wielkim głosem zawołał: „Przebywam na górze Amanus. Gdy zobaczyłem tego człowieka, jak na drodze czerpał wodę ze źródła i pił, uczyniłem go swoim mieszkaniem”. „Wyjdz – powiedział człowiek Boży – ten, który został ukrzyżowany za cały świat, rozkazuje ci to!”. Diabeł usłuchał i uciekł, a wieśniak został oddany mojej piastunce⁹⁵.

Następnym ważnym w działaniach świętego rysem jest pomoc, której udzielił młodej dziewczynie, początkującej mniszce (uciekła z domu

⁹³ Według wydania w serii Sources Chrétiennes i polskiego przekładu Katarzyny Augustyniak (takie numeracji i podziału tekstu nie stosuje wydanie PG). Sam Teodoret tak poniekąd tłumaczy długość, a właściwie krótkość swojej relacji (przy czym – dodajmy – rozdział poświęcony Piotrowi nie jest wcale jednym z krótszych w *Historia religiosa*): „Znam jeszcze mnóstwo innych podobnych opowiadań o tej błogosławionej duszy. Większość z nich pominię ze względu na słabość ogółu czytelników, którzy sądząc po sobie, nie wierzą w cuda ludzi Bożych” (Theodoretus, *Historia religiosa* IX 11).

⁹⁴ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 10: „πόθεν τε εἶη, καὶ παρὰ τίνος ἔλαβε τὴν κατὰ τοῦ θεοῦ ποιήματος ἐξουσίαν”.

⁹⁵ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 10.

rodzinnego do jakiejś wspólnoty ascetycznej dla kobiet „zapaśniczek wiary”⁹⁶, zapewne w pobliżu Antiochii) – groziło jej pohańbienie przez rozpustnego i okrutnego urzędnika, który miał ją pod swoją władzą:

Gdy o jej ucieczce dowiedział się ów urzędnik, kazał jej matkę wychłostać i powiesić na palu i nie uwolnił jej z więzów dopóty, dopóki nie wskazał klasztoru pobożnych niewiast. Ogarnięty szałem nikczemnik ten porwał stamtąd dziewczynę i przyprowadził do swego domu, spodziewał się bowiem, że nasyci swoją żądzą. Jednakże ten, który doświadczył faraona wielkimi i strasznymi próbami z powodu małżonki Abrahama, Sary, i zachował jej czystość nieskalaną⁹⁷, który dotknął ślepotą mieszkańców Sodomy usiłujących znieważyć owych bezcielesnych przybyszów⁹⁸ – ten również, poraziwszy ślepotą urzędnika, sprawił, że ofiara wydostała się z sieci. Kiedy bowiem człowiek ten wszedł do pokoju, w którym uwięziona była dziewczyna, ona natychmiast wymknęła się i znowu udała się do jej upragnionego klasztoru (καταγωγίον). Szaleniec przekonawszy się, że nie dosięgnie tej, która wybrała boskiego oblubieńca (τὸν θεῖον μνηστῆρα), musiał z tym pogodzić i nie szukał już więcej dziewczyny, która wymknęła mu się dzięki Bożej mocy (θεῖα δύναμις)⁹⁹.

Z tego fragmentu nie wynika, czy i jaki udział miał Piotr w samym uwolnieniu dziewczyny, ale zaraz dalej Teodoret dokładnie opisuje, ile kojącej troski eremita okazywał jej, gdy po pewnym czasie ciężko zachorowała na raka piersi:

W miarę, jak nabrzmiewała jej pierś, nasilał się ból. Kiedy stał się już nie do wytrzymania, kazała wezwać Piotra. I – jak opowiadała – gdy tylko dźwięk jego głosu dotarł do jej uszu, ból się uśmierzał i nie doznawała żadnego, nawet najmniejszego przykrego uczucia. Dlatego posyłała po niego częściej, by doznać ulgi w cierpieniu, gdyż w czasie jego obecności, jak twierdziła, bóle całkowicie ustępowały. Gdy nastał kres jej walki, był przy niej i odchodzącej z tego życia udzielał pochwał, jakie należą się zwycięzcy¹⁰⁰.

⁹⁶ Por. Theodoretus, *Historia religiosa* IX 12: „εἰς γυναικωνῖτιν κατ’ ἐφυγε συμμορίαν ἔχουσαν ἀθλητῶν”.

⁹⁷ Por. Rdz 12,17.

⁹⁸ Por. Rdz 19,11.

⁹⁹ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 12.

¹⁰⁰ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 13.

Teodoret także krótko wspomina o cudzie uzdrowienia, jakiego „modlitwą i znakiem krzyża” (εὐχῆ καὶ σφραγίδι) dokonał Piotr, kiedy uleczył z choroby oczu małżonkę Pergamiusza (Pergamiosa), „który rządził wtedy Wschodem”¹⁰¹. Ta wzmianka występuje we fragmencie, który jest szczególnie świadectwem wyjątkowej i wieloletniej relacji Piotra i rodziny Teodoreta, jako że mówi o matce biskupa Cyru. Opisuje on dość dokładnie, w jakich okolicznościach poznała tego bożego męża. Kiedy miała dwadzieścia dwa lata (czyli około 386 roku), nie była jeszcze matką (dopiero po siedmiu latach nią została)¹⁰², otrzymała ona podwójną jego pomoc – uzdrowił jej ciało, a także duszę. Zaczęło się od choroby jednego z jej oczu¹⁰³, na którą lekarze nie mogli znaleźć skutecznego lekarstwa. Wtedy to „przyjaciółka¹⁰⁴ mojej matki wskazała jej tego świętego męża (τὸν θεῖον ἄνδρα) i opowiedziała o cudzie (τὸ θαῦμα), jaki zdziałał”¹⁰⁵, czyli o uzdrowieniu żony Pergamiusza. Jak zapisuje Teodoret, jego matka natychmiast (παραυτίκα) pobiegła do Bożego człowieka (πρὸς τὸν θεῖον ἄνθρωπον ἔδραμε). Zanim jednak Piotr uzdrowi jej chorobę (wyleczy oko), zajmuje się jej duszą, a dokładniej zamiłowaniem do pięknych strojów i biżuterii¹⁰⁶, nosiła bowiem wówczas „kolczyki, naszyjnik oraz inne ozdoby ze złota, miała na sobie suknię utkaną z haftowanego jedwabiu, jako że nie zakosztowała jeszcze doskonalszej cnoty i będąc w kwiecie wieku, cieszyła się ozdobami młodości”¹⁰⁷. Prawdopodobnie miała też makijaż na twarzy, co sugerują poniżej zacytowane słowa eremity oraz użyty rzeczownik φιλοκοσμία¹⁰⁸. Mianowicie Teodoret

¹⁰¹ Por. Theodoretus, *Historia religiosa* IX 5.

¹⁰² Por. Theodoretus, *Historia religiosa* IX 8.

¹⁰³ Por. Theodoretus, *Historia religiosa* IX 8: „Πάθος αὐτῇ θατέρω τῶν ὀφθαλμῶν ἐπισκῆψαν”.

¹⁰⁴ Gr. τις τῶν συνήθων.

¹⁰⁵ Por. Theodoretus, *Historia religiosa* IX 8.

¹⁰⁶ Por. Theodoretus, *Historia religiosa* IX 6: „τῆς φιλοκοσμίας πρότερον πῆν ἀρρώστιαν ἰάσατο”.

¹⁰⁷ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 6.

¹⁰⁸ Por. Theodoretus, *Historia religiosa* IX 6. Zob. też: G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. 1479: „love of ornament, love of worldly things”. W starożytności znano wiele kosmetyków, były robione z surowców naturalnych, służyły zarówno do dbania o higienę osobistą, jak i do upiększania wyglądu, np. ciekawym świadectwem o nich są niektóre utwory Owidiusza, jak choćby jego słynna *Ars amatoria* (*Sztuka kochania*) czy *De medicamina faciei feminae* (*O kosmetyce twarzy pań*). Rzymski poeta zachęca do stosowania kosmetyków i „z wyraźnym znawstwem doradza, [...] jak należy korzystać z dobrodziejstw makijażu. Mówi o pudrowaniu twarzy, nakładaniu

przycacza stosunkowo długą wypowiedź ascety, zapewne zapamiętaną i powtórzoną mu przez matkę, niemniej podkreśla, że przycoczy „jego własne słowa, nie zmieniając wypowiedzi tych świętych ust”¹⁰⁹. Warto je zatem przycoczyć, by przynajmniej w ten sposób pozwolić przemówić samemu Piotrowi i móc usłyszeć jego argumentację oraz styl wypowiedzi:

Powiedz mi, dziecko, [...] jeśliby malarz, który jest mistrzem w swojej dziedzinie, namalował obraz zgodnie z wymogami sztuki i wystawił go do oglądania chętnym, a inny malarz, który nie przyswoił sobie dokładnie tej umiejętności, lecz maluje według własnych wyobrażeń, ganiąc malowidło wykonane według zasad sztuki, wydłużyłby brwi i rzęsy, wybieliłby twarz, a na policzki nałożył czerwoną farbę – czy nie sądzisz, że ten pierwszy gniewałby się słusznie, że niewprawna ręka popsuła mu pracę i wprowadziła niepotrzebne dodatki? Wiercie, iż podobnie Stwórca wszechrzeczy, rzeźbiarz i malarz naszej natury, słusznie będzie się gniewał o to, że Jego niewypowiedzianą mądrość oskarżacie o niewiedzę. Nie dodawałybyście bowiem sobie koloru czerwonego, białego i czarnego, gdybyście nie uważały, że tego dodatku wam brakuje. Sądząc zaś, że tego potrzebuje wasze ciało, oskarżacie Stwórcę o słabość. Tymczasem trzeba wiedzieć, że Jego moc jest na miarę Jego woli (σύμμετρον ἔχει τῆ βουλήσει τὴν δύναμιν), bo mówi Dawid: „Wszystko, co jeno chciał, uczynił Pan”¹¹⁰. Obmyślając dla wszystkich tylko to, co dobre, nikomu nie daje tego, co szkodliwe. Nie zniekształcajcie zatem obrazu Boga, nie usiłujcie dodawać tego, czego w swej mądrości nie dał, nie wymyślajcie fałszywego¹¹¹ piękna, które psuje skromne niewiasty i stanowi pułapkę dla tych, którzy na nie patrzą¹¹².

Piotr zatem wygłasza – zresztą, jak się wydaje, nie tylko do matki Teodoretą, ale do wszystkich kobiet – pochwałę naturalnego, od Boga

rózu na policzki, korekcie brwi, sztucznych pieprzykach i cieniach do powiek”, uważając, że „dbałość o urodę jest [...] kobiecym przymiotem, a umiejętne poprawianie natury przynosi raczej chlubę niż wstyd” (M. Miazek-Męczyńska, „Do mycia twarzy rano służy woda”, czyli *Owidiuszowe zalecenia dla kochanków z zakresu higieny osobistej*, w: *Czystość i brud. Higiena w starożytności*, red. W. Korpalska – W. Ślusarczyk, Bydgoszcz 2013, s. 22 i 26).

¹⁰⁹ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 6: „τῆ γὰρ αὐτοῦ χρήσομαι φωνῆ, καὶ οὐκ ἀμείνω τῆς ἀγίας ἐκείνης γλώττης τὸ πρόσρημα”.

¹¹⁰ Ps 135,6.

¹¹¹ Dosł. νόθον – ‘bękarciego, cudzołożnego, fałszywego’. Por. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s. 918. Podobnie jak: Plato, *Leges* V 741 a3, ed. J. Burnet, Oxford 1903.

¹¹² Theodoretus, *Historia religiosa* IX 6.

otrzymanego piękna i odradza stosowanie sztucznych upiększeń, przy czym jako przykład podaje zabiegi związane z makijażem (a nie z biżuterią czy ubiorem, o których pisze autor *Historia religiosa*). Stwórce przyrównuje do artysty malarza (i rzeźbiarza) – mądrego i najlepszego mistrza czyniącego tylko to, co jest dobre, nieszkodliwe, i stwarzającego kobiety na swój obraz. Upiększenia dokonywane przez nie same przyrównuje do cudzołóstwa, nieprawości, przestrzega przed tym pseudopięknem, które niszczy osoby, które je stosują i te, które na nie patrzą. W podobnym duchu jak Piotr wypowiedali się także inni wielcy chrześcijanie tych czasów, jak choćby Jan Chryzostom¹¹³. Siła słów Piotra – imiennika Piotra Apostoła – była tak wielka, że matka Teodoret, „najlepsza z niewiast” (ἀρίστη γυνή), natychmiast (autor znowu używa określenia παραντίκα) daje się przekonać do zmiany postępowania, co Teodoret określa w słowach: „znalazła się w sieci Piotra” (εἶσω τῆς τοῦ Πέτρον σαγῆνης ἐγένετο) i, obejmując stopy ascety, prosiła o pomoc w uzdrowieniu oka. Święty z pokorą wyjaśnił jej, że jest „człowiekiem, że ma tę samą co ona naturę (φύσιν), że dźwiga ogromny ciężar grzechów, co pozbawiło go śmiałości wobec Boga”¹¹⁴. Kiedy dalej płaczem i prośbami nalegała, Piotr powołał się nie na swoją świętość czy jakieś zasługi, ale na silną wiarę kobiety i uzdrowicielską moc Boga, mówiąc:

Bóg jest lekarzem tych chorób i zawsze spełnia prośby tych, którzy mają wiarę. Teraz też użyczy ci daru, nie mnie wyświadczając łaskę, lecz przez wzgląd na twoją wiarę. Jeśli zatem masz wiarę czystą, szczerą i wolną od wszelkiej chwiejności, wypędź lekarzy i wyrzuć lekarstwa, przyjmij zaś to oto dane od Boga lekarstwo¹¹⁵.

Pustelnik również położył swoją rękę na oku chorej i uczynił znak zbawczego krzyża – tak odpędził chorobę¹¹⁶. Kobieta natomiast wróciła do domu, zmyła maści z twarzy, a także odrzuciła wszystkie ozdoby. Nie nosiła już odtąd haftowanej sukni ani złotych ozdób – zgodnie z tym, co usłyszała od Piotra¹¹⁷. Teodoret tak podsumowuje to wyda-

¹¹³ Por. jego kazania. Zob. Joannes Chrysostomus, *Quales ducendae sint uxores*, PG 51, 225-242, tł. T. Krynicka, VoxP 53-54 (2009) s. 604-621.

¹¹⁴ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 7.

¹¹⁵ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 7.

¹¹⁶ Por. Theodoretus, *Historia religiosa* IX 7: „Ταῦτ’ εἰπὼν, ἐπέθηκε τὴν χεῖρα τῷ ὀφθαλμῷ, καὶ τοῦ σωτηρίου σταυροῦ τὸ σημεῖον τυπώσας, τὴν νόσον ἀπῆλασεν”.

¹¹⁷ Por. Theodoretus, *Historia religiosa* IX 8.

rzenie: „Oto jak wiele skorzystała z nauki wielkiego Piotra – otrzymała podwójne uzdrowienie (διπλὴν ἐδέξατο θεραπείαν). Pragnęła zdrowia ciała, a oprócz tego zdobyła właściwą postawę duszy (καὶ τὴν τῆς ψυχῆς πρυσεκτίσατο εὐεξίαν). Zdziałał on to swoimi słowami (λέγων), a ich siła wynikała z modlitwy (προσευχόμενος)”¹¹⁸. Świątość eremity wynikała zatem z życia w zjednoczeniu z Bogiem, z nieustannej modlitwy. Stąd czerpał moc, by służyć potrzebującym uzdrowienia. Boża moc objawiająca się w ascecie „to nie tylko cuda, nazwijmy to, materialne. To także przemiana człowieka, to także jego serce podlegające zmianom”¹¹⁹.

Matce Teodoretta Piotr pomógł nie jeden raz. Biskup Cyru opisuje także późniejsze jej uleczenie, kiedy po porodzie była bliska śmierci¹²⁰. Pustelnik, „człowiek godny miana i łaski apostoła”¹²¹, przybył na prośbę piastunki do zamroczonej gorączką i leżącą z zamkniętymi oczami kobiety. Teodoret podaje, jakie słowa pozdrowienia zwykł wypowiadać mnich¹²²: „Pokój z tobą, moje dziecko – Εἰρήνη σοι, τεκνίον”. Autor znowu wyrazem „natychmiast” (παραυτικά) podkreśla skuteczność i szybkość działania świętego eremity: „Natychmiast, jak mówią, otwarła powieki, utkwiała w nim wzrok i w ten sposób dała znać o owocu jego błogosławieństwa (τῆς εὐλογίας τὸν καρπὸν)”¹²³. Kiedy zaś zebrane tam kobiety krzyczały ze smutku i radości, Piotr wciągnął je w nurt modlitwy, którą tak mocno żył każdego dnia:

Święty człowiek wezwał je, aby wszystkie razem z nim wzięły udział w modlitwie (παρεγγυᾷ ὁ θεῖος ἄνθρωπος κοινωνῆσαι αὐτῷ τῆς προσευχῆς ἀπάσας). W ten sposób bowiem – mówił – Tabita odzyskała zdrowie, że wdowy płakały, a wielki Piotr ich łzy ofiarował Bogu¹²⁴. Kobiety modliły się, jak im polecił, i zostały wysłuchane, jak przepowiedział (Ἰκέτευον ὡς ἐκέλευσε, καὶ ἐλάμβανον ὡς προείρηκε). Z końcem bowiem modlitwy (τῆς

¹¹⁸ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 8.

¹¹⁹ Żelazny, *Koncepcja świętości*, s. 69.

¹²⁰ Również mnich Macedoniusz wspomógł matkę Teodoretta w jej bezpłodności, a potem w zagrożeniu poronienia. Por. Theodoretus, *Historia religiosa* XIII 16-17.

¹²¹ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 14.

¹²² Podobnie czynili także niektórzy inni mnisi, np. Macedoniusz (Theodoretus, *Historia religiosa* XIII 17). Pozdrowienie to nawiązywało do Ewangelii. Por. Łk 10,5; J 20,19.

¹²³ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 14.

¹²⁴ Por. Dz 9,36-41.

εὐχῆς) przyszedł koniec choroby – na całym ciele matki wystąpił pot, zgasł ogień gorączki i pojawiły się oznaki zdrowia¹²⁵.

W tym opisie ponownie widać, że Piotr nie dbał tylko o swój osobisty rozwój duchowy, również wiara i żywa relacja z Bogiem innych osób była dla niego ważna. Prowadził ludzi do życia modlitwą, do zaufania Bogu i oddania Mu siebie. Nie chodzi o cudotwórczość, o zdobycie sławy, lecz o pomoc w umocnieniu ducha, a także wspomoczenie ciała. Przy czym cuda były ważne dla chrześcijan, co podkreśla Jan Żelazny, zauważając, że w mentalności Kościoła w Syrii cuda dokonywane przez mnichów miały niezwykle istotne znaczenie:

Nie każde miejsce oddane Bogu jest święte. Święte jest miejsce, w którym działa Bóg, które On sobie wybiera [...]. Miejsce wybrane przez Boga to takie, w którym dzieją się cuda. Cuda świadczą o obecności Boga, są pieczęcią prawdziwości Jego mocy i Jego działania, objawiają Boga tu i teraz. Mówią o relacji do Absolutu, o przestrzeni, w której jest On obecny, działający i rozpoznawalny dla człowieka [...]. Tam, gdzie jest silna wiara, jest miejsce i na świętość, i na cud, złączone ze sobą¹²⁶.

Jako wprowadzenie do kolejnego zagadnienia związanego ze świętością Piotra niech posłużą te słowa:

Teodoret wierzy, tak jak ludzie tamtej epoki, w obecność Bożej Mocy w ascetach. Więcej – gdy przystępuje do opisywania działań Świętych Mężów, w jego ujęciu cudotwórcza ich moc ma wyraźnie autonomiczny charakter. Nie wątpi też ani na chwilę, że pozostaje ona w ich szczątkach, w przedmiotach, których dotykali¹²⁷.

Piotr wspierał ludzi osobiście, ale również moc jego uzdrawiającej świętości działa poprzez przedmiot, a dokładniej przez odciętą część z jego szaty, która – podobnie jak chusty i przepaski Pawła Apostoła¹²⁸ – zawsze uzdrawiała najpierw Teodoretą i jego rodziców oraz przyjaciół, a potem zapewne także niewdzięcznika, który pas sobie przywłaszczył:

¹²⁵ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 14.

¹²⁶ Żelazny, *Koncepcja świętości*, s. 67.

¹²⁷ Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 25, 36.

¹²⁸ Por. Dz 19,11-12.

Piotr rozciął na dwie części swój pas tkany z grubego lnu i jedną częścią opasał własne, drugą moje biodra¹²⁹. Wiele razy, gdy byłem chory, matka zakładała mi ten pas, wiele razy dzięki niemu wyprowadzała z choroby ojca i sama także dla własnego zdrowia korzystała z tego lekarstwa. Wielu naszych przyjaciół, kiedy się o tym pasie dowiedzieli, brali go często, by leczyć chorych. We wszystkich przypadkach pas ten objawiał moc łaski (πανταχοῦ τῆς ἐκείνου χάριτος ἐδίδασκε τὴν ἐνέργειαν), jaką obdarzony był Piotr. Kiedyś jednak ktoś przywłaszczył sobie pas, pozbawiając go tych, którzy mu go użyczyli, niepomny na swych dobroczyńców. W ten sposób zostaliśmy ograbieni z tego daru¹³⁰.

Warto przypomnieć, że dla syryjskich chrześcijan istotne było, że Bóg objawia się przez materię i stworzenie:

Materia staje się nośnikiem świętości nie na zasadzie idolatrii czy pogańskiego pierwotnego ubóstwienia sił natury. Materia jest uświęcona jako manifestacja Boga w konkretnym czasie i miejscu. Tą manifestacją mocy Boga jest człowiek odkupiony, a więc zbawiony także w swojej cielesności [...]. Kult relikwii jest przejawem nie tylko wiary w moc Boga działającą w świętych męczennikach, ale także przekonania, że w Chrystusie zostało odkupione całe stworzenie. Kontakt fizyczny z rzeczami mającymi łączność ze świętością [...] pozwala na kontakt ze świętością. To „coś”, z czym wchodzę w fizyczny kontakt, zostało odłączone od świata czystej materii i poprzez spotkanie ze świętym samo uczestniczy w świętości, podobnie jak ciało uczestniczy w zbawieniu. Miejsce, w którym przejawiała się świętość, jest miejscem wybranym przez Boga [...]. Odpowiedź na pytanie, czy w tym miejscu Bóg jest obecny, dają wierzącym cuda¹³¹.

Tak zatem i święty Piotr wspierał ludzi, w pobliżu których żył w swojej pustelni grobowcu, działając „cuda dzięki modlitwie”¹³². Jego dobroczynny jak światło wpływ na mieszkańców Antiochii trwał aż do jego chwalebnej i świątobliwej śmierci, ale zakończenie opisu jego życia „walki” sugeruje, że święty Piotr wciąż błogosławi tym, którzy go o to proszą: „Tak jaśniejac i oświecając swoimi promieniami Antiochię,

¹²⁹ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 15.

¹³⁰ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 15.

¹³¹ Żelazny, *Koncepcja świętości*, s. 68-69.

¹³² Theodoretus, *Historia religiosa* IX 15: „Τοιαῦτα καὶ ἐν τοῖς ἡμετέροις χρόνοις διὰ τῶν ἰδίων αὐτοῦ θεραπόντων ὁ Δεσπότης θαυματουργεῖ”.

doszedł do kresu walk i oczekiwał na odłożony dla zwycięzców wieniec (τὸν ἀποκείμενον τοῖς νικηφόροις στέφανον). Prosząc o to, bym i teraz dostąpił tego błogosławieństwa, którym cieszyłem się za jego życia, zakończę to opowiadanie”¹³³.

Podsumowując, można przypomnieć, jak Henri Irénée Marrou wyjaśniał misję świętych ascetów syryjskich:

W sercu społeczności chrześcijańskiej, która w każdym razie się za taką uważa, ale jest i czuje się zagrożona przez ducha światowego i letniość w wierze, mnich żyje po to, aby reprezentować ideał Ewangelii, w całej jej surowości i odmowie wszelkiego kompromisu, aby przypominać powołanie człowieka do doskonałości, wąską ścieżkę, szaleństwo krzyża. A równocześnie ideał ten oznacza pełnię życia duchowego, entuzjizm, wylanie Ducha¹³⁴.

Piotr Galata w relacji Teodoreta, którą można zaliczyć do patrystycznej literatury hagiograficznej, do biografii enkomionów opisujących życie, w tym cuda dokonywane przez świętych, jawi się jako mąż Boży uprawiający bezkompromisowo surową ascezę od dziecięcych lat. Żyje w grobowcu, skromnie się odżywia, przede wszystkim żyje wskazaniem Ewangelii, siebie i innych ludzi karmi modlitwą, przypomina im o powołaniu do doskonałości. Liczne cuda potwierdzają jego świętość, a zwłaszcza obecność Bożej mocy wśród ludzi.

Chociaż Piotr jest pustelnikiem, nie odcina się od problemów mieszkańców Antiochii. Szanuje ich więzi rodzinne, jest serdeczny dla dzieci, wspiera mężczyzn i kobiety w uleczeniu ducha i ciała oraz w różnych trudach życia. Jest eremita, który łączy miłość do Boga z miłością do bliźnich. Można wręcz zaryzykować stwierdzenie, że jest wciąż świętym aktualnym (wyjąwszy może aż tak skrajne ubóstwo i surową ascezę) na dzisiejsze czasy, kiedy to różne wspólnoty osób konsekrowanych żyją „pustynią w mieście”¹³⁵, zanurzone w codzienności gwarnej miasta.

¹³³ Theodoretus, *Historia religiosa* IX 16.

¹³⁴ Daniélou – Marrou, *Historia Kościoła*, s. 284. Por. Brock, *Early Syrian*, s. 3-4.

¹³⁵ Nawiązanie do tytułu książki: C. Caretto, *Pustynia w mieście*, Częstochowa 2014.

Bibliography

Sources

- Herodotus, *Historiae*, ed. A.D. Godley, Cambridge 1920.
- Hieronymus, *Commentarium in Epistulam Beati Pauli ad Galatas*, ks. II, PL 26, 353-355, 357.
- Ioannes Chrysostomus, *Quales ducendae sint uxores*, PG 51, 225-242, tł. T. Krynicka, „Vox Patrum” 53-54 (2009) s. 604-621.
- Plato, *Leges*, ed. J. Burnet, Oxford 1903.
- Theodoretus Cyrensis, *Historia religiosa*, PG 82, 1283-1522, ed. P. Canivet – A. Le-roy-Molinghen, SCh 234, 257, Paris 1997-1979, tł. K. Augustyniak, Teodoret Biskup Cyru, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, ŻM 7, Kraków 1994.

Studies

- Abdalla M., *Antiochia i Aleksandria. Z dziejów relacji apostołskich Kościołów Syro-Mezopotamskiego i Koptyjskiego*, „Człowiek i Teologia. Kwartalnik Wydziału Teologicznego UMK” 44/4 (2018) s. 143-162.
- Altaner B. – Stuiber A., *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tł. P. Pachciarek, Warszawa 1990.
- Atiya Aziz A., *Historia Kościołów wschodnich*, Warszawa 1979.
- Azéma Y., *La date de la mort de Théodoret de Cyr*, „Pallas” 31 (1984) s. 137-155.
- Augustyniak K., *Historia mnichów syryjskich*, w: Teodoret biskup Cyru, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, ŻM 7, Tyniec 1994, s. 37-50.
- Banaszak M., *Historia Kościoła*, t. 1: *Starożytność*, Warszawa 1989.
- Brock S.P., *Early Syrian Asceticism*, „Numen” 1/20 (1973) s. 1-19.
- Canivet P., *Le monachisme Syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris 1977.
- Daniélou J. – Marrou H.I., *Historia Kościoła*, t. 1: *Od początków do roku 600*, tł. M. Tarnowska, Warszawa 1984.
- Dybski H., *Monastycyzm w Palestynie i Syrii w świetle źródeł patrystycznych IV i V wieku*, „Vox Patrum” 42 (2002) s. 411-436.
- Filipowski M., *Dieta w życiu ascetycznym Ojców pustyni*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1/55 (2018) s. 201-218.
- Harmless W., *Chrześcijaństwo pustyni. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*, tł. M. Höffner, Kraków 2009.
- Jurewicz O., *Historia literatury bizantyńskiej. Zarys*, Wrocław 1984.
- Kasprzak D., *Ojcostwo duchowe w myśli patrystycznej – zarys zagadnienia*, „Polonia Sacra” 20/3 (2016) s. 101-121.
- Kłoczowski J., *Od pustelni do wspólnoty. Grupy zakonne w wielkich religiach świata*, Warszawa 1987.

- Kokoszko M. – Dybała J. – Jagusiak K. – Rzeźnicka Z., *Dieta monastyczna w świetle nauki medycznej. Teodoret z Cyru i medycy o soczewicy*, „Vox Patrum” 62 (2014) s. 297-329.
- Kokoszko M. – Dybała J. – Jagusiak K. – Rzeźnicka Z., *Dieta mnichów syryjskich. Komentarz do terminu artos kachrydias (ἄρτος καχρυδίας) w Historia religiosa Teodoreta z Cyru*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 8/3 (2016) s. 123-156.
- Koralewski J., *Mądrość pustyni. Życie pustelnicze od monastycyzmu przedchrześcijańskiego do VI wieku*, Poznań 2010.
- Lobao J.M. – R. Cemus et al., *Mnisi Wschodu i Zachodu. Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, tł. G. Jaworska – K. Malecha, Warszawa 2009.
- Lampe G.W.H., *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford 1976.
- Longosz S., *Szkoła antiocheńska*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, t. 2: *Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka, literatura chrześcijańska*, red. H. Podbielski, Lublin 2005, s. 1061-1067.
- Malingrey A.-M., *Chrześcijańska literatura grecka*, tł. i opr. M. Starowieyski, Tarnów 1995.
- Manzanares C.V., *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VII w.*, tł. E. Burska, Warszawa 2001.
- McKinnon J.W., *Desert Monasticism and the Later Fourth-Century Psalmic Movement*, „Music & Letters” 4/75 (1994) s. 505-521.
- Miazek-Męczyńska M., „Do mycia twarzy rano służy woda”, czyli Owidiuszowe zalecenia dla kochanków z zakresu higieny osobistej, w: *Czystość i brud. Higiena w starożytności*, red. W. Korpalska – W. Ślusarczyk, Bydgoszcz 2013, s. 13-26.
- Michalski M., *Antologia literatury patrystycznej*, t. 2, Warszawa 1982.
- Millar F., *Theodoret of Cyrrhus: a Syrian in Greek dress*, w: *From Rome to Constantinople: Studies in Honour of Averil Cameron*, red. H. Amirav – R. Barend, Leuven 2007, s. 105-125.
- Misiarczyk L., *Antyczny monastycyzm syryjski*, „Studia Płockie” 40 (2012) s. 83-96.
- Nadobnik W., *Kościół męczennika Dionizego w Cyrze (Nebi Huri, Syria) – próba identyfikacji*, „Symbolae Philologorum Posnanensium Graecae et Latinae” 23/2 (2018) s. 57-64.
- Nin M., *Główne kierunki duchowości monastycyzmu syryjskiego*, tł. A. Jankowski, w: *Duchowość starożytnego monastycyzmu. Materiały z Międzynarodowej Sesji Naukowej, Kraków-Tyniec, 16-19 listopada 1994. Wykłady otwarte*, red. M. Starowieyski, Kraków 1995, s. 31-60.
- Rey-Coquais J.-P., *Kyrrhos Syria*, w: *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*, red. R. Stillwell et al., Princeton 1976, w: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0006:id=kyrrhos> (dostęp: 19.07.2024).
- Roberson R.G., *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, tł. K. Bielawski – D. Mionskowska, Bydgoszcz 1998.

- Rousseau P., *Moses, monks, and mountains in Theodoret's Historia religiosa*, w: *Il monachesimo tra eredità e aperture*, red. M. Bielawski – D. Hombergen, Rome 2004, s. 323-346.
- Rousseau P., *The identity of the ascetic master in the „Historia religiosa” of Theodoret of Cyrrhus: a new ‘paideia’?*, „Mediterranean Archaeology” 11 (1998) s. 229-244.
- Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią*, tł. T. Skibiński, Myśl Teologiczna 26, Kraków 2000, s. 157-203.
- Siniscalco P. et al., *Starożytny Kościoły Wschodnie. Historia i literatura*, tł. K. Piekarz, Kraków 2013.
- Špidlík T. – Gargano I., *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, tł. J. Dembska, red. J. Naumowicz, Kraków 1997.
- Szczur P., *Antiochia Syryjska jako ośrodek ascezy i monastycyzmu w drugiej połowie IV w.*, „Vox Patrum” 70 (2018) s. 45-69.
- Starowieyski M. – Szymusiak J.M., *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 2022.
- Todt K.P., *Tabula Imperii Byzantini*, t. 15, Wien 2015.
- Urbainczyk T., *‘The devil spoke Syriac to me’: Theodoret in Syria*, w: *Ethnicity and culture in late antiquity*, red. S. Mitchell – G. Greatrex, London 2000, s. 253-265.
- Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, t. 1, red. E. Wipszycka, Warszawa 1982.
- Vööbus A., *History of asceticism in the Syrian Orient: a contribution to the history of culture in the Near East*, CSCO 184, Louvain 1958.
- Vööbus A., *The contribution of ancient Syrian Christianity to the west European culture*, „Journal of Assyrian Academic Society” 1 (1988) s. 8-14.
- Vööbus A., *The Origin of Monasticism in Mesopotamia*, „Church History” 4/20 (1951) s. 27-37.
- Wipszycka E., *Charakter i formy ascetyzmu syryjskiego*, w: *Wstęp*, w: Teodoret biskup Cyru, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, ŻM 7, Tyniec 1994, s. 9-36.
- Żelazny J., *Koncepcja świętości w chrześcijaństwie syryjskim*, w: *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. 8, red. A. Głowa – B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, Lublin 2013, s. 65-72.
- Żelazny J., *Literatura patrystyczna kręgu języka syryjskiego*, Kraków 2012.
- Żelazny J., *Monastycyzm syryjski i mezopotamski w ujęciu ks. Stefana Siwca*, w: *Historia monastycyzmu orientalnego*, red. A. Uciecha, Katowice 2014, s. 59-69.
- Żelazny J., *Zarys literatury patrystycznej kręgu języka syryjskiego*, Orientalia Christiana Cracoviensia Monographiae 2, Kraków 2011.



Program doskonalenia chrześcijańskiego zawarty w ekshortacjach pastoralnych św. Cezarego z Arles (cz. II)

A Program of Christian Perfection in the Light of Pastoral Exhortations (Part 2)

Ks. Ireneusz Celary¹

Abstract: This article is the second part of a study of the programme of perfection proposed by St. Caesarius of Arles. After presenting the first stage of perfection, encouraging the struggle against sins, the second part of our reflection will deal with the process of acquiring virtues, that is, in the broad sense of becoming more like Christ, based on the means of Christian perfection that the Bishop of Arles proposes to the recipients of his sermons as best serving Christian perfection. In these exhortations we note that he sought to give encouragement to the faithful striving for the ideal of holiness. For in them he pointed out that on the path of Christian perfection, they are not alone and on their own. For God gives everyone the possibility of perfecting themselves and supports them in this process by his grace. In this article, we would also like to point out that the teaching of St. Caesarius continues to be held in high esteem in the Church and that, in the context of the new conditions, circumstances and circumstances of life, it is worthy of further scholarly reflection, presenting the relevance of this teaching to today's reality of the Church and the world.

Keywords: Caesarius of Arles; Sermons; pastoral care; pastoral exhortations; Christian perfection

Artykuł jest drugą częścią studiów dotyczących programu doskonalenia zaproponowanego przez św. Cezarego z Arles. Po przedstawieniu pierwszego etapu doskonalenia, obejmującego podjęcie walki z grzechami², w kolejnej części naszej refleksji zostanie omówiony drugi jego etap,

¹ Ks. prof. dr hab. Ireneusz Celary, profesor, Instytut Nauk Teologicznych, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Śląski, Katowice, Polska; e-mail: ireneusz.celary@us.edu.pl; ORCID: 0000-0003-1999-9769.

² P. Szczur – I. Celary, *Święty Cezary z Arles duszpasterzem na miarę współczesności. Program doskonalenia chrześcijańskiego w świetle ekshortacji pastoralnych (część 1: walka ze złem)*, VoxP 91 (2024) s. 589-626. Zob. A. Żurek, *Katecheza Cezarego z Arles*, VoxP 18 (1990) s. 152-153; L. Gładyszewski, *Cezary z Arles*, EK III 42-44; D. Kasprzak, *Cezary z Arles wobec paenitentia secunda w VI wieku*, PS 24/4 (2000) s. 5-7.

polegający według św. Cezarego na nabywaniu cnót, czyli na szeroko rozumianym upodabnianiu się do Chrystusa w oparciu o środki doskonalenia chrześcijańskiego, które proponuje on odbiorcom swoich kazań jako najlepiej służące doskonaleniu chrześcijańskiemu. Konfrontując wskazania biskupa Arles z nauczaniem współczesnego Kościoła, postaramy się ukazać ponadczasowość i aktualność jego nauczania³.

Nabywanie cnót – w koncepcji św. Cezarego z Arles – zajmuje istotne miejsce w całym procesie doskonalenia chrześcijańskiego. Jest ono możliwe dzięki łasce Bożej. Istotna jest również lektura Pisma Świętego oraz pomoc innych ludzi. W niniejszej części artykułu zostaną omówione ekshortacje, w których biskup Arles wzywa do zdobywania cnót chrześcijańskich, takich jak sprawiedliwość, czystość, dziewictwo i pokora oraz wiara, nadzieja i miłość. Analizując teksty współczesnego nauczania Kościoła, można zauważyć, jak myśli św. biskupa z Arles są nadal aktualne i w tej sprawie.

1. Cnoty kształtujące człowieka duchowego i porządkujące życie społeczne

1.1. Sprawiedliwość

*Iustitiam tenere contendat*⁴

Biskup Cezary uważa, że sprawiedliwość – podobnie jak inne cnoty – można w sobie wyćwiczyć. Dlatego do wiernych Kościoła w Arles kieruje wezwanie, aby pielęgnowali i rozwijali tę cnotę, gdyż „jasne jest, że ten łaknie sprawiedliwości, kto chce się jej uczyć”⁵. „Nauczenie

³ Por. G. Jaśkiewicz, *Problematyka moralna w kaznodziejstwie Cezarego z Arles*, WPT 29 (2012) s. 105; J. Pałucki, *Święty Ambroży jako duszpasterz w świetle ekshortacji pastoralnych*, Lublin 1996, s. 6-7.

⁴ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 13, 2, SCh 243, s. 46, ŻMT 57, s. 156.

⁵ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 4, 1, SCh 175, s. 294: „Manifestum est ergo quod ipse esurit iustitiam, qui discere optat iustitiam” ŻMT 57, s. 62. Zob. A. Żurek, *Wpływ św. Cezarego († 542/3 r.) na życie i kształt miasta Arles*, w: *Sympozja Kazimierskie poświęcenie kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. 3, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska – D. Próchniak, Lublin 2002, s. 77-87.

się” sprawiedliwości jest gwarantem jej doświadczenia na sądzie ostatecznym⁶.

Święty Cezary sprawiedliwość pojmuje jako życie sprawiedliwe, czyli święte, zgodne z zasadami Ewangelii. Jednym z wymiarów realizacji sprawiedliwości w życiu jest gorliwość w słuchaniu Słowa Bożego. Uzasadniając swe stanowisko, biskup Arles powołuje się na tekst Ewangelii św. Mateusza (5,6) i wyjaśnia, że łaknącymi oraz pragnącymi sprawiedliwości są ci, którzy słuchają Słowa Bożego: „Łakniesz sprawiedliwości, jeżeli chcesz cierpliwie i ochotnie słuchać Słowa Bożego”⁷.

Innym wymiarem sprawiedliwości jest unikanie zła i czynienie dzieł miłosierdzia. Wynika to z nakazu Chrystusa: „Natomiast przykazanie daje [Chrystus], aby strzec sprawiedliwości, aby każdy człowiek odwrócił się od zła i czynił dobro”⁸. Zatem sprawiedliwość ma istotne znaczenie w procesie doskonalenia chrześcijańskiego, który również polega na unikaniu zła i praktykowaniu dobra.

Konfrontując wskazania biskupa z Arles z dzisiejszym nauczaniem Kościoła, należy zauważyć, że Katechizm Kościoła Katolickiego określa sprawiedliwość jako cnotę moralną „która polega na stałej i trwałej woli oddawania Bogu i bliźniemu tego, co im się należy. Sprawiedliwość w stosunku do Boga nazywana jest «cnotą religijności»”. I podobnie jak biskup Cezary, Katechizm zwraca uwagę na to, że realizacja sprawiedliwości w życiu uzdalnia „do poszanowania praw każdego i do wprowadzenia w stosunkach ludzkich harmonii, która sprzyja bezstronności względem osób i dobra wspólnego. Człowiek sprawiedliwy, często wspominany w Piśmie Świętym, wyróżnia się stałą uczciwością swoich myśli i prawością swojego postępowania w stosunku do bliźniego”⁹. Ćwicząc się zatem w tej cnotce, należy unikać lekkomyślnych sądów o bliźnich czy obmów, pamiętając że jedynie Bóg jest sędzią żywych i umarłych.

⁶ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 4, 1, SCh 175, s. 294, ŻMT 57, s. 62.

⁷ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 4, 1, SCh 175, s. 292: „Iustitiam esuris, si verbum Dei patienter et libenter audire volueris” ŻMT 57, s. 62.

⁸ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 37, 4, SCh 243, s. 234: „Praeceptum vero datur, ut iustitia custodiat, ut omnis homo divertat a malo et faciat bonum” ŻMT 57, s. 223.

⁹ KKK 1807.

Iustum iudicium iudicate¹⁰

Zasadą sprawiedliwości należy kierować się we wszystkich okolicznościach życiowych, a zwłaszcza w czasie rozpraw sądowych¹¹. Dlatego biskup Arles apeluje: „Kiedy prowadzicie sprawy sądowe, wydawajcie sądy sprawiedliwe. Nie chcecie przyjmować łapówek przeciw niewinnym, abyście przypadkiem przez taką korzyść nie spowodowali szkody dla duszy”¹².

Sprawiedliwość powinna być też cnotą ludzi zajmujących się kupiectwem. Dlatego św. Cezary wzywa do uczciwości w handlu: „Przed wszystkim, bracia, nie gódźcie się na posiadanie fałszywych wag i podwójnych miar, przez które byście sąsiadom i waszym najbliższym szkodę wyrządzili, bo napisano: «Taką miarą, jaką wy mierzycie, wam odmierzają» (Mt 7,2)”¹³. I dodaje: „Miary podwójne i podstępne odrzucajcie jak diabelską truciznę”¹⁴.

Według Kodeksu Prawa Kanonicznego troska o przestrzeganie sprawiedliwości należy do dziś do podstawowych zadań Kościoła, czego wyrazem są między innymi uprawnienia i obowiązki wszystkich jego członków, zarówno duchownych, jak i świeckich¹⁵. Choć można określić, że zadaniem wszystkich wiernych jest dbałość o przestrzeganie sprawiedliwości we wspólnocie Kościoła¹⁶, to jednak należy też podkreślić, że w sensie ścisłym troska o zachowanie sprawiedliwości jest szczególnym obowiązkiem hierarchii kościelnej, a dokładniej, sądownictwa kościelnego. Sprawiedliwość określana jest jako synonim sędziego, ponieważ staje się ona gwarantem jego troski o dobro Kościoła oraz każdej z osób biorących udział w sprawie sądowej. Aby więc zapobiec próbom oddziaływania na sędziego przy pomocy różnych środków podejmowanych świadomie lub nieświadomie, czyli w konsekwencji zapewnić realizację

¹⁰ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 19, 3, SCh 175, s. 486, *ŻMT* 57, s. 135.

¹¹ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 55, 3, SCh 243, s. 468-470, *ŻMT* 57, s. 310.

¹² Caesarius Arelatensis, *Sermo* 19, 3, SCh 175, s. 486: „Quando causas auditis, iustum iudicium iudicate. Nolite munera super innocentes accipere, ne forte pro tali lucro incurratis animae detrimentum” *ŻMT* 57, s. 135.

¹³ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 50, 3, SCh 243, s. 420-422: „Ante omnia, fratres, stateras dolosas et mensuras duplices, per quas fraudem vicinis aut proximis vestris faciatis, non adquiescatis habere, quia scriptum est: «In qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis» (Mt 7,2)” *ŻMT* 57, s. 291.

¹⁴ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 19, 3, SCh 175, s. 486: „Mensuras duplices et dolosas tamquam venenum diaboli respuite” *ŻMT* 57, s. 135.

¹⁵ Por. KPK 208-231.

¹⁶ Por. KPK 1446 § 1.

sprawiedliwości przez sędziego bez względu na osoby, wymaga się od niego wysokiego poziomu etycznego oraz prawego sumienia¹⁷.

Realizacja cnoty sprawiedliwości dokonywać się powinna także w handlu w oparciu o słuszność i równość w stosunkach międzyludzkich. I tutaj współczesne nauczanie Kościoła przestrzega, podobnie jak św. Cezary, by zawód kupiecki był wykonywany godziwie, a nie niegodziwie¹⁸.

1.2. Czystość i dziewictwo

Cezary z Arles przypominał, że do zachowania cnoty czystości wezwani są wszyscy ludzie, wybór dziewictwa natomiast jest realizacją rady Chrystusa¹⁹. Wzywał do zachowania cnoty czystości nie tylko w sensie fizycznym, lecz i duchowym. Zachowanie czystości polega nie tylko na fizycznym powstrzymaniu się od grzechów przeciwko szóstemu przykazaniu, ale przede wszystkim na wyzbyciu się pożądanego w myśli i zachowania czystości zmysłów²⁰: słuchu²¹, wzroku²² i mowy²³.

Także Katechizm Kościoła Katolickiego uczy, że każdy ochrzczony jest powołany do czystości. Obowiązuje ona wszystkich ludzi, ale nie w jednakowym stopniu powinna być praktykowana. Jej wyraz jest uzależniony od stanu: „Istnieją trzy formy cnoty czystości: jedna dotyczy stanu małżeńskiego, druga – wdowieństwa, trzecia – dziewictwa”²⁴. Powołanie człowieka do życia w miłości może więc realizować się także w celibacie, przyjmowanym dobrowolnie ze względu na Chrystusa i Jego Królestwo (Mt 19,12). Dziewictwo nie oznacza więc wyzbycia się uczuć, pragnień i energii związanych z ludzką miłością i seksualnością,

¹⁷ Por. R. Kantor, *Zasada sprawiedliwości w posłudze sędziego kościelnego*, „Studia Socialia Cracoviensia” 7/2 (2012) s. 70-71.

¹⁸ Zob. S. Ewertowski, *Lichwa, potępiana forma chciwości*, „Studia Elbląskie” 13 (2012) s. 375-376.

¹⁹ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 37, 4, SCh 243, s. 234, *ŻMT* 57, s. 223.

²⁰ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 41, 4, SCh 243, s. 288-290, *ŻMT* 57, s. 243-244; 41, 5, SCh 243, s. 290-292, *ŻMT* 57, s. 244-245; 44, 4, SCh 243, s. 332-334, *ŻMT* 57, s. 260-261; J. Pochwat, *Maryja i święci w pismach św. Faustyny*, Kraków 2017, s. 23-30.

²¹ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 33, 4, SCh 243, s. 180, *ŻMT* 57, s. 201; 41, 5, SCh 243, s. 290, *ŻMT* 57, s. 244.

²² Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 41, 5, SCh 243, s. 290, *ŻMT* 57, s. 244.

²³ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 33, 4, SCh 243, s. 180, *ŻMT* 57, s. 201.

²⁴ Por. KKK 2348-2349.

ale nowe i – w odróżnieniu od miłości małżeńskiej – jakościowo inne zintegrowanie ich z miłością do Chrystusa, a w Nim – do ludzi²⁵.

*Castitatem tenere toto corde festinet*²⁶

*Castitatem ante omnia cum Dei adiutorio custodite*²⁷

Zachęcając do zachowywania czystości, św. Cezary przedstawia jej pozytywny wymiar: mówi, że „czystość upodabnia ludzi do aniołów”²⁸. Apeluje też do swych wiernych, aby w przypadku konieczności oddalenia od żony (np. z racji pracy w kupiectwie lub służby u króla) nawet na dłuższy czas, zachowywali czystość, gdyż w przeciwnym razie, stanawszy przed trybunałem Chrystusa, „nie będą mogli się wytłumaczyć przed usłyszeniem złego wyroku”²⁹. Z kolei ci, którzy chcieliby zmasać grzechy nieczystości, których się dopuścili, powinni rozdawać hojne jałmużny i wybaczać wszystkim swoim wrogom³⁰.

Interesujące są zachęty dotyczące etyki seksualnej, kierowane przez św. Cezarego do wiernych Kościoła w Arles, aby: 1) przed udaniem się do Kościoła w celu przyjęcia „Sakramentów Chrystusa” [Eucharystii] przez kilka dni zachowywali czystość³¹; 2) w niedzielę lub inną uroczystość kościelną wstrzymywali się od pożycia z żoną³²; 3) zachowywali czystość przez okres Wielkiego Postu i Wielkanocy, „aby uroczystości wielkanocne zastały was czystych i nieskazitelnych”³³; 4) wstrzymywali się od pożycia z żoną w czasie, gdy ma okres³⁴; 5) nie współżyli „ze swoją żoną poza pragnieniem posiadania

²⁵ Por. G. Krawiec, *Czystość jako wartość*, „Roczniki Pedagogiczne” 7/3 (2015) s. 104-105.

²⁶ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 23, 2, SCh 243, s. 46, *ŻMT* 57, s. 156.

²⁷ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 44, 1, SCh 243, s. 328, *ŻMT* 57, s. 258.

²⁸ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 23, 2, SCh 243, s. 46: „Castitas angelis facit consimiles” (*ŻMT* 57, s. 156).

²⁹ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 43, 7, SCh 243, s. 322: „Ab auditu malo liberari non poterunt” (*ŻMT* 57, s. 256).

³⁰ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 44, 7, SCh 243, s. 340, *ŻMT* 57, s. 263.

³¹ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 44, 3, SCh 243, s. 330, *ŻMT* 57, s. 259-260.

³² Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 44, 7, SCh 243, s. 338, *ŻMT* 57, s. 262.

³³ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 44, 3, SCh 243, s. 330: „Ut vos paschalis sollemnitatis castos et puros inveniatis” *ŻMT* 57, s. 260.

³⁴ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 44, 7, SCh 243, s. 338, *ŻMT* 57, s. 262.

dzieci”³⁵. Argumentując powyższe wskazania, św. Cezary sięga po obraz z życia codziennego i mówi: „Jeżeli nierozumne zwierzęta nie schodzą się, jak tylko w pewnych i naturą określonych czasach, to o ileż bardziej ludzie, na obraz Boży stworzeni powinni tego przestrzegać”³⁶.

W dekrecie Soboru Watykańskiego II *Perfectae caritatis* zwrócono także uwagę na pozytywne treści związane z zachowaniem cnoty czystości. Określa się ją tam jako dar łaski, dzięki któremu człowiek zyskuje większą wolność i dzięki czemu może wzrastać jego miłość do Boga i innych ludzi. W ten sposób czystość może stać się środkiem realizacji powołania apostołskiego w życiu danej osoby. Według ojców soborowych właściwe przeżywanie wstrzemięźliwości seksualnej może służyć rozwojowi całej osobowości człowieka³⁷, papież Paweł VI zaś przypomina, że seksualność człowieka nie może być sprowadzana jedynie do popędu, ale ma dużo głębsze znaczenie. Stąd pośrednio można wysnuć wniosek, że kolejnym zagrożeniem dla cnoty czystości jest uprzedmiotowienie płaszczyzny seksualności³⁸.

*Fugite fornicationem*³⁹

Przytaczając przykład św. Pawła, biskup Cezary daje wskazówki oparte na tekstach Apostoła Narodów i mówi, jak należy zachować się w obliczu grzechu nieczystości. Chrześcijanom zmagającym się z nieczystością zaleca ucieczkę od tego grzechu. O ile walcząc z innymi grzechami i słabościami należy się im przeciwstawiać, o tyle najskuteczniejszą metodą walki z rozpustą jest ucieczka. Zwycięzoną poządliwość należy „trzymać w więzieniu”, aby nie ulec fałszywemu poczuciu zwycięstwa i aby z kolei ona nie odniosła zwycięstwa nad słabym człowiekiem⁴⁰.

³⁵ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 44, 3, SCh 243, s. 332: „Sed uxorem suam excepto desiderio filiorum non agnoscit” *ŻMT* 57, s. 260.

³⁶ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 44, 7, SCh 243, s. 340: „Si animalia sine intellectu non se contingunt nisi certo et legitimo tempore, quanto magis homines, qui ad imaginem Dei facti sunt, hoc observare deberent” *ŻMT* 57, s. 263.

³⁷ Por. Sobór Watykański II, *Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego Perfectae caritatis* 12.

³⁸ Por. Paweł VI, *Humanae vitae* 12.

³⁹ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 41, 1, SCh 243, s. 282, *ŻMT* 57, s. 241.

⁴⁰ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 41, 2, SCh 243, s. 284, *ŻMT* 57, s. 242.

Wskazanie, aby uciekać przed nieczystością, obejmuje swym zakresem także zachowanie wielkiej ostrożności w kontaktach z kobietami. Święty Cezary zaleca, aby „unikać poufałości i potajemnych rozmów nie tylko z obcymi kobietami, ale nawet z naszymi służącymi czy z sąsiadkami i ich córkami, wychowankami i dziewczynami służebnymi, gdyż o ile niższy jest ich stan społeczny, o tyle łatwiejszy jest nasz upadek”⁴¹. Co więcej, biskup Arles dodaje, że „należy powstrzymać się nie tylko od poufałości z obcymi kobietami, ale nawet opanować oczy w stosunku do własnych dziewcząt służących”⁴².

Kto nie ucieka przed rozpustą, lecz szuka jej, sam siebie uśmierca w sposób duchowy. Może to uczynić językiem – jeśli rozkazuje, aby sprowadzono do niego nierządnicę, lub uchem – jeśli słucha nieskromnych żartów lub piosenek. Wyjaśniając powyższe zagadnienie, Cezary mówi: „Jeżeli z pomocą języka każesz czy to przyjacielowi, czy twemu słudze, aby przyprowadzono do ciebie nierządnicę, to przez twoje usta w twoją duszę wbiłeś miecz wiecznej śmierci. Jeśli zaś (...) nie oddalasz ze wstrętem albo nieskromne żarty wypowiadającego lub śliskie piosenki śpiewającego, wtedy weszła już przez okna twoich uszu śmierć do twojej duszy”⁴³.

Nawiązując do nauczania św. Cezarego, można powiedzieć, że postrzeganie świata przez pryzmat przyjemności zmysłowych prowadzi często – zgodnie z aktualną nauką Kościoła – do oceniania innych ze względu na ich atrakcyjność seksualną i gotowość do podejmowania współżycia, sprowadzoną jedynie do zaspakajania potrzeb fizjologicznych, bez miłości i odpowiedzialności. Ludzie traktowani są wówczas jak towar do hedonistycznego użycia, sam rozpustnik zaś odczłowiecza się, ocenia swoje życie przez pryzmat sukcesów i porażek w zdobywaniu

⁴¹ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 41, 3, SCh 243, s. 286: „Non solum extraneorum mulierum sed etiam ancillarum nostrarum, vel quorumcumque vicinorum aut filiae aut alumnae aut ancillae unusquisque familiaritatem vel secretam conlocutionem vitare contendat: quia quanto earum vilior condicio, tanto ruina facilius est” *ŻMT* 57, s. 243.

⁴² Caesarius Arelatensis, *Sermo* 41, 5, SCh 243, s. 290: „Non solum ab extraneis mulieribus, sed etiam ab ancillis propriis refrenanda est et secreta familiaritas, et oculorum incauta fragilitas” *ŻMT* 57, s. 244.

⁴³ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 41, 5, SCh 243, s. 290: „Si per linguam aut amico aut servo tuo iusseris ut ad te meretrix adducatur, per os tuum ad animam tuam gladius aeternae mortis ingreditur. Si autem (...) detrahentem vel aliquid luxuriose loquentem aut etiam cantica turpia proferentem non respicis, per aurium tuarum fenestras mors intravit ad animam tuam” *ŻMT* 57, s. 244.

kolejnych ofiar swojego rozpasania⁴⁴. Kościół przestrzega więc przed zatrzymaniem rozwoju ludzkiego tylko na etapie psychoseksualnym, który prowadzi do ukształtowania hedonistycznego nastawienia do życia, przedmiotowego traktowania kobiet, zdegradowania całej przebogatej rzeczywistości stosunków międzyosobowych i wspólnoty małżeńskiej głównie albo i wyłącznie do sfery zmysłowej oraz uzależnienia się od seksu⁴⁵.

***Filios et omnes familias vestras admonete semper, ut caste [...] vivant*⁴⁶**

Za obyczaje rodziny odpowiedzialni są rodzice, a przede wszystkim ojcowie. Dlatego św. Cezary apeluje do ojców rodzin, aby ciągle napominali swe dzieci i zachęcali wszystkich członków rodziny do czystego życia. Zachęta do dobrego życia ma opierać się nie tyle na słowie, co na przykładzie.

Idąc za nauczaniem Soboru Watykańskiego II, papież Jan Paweł II przypomniał (podobnie jak biskup Cezary) w adhortacji *Familiaris Consortio*, że jednym z fundamentalnych zadań ojca jest troskliwe realizowanie obowiązku wychowania, a także podkreślił, że rodzice, dając dziecku życie, zobowiązani są wychować swoje potomstwo, przez co należy ich traktować jako pierwszych i głównych jego wychowawców, także w sferze płciowej⁴⁷.

***Pueri vel puellae, qui in coniugio iungendi sunt, virginitatem usque ad nuptias servant*⁴⁸**

Biskup Cezary, znając słabości swych wiernych, apeluje, aby wszyscy przygotowujący się do małżeństwa – zarówno młodzieńcy, jak i panny – zachowali dziewictwo aż do ślubu⁴⁹. Podjęcie współżycia przed ślubem sprawia, że młodzi „idą do ślubu umarli”⁵⁰ oraz powoduje osłabienie

⁴⁴ Por. A. Derdziuk, *Wada główna nieczystości*, w: *Płciowość ludzka w kontekście miłości*, red. J. Nagórny – M. Pokrywka, Lublin 2005, s. 334-335.

⁴⁵ Por. Krawiec, *Czystość jako wartość*, s. 110.

⁴⁶ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 13, 4, SCh 175, s. 422, *ŻMT* 57, s. 112.

⁴⁷ Por. Jan Paweł II, *Familiaris Consortio. Adhortacja Apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym* 25.

⁴⁸ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 44, 1, SCh 243, s. 328, *ŻMT* 57, s. 258.

⁴⁹ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 42, 5, SCh 243, s. 304, *ŻMT* 57, s. 249.

⁵⁰ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 14, 2, SCh 175, s. 434: „Mortui ad nuptias veniunt” *ŻMT* 57, s. 117.

więzi małżeńskiej, tak że nowożeńcy albo z trudnością, albo wcale nie będą w stanie zachować czystości i wierności małżeńskiej⁵¹.

Nauczanie św. Cezarego z Arles jest spójne z niezmiennym stanowiskiem Kościoła wobec czystości jako cennym darze Boga, zarówno jeśli chodzi o czystość, jak i związaną z nią wstrzemięźliwością seksualną w narzeczeństwie⁵². W czasach powszechnej negacji tej wartości papież Franciszek widzi szansę poprawy tej sytuacji przez dawanie świadectwa przez rodziny, a także przez wprowadzenie specyficznych programów przygotowania do życia małżeńskiego, które wpływałyby na doświadczanie uczestnictwa w życiu kościelnym oraz na pogłębienie różnych aspektów życia rodzinnego⁵³.

*Qui voverit Deo virginitatem, ipso adiuvante custodiat quod promittit*⁵⁴

Święty Cezary, świadomy wielkiego daru, jakim jest dziewictwo, zachęca wszystkich, którzy ślubowali Bogu dziewictwo, aby dochowali swego ślubu. O ten dar Boży trzeba dbać, ponieważ łatwo jest go stracić, a po utracie nigdy się go nie odzyska: „Dziewictwo można stracić w czasie jednej godziny, ale później nie można go odzyskać ani przez sto lat”⁵⁵.

Według papieża Franciszka ciągle umacnianie powołania i dokonanego wyboru jest – podobnie jak uczył biskup z Arles – konieczne, aby dziewica konsekrowana dochowała dziewictwa. Dochowanie go bowiem nie jest nigdy czymś statycznym, ale polega na stałym rozwijaniu swojej relacji z Chrystusem na płaszczyźnie wyłącznej oblubieńczości. Pomaga temu wierność modlitwie, dbałość o głębokie relacje z ludźmi, którzy mogą wspierać dziewicze powołanie, troska o formację stałą i codzienne badanie swego serca⁵⁶.

⁵¹ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 14, 2, SCh 175, s. 434-436, *ŻMT* 57, s. 117.

⁵² Por. G. Pyżlak, *Czystość w narzeczeństwie i w życiu małżeńskim*, „Teologia i Człowiek” 59/3 (2022) s. 100-101.

⁵³ Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska Amoris laetitia* 206.

⁵⁴ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 14, 2, SCh 175, s. 434, *ŻMT* 57, s. 116.

⁵⁵ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 14, 2, SCh 175, s. 434: „Virginitas enim unius horae momento corrumpitur, sed postea nec per centum annos reparatur” *ŻMT* 57, s. 117.

⁵⁶ *Papież Franciszek: pod koniec dnia zadajmy sobie jedno pytanie*, w: <https://deon.pl/kosciol/papiez-franciszek-pod-koniec-dnia-zadajmy-sobie-jedno-pytanie,2302826> (dostęp: 18.02.2025).

1.3. Pokora

*Qui fuit superbus, sit humilis*⁵⁷

Pokora jest przeciwieństwem pychy. Dlatego św. Cezary zaleca tę cnotę jako lekarstwo na pychę. Apeluje, by każdy chrześcijanin zbadał swą duszę, a jeśli sumienie wyrzuca mu grzech pychy, zastosował lekarstwo w postaci cnoty pokory: „Niech każdy roztrząśnie swoje sumienie i jeżeli pozna, że panuje w nim zło pychy, niech ucieka się do lekarstwa pokory”⁵⁸.

Biskup Cezary zaleca pokorę zarówno ludziom biednym, jak i bogatym. Biednym, aby nie myśleli, że samo ubóstwo wystarczy do zbawienia, bogatym, aby w z powodu bogactwa nie wynosili się nad innych⁵⁹. Co więcej, ludzie bogaci materialnie, jeśli są pokorni, stają się ubogimi według ducha i zasługują na błogosławieństwo⁶⁰.

Posiadanie cnoty pokory jest według św. Cezarego probierzem przynależności do królestwa niebieskiego. Swoją myśl biskup Arles wyraża w następujących słowach: „Wszyscy trwający w pysze, należą do Babilonu, natomiast przebywający w pokorze należą do Jeruzalem”⁶¹.

Także papież Benedykt XVI przypomniał (podobnie jak św. Cezary) w *Lectio divina* w 2012 roku dla kapłanów diecezji rzymskiej, że przeciwieństwem cnoty pokory jest pycha: „Korzeń wszystkich grzechów. Pycha, która jest arogancją, chce przede wszystkim władzy, pozoru, pokazania się przed innymi, bycia kimś lub czymś, nie zamierza podobać się Bogu, ale sobie samemu, uzyskać akceptację innych i – powiedzmy – być adorowanym przez innych. «Ja» w centrum świata: chodzi o moje dumne «ja», które wie wszystko. Być chrześcijaninem oznacza przewyciężyć tę pierwotną pokusę. (...) pokora to przede wszystkim prawda, życie w prawdzie, uczenie się prawdy, uczenie się, że właśnie moja małość jest wielkością (...) małe upokorzenia, które dzień po dniu przychodzi

⁵⁷ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 13, 3, SCh 175, s. 422, ŻMT 57, s. 111.

⁵⁸ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 48, 4, SCh 243, s. 396: „Et ideo consideret unusquisque conscientiam suam: et si in se superbiae malum dominari cognoscit, ad humilitatis medicamenta confugiat” ŻMT 57, s. 282.

⁵⁹ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 48, 4, SCh 243, s. 394-398, ŻMT 57, s. 282-283.

⁶⁰ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 49, 3, SCh 243, s. 412, ŻMT 57, s. 288.

⁶¹ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 48, 5, SCh 243, s. 398: „Omnes qui perseveraturi sunt in superbia, ad babyloniam pertinent, ad hierusalem vero qui in humilitate sunt permansuri” ŻMT 57, s. 283.

nam znosić, są zbawienne, ponieważ pomagają każdemu uznać prawdę o sobie i w ten sposób uwolnić się od tej próżności, która jest sprzeczna z prawdą i nie może mi dać szczęścia ani uczynić mnie dobrym”⁶².

Qui ergo humiles sunt, Deo gratias agant, et usque in finem vitae suae in humilitate permaneant⁶³

Pokora jest darem Boga, dlatego św. Cezary zachęca ludzi pokornych do postawy dziękczynienia za otrzymaną łaskę. Zaleca też, aby nie zmarnowali tego daru i wytrwali w pokorze do końca życia. Taka postawa jest gwarantem otrzymania wszelkich błogosławieństw i wiecznej nagrody⁶⁴. Z tego wynika konieczność ciągłego dziękczynienia za wszelkie łaski, których Bóg udziela ludziom pokornym.

Obok pokory współczesny człowiek powinien charakteryzować się zdaniem papieża Franciszka także wdzięcznością. Pokora bowiem pozwala człowiekowi uporządkować swój stosunek względem wszelkiego stworzenia oraz przyjąć odpowiednią postawę wobec daru otrzymanego od Stwórcy. Wdzięczność zaś powinna objawiać się w życiu chrześcijanina jako stała dyspozycja duchowa, ponieważ ona ukazuje człowieka w pełni wierzącego, jako tego, który całkowicie powierzył siebie Bogu⁶⁵.

Simus ergo humiles⁶⁶

Podsumowując swe refleksje na temat pokory, biskup Cezary apeluje do słuchaczy, aby stali się pokorni. Człowiek prawdziwie pokorny jest ubogim w duchu, dlatego nagrodą za postawę pokory jest spełnienie się na ludziach pokornych słów Pisma Świętego: „Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie” (Mt 5,3).

Na przykład takiej pokory zwraca także uwagę Jan Paweł II w adhortacji apostoelskiej *Vita consecrata*, gdzie zaleca: „Pierwszą formą ewangelizacji braci i siostr innych religii winno być świadectwo życia

⁶² Benedykt XVI, *Postępujcie w sposób godny waszego powołania. 23 II* – «*Lectio divina*» dla kapłanów diecezji rzymskiej, OsRomPol 33/4 (2012) s. 31-36; J. Pochwat, *W szkole Bożego miłosierdzia #365*, Częstochowa 2024, s. 77-107.

⁶³ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 48, 6, SCh 243, s. 402, *ŻMT* 57, s. 284.

⁶⁴ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 48, 6, SCh 243, s. 402, *ŻMT* 57, s. 284.

⁶⁵ Por. M. Kluz, *Chrystocentryzm wiary w Lumen fidei papieża Franciszka*, „*Analecta Cracoviensia*” 50 (2018) s. 92.

⁶⁶ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 49, 3, SCh 243, s. 414, *ŻMT* 57, s. 288.

ubogiego, pokornego i czystego, przenikniętego braterską miłością do wszystkich”⁶⁷. Tak nauczał o pokorze i tak też sam żył, dając autentyczne świadectwo „ewangelii pokory”⁶⁸.

2. Cnoty teologalne

Święty Cezary w swych ekhortacjach zwraca uwagę na doskonale nie się w cnotach chrześcijańskich, a zwłaszcza trzech cnotach teologalnych. Najwięcej uwagi poświęca miłości, jednak pozostałe cnoty też są obecne w apelach, jakie kieruje do wiernych Kościoła w Arles.

We współczesnym nauczaniu Kościoła cnoty teologalne tworzą także ścisłą jedność życia łaski w człowieku, ponieważ dają mu możliwość uczestnictwa w życiu Boga i odzwierciedlają w nim wewnątrztrynitarnie relacje, których przejawem są następnie rady ewangeliczne⁶⁹. Pomimo że każdą z nich również omawia się najczęściej z osobna, uwzględniając to, co jest jej właściwe, stale należy jednak pamiętać, że ostatecznie chodzi o miłość, która wierzy i ufa. Tylko miłość bowiem czyni wiarę i nadzieję cnotami w pełnym znaczeniu⁷⁰.

2.1. Wiara

Pomimo tego, że nasz biskup najwięcej uwagi poświęca miłości chrześcijańskiej, to jednak wiara wśród cnót teologalnych zajmuje pierwsze miejsce, ponieważ każdy chrześcijanin powinien być człowiekiem wiary⁷¹. Zdobycie tej cnoty jest początkiem drogi do doskonałości chrześcijańskiej. To ona sprawia, że dobre czyny konkretnego człowieka stają

⁶⁷ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Vita Consecrata* 102.

⁶⁸ Por. Ł. Stefaniak, *Cnota pokory: jeden z fundamentów franciszkańskiej reguły – wzór dla pielgrzymów i społeczności*, w: *Święci i błogosławieni na Drodze św. Jakuba w 800. rocznicę pielgrzymki św. Franciszka z Asyżu do Santiago de Compostela*, red. A. Jackowski – F. Mróz, Więclawice Stare 2014, s. 407-418.

⁶⁹ Por. B. Forte, *Przedmowa do wydania włoskiego*, w: *Rozważania o wierze. Z zagadnień teologii duchowości*, red. T. Dajczer, Częstochowa 2005, s. 11.

⁷⁰ Por. J. Bramorski, *Cnoty teologalne w życiu moralnym chrześcijanina*, „Studia Gdańskie” 23 (2008) s. 33; Pochwat, *W szkole Bożego miłosierdzia* #365, s. 45-73.

⁷¹ Por. A. Żurek, *Św. Cezary z Arles*, OŻ 17, Kraków 2002, s. 87-88. Antologia tekstów na temat wiary, zob. Żurek, *Św. Cezary z Arles*, s. 88-130; J. Pochwat, *CREDO św. Faustyny*, Kraków 2015.

się doskonale i nabierają prawdziwie chrześcijańskiego wymiaru⁷². Wiara jest fundamentem wszelkiego postępu duchowego oraz właściwego praktykowania pobożności i miłosierdzia. Należy dbać, aby lekkomyślnie nie wystawiać jej na próbę⁷³.

Katechizm Kościoła Katolickiego, omawiając wiarę jako pierwszą cnotę teologalną, podkreśla, że wiara jest „odповідzią człowieka daną Bogu, który mu się objawia i udziela”⁷⁴ i ma także – jak to wyrażał biskup z Arles – charakter osobowy, ponieważ w akcie wiary uczestniczy i wyraża się cała osoba. Ta nadprzyrodzona cnota obejmuje też wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji⁷⁵. Mocą wiary bowiem – jako nadprzyrodzonego poznania – chrześcijanin odkrywa sens rzeczy, ponieważ najpierw w osobistym doświadczeniu wiary otrzymuje i przyjmuje on sens własnego życia. Według papieża Franciszka rozbudzenie wiary łączy się z rozbudzeniem wrażliwości na sens życia człowieka i egzystencji chrześcijańskiej, ponieważ pierwiastek widzialny oraz pierwiastek materialny otwierają się na tajemnicę tego, co wieczne⁷⁶. Kard. Józef Ratzinger doda, że wiara jest swoistego rodzaju myśleniem egzystencjalnym, w którym człowiek odnajduje istotę swego istnienia i tego, co go otacza, poszukując jednocześnie sensu (prawdy) poza sobą⁷⁷. Dzięki wierze chrześcijanin nadaje rzeczom ich właściwą wartość. Akt wiary, jako wolna i świadoma odpowiedź dana przez człowieka Bogu, jest bowiem aktem moralnym, w którym zawiera się nie tylko prawda o Bogu, ale również obowiązki wynikające z tej prawdy. „Czyn z wiary” (2Tes 1,11) ukazuje pełnię wiary chrześcijanina, stanowiąc fundament jego życia moralnego⁷⁸. Warto dodać, że jakkolwiek doświadczenie wiary nie zastępuje doczesnych uzdolnień, zawodowych kwalifikacji oraz cnót naturalnych, to jednak uwalnia je od ograniczeń i oczyszcza ze zniekształceń, które pochodzą z egoizmu, utrudniając cnotom naturalnym ich pełny rozwój⁷⁹.

⁷² Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 12, 5-6, SCh 175, s. 408-414, *ŻMT* 57, s. 106-108.

⁷³ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 12, 3, SCh 175, s. 404-406, *ŻMT* 57, s. 104.

⁷⁴ KKK 26.

⁷⁵ Por. KKK 143.

⁷⁶ Por. Franciszek, Encyklika *Lumen Fidei* 40.

⁷⁷ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tł. Z. Włodkowska, Kraków 2007, s. 71.

⁷⁸ Por. F. Greniuk, *Wiara fundamentem życia chrześcijańskiego*, RT 41/3 (1994) s. 7-18.

⁷⁹ Por. B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, Warszawa 1994, s. 173.

*Atque utinam quomodo [fidem] laudatur lingua, sic laudaretur et vita*⁸⁰

Dwunaste kazanie św. Cezarego poświęcone jest zagadnieniu wiary. W pierwszych słowach nauki na ten temat Biskup Cezary zaznacza, że w całym Piśmie Świętym wiara jest wysławiana w pieśniach pochwalnych. Skoro Pismo natchnione przez Boga sławi wiarę, to tym bardziej powinien robić to człowiek. Jednak w wychwalaniu cnoty wiary chrześcijanin nie może ograniczać się do wypowiadania słów pochwał, lecz ma chwalić wiarę swym życiem i dobrymi czynami⁸¹. Co więcej, bez wiary człowiek nie jest zdolny do podjęcia i realizacji jakiegokolwiek dobrego dzieła.

Według cytowanego już wcześniej kard. Ratzingera:

Wiara chrześcijańska nie jest ideą, tylko życiem, nie duchem istniejącym dla siebie samego, tylko wcieleniem, duchem w ciele historii i jej „my”. Nie jest mistyką, utożsamieniem się ducha z Bogiem, tylko posłuszeństwem i służbą; jest wzniesieniem się ponad siebie, wyzwoleniem z własnego „ja” przez oddanie się w służbę temu, czego sam nie wykonałem i nie wymyśliłem; uwolniłem się przez podjęcie służby dla całości⁸².

Ową „całość” rozumie on jako wspólnotę, bo być człowiekiem wiary to – podobnie jak uczył tego biskup z Arles – w istocie przejść od bytowania dla siebie samego do bytowania w duchu miłości do każdego człowieka. W tym kontekście wiara, która kształtuje ludzką egzystencję, stanowi podstawowy i silny bodziec do służby bliźniemu, a także nieodzowne kryterium jego zaangażowania w kształtowanie bardziej ludzkiego świata w złożoności jego uwarunkowań kulturowych, społecznych, politycznych, ekonomicznych. Należy przy tym pamiętać, że dla człowieka wiary wszystko, co doczesne, zachowuje swoją – przez Boga nadaną – autonomię i wartość, lecz jednocześnie zostaje

⁸⁰ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 12, 1, SCh 175, s. 398, ŻMT 57, s. 102.

⁸¹ Por. T. Kołosowski, *Przepowiadanie wiary w środowisku wiejskim w kazaniach św. Cezarego z Arles*, w: *Ewangelizacja w epoce patrystycznej*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki, Lublin 1994, s. 47; J. Grzywaczewski, *Formacja permanentna duchowieństwa według św. Cezarego z Arles*, w: *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – M. Szram, Lublin 1997, s. 151-168; P. Wygalałak, *Kształtowanie społeczeństwa chrześcijańskiego. Wybrane aspekty działalności łacińskich ojców Kościoła V i VI w.*, „*Annales Missiologici Posnanienses*” 21 (2016) s. 87-100.

⁸² Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 99.

właściwie zrelatywizowane, tak aby nie przysłonić ostatecznego celu człowieka⁸³.

Rogo et ammonero vos, fratres carissimi, ut quicumque vult salvus esse, fidem rectam ac catholicam discat, firmiter teneat, inviolatamque conservet⁸⁴

Wiara jest konieczna do zbawienia, a gdy się już ją osiągnie, staje się ona gwarantem zbawienia. Z tego względu św. Cezary nawoływał do poznania i przyjęcia prawd wiary katolickiej, trwania przy niej oraz zachowywania nienaruszonego depozytu wiary. Apelując o zachowanie wiary katolickiej, wołał do wiernych Kościoła w Arles: „Ktokolwiek chce być zbawiony, bracia, winien przede wszystkim znać i zachować wiarę katolicką”⁸⁵. Jednocześnie przestrzegał przed odstępstwem od wiary prawdziwej, twierdząc, że ten, „kto nie zachowa jej w całości i nienaruszonej, bez wątpienia zginie na wieki”⁸⁶ oraz stwierdzał, że bez wiary nikt nie będzie mógł być zbawiony: „Kto tak szczerze i mocno nie wierzy, nie może być zbawiony”⁸⁷.

Jest charakterystyczne dla wiary, że wierzący pragnie – jak podkreśla Katechizm Kościoła Katolickiego – lepszego poznania tego, w którym złożył swoją wiarę, i lepszego zrozumienia tego, co On objawił; głębsze poznanie będzie domagać się z kolei większej wiary, coraz bardziej przenikniętej miłością. Łaska wiary otwiera «oczy serca» (Ef 1,18) na żywe rozumienie treści Objawienia, czyli całości zamysłu Bożego i tajemnic wiary, ich związku między sobą i z Chrystusem, który stanowi centrum Tajemnicy objawionej⁸⁸.

Według Katechizmu chrześcijanin powinien nie tylko zachowywać wiarę i żyć nią, ale także wyznawać ją, odważnie świadczyć o niej i szerzyć

⁸³ Por. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 99.

⁸⁴ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 10, 1, SCh 175, s. 376, ŻMT 57, s. 93.

⁸⁵ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 3, b, SCh 175, s. 286: „Quicumque vult salvus esse, fratres, ante omnia opus est ut fidem catholicam sciat et teneat” ŻMT 57, s. 60. Por. *Sermo* 10, 1, SCh 175, s. 376, ŻMT 57, s. 93.

⁸⁶ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 3, b, SCh 175, s. 286: „Quam si quis non integram inlaesamque servaverit, sine dubio in aeternum peribit” ŻMT 57, s. 60.

⁸⁷ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 3, f, SCh 175, s. 290: „Quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit” ŻMT 57, s. 61.

⁸⁸ KKK 158.

ją⁸⁹. Wiara, udoskonalana darami Ducha Świętego, objawia się bowiem w konkretnych czynach chrześcijanina, które wiodą go do błogosławionej szczęśliwości. Św. Paweł, przypominając wiarę Abrahama, stwierdza: „Uwierzył Abraham Bogu i zostało mu to poczytane za sprawiedliwość” (Ef 4,3; por. Rdz 15,6). Z cnoty wiary wypływają zatem następujące zobowiązania, które „poczytane są za sprawiedliwość”: poznanie wiary, częste wzbudzanie aktów wiary, wyznawanie wiary, rozszerzanie wiary, obrona zagrożonej wiary, uległość wobec nauczycielskiego urzędu Kościoła⁹⁰. W ten sposób chrześcijanin jest więc wezwany – podobnie jak nauczał św. Cezary – do umacniania swojej wiary, strzeżenia jej z roztropnością i czujnością oraz nieprzyjmowania tego, co się jej sprzeciwia⁹¹.

Credite ergo, carissimi, in Deum Patrem omnipotentem; credite et in Iesum Christum Filium eius unicum Dominum nostrum. [...] Credite in Spiritum Sanctum⁹²

Skomplikowane kwestie teologiczne nie cieszyły się szerszym zainteresowaniem we wspólnocie Kościoła w Arles. Z tego względu św. Cezary wyjaśniał wiernym podstawowe zagadnienia teologiczne zawarte w poszczególnych artykułach wyznania wiary. Mówił, że przede wszystkim należy wierzyć w Trójcę Świętą. Zaznaczał, że przestrzeganie zasad wiary polega na tym, aby każdy „wierzył w Ojca, wierzył w Syna, wierzył w Ducha Świętego”⁹³, ponieważ „Bogiem [jest] Ojciec, Bogiem Syn, Bogiem i Duch Święty”⁹⁴. Podkreślał, że trzy osoby Trójcy Świętej nie są trzema bogami, lecz jednym Bogiem oraz że wszystkie osoby Trójcy są sobie równe w bóstwie.

Dokonując wykładu wiary na temat chrystologii, przytaczał sparafrazowany tekst *Credo* i zachęcał do uwierzenia w prawdy przedstawione w wyznaniu wiary:

⁸⁹ Por. KKK 1816.

⁹⁰ Por. C.J. Wichrowicz, *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, Kraków 2002, s. 114-118; J. Pochwat, *Abraham w świetle pism egzegetycznych Starego Testamentu Orygenes*, VoxP 55 (2010) s. 535-552.

⁹¹ Por. KKK 2088.

⁹² Caesarius Arelatensis, *Sermo* 10, 1, SCh 175, s. 376-378, *ŻMT* 57, s. 93-94.

⁹³ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 10, 1, SCh 175, s. 376: „(...) ut credat Patrem, credat Filium, credat Spiritum Sanctum” *ŻMT* 57, s. 93.

⁹⁴ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 10, 1, SCh 175, s. 376: „Deus Pater, Deus Filius, Deus et Spiritus Sanctus” *ŻMT* 57, s. 93.

Wierście, że [Chrystus] poczęty został z Ducha Świętego i narodził się z Maryi Dziewicy, która była zawsze dziewicą, przed porodem i po porodzie została dziewicą i wytrzymała bez żadnej zmyły czy plamy grzechu. Wierście, że za nasze grzechy został On umęczony pod Poncjuszem Piłatem. Wierście, że ukrzyżowano Go. Wierście, że zmarł i został pogrzebany. Wierście, że zstąpił do piekieł, skrępował diabła, a dusze świętych, które trzymane były pod strażą, uwolnił i ze sobą przeprowadził do niebieskiej ojczyzny. Wierście, że On trzeciego dnia zmartwychwstał i nam pokazał przykład zmartwychwstania. Wierście, że wstąpił do nieba z ciałem z naszego przyjętym. Wierście, że siedzi po prawicy Ojca. Wierście, że przyjdzie sądzić żywych i umarłych⁹⁵.

Podobnie czynił, wyjaśniając inne artykuły wyznania wiary.

We współczesnej myśli chrześcijańskiej wiara także jawi się jako relacja z trójjedynym Bogiem⁹⁶. Tak rozumiana jest „odpowiedzią człowieka daną Bogu, który mu się objawia i udziela”⁹⁷. Ma również charakter osobowy, ponieważ w akcie wiary uczestniczy i wyraża się cała osoba. Aspekt przedmiotowy obejmuje treść wiary, czyli to, w co się wierzy. Przedmiotowy wymiar wiary określa doktrynę katolicką oraz stanowi podstawę poznawczą, dotyczącą Boga, świata i człowieka. Tak pojmowana wiara pozwala – nawiązując do nauczania św. Cezarego – dotknąć tajemnicy Boga oraz poznać godność człowieka, jego naturę duchową, a ponadto odkryć sens jego życia. Wiara chrześcijańska, wnosząc w poznanie człowieka nadprzyrodzone światło, ukazuje głębszy plan rzeczywistości stworzonej i odkupionej przez Chrystusa. W świetle wiary chrześcijanin formułuje skalę wartości oraz określa wizję własnego życia, które pojmuje jako powołanie⁹⁸.

⁹⁵ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 10, 1, SCh 175, s. 378: „Credite eum conceptum esse de Spiritu Sancto, et natum ex Maria virgine, quae virgo ante partum, et virgo post partum semper fuit, et absque contagione vel macula peccati perduravit. Credite eum pro nostris peccatis passum sub pontio pilato, credite crucifixum, credite mortuum et sepultum, credite eum ad inferna descendisse, diabolum obligasse, et animas sanctorum quae sub custodia detinebantur liberasse, se cum que ad caelestem patriam perduxisse. Credite eum tertia die a mortuis surrexisse, et nobis exemplum resurrectionis ostendisse. Credite eum in caelis cum carne quam de nostro adsumpsit ascendisse: credite quod in dextera sedet patris: credite quod venturus sit iudicare vivos et mortuos” ŻMT 57, s. 93-94.

⁹⁶ Zob. E. Piotrowski, *Jaka wizja Trójcy Świętej, taka wizja Kościoła*, HD 292/3 (2009) s. 71-87.

⁹⁷ KKK 26.

⁹⁸ Por. J. Gocko, *Wychowanie do wiary – wychowaniem do miłości społecznej, wolności i sprawiedliwości. Refleksje na kanwie encykliki „Centesimus annus” i dokumentu*

2.2. Nadzieja

W wykładzie na temat cnót teologalnych św. Cezary najmniej miejsca poświęca zagadnieniu nadziei, jednak gdy mówi o niej, to podkreśla jej walor. Nadzieja jest elementem stymulującym doskonalenie chrześcijańskie, ponieważ człowiek, uświadamiając sobie Bożą obietnicę otrzymania wielkich dóbr, podejmuje trud walki z grzechem, aby w ten sposób przybliżyć się do obiecaney rzeczywistości.

Według niektórych współczesnych teologów nadzieja, choć nazywana w chrześcijańskiej doktrynie najskromniejszą z cnót boskich, gdyż pozostała zawsze w ich cieniu, jest jednak obok wiary i miłości jedną z najważniejszych kategorii teologii⁹⁹ i wpisuje się w chrześcijański kerymat religii¹⁰⁰.

*Sic totam spem vestram in Domino posituri estis*¹⁰¹

Chrześcijanin podczas swej ziemskiej wędrówki powinien ufać Bogu i całą swą nadzieję w Nim pokładać. Dzięki nadziei człowiek będzie chętniej dokonywał dobrych czynów, przez które zbliży się do realizacji Bożych obietnic oraz zdoła powstrzymać się przed popełnianiem zła¹⁰², które przecież oddala nadzieję osiągnięcia przyszłych dóbr. Wszyscy ci, którzy pokładają nadzieję w rzeczywistościach nadprzyrodzonych, są zakorzenieni w niebie¹⁰³.

Myśl biskupa z Arles obecna jest dziś m.in. w nauczaniu Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym *Lumen gentium*, która podkreśla, że każdy chrześcijanin „stosownie do własnych darów i zadań, winien bez ociągania kroczyć drogą wiary żywej, która wzbudza nadzieję i działa przez miłość”¹⁰⁴. Według *Lumen gentium* nadzieja nie jest jednak jedynie ludzką siłą, otwierającą na nieokreśloną przyszłość i pomagającą

kapituły generalnej XXIII salezjanów, „Seminare” 14 (1998) s. 27-43; J. Pochwat, *Wiara i mądrość w świetle „Komentarza Pelagiusza do Listu św. Pawła do Efezjan”*, VoxP 53-54 (2009) s. 579-589.

⁹⁹ Por. Rz 15,13: „A Bóg nadziei niech was napełni wszelką radością, pokojem w wierze, abyście obfitowali w nadziei i mocy Ducha Świętego”.

¹⁰⁰ Por. J. Krasieński, *Analiza i znaczenie nadziei*, w: *Nadzieja w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1992, s. 15.

¹⁰¹ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 54, 6, SCh 243, s. 464, *ŻMT* 57, s. 308.

¹⁰² Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 54, 6, SCh 243, s. 464, *ŻMT* 57, s. 308.

¹⁰³ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 22, 4, SCh 243, s. 36-38, *ŻMT* 57, s. 152-153.

¹⁰⁴ KK 41.

osiągnąć postęp oraz rozwój dający się zmierzyć w skali ludzkich ocen. Ma ona znamię nieskończoności eschatologicznego spełnienia, odniesienia do nadziei dóbr przyszłych, których uosobieniem jest Chrystus, nadający sens naszej egzystencji, w której „oczekujemy mocni w wierze «błogosławionej nadziei i przyjścia chwały Boga i Zbawiciela naszego» (Tt 2,13)”¹⁰⁵.

2.3. Miłość

W procesie doskonalenia chrześcijańskiego wiara jest punktem wyjścia, miłość zaś – punktem docelowym. To właśnie miłość w sposób najpełniejszy weryfikuje prawdziwego chrześcijanina¹⁰⁶. Realizuje się ona w dwóch wymiarach: miłości Boga i bliźniego, jednak nie sposób oderwać miłości Boga od miłości drugiego człowieka. Charakteryzując prawdziwą miłość, św. Cezary mówi:

Prawdziwa miłość w przeciwnościach jest wyrozumiała, w powodzeniach opanowana, w ciężkich cierpieniach mężna, w dobrych uczynkach pogodna, w pokusach i doświadczeniach najpewniejsza, między prawdziwymi braćmi najśłodsza, między fałszywymi najcierpliwsza, w zasadzkach niewinna, w niepowodzeniach współczująca, oddycha prawdą. [...] Prawdziwa miłość, bracia najdrożsi, jest duszą całego Pisma [Świętego], jest mocą proroctwa, ugruntowaniem wiedzy, owocem wiary, bogactwem biednych, życiem umierających¹⁰⁷.

We współczesnym nauczaniu Kościoła miłość jest – podobnie jak w nauczaniu św. Cezarego – uwieńczeniem doskonałości życia chrześcijańskiego i z całej „świętej triady” cnót teologicznych jest „największa” (por. 1Kor 13,13). Stanowi też szczególną właściwość osoby. W Liście apostołskim *Mulieris dignitatem* papież Jan Paweł II podkreślił, że „tylko

¹⁰⁵ KK 48.

¹⁰⁶ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 24, 3, SCh 243, s. 60, ŻMT 57, s. 160.

¹⁰⁷ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 23, 5, SCh 243, s. 52: „Vera enim caritas in adversitatibus tolerat, in prosperitatibus temperat: in duris passionibus fortis, in bonis operibus hilaris, in temptatione tutissima, inter veros fratres dulcissima, inter falsos patientissima, inter insidias innocens, inter iniquitates gemens, in veritate respirans. (...) Vera enim caritas, fratres carissimi, anima est omnium scripturarum, prophetiae virtus, scientiae solidamentum, fidei fructus, divitiae pauperum, vita morientium” ŻMT 57, s. 158.

osoba może miłować i tylko osoba może być miłowana”¹⁰⁸. Według o. Romualda Kosteckiego to

Bóg, poznając siebie, swoją doskonałość i kochając swą dobroć, jest nieskończenie szczęśliwy. Odwieczne poznawanie siebie, przez które rodzi Syna, oraz odwieczna i nieskończona Miłość, którą tchnie Ojciec i Syn – Duch Święty, stanowią wewnętrzne życie Boga i zarazem Jego szczęśliwość. Uczestniczyć w osobistym szczęściu Boga, a więc w Jego poznawaniu siebie i w Jego Miłości – oto do czego Bóg powołuje ludzkość. I właśnie to powołanie do uczestnictwa w szczęściu Boga stanowi fundament przyjaźni z Bogiem¹⁰⁹.

*Discamus [...] Deum toto corde diligere*¹¹⁰

Najważniejszym wymiarem miłości jest miłość do Boga. Z tego względu św. Cezary apeluje do swych wiernych przede wszystkim o tę miłość. Kto nie ma miłości do Boga, nie może przystąpić do Niego, ponieważ „Bóg jest miłością” (1J 4,8.16)¹¹¹. Miłość do Niego jest posiadaniem Boga, a posiadanie Stwórcy sprawia, że człowiek niczego nie potrzebuje, ponieważ już osiągnął najwyższą wartość – Boga¹¹². Człowiek, który opuszcza Boga dla miłości rzeczy stworzonych, jest według św. Cezarego „cudzołożnikiem”, ponieważ zdradził Boga, ulegając miłości do wartości materialnych¹¹³.

Jest rzeczą interesującą, że miłości według naszego autora można się nauczyć (podobnie jak sprawiedliwości). Chrześcijanin zatem powinien podejmować wszelkie kroki i wysiłki, aby prawdziwa miłość stała się jego udziałem. Gdy zaś zdobędzie prawdziwą miłość, nikt ani nic nie będzie w stanie odłączyć go od tej miłości (por. Rz 8,35)¹¹⁴.

W rozmowie z Peterem Seewaldem kard. Joseph Ratzinger podkreślił, że: „Sam Bóg jest miłością. W tym sensie miłość stanowi dziś fundamentalne

¹⁰⁸ Jan Paweł II, *Mulieris dignitatem* 29.

¹⁰⁹ R. Kostecki, *Tajemnica współżycia z Bogiem. Zagadnienie cnót teologicznych wiary, nadziei i miłości*, Kraków 1985, s. 171.

¹¹⁰ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 35, 5, SCh 243, s. 202, *ŻMT* 57, s. 212.

¹¹¹ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 36, 7, SCh 243, s. 222, *ŻMT* 57, s. 218.

¹¹² Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 22, 2, SCh 243, s. 32, *ŻMT* 57, s. 151. Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 29, 2, SCh 243, s. 118, *ŻMT* 57, s. 179.

¹¹³ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 21, 6, SCh 243, s. 18, *ŻMT* 57, s. 146.

¹¹⁴ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 36, 7, SCh 243, s. 222, *ŻMT* 57, s. 218.

prawo i fundamentalny cel życia”¹¹⁵. Idąc za tą myślą, można stwierdzić, że dla wszystkich chrześcijan – wierzących w Boga, który jest miłością – podstawowym tematem skłaniającym do refleksji jest właśnie temat miłości, która dzisiaj w wielu przypadkach jest niewłaściwie interpretowana, a czasem nawet w ogóle nierozumiana. W tej perspektywie miłość, która według papieża Benedykta XVI stanowi istotę chrześcijaństwa¹¹⁶, musi być dzisiaj na nowo ukazywana jako rzeczywistość dostępna dla każdego człowieka, gdyż Bóg kocha – podobnie jak podkreślał to biskup z Arles – wszystkich bez wyjątku. Musi być także we właściwy sposób tłumaczone orędzie o miłości Boga oraz orędzie miłości człowieka do Niego.

*Cavere debemus, ne ad praemium diligamus Deum*¹¹⁷

Bóg jest absolutnie najwyższym dobrem, dlatego nie można Go kochać dla nagrody, ponieważ jakakolwiek inna nagroda, poza Bogiem, jest mniejsza niż On. Z tego względu miłość do Stwórcy powinna być bezinteresowna, ponieważ nagrodą za taką miłość jest On sam. Zachęcając do takiej miłości, św. Cezary woła: „O duszo! Opuść te rzeczy [świat materialny] i przyłgnij bezinteresownie do Niego, abyś się stała godną Jego uścisków”¹¹⁸. Co więcej, bezinteresowna miłość do Boga daje poczucie bezpieczeństwa¹¹⁹.

Biskup Cezary zaznacza, że Bóg jest najwierniejszym i najlepszym przyjacielem człowieka. A przecież przyjaciela kocha się dlatego, że jest przyjacielem, czyli dla niego samego. Relacja miłości istniejąca między przyjaciółmi stała się dla Cezarego argumentem przemawiającym za koniecznością bezinteresownej miłości Boga: „Jeśli reguła przyjaźni skłania cię, abyś bezinteresownie kochał człowieka, to jak bezinteresownie należy kochać Boga, który polecił ci kochać człowieka”¹²⁰.

W nauczaniu Benedykta XVI, zawartym w encyklice *Deus caritas est*, miłość nie stanowi zewnętrznego nakazu, ale jest zaproszeniem do

¹¹⁵ J. Ratzinger, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, Kraków 2001, s. 169.

¹¹⁶ Por. Benedykt XVI, *Deus caritas est* 1.

¹¹⁷ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 21, 5, SCh 243, s. 18, *ŻMT* 57, s. 146.

¹¹⁸ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 21, 6, SCh 243, s. 20: „O anima, ut illius amplexu digna sis, dimitte ista, et illi inhaere gratis” *ŻMT* 57, s. 146.

¹¹⁹ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 21, 6, SCh 243, s. 20, *ŻMT* 57, s. 147.

¹²⁰ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 21, 4, SCh 243, s. 16: „Si hominem te hortatur amicitiae regula ut gratis diligas, quam gratis amandus est Deus, qui iubet ut hominem diligas?” *ŻMT* 57, s. 145.

wejścia w szczególną relację z tym, który jest nie tylko wzorem, ale nade wszystko sprawcą miłości w człowieku¹²¹. Oznacza to, że człowiek powinien otworzyć się na Boga i nie może nie wykorzystać sił duchowych danych mu przez Niego. Miłość ze strony Stwórcy jest – podobnie jak pisał o tym św. Cezary – darem bezinteresownym i nieodwoalnym, dlatego też prawdziwa miłość ludzka sprawdza się ostatecznie w stałości, a to oznacza postawę wierności, która jest tu sprawdzianem, że człowiek buduje swoją miłość na miłości samego Boga¹²².

Incipe ergo amare Deum, et amabis hominem propter Deum¹²³

Miłość Boga jest punktem wyjścia do zdobycia prawdziwej miłości bliźniego, którego chrześcijanin powinien kochać „ze względu na Boga”. Nie można prawdziwie kochać drugiego człowieka, nie praktykując miłości Boga. Obie te miłości są ze sobą ściśle powiązane. Podobnie nie można prawdziwie kochać Boga, gdy ma się w nienawiści bliźniego.

Do tych wskazań św. Cezarego zbliżona jest nauka zawarta w Katechizmie Kościoła Katolickiego, w którym czytamy, że: „Miłość Boga jeśli ma coś znaczyć, musi przekładać się na stosunki międzyludzkie. Miłość Boga i miłość bliźniego są nierozłącznymi aspektami postawy religijnej człowieka. Bycie chrześcijaninem w społeczeństwie nacechowane jest troską o drugiego człowieka”¹²⁴. Przykazanie miłości Boga i bliźniego odnosi się zatem do miłości Boga do człowieka, miłości człowieka do Boga i miłości braterskiej¹²⁵.

Discamus (...) omnes homines sicut nos ipsos incipiamus amare¹²⁶

Niemniej ważnym wymiarem miłości jest miłość do bliźnich – wszystkich ludzi na całym świecie¹²⁷. Wymieniając tych, których należy

¹²¹ Por. Benedykt XVI, *Deus caritas est* 18.

¹²² Por. M. Kluz, *Miłość jako prawo Nowego Przymierza w świetle Deus caritas est Benedykta XVI*, „Roczniki Teologii Katolickiej” 17/3 (2018) s. 205-218.

¹²³ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 21, 4, SCh 243, s. 16, *ŻMT* 57, s. 145.

¹²⁴ KKK 1889.

¹²⁵ Por. J. Mariański, *Miłość bliźniego jako naczelną normą etyczną w świadomości maturzystów puławskich*, „Colloquium Edukacja – Polityka – Historia” 3 (2018) s. 57.

¹²⁶ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 35, 5, SCh 243, s. 202, *ŻMT* 57, s. 212.

¹²⁷ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 29, 4, SCh 243, s. 122-124, *ŻMT* 57, s. 181-182; 35, 5, SCh 243, s. 202, *ŻMT* 57, s. 212; 38, 6, SCh 243, s. 254, *ŻMT* 57, s. 230.

kochać, św. Cezary mówi: „Kochaj małżonkę, kochaj dziecko, kochaj bliźniego, kochaj sąsiada, kochaj nieznanego, kochaj nieprzyjaciela, a wtedy w tobie będzie doskonała miłość”¹²⁸. Między ludźmi kochającymi się powinna istnieć doskonała harmonia, podobnie jak istnieje ona we współpracy wszystkich członków ciała¹²⁹. Prawdziwa miłość wyraża się m.in. w tym, że swym zakresem obejmuje zarówno przyjaciół, jak i wrogów¹³⁰. Z tego względu św. Cezary apeluje: „Miej miłość prawdziwą, miłuj nie tylko przyjaciół, ale i nieprzyjaciół”¹³¹. Miłować należy całego człowieka – jego ciało i duszę – ponieważ cały człowiek został stworzony przez Boga. Nienawidzić zaś należy zło, które diabeł „zasiał w jego sumieniu”¹³². Trzeba mieć w nienawiści chorobę, chorego zaś należy kochać¹³³. Miłości nieprzyjaciół należy uczyć się od patriarchów i świętych¹³⁴.

Miłość bliźniego sprawia, że nawet trudne słowa, które niekiedy należy do niego skierować, stają się łatwe do przyjęcia:

Miłuj z całego serca swego i czyn, co chcesz, względem swego bliźniego. Jeżeli się gniewasz, słodki to gniew, bo pochodzi z miłości. Jeżeli go upominasz, słodko to czynisz. Jeżeli go karcisz, a nawet biczujesz, będzie to do przyjęcia. (...) Nawet, gdy wypędzasz [go] z kościoła, to usta wydają się zionąć goryczą, lecz w sercu zachowujesz dlań słodycz. Nie brata bowiem nienawidzisz jakby wroga, ale prześladujesz grzech, niby jakąś chorobę¹³⁵.

¹²⁸ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 21, 8, SCh 243, s. 26: „(...) ad hoc ama coniugem, ad hoc ama filium, ad hoc ama propinquum, ad hoc ama vicinum, ad hoc ama ignotum, ad hoc ama inimicum, et erit in te perfecta caritas” *ŻMT* 57, s. 149.

¹²⁹ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 24, 1, SCh 243, s. 56, *ŻMT* 57, s. 159.

¹³⁰ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 22, 3, SCh 243, s. 34, *ŻMT* 57, s. 152; 28, 4, SCh 243, s. 114, *ŻMT* 57, s. 178; 37, 4, 6, SCh 243, s. 234, *ŻMT* 57, s. 223; 37, 6, SCh 243, s. 242, *ŻMT* 57, s. 226; 38, 1, SCh 243, s. 244, *ŻMT* 57, s. 226; 38, 3, SCh 243, s. 248, *ŻMT* 57, s. 228; 38, 5, SCh 243, s. 252, *ŻMT* 57, s. 230.

¹³¹ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 35 2, SCh 243, s. 196: „(...) habeto veram caritatem; dilige, non solum amicos, sed etiam inimicos” *ŻMT* 57, s. 210.

¹³² Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 36, 4, SCh 243, s. 216, *ŻMT* 57, s. 216.

¹³³ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 21, 8, SCh 243, s. 24-26, *ŻMT* 57, s. 148.

¹³⁴ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 36, 2, SCh 243, s. 210-212, *ŻMT* 57, s. 214-215.

¹³⁵ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 29, 4, SCh 243, s. 122: „Ama ex toto corde tuo, et quod volueris exerce in proximo tuo. Si irasceris, dulce est, quia de caritate procedit: si corripis, suave est: si castigas etiam et flagellas, acceptabile est. (...) Quando etiam de ecclesia foras proicis, amaritudo videtur saevire in ore, sed dulcedo servatur in corde;

Miłość bliźniego weryfikuje się przez praktykowanie miłości nieprzyjaciół¹³⁶. Posługując się obrazem biblijnym (por. Wj 23,5), św. Cezary mówi: „Jeżeli osła należącego do wroga nie wolno w błocie ominąć, to o ileż bardziej nie wolno mieć w nienawiści człowieka stworzonego na obraz Boży, ani go lekceważyć”¹³⁷.

Miłość bliźniego sprawia, że człowiek zabezpieczony jest przed grzechem i diabłem, ponieważ „grzech nie znajduje bramy, którą by wtargnął do ciebie”¹³⁸.

Nauczanie św. Cezarego do miłości nieprzyjaciół jest szczególnym wymaganiami miłości bliźniego właściwym chrześcijaństwu. Przypomina o tym także papież Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est*: „Miłość bliźniego polega właśnie na tym, że kocham w Bogu i z Bogiem również innego człowieka, którego w danym momencie może nawet nie znam lub do którego nie czuję sympatii. Taka miłość może być rzeczywistą jedynie wtedy, kiedy jej punktem wyjścia jest intymne spotkanie z Bogiem”¹³⁹.

Słuszne jest też pouczenie Benedykta XVI, że należy „patrzeć na inną osobę nie tylko jedynie mymi oczyma i poprzez moje uczucia, ale również z perspektywy Jezusa Chrystusa. Jego przyjaciel jest moim przyjacielem. Przenikając to, co zewnętrzne w drugim człowieku, dostrzegam jego głębokie wewnętrzne oczekiwanie na gest miłości”¹⁴⁰.

Et ideo quantum potest unusquisque elaboret, ut habeat caritatem¹⁴¹

Do posiadania miłości wezwani są wszyscy. Zatem każdy, bez wyjątku, powinien zabiegać o posiadanie tej cnoty. W zdobywaniu miłości ważna jest współpraca z Bogiem, gdyż tylko z Bożą pomocą można ją

nec fratrem quasi inimicum odio habes, sed peccatum velud morbum persequeris” (ŻMT 57, s. 181).

¹³⁶ Por. B. Zgraja, *Miłość nieprzyjaciół w świetle Kazań do ludu św. Cezarego z Arles*, „Seminare” 33 (2013) s. 265-266.

¹³⁷ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 36, 2, SCh 243, s. 212: „(...) si asinum inimici non licet in luto dimitti, quanto magis homo ad imaginem Dei factus non debet odio haberi vel neglegi?” ŻMT 57, s. 215.

¹³⁸ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 29, 4, SCh 243, s. 122: „(...) non remansit ianua unde peccatum intret in te” ŻMT 57, s. 181.

¹³⁹ Benedykt XVI, *Deus caritas est* 18.

¹⁴⁰ Benedykt XVI, *Deus caritas est* 18.

¹⁴¹ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 29, 2, SCh 243, s. 118, ŻMT 57, s. 180.

znaleźć¹⁴². Pomimo tego, że prawdziwą miłość zdobywa się na drodze wielkiego wysiłku, to jednak każdy człowiek, z pomocą Boga, może ją zdobyć, jeśli tylko autentycznie jej pragnie¹⁴³.

Jest ona ważna z tego powodu, że nadaje walor wszystkim wartościom¹⁴⁴. Swe stanowisko św. Cezary streszcza w następujących słowach: „Bez miłości jakakolwiek majątność jest pusta i próżna. Miłość, chociażby nic nie posiadała z bogactw ziemskich, obfituje we wszystko. Stąd, choćby ktoś posiadał wielkie bogactwa, jeżeli w nim nie będzie miłości, nic dobrego z nich nie będzie mógł wyciągnąć”¹⁴⁵. Podsumowując swe wywody na ten temat, biskup Cezary apeluje: „Zachowajcie słodką i zbawienną więź miłości (por. Kol 3,14), bez której bogacz jest ubogi, a z którą biedak jest bogaty. Bogaty, jeśli nie ma miłości, cóż posiada? Biedny, jeśli ma miłość, czegoż mu brakuje?”¹⁴⁶.

*Amate caritatem*¹⁴⁷

Prawdziwa miłość jest godna wybrania i ukochania. Nie tylko trzeba ją wybrać, ale również pielęgnować¹⁴⁸ i trwać w niej¹⁴⁹. Nie ogranicza się ona do uczucia czy pozytywnego nastawienia wobec innych ludzi, lecz wyraża się poprzez dobre dzieła. Dlatego św. Cezary apeluje, aby kochać miłość, czyli znajdować wewnętrzną radość w wypełnianiu czynów miłości.

¹⁴² Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 37, 1, SCh 243, s. 226-228, *ŻMT* 57, s. 220.

¹⁴³ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 35, 5, SCh 243, s. 202-204, *ŻMT* 57, s. 212; 37, 1, SCh 243, s. 226-228, *ŻMT* 57, s. 220.

¹⁴⁴ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 23, 4, SCh 243, s. 50, *ŻMT* 57, s. 157.

¹⁴⁵ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 29 2, SCh 243, s. 118: „Quamlibet grandis substantia sine caritate inanis et vacua est: caritas, etiamsi de terrenis facultatibus nihil habeat, plena est. Vnde quamlibet aliquis copiosas divitias habeat, si caritas in illo non fuerit, nihil boni ex illis facere poterit” *ŻMT* 57, s. 179-180. Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 39, 3, SCh 243, s. 260, *ŻMT* 57, s. 234.

¹⁴⁶ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 23, 4, SCh 243, s. 50: „(...) dulce ac salubre vinculum caritatis, sine qua dives pauper est, et cum qua pauper dives est. Dives si caritatem non habeat, quid habet? pauper si caritatem habeat, quid non habet?” *ŻMT* 57, s. 157. Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 22, 2, SCh 243, s. 32, *ŻMT* 57, s. 151; 29, 2, SCh 243, s. 118, *ŻMT* 57, s. 179.

¹⁴⁷ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 29, 4, SCh 243, s. 124, *ŻMT* 57, s. 182.

¹⁴⁸ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 22, 3, SCh 243, s. 34, *ŻMT* 57, s. 152.

¹⁴⁹ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 22, 2, SCh 243, s. 32-34, *ŻMT* 57, s. 151.

Miłość jest godna ukochania również z tego względu, że jest matką wszystkich dobrych dzieł¹⁵⁰, a jej towarzystwo jest miłe¹⁵¹. Bez prawdziwej miłości nie można oglądać Boga. Dlatego Cezary wzywa do ukochania i zachowywania miłości: „Kochajcie przeto i zachowajcie miłość, bracia najdrożsi, bo bez niej nikt nigdy Boga oglądać nie będzie”¹⁵².

Do myśli św. Cezarego warto dodać dwie refleksje papieża Benedykta XVI na ten temat z *Deus caritas est*: że związek Boga i człowieka nie oznacza zatopienia człowieka w anonimowym oceanie boskości, ale relację rodzącą miłość, w której obie strony – Bóg i człowiek – pozostają sobą, a jednak stają się całkowicie jednym, oraz że jedynie gotowość do wyjścia ku bliźniemu, do okazania mu miłości, czyni człowieka wrażliwym na Boga. Papież pokazuje tu rzetelnie i odpowiedzialnie, jak przebiega proces doświadczania oraz uczenia się prawdziwej miłości. Bóg nie nakazuje człowiekowi uczucia, którego na danym etapie jego rozwoju nie może w sobie wzbudzić. Boża pedagogia polega na tym, że Bóg jako pierwszy wychodzi do człowieka. W ten sposób pozwala zobaczyć i odczuć swoją miłość, która jest „pierwszeństwem” boskiego miłowania. I dopiero kiedy człowiek zaczyna rozpoznawać Boga żyjącego i działającego w konkretnej sytuacji swojego życia, proces ten staje się drogą wiodącą do miłości, miłości odwzajemnionej. Wówczas jako odpowiedź rodzi się w człowieku miłość¹⁵³.

Z zaprezentowanych powyżej ekshortacji pastoralnych jasno wynika, że św. Cezary przywiązywał wielką wagę do troski o duchowy wzrost wiernych. Nabyte cnoty powinny pomagać w budowaniu i kształtowaniu człowieka duchowego, który porzuca dawne, grzeszne życie i stara się – na miarę swoich możliwości – dążyć do ideału, jaki opisany jest na kartach Ewangelii. Zestawiając zaś to jego nauczanie z aktualnymi wypowiedziami Kościoła na ten temat, należy podkreślić, że w zmienionych dziś warunkach życia ludzkiego przesłanie to jest nadal aktualne i całkowicie zgodne.

¹⁵⁰ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 29, 5, SCh 243, s. 264: „(...) matrem bonorum omnium” *ŻMT* 57, s. 235.

¹⁵¹ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 23, 5, SCh 243, s. 54, *ŻMT* 57, s. 158.

¹⁵² Caesarius Arelatensis, *Sermo* 23, 4, SCh 243, s. 50: „Amate ergo et tenete caritatem, fratres carissimi, sine qua nullus umquam Deum videbit” *ŻMT* 57, s. 157.

¹⁵³ Por. Benedykt XVI, *Deus caritas est* 17.

3. Wnioski

Św. Cezary z Arles, wybitny biskup i kaznodzieja ze względu na swe osobiste, niezwykle głębokie, świadectwo o Chrystusie, w dobie wielkich przemian w Europie na przełomie V i VI wieku, może być wzorem do naśladowania dla chrześcijan w każdym miejscu i czasie. Jego nauczanie oraz praktyczne wskazania mogą pomóc w rozwiązywaniu różnych kwestii dotyczących życia współczesnych chrześcijan¹⁵⁴. W prezentowanych powyżej jego ekshortacjach pastoralnych zauważamy, że nasz autor starał się dodawać otuchy wiernym, którzy dążyli do ideału świętości. Zaznaczał, że na drodze doskonalenia chrześcijańskiego nie są osamotnieni i zdani na samych sobie. Mówił, że Bóg daje każdemu możliwość doskonalenia i wspomaga go w tym procesie swą łaską. Kościół zaś, towarzysząc wiernym przez swych pasterzy, pomaga stosować środki, które są niezbędne w dążeniu do zbawienia.

W artykule zwróciliśmy także uwagę na to, że nauczanie św. Cezarego cieszy się dalej w Kościele dużym uznaniem i w kontekście nowych uwarunkowań, okoliczności oraz warunków bytowych warto jest naukowej refleksji, ukazującej aktualność tego nauczania w dzisiejszej rzeczywistości Kościoła i świata. Wszystkie bowiem wysiłki podejmowane w celu wyzbycia się wad oraz nabrania sprawności w wykonywaniu dobrych uczynków mają sens pozytywny, nakierowany na miłość bliźniego. Jeśli więc w pierwszym artykule zwróciliśmy uwagę na to, że nauczanie św. Cezarego miało przede wszystkim charakter negatywny, to jednak po zbadaniu całego materiału źródłowego możemy stwierdzić, że biskup z Arles, jako doskonały znawca natury ludzkiej, starał się zachować równowagę między nauczaniem negatywnym a pozytywnym, ponieważ miał świadomość, że jednych słuchaczy trzeba przestrzegać przed grzechami i karcić za nie, innych zaś – zachęcać do dobrego postępowania i nagradzać je, aby w ten sposób ukazać piękno oraz atrakcyjność życia prawdziwie chrześcijańskiego. Z tych też względów nauczanie św. Cezarego może być wzorem do naśladowania dla chrześcijan w każdym miejscu i czasie.

¹⁵⁴ Por. J. Pochwat, *Wybrane aspekty z przepowiadania św. Cezarego z Arles. Czy św. Cezary z Arles będzie nowym doktorem Kościoła?*, PS 23/4 (2019) s. 154-155; J. Pochwat, *Obraz społeczeństwa Galii pierwszej połowy VI wieku. Studium „Kazań do ludu” św. Cezarego z Arles*, w: *Fruitus Spiritus est Caritas. Księga jubileuszowa ofiarowana księdzu profesorowi Franciszkowi Drączkowskemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, czterdziestopięciolecia święceń kapłańskich i trzydziestopięciolecia pracy naukowej*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, s. 315-333.

Bibliography

Sources

- Caesarius Arelatensis, *Opera omnia nunc primum in unum collecta studio et diligentia D.G. Morin presbyteri et monachii OSB*, t. 1: *Sermones, Nunc primum in unum collecti et ad leges artis criticae ex innumeris mss. recogniti*, Marioli 1937; Corpus Christianorum. Series Latina 103-104, Turnholti 1953; Césaire d'Arles, *Sermons au peuple*, tł. M.-J. Delage, red. D.G. Morin, t. 13, Sources Chrétiennes 175, 243, 330, Paris 1971-1986, tł. S. Ryznar (kazania 1-55) – J. Pochwat (kazania 56-80), Św. Cezary z Arles, *Kazania do ludu, Źródła Myśli Teologicznej* 57, Kraków 2011.
- Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Kraków 2006.
- Benedykt XVI, *Postępujcie w sposób godny waszego powołania. 23 II – „Lectio divina” dla kapłanów diecezji rzymskiej*, „L'Osservatore Romano” 33/4 (2012) s. 31-36.
- Franciszek, *Encyklika Lumen fidei Ojca Świętego Franciszka do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i do wszystkich wiernych świeckich o wierze*, Poznań 2013.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska Amoris laetitia*, Wrocław 2016.
- Franciszek, *Pod koniec dnia zadajmy sobie jedno pytanie*, w: <https://deon.pl/kosciol/papiez-franciszek-pod-koniec-dnia-zadajmy-sobie-jedno-pytanie,2302826> (dostęp: 18.02.2025).
- Jan Paweł II, *Familiaris Consortio. Adhortacja Apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*, Watykan 1981.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Vita Consecrata*, Wrocław 1999.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2012.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 2022.
- Paweł VI, *Humanae vitae*, Wrocław 1999.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen Gentium*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 104-166.
- Sobór Watykański II, *Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego Perfectae caritatis*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekryty. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 264-275.

Studies

- Bramorski J., *Cnoty teologalne w życiu moralnym chrześcijanina*, „Studia Gdańskie” 23 (2008) s. 31-75.
- Ewertowski S., *Lichwa, potępiana forma chciwości*, „Studia Elbląskie” 13 (2012) s. 363-380.
- Forte B., *Przedmowa do wydania włoskiego*, w: *Rozważania o wierze. Z zagadnień teologii duchowości*, red. T. Dajczer, Częstochowa 2005, s. 11-18.

- Gładyszewski L., *Cezary z Arles*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. E. Gigilewicz, Lublin 1989, k. 42-44.
- Gocko J., *Wychowanie do wiary – wychowaniem do miłości społecznej, wolności i sprawiedliwości. Refleksje na kanwie encykliki „Centesimus annus” i dokumentu kapituły generalnej XXIII salezjanów*, „Seminare” 14 (1998) s. 27-43.
- Greniuk F., *Wiara fundamentem życia chrześcijańskiego*, „Roczniki Teologiczne” 41/3 (1994) s. 7-18.
- Grzywaczewski J., *Formacja permanentna duchowieństwa według św. Cezarego z Arles*, w: *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – M. Szram, Lublin 1997, s. 151-168.
- Jaśkiewicz G., *Problematyka moralna w kaznodziejstwie Cezarego z Arles*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 29 (2012) s. 97-107.
- Kantor R., *Zasada sprawiedliwości w posłudze sędziego kościelnego*, „Studia Socialia Cracoviensia” 7/2 (2012) s. 63-72.
- Kasprzak D., *Cezary z Arles wobec paenitentia secunda w VI wieku*, „Polonia Sacra” 24/4 (2000) s. 5-23.
- Kluz M., *Chrystocentryzm wiary w Lumen fidei papieża Franciszka*, „Analecta Cracoviensia” 50 (2018) s. 79-99.
- Kluz M., *Miłość jako prawo Nowego Przymierza w świetle Deus caritas est Benedykta XVI*, „Roczniki Teologii Katolickiej” 17/3 (2018) s. 205-218.
- Kołosowski T., *Przepowiadanie wiary w środowisku wiejskim w kazaniach św. Cezarego z Arles*, w: *Ewangelizacja w epoce patrystycznej*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki, Lublin 1994, s. 39-60.
- Kostecki R., *Tajemnica współżycia z Bogiem. Zagadnienie cnót teologicznych wiary, nadziei i miłości*, Kraków 1985.
- Kraśniński J., *Analiza i znaczenie nadziei*, w: *Nadzieja w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1992, s. 15-20.
- Krawiec G., *Czystość jako wartość*, „Roczniki Pedagogiczne” 7/3 (2015) s. 93-114.
- Mariański J., *Miłość bliźniego jako naczelna norma etyczna w świadomości maturzystów puławskich*, „Colloquium Edukacja – Polityka – Historia” 3 (2018) s. 57-74.
- Pałucki J., *Święty Ambroży jako duszpasterz w świetle ekshortacji pastoralnych*, Lublin 1996.
- Piotrowski E., *Jaka wizja Trójcy Świętej, taka wizja Kościoła*, „Homo Dei” 292/3 (2009) s. 71-87.
- Pochwat J., *Wiara i mądrość w świetle „Komentarza Pelagiusza do Listu św. Pawła do Efezjan”*, „Vox Patrum” 53-54 (2009) s. 579-589.
- Pochwat J., *Abraham w świetle pism egzegetycznych Starego Testamentu Orygenesesa*, „Vox Patrum” 55 (2010) s. 535-552.
- Pochwat J., *Obraz społeczeństwa Galii pierwszej połowy VI wieku. Studium „Kazań do ludu” św. Cezarego z Arles*, w: *Fructus Spiritus est Caritas. Księga jubileuszowa ofiarowana księdzu profesorowi Franciszkowi Drączkowskiemu z okazji siedem-*

- dziesiątej rocznicy urodzin, czterdziestopięciolecia święceń kapłańskich i trzydziestopięciolecia pracy naukowej*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, s. 315-333.
- Pochwat J., *CREDO św. Faustyny*, Kraków 2015.
- Pochwat J., *Maryja i święci w pismach św. Faustyny*, Kraków 2017.
- Pochwat J., *Wybrane aspekty z przepowiadania św. Cezarego z Arles. Czy św. Cezary z Arles będzie nowym doktorem Kościoła?*, „Polonia Sacra” 23/4 (2019) s. 139-158.
- Pochwat J., *W szkole Bożego miłosierdzia #365*, Częstochowa 2024, s. 77-107.
- Pyżlak G., *Czystość w narzeczeństwie i w życiu małżeńskim*, „Teologia i Człowiek” 59/3 (2022) s. 97-114.
- Stefaniak Ł., *Cnota pokory: jeden z fundamentów franciszkańskiej reguły – wzór dla pielgrzymów i społeczeństw*, w: *Święci i błogosławieni na Drodze św. Jakuba w 800. rocznicę pielgrzymki św. Franciszka z Asyżu do Santiago de Compostela*, red. A. Jackowski – F. Mróz, Więclawice Stare 2014, s. 407-418.
- Ratzinger J., *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, Kraków 2001.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tł. Z. Włodkowa, Kraków 2007.
- Sutor B., *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, Warszawa 1994.
- Szczer P. – Celary I., *Święty Cezary z Arles duszpasterzem na miarę współczesności. Program doskonalenia chrześcijańskiego w świetle ekshortacji pastoralnych (część I: walka ze złem)*, „Vox Patrum” 91 (2024) s. 589-626.
- Wichrowicz C.J., *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, Kraków 2002.
- Wygralak P., *Kształtowanie społeczeństwa chrześcijańskiego. Wybrane aspekty działalności łacińskich ojców Kościoła V i VI w.*, „Annales Missiologici Posnanienses” 21 (2016) s. 87-100.
- Zgraja B., *Miłość nieprzyjaciół w świetle Kazań do ludu św. Cezarego z Arles*, „Seminare” 33 (2013) s. 263-275.
- Żurek A., *Katecheza Cezarego z Arles*, „Vox Patrum” 18 (1990) s. 147-156.
- Żurek A., *Św. Cezary z Arles, Ojcowie Żywi 17*, Kraków 2002.
- Żurek A., *Wpływ św. Cezarego (†542/3 r.) na życie i kształt miasta Arles*, w: *Symposium Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. 3, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska – D. Próchniak, Lublin 2002, s. 77-87.



Rola i zadania ksieni według *Reguły* św. Donata

The Role and Responsibilities of the Abbess According to the *Rule* of St. Donatus

Ks. Bogdan Czyżewski¹

Abstract: St. Donatus (590/596-670), author of the *Rule for virgins* living in the Gaul monastery Joussa-Moutier (*Jussanum monasterium*), belonged to eminent figures of the early Church. He was Bishop of Besançon (*Vesontium*) in Gallia, participant in three important church synods and also founder of the monastery of Saint Paul. His *Rule* is not an original work but a compilation of three known rules written by of St. Benedict, St. Caesarius of Arles and St. Columbanus. Despite this, it is worth getting acquainted with it to be convinced that based on elements of three works, Donatus was able to write a good rule, adapted to a women's convent both in terms of provisions and vocabulary referring to women. The legislator devoted much space to the abbess (*abbatissa*), the equivalent of the abbot (*abbas*) in a men's community. She was to have exceptional spiritual and moral qualities, know the Holy Scriptures, observe the *Rule*, be a true mother to the nuns, able to admonish and rebuke them with love, make demands and love them, and above all, be aware of her responsibility before God for all decisions made in the abbey.

Keywords: abbess; rule; Donatus; convent; nuns

Wśród prawodawstwa zakonnego wczesnochrześcijańskiego środowiska galijskiego można spotkać *Regułę dla dziewic* autorstwa biskupa Donata². Urodzony ok. 590/596 roku w zamożnej książęcej rodzinie gallo-rzymskiej, jeszcze przed przyjściem na świat poświęcony został Bogu³. Nauki pobierał w klasztorze kolumbańskim w Luxeuil, tam też

¹ Ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski, Wydział Teologiczny, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska; e-mail: czybo@amu.edu.pl; ORCID: 0000-0002-6040-5523.

² Donatus, *Regula ad virgines*, PL 87, 273-298, A. de Vogüé, *La Règle de Donat pour l'abbesse Gauthstrude. Texte critique et synopse des sources*, „Benedictina” 25 (1978) s. 219-313, tł. B. Spieralska, *Regula dla dziewic św. Donata, biskupa Vesontium*, ŻM 50, Kraków 2013, s. 603-666.

³ Por. Jonas de Bobio, *Vita Columbani* I 14, ed. B. Krusch, *Monumenta Germaniae Historica*, Hanover – Lipsk 1905, tł. A. Mikołajczak, *Jonasz z Bobbio, Żywot Kolumbana*, PSP 60, Warszawa 1995, s. 199-200.

rozwijala się jego duchowość i zamiłowanie do życia zakonnego. Około 626 roku został wybrany na metropolitę Besançon (*Vesontium*), gdzie zmarł przed 670 rokiem. Jako biskup wziął udział w trzech synodach: w Reims (626/627), w Clichy (627/628) i w Châlon-sur-Saôn (647/653). Cieszył się w Kościele poważaniem, o czym świadczy chociażby jego podpis umieszczony pod znanymi dokumentami, wspominają go też historycy czasów, w których żył⁴. Należy również dodać, że *Regulę* Donata wykorzystał wielki reformator życia zakonnego w czasach karolińskich, Benedykt z Aniane (ok. 750-821), włączając ją do zebranego przez siebie zbioru tekstów monastycznych⁵.

We wstępie do swojej *Reguły* Donat relacjonuje, dlaczego się podjął jej napisania⁶. Został o to poproszony przez Gauthstrudę, ksienię klasztoru dla dziewcz Jousa-Moutier (*Jussanum monasterium*) i zgromadzenie, któremu przewodziła. Założyła go ok. 636 roku matka św. Donata Flawia i poświęciła Maryi⁷. Pierwszą ksienią tej wspólnoty była siostra Donata, Sirudis, a po niej – wspomniana Gauthstruda⁸. Siostry klasztoru *Jussanum monasterium* nie były zadowolone z dostępnych im trzech *Reguł*: św. Cezarego z Arles, św. Benedykta i św. Kolumbana⁹, ponieważ twierdziły, że przeznaczone są dla mężczyzn, a nie dla kobiet¹⁰. Chociaż *Reguła*

⁴ Por. M. Starowieyski, *Wstęp*, w: *Reguła dla dziewcz św. Donata, biskupa Vesontium*, ŻM 50, s. 595.

⁵ NSWP, s. 286.

⁶ G. Moysse datuje *Regulę* św. Donata na lata 655-660. Por. G. Moysse, *Les Origines du monachisme dans le diocèse de Besançon (Ve-Xe siècles)*, „Bibliothèque de l'École de Chartre” 131/2 (1973) s. 373.

⁷ Por. Moysse, *Les Origines du monachisme dans le diocèse de Besançon (Ve-Xe siècles)*, s. 398.

⁸ Por. Moysse, *Les Origines du monachisme dans le diocèse de Besançon (Ve-Xe siècles)*, s. 373.

⁹ Columbanus, *Regula caenobialis*, w: *Sancti Columbani Opera*, ed. G.S.M. Walker, Dublin 1957, tł. S. Kalinkowski, *Św. Kolumbana Reguła klasztorna*, ŻM 50, Kraków 2013, s. 715-738.

¹⁰ Istnieją cenne opracowania dotyczące nie tylko wzajemnych odniesień reguł św. Cezarego i św. Benedykta, ale także omówiony w nich został aspekt posługi władzy opata. Zob. A. de Vogüé, *Les Règles monastiques anciennes (400-700)*, Typologie des sources du Moyen Âge 46, Brepols 1985; I. Gobry, *Les moines en Occident. t. 2: De saint Martin à saint Benoît. L'enracinement*, Paris 1985; M. Carpinello – A.M. Canopi, *Riflessioni su alcune divergenze tra la Regola per le vergini di Cesario di Arles e la Regola benedettina*, „Benedictina” 43 (1996) s. 251-257; V. Despréz – A. de Vogüé, *Règles monastiques d'Occident: IVe-VIe siècle, d'Augustin à Ferréol*, Vie monastique 9, Bégrolles-en-Mauges Maine-et-Loire, Abbaye de Bellefontaine 1996.

Cezarego pisana była dla dziewczic, co zaznacza Donat, to jednak „w pewnych kwestiach zupełnie wam ona nie odpowiada ze względu na inne miejsce życia”¹¹. Dlatego też zdecydował się z trzech wspomnianych *Regul* zebrać „jak kwiatki w jedno, na podobieństwo podręcznika”, wybrać z nich i ustanowić „do przestrzegania te wszystkie zasady, które szczególnie stosują się do płci żeńskiej”¹². Choć o *Regule* św. Donata można powiedzieć, że jest kompilacją wspomnianych tekstów¹³, nie brakuje w niej jednak przepisów własnych i zręcznego stworzenia jednolitego logicznie ułożonego prawodawstwa. Na szczególną uwagę zasługuje osoba ksieni (*abbatissa*), która podobnie jak opat (*abbas*) w klasztorze męskim jest najważniejsza zaraz po Panu Bogu i najczęściej też jest wymieniana w *Regule* św. Donata. W niniejszym opracowaniu skupimy się na roli i zadaniach, jakie stawia jej prawodawca, dlatego na podstawie wszystkich przepisów zawartych w *Regule dla dziewczic* biskupa Donata spróbujemy dowiedzieć się, jaka powinna być *abbatissa*, jakie cechy charakteru musiała posiadać, co należało do jej zadań w tym konkretnym klasztorze żeńskim i co ją tak naprawdę wyróżniało od pozostałych sióstr.

Regula św. Donata doczekała się krótkich, najczęściej encyklopedycznych¹⁴ i ogólnych opracowań¹⁵. Brakuje natomiast pogłębionego

¹¹ Donatus, *Regula ad virgines*, Prologus 5, *ŻM* 50, s. 604.

¹² Donatus, *Regula ad virgines*, Prologus 3, *ŻM* 50, s. 603-604.

¹³ O dokładnej ilości zapożyczeń z trzech *Regul* pisze: R. Hanslik, *Regula Donati*, w: *Fifth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1967*, red. F.L. Cross, *StPatr* 10/1, Berlin 1970, s. 102-104 oraz A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Première partie. Le monachisme latin*, t. 11, Paris 2007, s. 14-21.

¹⁴ Por. R. Aigran, *Saint Donat*, „Catholicisme” 3 (1952) s. 1015-1017; G. Bardy, *Donat (saint)*, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 3, Paris 1957, k. 1573-1577; J. Marillier, *Donato*, *BS* 4, 785-786; A. Toucas, w: *Dizionario degli istituti di perfezione*, t. 7, red. G. Pelliccia – G. Roca, Roma 1983, k. 1574-1575; M. Heinzelmann, *Donatus, hl., Bischof von Besançon (ca. 625/626-ca. 660)*, w: *Lexikon des Mittelalters*, t. 3, red. R.H. Bautier, München – Zürich 1986, k. 1237-1238; K. Kuźmak, *Donat z Besançon*, *EK* IV 109; *Donat z Besançon*, *NSWP*, s. 286.

¹⁵ Moysse, *Les Origines du monachisme dans le diocèse de Besançon*, s. 369-485; Hanslik, *Regula Donati*, s. 100-104; G. Muschio, „Psallere et legere”. *Zur Beteiligung der Nonnen an der Liturgie nach den frühen gallischen Regulae ad Virgines*, w: *Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht*, red. T. Berger – A. Gerhards, St. Ottilien 1991, s. 77-125; M. Zelzer, *Die „Regula Donati” als frühestes Zeugnis des „monastischen Gebrauchstextes” der „Regula Benedicti”*, w: *Il monachesimo tra eredità e aperture: atti del simposio „Testi e Temi nella Tradizione del Monachesimo Cristiano”*, red. D. Hombergen – M. Bielawski, *Studia Anselmiana*

studium w całości poświęconego najważniejszej funkcji ksieni w klasztorze *Jussanum monasterium*, dla którego *Regulę* skomponował św. Donat. Dlatego też w niniejszym artykule podjęta zostanie próba przybliżenia tematu związanego z rolą i zadaniami *abbatissy*, które wyznaczył jej wspomniany prawodawca.

1. Przymioty moralne i duchowe ksieni

W *Regule* św. Donata nie mogło zabraknąć przepisów związanych z cechami, jakie powinna posiadać ksieni. Podobnie jak opat w klasztorze męskim, pełniła ona najważniejszą rolę we wspólnocie żeńskiej. Prawodawca często przypomina o jej odpowiedzialności za zgromadzenie przed Bogiem, dlatego też przekazał kilka konkretnych wskazówek dotyczących nie tyle sposobu wyboru ksieni, co raczej, jaką powinna być osobą. Podane w *Regule* przepisy odnoszą się przede wszystkim do dwóch zasadniczych kwestii: przymiotów moralnych i duchowych tej, która ma kierować klasztorem. Siostry nie powinny brać pod uwagę ludzkich powodów przy wyborze ksieni, takich jak: przyjaźń, pochodzenie z wyższych sfer, zamożność czy pokrewieństwo, które nie muszą świadczyć o zdolnościach takiej osoby do podjęcia tej odpowiedzialnej funkcji. Siostry mają przy wyborze ksieni kierować się Bożym natchnieniem i patrzeć na to, czy kandydatka prowadzi święte życie, czy jest osobą pobożną (uduchowioną), czy szanuje *Regulę* i jest zdolna sama ją zachowywać oraz dopilnować, by mieszkanki klasztoru to samo czyniły¹⁶. Powinna mieć także dobry kontakt z innymi, „z przychodzącymi mówić mądrze, ze świętą dobrocią i skrucą, ku ich zbudowaniu”¹⁷. Prawodawca zwraca też uwagę na traktowanie przez przyszłą ksienią *Reguły* zakonnej. Należało

140, Roma 2004, s. 753-763; A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Première partie. Le monachisme latin*, t. 11, Paris 2007, s. 11-21; A. Diem, *Das Ende des Monastischen Experiments. Liebe, Beichte und Schweigen in der Regula cuiusdam ad virgines (mit einer Übersetzung im Anhang)*, w: *Female vita religiosa between Late Antiquity and the High Middle Ages. Structures, developments and spatial contexts*, red. G. Melville – A. Müller, Vita Regularis, Abhandlungen 47, Berlin – Münster 2011, s. 81-136; A.M. Helvétius, *L'organisation des monastères féminins à l'époque mérovingienne*, w: *Female vita religiosa between Late Antiquity and the High Middle Ages. Structures, developments and spatial contexts*, red. G. Melville – A. Müller, Vita Regularis, Abhandlungen 47, Berlin – Münster 2011, s. 151-169.

¹⁶ Por. Donatus, *Regula ad virgines* 77, 1-2, *ŻM* 50, s. 665.

¹⁷ Donatus, *Regula ad virgines* 77, 3, *ŻM* 50, s. 665.

brać pod uwagę to, by nie ośmielała się zmieniać w czymkolwiek jej przepisów, wykreślać coś z niej lub łagodzić zawarte w niej wskazówki. Donat w końcowych zdaniach swojej *Reguły* zwraca się z pełnym dramatyzmu i patosu apelem: „Napominam też i zaklinam wobec Boga i jego aniołów ciebie, święta i czcigodna matko klasztoru (*sanctam ac venerabilem monasterii matrem*), i ciebie przeoryszo świętego zgromadzenia, aby nigdy niczyje groźby, prośby ani pochlebstwa nie wzruszyły was i nie skłoniły do wykreślenia czegokolwiek ze świętej i duchowej *Reguły*”¹⁸. W rozdziale zatytułowanym: „Jaka powinna być ksieni”¹⁹ prawodawca zwraca uwagę, że to ona winna troszczyć się o wszystkie siostry i jednocześnie zachowywać *Regułę*, postępować z miłością i pobożnością. Ma też pamiętać o zaszczytnej funkcji, jaką pełni w zgromadzeniu, co nie oznacza wolności od niebezpieczeństwa popadnięcia w pychę. Dlatego mówiąc o tym, że kiedy karci niespokojne, pociesza zniechęcone i podtrzymuje słabe, powinna zawsze myśleć o odpowiedzialności, ponieważ z postępowania wobec sióstr będzie musiała zdać sprawę Bogu²⁰.

Spróbujmy wyliczyć i nieco usystematyzować katalog cech, jakimi winna odznaczać się wspomniana matka klasztoru. Powinna służyć, a nie panować, odznaczać się czystością, wstrzeźliwością i kierować miłosierdziem, praktykować wobec sióstr przykazanie miłości. W stosowaniu kar nie powinna być ani zbyt surowa, ani łagodna, ponieważ jedna i druga postawa szkodzi wspólnocie. Surowość prowadzi do zniszczenia kogoś, łagodność natomiast pozwala rozwijać się grzechom i je usprawiedliwiać. Zdaniem Donata należy stosować zasadę roztropności i umiaru, rozwagi i miłości, a przede wszystkim mieć na uwadze to, że nikt nie jest wolny od słabości, także ksieni²¹. Nie może też wzbudzać u sióstr strachu. Przeciwnie, powinna tak postępować, aby raczej „ją kochano niż się jej bano”²². Donat postuluje, aby matka klasztoru nie była „gwałtowna ani niespokojna, przesadna ani uparta, zazdrosna ani zbyt podejrzliwa, gdyż nigdy nie zazna spokoju”²³. Prawodawca poleca również, aby ksieni w poleceniach kierowanych do sióstr była „przezorna i rozważna” zarówno w odniesieniu do tego, co dotyczyło sfery religijnej,

¹⁸ Donatus, *Regula ad virgines* 77, 9-10, *ŻM* 50, s. 666.

¹⁹ Por. Donatus, *Regula ad virgines* 4, 1-7, *ŻM* 50, s. 612.

²⁰ Por. Donatus, *Regula ad virgines* 4, 4, *ŻM* 50, s. 612.

²¹ Por. Donatus, *Regula ad virgines* 1, 3-9, *ŻM* 50, s. 607.

²² Donatus, *Regula ad virgines* 1, 10, *ŻM* 50, s. 607.

²³ Donatus, *Regula ad virgines* 1, 11, *ŻM* 50, s. 607-608.

jak i życiowej. Dlatego sugeruje, by postępowała z „rozeznaniem i umiarem”²⁴, co Donat powtarza dwukrotnie w przekazanej siostronom *Regule*²⁵. Stawiane przez ksienię wymagania nie mogą dotyczyć wyłącznie sióstr. Ona sama powinna jako pierwsza realizować je i być im poddana, by pokazać, że czyni to samo, co im głosi²⁶. Podkreślono też, jaka powinna być postawa matki klasztoru wobec innych sióstr. Nie wolno jej faworyzować nikogo, „chyba że któraś okazała się lepsza w dobrych uczynkach lub posłuszeństwie”, ani też lepiej traktować siostrę, która nigdy nie była niewolnicą od tej, która nią w przeszłości była, „chyba że jest inny rozsądny powód”²⁷. Bliżej jednak nie wyjaśnia, o jaki powód chodzi.

Sposób postępowania i osądzania postawy sióstr nie był zadaniem łatwym, z czego prawodawca doskonale zdawał sobie sprawę, dlatego też stawiał tak wysokie wymagania osobie, która miała stać na czele *Jussanum monasterium* (Jussa-Moutier). W spełnianiu tych wszystkich zadań, zwłaszcza w rozeznawaniu wybranej przez siostry drogi, miała też pomagać uczoność w prawie Bożym, aby ksieni „wiedziała, skąd czerpać nowe i stare zasady”²⁸. Chodziło zatem o znajomość Pisma Świętego i zapisanych w nim zasad życia Bożego. Nie mogła to być osoba przypadkowa, ale całkowicie oddana siostronom, życiu zakonnemu, a zwłaszcza wierna *Regule*. Z całego bowiem postępowania, świadoma wielkiej odpowiedzialności za sprawowany urząd, kiedy stanie przed Bogiem w wieczności, będzie musiała „zdać sprawę ze swych rządów”²⁹.

Jest jeszcze jeden niezwykle odważny przepis pozwalający siostronom na sprzeciw wobec ksieni, mianowicie, gdy ta, z powodu pokrewieństwa z miejscowym biskupem lub z innej przyczyny, wchodziłaby z nim w poufne relacje albo chciała poddać mu klasztor³⁰. Wówczas, jak pisze Donat do sióstr, „za natchnieniem Bożym i z naszym przyzwoleniem stawcie jej opór poważnie i z szacunkiem, i nigdy na to pod żadnym pozorem nie pozwólcie”³¹. Na koniec wyliczanych tutaj przymiotów, jakimi, zdaniem

²⁴ Donatus, *Regula ad virgines* 1, 12, *ŻM* 50, s. 608.

²⁵ Por. Donatus, *Regula ad virgines* 1, 19, *ŻM* 50, s. 608.

²⁶ Por. Donatus, *Regula ad virgines* 1, 13-14, *ŻM* 50, s. 608.

²⁷ Donatus, *Regula ad virgines* 1, 15-17, *ŻM* 50, s. 608.

²⁸ Donatus, *Regula ad virgines* 1, 4, *ŻM* 50, s. 607.

²⁹ Donatus, *Regula ad virgines* 1, 2, *ŻM* 50, s. 607.

³⁰ Por. Donatus, *Regula ad virgines* 77, 7, *ŻM* 50, s. 666; Caesarius Arelatensis, *Regula virginum* 64, 1, ed. G. Morin, *Opera omnia*, t. 1, Maredsous 1937, tł. M. Borkowska, *Regula dla dziewic świętego Cezarego biskupa*, *ŻM* 50, Kraków 2013, s. 433.

³¹ Donatus, *Regula ad virgines* 77, 8, *ŻM* 50, s. 666. Identyczny przepis znajduje się w *Regule dla dziewic św. Cezarego z Arles* (por. 64, 2). Dodaje on jednak, że przepis

Donata, powinna odznaczać się ksieni, należy zaznaczyć, że prawodawca nie był oryginalny, ponieważ przejął je wszystkie z *Reguły* św. Benedykta³², który z kolei wzorował się na *Regule* Mistrza³³.

2. Zadania ksieni w klasztorze

Reguła Donata skrupulatnie określa nie tylko przymioty ksieni, ale też jej zadania wobec siostr. Nazwana została w kilku miejscach matką klasztoru (*mater monasterii*), co może sugerować jej odpowiedzialność za powierzoną wspólnotę i doniosłe miejsce, jakie w niej zajmuje. Nie można też zapominać, o czym była już mowa, że Donat korzystał z trzech *Reguł*, dlatego używane przez niego określenia na konkretną funkcję nie są jednakowe, tym bardziej, że, poza pismem Cezarego, miał do czynienia z tekstami kierowanymi do mężczyzn. We wspomnianym przypadku prawodawca świadomie użył wobec ksieni nazwy *mater monasterii*, ponieważ korzysta w tym miejscu z *Reguły* św. Benedykta, który wymienia opata stojącego na czele klasztoru, któremu przypomina, że „zwie się ojcem”³⁴.

Ważnym elementem życia klasztornego były posty, które szczegółowo określa prawodawca w swojej *Regule*. Tutaj również ksieni miała swoje zadanie – rozstrzygała mianowicie, jakiej wielkości powinien być posiłek, biorąc przy tym pod uwagę dobro duchowe siostr. Powinna „miarkować i układać wszystko w taki sposób, aby i dusze postępowały na drodze zbawienia, i siostry wykonywały swoją pracę, nie mając

ten wynika z listu papieża Hormizdasa, co nie jest całkowicie zgodne z prawdą, ponieważ wspomniany papież pozwalał na wizytowanie klasztoru przez miejscowego biskupa. Chodziło raczej o władzę nad klaszturem, co jasno określa, zwracając się do Cezarego z Arles, który prosił, aby żaden jego następcą nie rościł sobie prawa do zarządzania założonym przez niego klaszturem: „Zarządzamy, aby żaden biskup, twój następcą, nie ośmielał się przywłaszczać sobie jakiegokolwiek władzy nad wspomnianym klaszturem. Ma natomiast jedynie, w stosownym czasie, ze szczerą intencją i w asyście kleru, wizytować w imieniu Boga tamtejszą gromadkę służebnic Chrystusowych, jak mu przystoi, z pasterskiej troski” (*Epistola Hormisdasae papae* 2, 3-4, *ŻM* 50, s. 446).

³² Por. Benedictus, *Regula* 2, 1-20; 64, 7-22, PL 66, 215-930, tł. B. Turowicz, Święty Benedykt z Nursji, *Reguła*, w: „*Reguła Mistrza*”. „*Reguła*” św. Benedykta, *ŻM* 40, Kraków 2006, s. 394-395, 491-493.

³³ Por. *Regula Magistri* II 1-14, PL 88, 943-1052, tł. T.M. Dąbek, *Reguła Mistrza*, w: „*Reguła Mistrza*”. „*Reguła*” św. Benedykta, *ŻM* 40, Kraków 2006, s. 100-101.

³⁴ Benedictus, *Regula* 2, 1, *ŻM* 40, s. 394.

słusznych powodów do szemrania”³⁵. Ksieni musiała też wiedzieć o postanowieniach sióstr w czasie Wielkiego Postu: „Każda jednak powinna przedstawić ksieni swojej to, co zamierza ofiarować, i czynić to z jej modlitwą i wolą. To bowiem, co dzieje się bez zgody matki duchowej (*matris spiritualis*), zostanie poczytane za zuchwalstwo i zarozumiałość, nie za zasługę”³⁶.

Do zadań *abbatissy* należała również troska o starsze i chore siostry, by nie brakowało im odpowiedniego pokarmu, nawet mięsa, którego spożywanie było zabronione, i opieki ze strony innych sióstr. Ksieni wydawała im nawet pozwolenie na kąpiel w przypadku ciężkiej choroby, którą ograniczano zdrowym i młodszym siostrom. Pozwalała również na osobną spiżarnię i kuchnię dla chorych³⁷.

Abbatissa miała też „obowiązek ogłoszenia godziny oficjum Bożego we dnie i w nocy”, dawać znak do rozpoczęcia tej modlitwy „albo zlecić to zadanie jakiejś pilnej siostrze, aby wszystko odbywało się we właściwych godzinach”³⁸.

Wśród licznych zadań ksieni odnajdujemy również to, które odnosi się do odpowiedzialności za siostry funkcyjne. W klasztorach żeńskich i męskich wybrane osoby spełniały konkretne stanowiska, by zgromadzenie mogło właściwie funkcjonować, według określonego porządku. Ich wyboru dokonywali opaci, w przypadku mnichów, a ksienie, gdy chodziło o mniszki. Na nich też (opacie i ksieni) spoczywała odpowiedzialność za funkcyjnych, polegająca na wydawaniu poleceń i wyrażaniu zgody w realizowaniu poszczególnych zadań. *Reguła dla dziewic* św. Donata wymienia m.in. szafarkę klasztorną (*cellaria*). Do niej należała troska o wszystkie siostry i opieka nad „chorymi, dziećmi, gośćmi i ubogimi”, a także spoczywała na niej odpowiedzialność za wszelkie przedmioty stanowiące własność klasztoru. Nie mogła czynić niczego „bez polecenia ksieni”, co zostało trzykrotnie zaznaczone w *Regule*³⁹. Podobne przepisy odnaleźć można w *Regule* św. Benedykta, który wymienia szafarza

³⁵ Donatus, *Regula ad virgines* 76, 5, *ŻM* 50, s. 665. Por. Benedictus, *Regula* 41, 1-5, *ŻM* 40, s. 460.

³⁶ Donatus, *Regula ad virgines* 36, 8-9, *ŻM* 50, s. 635. Por. Benedictus, *Regula* 49, 1-9, *ŻM* 40, s. 470.

³⁷ Por. Donatus, *Regula ad virgines* 12, 1-16, *ŻM* 50, s. 619-620; Benedictus, *Regula* 36, 1-8, *ŻM* 40, s. 454; Caesarius Arelatensis, *Regula virginum* 22, 3-4; 32, 4; 71, 8-9, *ŻM* 50, s. 415, 420, 441-442.

³⁸ Donatus, *Regula ad virgines* 15, 1, *ŻM* 50, s. 622.

³⁹ Donatus, *Regula ad virgines* 61, 4; 61, 12; 61, 15, *ŻM* 50, s. 653-654.

(*cellarius*), nad którym czuwał opat⁴⁰. Gdy idzie o tzw. ruchome mienie klasztoru, czyli wszelkiego rodzaju „narzędzia, szaty i różne inne przedmioty”⁴¹, ksieni powierzała je pod opiekę zaufanym siostram, ona też, według swojego uznania, instruowała je o sposobie ich przechowywania. Ze względu na zmieniające się na tych stanowiskach siostry (w większych wspólnotach przydzielane były do pomocy szafarce inne siostry), ksieni posiadała spis rzeczy klasztornych, „żeby zawsze wiedziała, co daje i co otrzymuje”⁴². Przepis, który dotyczył starych i niepotrzebnych już siostram szat, zapożyczył Donat od św. Cezarego z Arles⁴³. To ksieni rozstrzygała o dalszych ich losach, miały być rozdawane ubogim lub osobom rozpoczynającym życie w klasztorze⁴⁴.

Ksieni decydowała również o przydziale siostram łóżek do spania⁴⁵. Ze względu na korzystanie z trzech różnych źródeł, Donat zmienia też nazewnictwo. Pojawia się w tekście *Reguły* nie tylko ksieni (*abbatissa*), ale również starsza (*senior*) i matka (*mater*). Starsza przydzielała miejsce poszczególnym siostram we wspólnocie, o czym decydował czas wstąpienia do niej⁴⁶. Autor *Reguły* zaznacza jednak równocześnie, że starsza (*senior*) nie powinna „niepokoić powierzonej sobie trzody, wydając niesprawiedliwe zarządzenia, jakby miała nieograniczoną władzę”⁴⁷, bo kiedyś będzie musiała ze swoich wszystkich decyzji rozliczyć się przed Panem Bogiem. Za drugim razem, kiedy mówi o przesuwaniu sióstr z miejsc niższych na wyższe i odwrotnie, używa terminu matka (*mater*) na określenie ksieni⁴⁸. Przy redagowaniu tych przepisów Donat korzystał z *Reguły* św. Benedykta, który identyczne zadania wyznacza opatowi⁴⁹, dlatego też z całą pewnością należy powiedzieć, że mimo posługiwania się innymi określeniami, chodzi o stojącą na czele klasztoru ksieni.

Abbatissa, co wielokrotnie zaznacza Donat, miała najwyższą władzę w klasztorze, co nie oznacza, że pozostałe siostry nie posiadały prawa głosu. Kiedy należało podjąć decyzję odnoszącą się do „sprawy wielkiej

⁴⁰ Por. Benedictus, *Regula* 31, 1-17, *ŻM* 40, s. 447-448.

⁴¹ Donatus, *Regula ad virgines* 62, 1, *ŻM* 50, s. 654.

⁴² Donatus, *Regula ad virgines* 62, 3, *ŻM* 50, s. 655.

⁴³ Por. Caesarius Arelatensis, *Regula virginum* 43, 7, *ŻM* 50, s. 425.

⁴⁴ Por. Donatus, *Regula ad virgines* 62, 8, *ŻM* 50, s. 655.

⁴⁵ Por. Donatus, *Regula ad virgines* 65, 1, *ŻM* 50, s. 656. Ten sam przepis odnajdujemy w: Benedictus, *Regula* 22, 1-8, *ŻM* 40, 437.

⁴⁶ Por. Donatus, *Regula ad virgines* 66, 1, *ŻM* 50, s. 657.

⁴⁷ Donatus, *Regula ad virgines* 66, 2-3, *ŻM* 50, s. 657.

⁴⁸ Por. Donatus, *Regula ad virgines* 66, 7, *ŻM* 50, s. 657.

⁴⁹ Por. Benedictus, *Regula* 63, 1-12, *ŻM* 40, s. 489-490.

wagi”, wówczas ksieni miała obowiązek poinformować o tym mieszkańki klasztoru i wysłuchać dawanych przez nie rad, które miały być przekazywane z pokorą, uległością i bez przekonywania o wyłącznej ich słuszności. Ostateczna jednak decyzja należała do ksieni, zgromadzenie zaś miało przyjąć ją z posłuszeństwem i uznać, że jest ona właściwa. Żadna też z sióstr nie mogła podważać wyrażonego przez ksienię zdania i spierać się z nią. Gdyby do tego doszło, taka siostra miała ponieść przepisaną karę polegającą na tym, że „zostanie zamknięta w celi, do czasu, aż się ukorzy przez pokutę”⁵⁰. W tym wszystkim nie chodziło też o formę zemsty za nieprzychylnie potraktowanie zdania ksieni, św. Donat przypomina bowiem, że wszystko powinna czynić „z bojaźnią Bożą i zachowaniem *Reguły*, wiedząc, że bez wątpienia ze wszystkich swych wyroków przyjdzie jej zdać sprawę Bogu, najsprawiedliwyszemu sędziemu”⁵¹. Prawodawca mówi też o sprawach klasztoru, które były mniej ważne i nie wymagały opinii wszystkich sióstr, jedynie rady starszych⁵². Z powyższych przepisów wynika, że ksieni miała ciało doradcze w postaci mieszkających w klasztorze sióstr, podjęcie jednak ostatecznej decyzji zawsze należało do niej, zarówno w kwestiach wielkiej, jak i mniejszej wagi⁵³. Wynikało to z wyraźnego przepisu, który mówił, że należy „we wszystkim słuchać ksieni. Choćby ona sama – nie daj Boże – inaczej postępowała”⁵⁴.

Donat używa jeszcze innej nazwy na ksienię, mianowicie określa ją jako matkę duchową (*mater spiritualis*)⁵⁵. Wśród wielu zadań jej powierzonych, miała też dokonać wyboru przeorowsy klasztoru (*praeposita monasterii*) po wysłuchaniu rady starszych sióstr⁵⁶. Nie wolno też było ksieni posiadać niewolnicy, która by jej usługiwała. Gdyby zachodziła taka potrzeba, prawdopodobnie z racji wieku lub choroby, miała te zadania spełniać jedna z młodszych sióstr⁵⁷.

W *Regule dla dziewic* podkreślono też potrzebę zachowania ubóstwa. Do ksieni należało podejmowanie decyzji o przyjmowaniu i posiadaniu

⁵⁰ Por. Donatus, *Regula ad virgines* 2, 1-5, ŻM 50, s. 609.

⁵¹ Donatus, *Regula ad virgines* 2, 11, ŻM 50, s. 609.

⁵² Por. Donatus, *Regula ad virgines* 2, 12, ŻM 50, s. 609.

⁵³ Donat również w tym przypadku, gdy chodzi o udział w tzw. radzie, opiera się na *Regule* św. Benedykta (por. 3, 7-13), zmienił jedynie opata na ksieni, a braci na siostry.

⁵⁴ Donatus, *Regula ad virgines* 3, 61, ŻM 50, s. 611.

⁵⁵ Por. Donatus, *Regula ad virgines* 5, 1, ŻM 50, s. 613.

⁵⁶ Por. Donatus, *Regula ad virgines* 5, 1, ŻM 50, s. 613.

⁵⁷ Por. Donatus, *Regula ad virgines* 7, 9-10, ŻM 50, s. 616. Donat także te przepisy przejmuje z *Reguły* św. Benedykta (por. 33, 1-7).

jakichkolwiek rzeczy przez siostry, nawet tych, które posiadały w życiu świeckim. Wstępując do klasztoru, miały obowiązek przekazać je wszystkie ksieni do wspólnego użytku⁵⁸. Nie chodziło wyłącznie o dobra materialne, prawodawca bowiem zawarł niezwykle surowy przepis mówiący o tym, że nie wolno „nawet rozporządzać samym sobą, ani swym ciałem, ani swoją wolą. Niech wszystkiego, co im potrzebne, oczekują od matki klasztoru (*matre monasterii*) i żadnej nie wolno posiadać nic, czego by sama matka nie dała albo nie dozwoliła mieć”⁵⁹.

Do ksieni należało rozdzielanie wszelkich zadań w klasztorze, także tych, które dotyczyły sfery duchowej⁶⁰. Nowością w *Regule* Donata jest przepis odnoszący się do obowiązku codziennego wyznawania grzechów przed ksienią. Na ten temat prawodawca wypowiada się w następujących słowach: „Zalecamy zarówno młodszym, jak i starszym siostram, aby pilnie i z nieustannym staraniem wyznawały winy popełnione zarówno myślą, jak i słowem czy uczynkiem, bądź jakimkolwiek poruszeniem ducha, codziennie, w każdej godzinie i w każdej chwili. I niech niczego nie zatajają przed matką duchową (*matri spirituali*)”⁶¹. W żadnej z *Reguł*, z których korzystał Donat, tego przepisu nie ma. Kolumban wspomina tylko o wyznaniu win przed posiłkiem i udaniem się na spoczynek⁶². Donat natomiast dodaje do wcześniej zacytowanego przepisu, że należy też wyznać grzechy przed porannym oficjum, „prosząc o przebaczenie i wyznając każda swoje grzechy związane z cielesnymi i nieczystymi myślami oraz sennymi widzeniami”⁶³.

Bez pozwolenia ksieni siostry nie mogły przyjmować listów ani też żadnych, nawet najmniejszych, upominków od kogokolwiek, nie mogły też dawać ich innym⁶⁴. Ten sam przepis dotyczył rodziców siostry, gdyby „coś jej przysłali, niechaj nie waży się przyjąć, dopóki nie przedstawi sprawy matce. Jeśli zaś matka poleci przyjąć, niech do niej należy decyzja, komu rzecz tę przydzielić”⁶⁵. Zgodę ksieni siostra musiała mieć także

⁵⁸ Por. Donatus, *Regula ad virgines* 8, 1-3; 9, 5, *ŻM* 50, s. 616 i 618.

⁵⁹ Donatus, *Regula ad virgines* 8, 3-5, *ŻM* 50, s. 616.

⁶⁰ Por. Donatus, *Regula ad virgines* 9, 1-4, *ŻM* 50, s. 617.

⁶¹ Donatus, *Regula ad virgines* 23, 1-3, *ŻM* 50, s. 627.

⁶² Por. Columbanus, *Regula caenobialis* I 1, *ŻM* 50, s. 719.

⁶³ Donatus, *Regula ad virgines* 19, 3, *ŻM* 50, s. 624.

⁶⁴ Por. Donatus, *Regula ad virgines* 53, 1, *ŻM* 50, s. 647; Benedictus, *Regula* 54, 1-3, *ŻrMon* 40, s. 476; Caesarius Arelatensis, *Regula virginum* 25, 1-7, *ŻM* 50, s. 416-417.

⁶⁵ Donatus, *Regula ad virgines* 53, 2-3, *ŻM* 50, s. 647-648. Por. Caesarius Arelatensis, *Regula virginum* 25, 1-7, *ŻM* 50, s. 416-417.

w przypadku, gdyby ona sama chciała przekazać jakiś upominek najbliższej rodzinie lub komuś znajomemu⁶⁶. Należało też ją poinformować o przekazywaniu innym czegokolwiek z klasztoru lub przyjmowaniu do niego, na co powinna wyrazić swoją zgodę, chyba że była w tym czasie zajęta gośćmi, wówczas furtianki przyniesione rzeczy miały przekazać przeoryszy⁶⁷.

Prawodawca określił też przepis odnoszący się do koniecznych napraw budynku klasztornego, zwłaszcza dachu, wstawiania okien lub drzwi, bądź też innych prac remontowych. Musiała wiedzieć o tym ksieni i pozwolić, by mężczyźni, którzy wykonują te prace, czyli tzw. prowizorzy (troszczyli się m.in. o zakup i konserwację materialnych sprawy klasztoru), rzemieślnicy i słudzy wykonujący konieczne naprawy mogli wejść do klasztornej klauzury i kaplic⁶⁸. Wnętrze klasztoru było też zamknięte dla kobiet świeckich, wyjątek stanowili duchowni, którzy wyglądali „na bogobożnych, a których matka klasztoru (*mater monasterii*) z powodu zasług życia uznała za godnych”⁶⁹. Nie mogli jednak przebywać zbyt długo w częściach klasztoru, które ksieni zechciała im udostępnić – zaraz mieli wrócić do rozmównicy lub furty i tam, „jeśli się to ksieni wyda słuszne, w jej obecności, jeśli zechce, lub w obecności pozostałych sióstr, niech otrzymają eulogia albo cokolwiek innego, co postanowiono im ofiarować”⁷⁰. Te dwa przepisy odnoszące się do duchownych odwiedzających klasztor były autorstwa samego Donata i nie zostały zapożyczone z innych *Regul*. Ksieni nie mogła też wchodzić do gości w rozmównicy bez towarzyszących jej sióstr. Prawodawca mówi o dwóch lub trzech siostrach. To samo odnosiło się do mieszkańek klasztoru wychodzących na powitanie gości. Nie mogły tego czynić samotnie – musiały być z nimi siostry wyznaczone przez ksienię⁷¹. Pozwalano zaprosić na posiłek do wspólnoty wyłącznie mniszkę, pod warunkiem, że „tak uzna ksieni”⁷². Oryginalnym przepisem, czyli autorstwa Donata,

⁶⁶ Por. Donatus, *Regula ad virgines* 53, 8, *ŻM* 50, s. 648; Caesarius Arelatensis, *Regula virginum* 25, 1-7, *ŻM* 50, s. 416-417.

⁶⁷ Por. Donatus, *Regula ad virgines* 60, 3-4, *ŻM* 50, s. 652; Caesarius Arelatensis, *Regula virginum* 43, 2-4, *ŻM* 50, s. 425.

⁶⁸ Por. Donatus, *Regula ad virgines* 55, 1-7, *ŻM* 50, s. 649. Ten sam przepis odnajdujemy w: Caesarius Arelatensis, *Regula virginum* 36, 1-3, *ŻM* 50, s. 422.

⁶⁹ Donatus, *Regula ad virgines* 56, 2, *ŻM* 50, s. 650.

⁷⁰ Donatus, *Regula ad virgines* 56, 4, *ŻM* 50, s. 650.

⁷¹ Por. Donatus, *Regula ad virgines* 57, 1-3, *ŻM* 50, s. 650. Ten sam przepis odnajdujemy w: Caesarius Arelatensis, *Regula virginum* 51, 3-4, *ŻM* 50, s. 429.

⁷² Donatus, *Regula ad virgines* 57, 5, *ŻM* 50, s. 651. Por. Caesarius Arelatensis, *Regula virginum* 40, 1-3, *ŻM* 50, s. 423.

jest ten, który odnosił się do udziału w posiłkach obcych ludzi. Ksieni, podobnie jak i inne siostry, nie mogła towarzyszyć biskupowi, krewnemu lub komukolwiek przy posiłku, ani w murach klasztoru, ani poza nimi⁷³. Nie wolno jej też było jadać samej, chyba że zachorowała lub też w trakcie posiłków musiała wykonywać jakieś konieczne prace⁷⁴. Zwolniona była również z posług w kuchni i pozostałych codziennych zajęć⁷⁵.

3. Stosowanie kar przez ksienię

Do ksieni należało też nakładanie ekskomunik i kar wobec sióstr, które popełniły konkretne wykroczenia. Prawodawca, opierając się na *Regule* św. Benedykta⁷⁶, stwierdza, że to ksieni ocenia ciężar winy⁷⁷. Ona też określała, w jakiej ilości i w jakim czasie wolno było ukaranej siostrze spożywać posiłki⁷⁸. Żadne też osoby ze wspólnoty nie mogły bez nakazu ksieni podchodzić, rozmawiać lub też przekazywać polecenia ekskomunikowanej siostrze⁷⁹. Mimo stosowanych kar, które mogą dzisiaj wydawać się bardzo surowe, ksieni zobowiązana była do troski o ukarane siostry. Miała, jak „mądry lekarz używać najróżniejszych sposobów: niechaj posyła do nich jakby sekretne pociesycielki, to jest starsze i mądrzejsze siostry”⁸⁰, których zadaniem było podniesienie ich na duchu, pocieszenie oraz uświadomienie im, że z pokorą należy przyjąć zastosowany rodzaj kary⁸¹. Mówiąc o karach stosowanych przez ksienię wobec sióstr, miała ona postępować wobec nich wychowawczo, zwłaszcza w odniesieniu do tych, które mimo starań z jej strony nie wykazywały żadnych oznak poprawy. Ksieni miała „postąpić jak mądry lekarz: jeśli zastosowała środki łagodzące, balsam napomnień, lekarstwo Pisma Świętego, wreszcie nawet rozpalone żelazo ekskomuniki i chłosty, a mimo to widzi, że wszystkie jej starania nie odnoszą żadnego skutku, ucieknie się wówczas do

⁷³ Por. Donatus, *Regula ad virgines* 58, 3, *ŻM* 50, s. 651.

⁷⁴ Por. Donatus, *Regula ad virgines* 59, *ŻM* 50, s. 652; Caesarius Arelatensis, *Regula virginum* 41, *ŻM* 50, s. 424.

⁷⁵ Por. Donatus, *Regula ad virgines* 67, 2, *ŻM* 50, s. 658.

⁷⁶ Por. Benedictus, *Regula* 24, 2, *ŻM* 40, s. 439.

⁷⁷ Por. Donatus, *Regula ad virgines* 69, 2, *ŻM* 50, s. 659.

⁷⁸ Por. Donatus, *Regula ad virgines* 70, 5, *ŻM* 50, s. 660.

⁷⁹ Por. Donatus, *Regula ad virgines* 71, 1, *ŻM* 50, s. 660-661.

⁸⁰ Donatus, *Regula ad virgines* 72, 2, *ŻM* 50, s. 661.

⁸¹ Por. Donatus, *Regula ad virgines* 72, 3, *ŻM* 50, s. 661; Benedictus, *Regula* 27, 1-4, *ŻM* 40, s. 442.

środka najpotężniejszego i wspólnie z wszystkimi siostrami będzie mogli się za błędzącą”⁸².

4. Podsumowanie

Chociaż *Regula* św. Donata nie należy do zbyt oryginalnych ze względu na wiele w niej zapożyczeń z tekstów monastycznych trzech autorów: św. Benedykta (*Reguła*), św. Cezarego z Arles (*Reguła dla dziewic*) i św. Kolumbana (*Reguła klasztorna*), to jednak potrafił z nich skompilować jednolity tekst, który zaakceptowały siostry ze wspólnoty w Jousas-Moutier (*Jussanum monasterium*). Warto zwrócić uwagę na kilka istotnych przepisów odnoszących się do najważniejszej osoby w klasztorze żeńskim, mianowicie do ksieni. Określana jest nie tylko jako *abbatissa* (ksieni), ale też *mater monasterii* (matka klasztoru), *mater spiritualis* (matka duchowa), *senior* (starsza) lub po prostu *mater* (matka). Trudno zauważyć, by używanie wymienionych tytułów miało coś wspólnego z konkretnymi przepisami, może poza kilkoma wypadkami, kiedy chodzi o traktowanie siostr na sposób matki w odniesieniu do dzieci. Wydaje się jednak, że i tutaj mamy do czynienia raczej z kontekstem wypowiedzi, jak chociażby wówczas, gdy prawodawca porównuje ksienię do matki, co zapożycza od św. Benedykta, który w opacie dostrzega ojca.

Doniosła pozycja *abbatissy* we wspólnocie jest podkreślana w każdym niemal przepisie, co nie oznacza wielkości w ludzkim znaczeniu. Raczej chodzi o odpowiedzialność przed Panem Bogiem. Prawodawca ciągle podkreśla w swojej *Regule* ten aspekt, by ksieni swoje obowiązki traktowała z wielką pokorą.

Ze względu na rolę, jaką *abbatissa* odgrywała w klasztorze, nie mogła jej zadań spełniać osoba przypadkowa, słaba moralnie i duchowo. Donat wręcz nie dopuszcza, by miała jakąkolwiek skazę, wymagano od niej doskonałości, zarówno w szeroko rozumianym odniesieniu do siostr, jak i do *Reguły*, której przepisy i ich zachowanie stawiano na najwyższym miejscu. Spełniane przez ksienię zadania w klasztorze były różne, nic właściwie nie mogło się tam dziać bez jej wiedzy i zgody. Niekiedy można mieć wątpliwości natury ludzkiej, czy jedna osoba potrafi udźwignąć stawiane wobec niej wymagania i pokładane nadzieje. Jeżeli jednak weźmiemy pod uwagę, że sam wybór

⁸² Donatus, *Regula ad virgines* 73, 2-4, *ŻM* 50, s. 662. Por. Benedictus, *Regula* 28, 1-8, *ŻM* 40, s. 444.

ksieni powierzany był przez wspólnotę Bożej Opatrzności i wybierano najlepszą kandydatkę, można mieć pewność, że sprostała tym wyzwaniom.

Na koniec należałoby zapytać o oryginalność przepisów dotyczących ksieni zawartych w *Regule dla dziewic* św. Donata. Stanowi ona bez wątpienia tak zwany centon złożony z trzech pism monastycznych. Mimo to, odnaleźć w niej można kilka przepisów pochodzących od samego prawodawcy – biskupa Donata, jeżeli nie całych, to przynajmniej niektóre z nich są całkowicie nowe. Chodzi mianowicie o obowiązek codziennego wyznawania grzechów przed ksienią oraz przed porannym oficjum i o duchownych odwiedzających klasztor Joussa-Moutier.

Bibliography

Sources

- Benedictus, *Regula*, PL 66, 215-930, tł. B. Turowicz, Święty Benedykt z Nursji, *Regula*, w: „*Regula Mistrza*”. „*Regula*” św. Benedykta, ŻM 40, Kraków 2006, s. 387-503.
- Caesarius Arelatensis, *Regula virginum*, ed. G. Morin, *Opera omnia*, t. 1, Maredsous 1937, tł. M. Borkowska, *Regula dla dziewic świętego Cezarego biskupa*, ŻM 50, Kraków 2013, s. 405-448.
- Columbanus, *Regula caenobialis*, w: *Sancti Columbani Opera*, ed. G.S.M. Walker, Dublin 1957, tł. S. Kalinkowski, Św. Kolumban, *Regula klasztorna*, ŻM 50, Kraków 2013, s. 715-738.
- Donatus, *Regula ad virgines*, PL 87, 273-298, tł. A. de Vogüé, *La Règle de Donat pour l'abbesse Gauthstrude. Texte critique et synopse des sources*, „*Benedictina*” 25 (1978) s. 219-313; tł. B. Spieralska, *Regula dla dziewic św. Donata, biskupa Vesontium*, ŻM 50, Kraków 2013, s. 603-666.
- Jonas de Bobio, *Vita Columbani*, ed. B. Krusch, *Monumenta Germaniae Historica*, Hannover-Lipsk 1905, tł. A. Mikołajczak, *Jonasz z Bobbio, Żywot Kolumbana*, PSP 60, Warszawa 1995, s. 185-220.
- Regula Magistri*, PL 88, 943-1052, tł. T.M. Dąbek, *Regula Mistrza*, w: „*Regula Mistrza*”. „*Regula*” św. Benedykta, ŻM 40, Kraków 2006, s. 73-371.

Studies

- Aigran R., *Saint Donat*, „*Catholicisme*” 3 (1952) s. 1015-1017.
- Bardy G., *Donat (saint)*, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 3, Paris 1957, k. 1573-1577.
- Carpinello M. – Canopi A.M., *Riflessioni su alcune divergenze tra la Regola per le vergini di Cesario di Arles e la Regola benedettina*, „*Benedictina*” 43 (1996) s. 251-257.

- De Vogüé A., *Les Règles monastiques anciennes (400-700)*, Typologie des sources du Moyen Âge 46, Brepols 1985.
- De Vogüé A., *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Première partie. Le monachisme latin*, t. 11, Paris 2007, s. 14-21.
- Després V. – De Vogüé A., *Règles monastiques d'Occident: IVe-VIe siècle, d'Augustin à Ferréol*, Vie monastique 9, Bégrolles-en-Mauges Maine-et-Loire, Abbaye de Bellefontaine 1996.
- Diem A., *Das Ende des Monastischen Experiments. Liebe, Beichte und Schweigen in der Regula cuiusdam ad virgines (mit einer Übersetzung im Anhang)*, w: *Female vita religiosa between Late Antiquity and the High Middle Ages. Structures, developments and spatial contexts*, red. G. Melville – A. Müller, Vita Regularis, Abhandlungen 47, Berlin – Münster 2011, s. 81-136.
- Gobry I., *Les moines en Occident*, t. 2: *De saint Martin à saint Benoît. L'enracinement*, Paris 1985.
- Hanslik R., *Regula Donati*, w: *Fifth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1967*, red. F.L. Cross, Studia Patristica 10/1, Berlin 1970, s. 102-104.
- Heinzelmann M., *Donatus, hl., Bischof von Besançon (ca. 625/626-ca. 660)*, w: *Lexikon des Mittelalters*, t. 3, red. R.-H. Bautier, München – Zürich 1986, k. 1237-1238.
- Helvétius A.-M., *L'organisation des monastères féminins à l'époque mérovingienne*, w: *Female vita religiosa between Late Antiquity and the High Middle Ages. Structures, developments and spatial contexts*, red. G. Melville – A. Müller, Vita Regularis, Abhandlungen 47, Berlin – Münster 2011, s. 151-169.
- Kuźmak K., *Donat z Besançon*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin 1989, k. 109.
- Marillier J., *Donato*, BS 4, Roma 1964, k. 785-786.
- Moysse G., *Les Origines du monachisme dans le diocèse de Besançon (Ve-Xe siècles)*, „Bibliothèque de l'École de Chartre” 131/2 (1973) s. 297-410.
- Muschio G., „*Psallere et legere*”. *Zur Beteiligung der Nonnen an der Liturgie nach den frühen gallischen Regulae ad Virgines*, w: *Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht*, red. T. Berger – A. Gerhards, St. Ottilien 1991, s. 77-125.
- Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. M. Starowieyski – J.-M. Szymusiak, Poznań 2018.
- Starowieyski M., *Wstęp*, w: *Regula dla dziewic św. Donata, biskupa Vesontium*, ŻM 50, Kraków 2013, s. 595-599.
- Toucas A., w: *Dizionario degli istituti di perfezione*, t. 7, red. G. Pellicia – G. Roca, Roma 1983, k. 1574-1575.
- Zelzer M., *Die „Regula Donati” als frühestes Zeugnis des „monastischen Gebrauchstextes” der „Regula Benedicti”*, w: *Il monachesimo tra eredità e aperture: atti del simposio „Testi e Temi nella Tradizione del Monachesimo Cristiano”*, red. D. Hombergen – M. Bielawski, Studia Anselmiana 140, Roma 2004, s. 753-763.



Myśl historyczna Diodora Sycylijskiego a recepcja *Biblioteki Historycznej* przez autorów chrześcijańskich

Historical Thought of Diodorus Siculus and the Reception of *Bibliotheke Historike* by the Christian Authors

Andrzej Dudziński¹

Summary: This article analyses the reasons for the rising popularity of Diodorus Siculus' *Library of History* among the early Christian writers. Diodorus' work is one of the most important literary sources for ancient history, yet it was almost entirely ignored by the pagan authors in antiquity. The causes of the unexpected interest on the part of the Christian authors is thereby even more intriguing. Firstly, the article briefly discusses the early reception of Diodorus' work by both the pagan and Christian writers, up to the byzantine period. Next it discusses the euhemerist approach. Diodorus' decision to embrace the euhemeristic philosophy is usually considered the main reason for the popularity of the *Library* among the Christian authors, who used it to demonstrate the falsehood of the pagan gods. Notwithstanding the importance of euhemerism, the article points out other aspects of Diodorus' work that the Christian authors may have found appealing. These include first and foremost the linear (as opposed to circular) concept of time adopted by Diodorus, his interest in providing his readers with moral lessons, and his decision to bring all the peoples of the *oikoumene* into one historical narrative. The article puts forward another hypothesis: Diodorus' conviction that the history and historians will promote human progress, just like the priests of "divine providence" were expected to do, may also have been attractive to the Christian writers.

Keywords: Diodorus Siculus; Greek historiography; Church Fathers; Eusebius of Caesarea

Kiedy Eduard Schwartz pisał o *Bibliotece Historycznej* Diodora Sycylijskiego, że nie cytuje jej żaden cywilizowany poganin (choć Pliniusz Starszy znał jej tytuł), jego celem było podkreślenie tego, z jak małym oddźwiękiem spotkało się w starożytności dzieło Diodora. Choć dzisiaj potrafimy już podać sporo przykładów starożytnych autorów pogańskich, którzy korzystali z utworu Diodora, poza dyskusją pozostaje fakt, że swoistego renesansu jego dzieło doczekało się dopiero w kręgu autorów

¹ Dr Andrzej Dudziński, Uniwersytet Jagielloński, Kraków, Polska; e-mail: andrzej.dudzinski@uj.edu.pl; ORCID: 0000-0003-1519-7478.

chrześcijańskich². Celem niniejszego artykułu jest próba udzielenia odpowiedzi na pytanie, co stało za „odkryciem” Diodora przez autorów chrześcijańskich i z jakiego powodu jego wizja dziejów była dla nich tak atrakcyjna.

1. Pogańska i chrześcijańska recepcja *Biblioteki Historycznej*

Diodor Sycylijski (ok. 90-30 przed Chrystusem), pochodzący z sycylijskiego Agyrion, Grek, który – jak sam nas informuje – przez dłuższy czas mieszkał i pracował w Rzymie w ostatnich latach Republiki, podjął się realizacji ogromnego projektu: opisanie dziejów całego znanego ówczesnie świata od początków ludzkości aż do swoich czasów. Choć jego zdolności i metoda pracy były przez długi czas krytycznie oceniane przez historyków, jego dzieło pozostaje jednym z najważniejszych – a często jedynym – źródłem informacji na temat wielu obszarów i okresów historii starożytnego świata. Częściowo opinia ta wynika z faktu, że w dziele Diodora próżno szukać rozbudowanych analiz i rozbudowanych polemik, co jednak wynika przede wszystkim z charakteru dzieła, które w czterdziestu księgach obejmować miało według rachuby samego autora ponad 1138 lat³.

Do naszych czasów zachowało się w całości piętnaście ksiąg *Biblioteki Historycznej*: I-V i XI-XX. Pierwsze pięć ksiąg – ze względu, jak tłumaczy Diodor, na brak wiarygodnych tablic chronologicznych – zorganizowane jest według obszarów geograficznych. W księgach XI-XX narracja ma jednak założony przez autora układ annalistyczny. Decyzja o przyjęciu układu annalistycznego uwypukla podkreślane niejednokrotnie przez Diodora przekonanie o wspólnocie losów całej ludzkości. Historia ludzkości pokazana jest w jego dziele jako ciągły proces rozwoju i poprawy ludzkiego losu, do czego historia ma przyczyniać się poprzez wskazywanie czytelnikom pozytywnych wzorców do naśladowania. Wykład dziejów w *Bibliotece* nie jest zatem bardzo szczegółowy, dość często natomiast poświęca uwagę kwestiom moralnym.

² E. Schwartz (*Diodoros*, w: *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* V 663-664) miał bardzo wyrazistą opinię na temat tego stanu rzeczy. Dopiero autorzy chrześcijańscy mieli być tak „niewyrafinowani”, żeby powoływać się na Diodora.

³ Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica* I 5, 1. Zwięzły przegląd najnowszych badań nad Diodorem Sycylijskim wraz z wcześniejszą bibliografią, zob. A. Dudziński, *Współczesne studia nad Diodorem Sycylijskim*, „In Gremium” 15 (2021) s. 27-43.

W porównaniu do innych dzieł starożytnych, które zachowały się do naszych czasów, odniesienia do *Biblioteki Historycznej* pojawiają się rzadko w późniejszej literaturze, zwłaszcza pogańskiej. Najbardziej znanym odwołaniem jest pozytywna wzmianka o tytule dzieła we wstępie do *Historii Naturalnej* Pliniusza Starszego, autora o mniej więcej wiek późniejszego niż Diodor⁴. Z dzieła Diodora korzystał również Atenajos z Naukratis w swojej erudycyjnej *Uczcie mędrców*⁵. W *Varia Historia* Klaudiusza Eliana znaleźć można przeszło dwadzieścia passusów, które prawdopodobnie pochodzą z *Biblioteki*, choć ich źródło nie jest nigdzie wskazane⁶. K. Sacks zasugerował, że podobne passusy znaleźć można także u Plutarcha i Kasjusza Diona⁷.

Choć pierwsze wzmianki na temat Diodora pojawiają się u autorów chrześcijańskich piszących na zachodzie (Tertulian, Minucjusz Feliks)⁸, z czasem *Biblioteka Historyczna* zaczęła cieszyć się większym powodzeniem u autorów wywodzących się ze wschodu, a zwłaszcza z obszaru Syrii i Syropalestyny. Jedno z pierwszych chrześcijańskich odniesień do Diodora znajduje się w pochodzącym z III wieku dziele *Cohortatio ad Gentiles* przypisywanym (błędnie) św. Justynowi Męczennikowi. Większą sławę jednak przyniosły *Bibliotece* liczne odniesienia i pochwały pod adresem tego dzieła wygłaszane w pismach Euzebiusza, biskupa palestyńskiej Cezarei (IV wiek). Choć słowa o „najznamienitszym z greckich uczonych” są zdecydowanie na wyrost, nie ulega wątpliwości, że Euzebiusz cenił zarówno Diodora, jak i jego dzieło, korzystając z niego dość szeroko zarówno w *Praeparatio Evangelica*, jak i w *Kronice*. Śladem św. Euzebiusza poszli inni chrześcijańscy myśliciele, tacy jak m.in. św. Hieronim czy św. Cyryl z Aleksandrii (IV/V wiek). Po upadku cesarstwa zachodniorzymskiego dzieło Diodora pozostało znane i wykorzystywane przez autorów w bizantyńskim kręgu kulturowym, od Jana Malalasa czy Euagriusza Scholastyka w VI wieku aż po piszących

⁴ Plinius Maior, *Historia Naturalis, Praef.* 25.

⁵ Athenaeus, *Deipnosoplistae* XII 541f.

⁶ P. Green, *Diodorus Siculus, Books 11-12.37.1. Greek History 480-431 BC the Alternative Version*, Austin 2006, s. 31 przyp. 151. Atrybucja według: M. Dilts, *Claudii Aeliani Varia Historia*, Lipsiae 1974. Pełna lista passusów, zob. G. Zecchini, *La conoscenza di Diodoro nel tardoantico*, w: *Mito Storia Tradizione. Diodoro Siculo e la storiografia classica*, red. E. Galvagno – C. Molè Ventura, Catania 1991, s. 357-358, przyp. 35.

⁷ K. Sacks, *Diodorus Siculus and the First Century*, Princeton 1990, s. 162, przyp. 10.

⁸ Tertullianus, *Ad nationes* II 12, 26; Tertullianus, *Apologeticum* 10, 7; Tertullianus, *De Corona* 7, 4; Minucius Felix, *Octavius* 22.

odpowiednio w Kontantynopolu i Tessalonikach Jana Tzetzesa i Eustacjusza (XII wiek), co zapewne skłania część uczonych do przypuszczeń, że jeszcze w czasach czwartej krucjaty pełny egzemplarz *Biblioteki Historycznej* znajdował się w Konstantynopolu. Dzieło Diodora było również szeroko wykorzystywane przez autorów dzieł o charakterze etymologicznym i encyklopedycznym, było również źródłem licznych passusów zachowanych w *Excerpta Constantiniana*, a część z ostatnich dziesięciu ksiąg została podsumowana przez patriarchę Focjusza⁹.

Jak zatem widać, autorzy chrześcijańscy zaskakująco chętnie w porównaniu do swoich pogańskich odpowiedników sięgali po dzieło Diodora. Wydaje się zatem uzasadnione postawienie pytania o przyczyny tego stanu. Co takiego znajdowali akurat w *Bibliotece Historycznej*, że tak znacząco zyskała ona na popularności?

2. Euhemeryzm

Przyczyny popularności Diodora wśród autorów chrześcijańskich upatruje się najczęściej w przedstawianej przez niego w *Bibliotece Historycznej* koncepcji euhemeryzmu. Stworzona przez Euhemera z Messeny koncepcja opierała się na racjonalizowaniu pochodzenia bóstw politeistycznych i ich kultów. Według żyjącego na początku epoki hellenistycznej filozofa¹⁰ bogowie mieli być pierwotnie zwykłymi śmiertelnikami, których pamięć z racji ich zasług dla ludzkości po śmierci otoczono szczególnym kultem. W ten sposób z czasem uzyskali oni status bogów. Diodor w swoim dziele podaje różne wersje mitów, również te odwołujące się do koncepcji Euhemera, tłumacząc genezę większości postaci nie tylko z mitologii

⁹ Photius, *Bibliotheca*, Cod. 244. Pełen przegląd autorów odwołujących się do Diodora wraz ze wskazaniem konkretnych passusów można znaleźć w: F. Chamoux, *Introduction générale*, w: *Diodore de Sicile: Bibliothèque Historique. Introduction générale, Livre I*, red. F. Chamoux, Paris, 1993, s. CXXIV-CXLIX. Zob. też: Zecchini, *La conoscenza*, s. 347-359. O roli Diodora w *Praeparatio Evangelica* Euzebiusza, zob. D. Keiss-Dolańska, *Praeparatio Evangelica Euzebiusza z Cezarei*, „Universitas Gedanensis” 26 (2014) s. 53-105. O możliwości istnienia kompletnego egzemplarza *Biblioteki* w Konstantynopolu przed czwartą krucjatą, zob. Green, *Diodorus Siculus*, s. 32. Dziękuję anonimowemu recenzentowi za wskazanie ciekawego odniesienia do Diodora jako źródła do historii powszechnej po Polibiuszu u Ewagriusza Scholastyka (Euagrius Scholasticus, *HE* V 24).

¹⁰ Euhemer miał być na służbie Kasandra, króla Macedonii w latach 305-297 p.n.e.

greckiej, ale również np. egipskiej¹¹. Warto w tym miejscu przyjrzeć się dwóm wybranym przykładom, które zilustrują to podejście.

W I księdze *Biblioteki Historycznej* Diodor szeroko opisywał geografę, historię, obyczaje i wierzenia mieszkańców Egiptu. Sporo miejsca poświęcił pierwszym egipskim bogom¹², zwłaszcza tym, którzy, jak mówi, „byli śmiertelni, ale w podzięce za ich wiedzę i wyświadczone ludziom wielkie dobrodziejstwa otrzymali nieśmiertelność”¹³. Wśród nich na pierwszy plan wysuwają się przede wszystkim Ozyrys i Izyda. Według Diodora Ozyrys „uważał, że jeżeli za jego sprawą ludzie przestaną być dzicy i zaczną żyć w sposób cywilizowany, to w nagrodę za swoje odkrycia, które przecież miały wielkie znaczenie, zdobędzie nieśmiertelność”¹⁴. Tak też miało się stać, Diodor bowiem opisuje ustanowienie kultu Ozyrysa przez Izydę po jego śmierci¹⁵.

Niekiedy racjonalizacja mitu przybierała inną formę, jak w przypadku opowieści o pochodzeniu Plutona, boga kojarzonego z bogactwem (gr. πλοῦτος), syna Demeter i Jazjona¹⁶. Diodor podaje dwie wersje pochodzenia tego boga podawane – jak twierdzi – przez mieszkańców Krety. Według jednej z nich Pluton miał być po prostu pierwszym, który „nauczył troszczyć się o życie oraz gromadzić pieniądze i strzec [ich], bo wcześniej [ludzie] mieli lekceważący stosunek do gromadzenia i troskliwego przechowywania wielkich ilości pieniędzy”¹⁷. Technika tu zastosowana przypomina zatem tę znaną już z przykładu Ozyrysa. Według drugiej wersji Pluton nie był pierwotnie człowiekiem, lecz abstrakcyjną ideą: „Mówią, że ziemia obsiana przez Jazjona i otoczona odpowiednią troską wydała owoce w takiej obfitości, że ci, którzy to ujrzeni, nadali

¹¹ Zastosowanie takiego samego podejścia do różnych mitologii nie dziwi, jeżeli weźmie się pod uwagę powszechne w epoce hellenistycznej tendencje do synkretyzmu i *interpretatio graeca* – „przekładania” bóstw obcych na ich greckie odpowiedniki.

¹² Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica* I 13-22.

¹³ Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica* I 13, 1. Wszystkie cytaty z I księgi przedstawione są w tłumaczeniu M. Wróbel (o ile nie zaznaczono inaczej).

¹⁴ Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica* I 17, 2. Głównym osiągnięciem Ozyrysa miało być zlikwidowanie kanibalizmu poprzez odkrycie – pospołu z Izydą – metod uprawy zboża (I 14, 1) i winorośli (I 17, 1).

¹⁵ Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica* I 21, 5-11.

¹⁶ W różnych opowieściach zawartych w *Bibliotece Historycznej* imię to pojawia się w różnych konfiguracjach. Por. wesele Plutona i Persefony (Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica* V 2, 3), gdzie Pluton utożsamiony jest z Hadesem.

¹⁷ Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica* V 77, 2. Wszystkie cytaty z V księgi przedstawione są w tłumaczeniu I. Musialskiej.

osobliwą nazwę obfitości rodzących się owoców i nazwali ją *plutos* – bogactwo”¹⁸.

Koncepcja Euhemera, zakładająca że ubóstwienie za zasługi dla ludzkości leżało u zarania greckiej religii, wpisywała się bardzo dobrze w mentalność i potrzeby epoki hellenistycznej, gdy pośmiertna apoteoza monarchów i ustanawianie ich kultu stanowiło istotny element autoprezentacji dynastii królewskich założonych przez Diadochów. Za czasów Diodora, wraz z apoteozą Cezara (o której zresztą Diodor kilkakrotnie wspomina)¹⁹, problem ten zaczął być aktualny również w Rzymie. Nie jest zatem zaskakujące, że koncepcje Euhemera były dla Diodora i jego współczesnych atrakcyjne. Mniej oczywiste jest zainteresowanie tym aspektem ze strony autorów chrześcijańskich.

Powiązanie racjonalizacji mitów w dziele Diodora z postacią Euhemera z Messeny dokonywane jest na podstawie fragmentu zachowanego w *Praeparatio Evangelica* Euzebiusza z Cezarei²⁰, co już samo w sobie wskazuje, że był to aspekt ważny dla autorów chrześcijańskich. W dość rozbudowanym passusie Euzebiusz przedstawił, powołując się na Diodora, euhemerystyczną wykładnię genealogii bogów olimpijskich. Był to dla chrześcijańskiego autora o tyle cenny materiał, że w pierwszych księgach *Praeparatio Evangelica* postawił on sobie za cel krytykę religii pogańskich jako niedorzecznych. Z tego punktu widzenia *Biblioteka Historyczna*, opisująca w ten sposób różne mitologie starożytnego świata, stanowiła bardzo użyteczne odniesienie, pozwalające obnażyć „fałszywość” bogów pogańskich przy wykorzystaniu literatury przynależącej do tej kultury. Skoro wszak sami Grecy twierdzili, że ich bogowie byli zwykłymi ludźmi, to zadanie ewangelizatora stawało się dużo łatwiejsze.

3. Wizja historii Diodora a historia zbawienia

Redukowanie przyczyn atrakcyjności dzieła Diodora do wykorzystania euhemeryzmu w polemikach z poganami nie wydaje się jednak uzasadnione. Należy zauważyć, że *Biblioteka Historyczna* reprezentowała również szereg innych cech, które mogły wpłynąć na jej popularność wśród autorów chrześcijańskich.

¹⁸ Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica* V 77, 1.

¹⁹ Zob. Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica* IV 19, 2; V 21, 2; XXXII 27, 1.3.

²⁰ Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica* VI 1 = Eusebius Caesariensis, *Praeparatio Evangelica* II 2, 59B-61A.

Po pierwsze, dzieło Diodora było relatywnie krótkie, zwłaszcza biorąc pod uwagę jego ogromny zakres chronologiczny. O ile czterdzieści ksiąg to nadal obszerne dzieło, to w porównaniu do np. późniejszej o mniej więcej pół wieku historii powszechnej Mikołaja z Damaszku (sto czterdzieści ksiąg) jego zwięzłość mogła być atutem, zwłaszcza biorąc pod uwagę konsekwentne stosowanie jasnej i klarownej struktury, co ułatwiało odnalezienie szukanych informacji. Sześć pierwszych ksiąg dotyczących mitów podzielone jest według klucza geograficzno-etnograficznego, podczas gdy księgi od siódmej do czterdziestej zbierają losy całego znanego ówczesnie świata w ramach jednego, wspólnego, chronologicznego porządku²¹. Te cechy, ułatwiające korzystanie z *Biblioteki Historycznej* od strony czysto praktycznej, mogły mieć wpływ na popularność dzieła wśród autorów chrześcijańskich, którzy niekoniecznie byli zainteresowani szczegółową narracją historyczną²².

Po drugie, Diodor bardzo wyraźnie akcentował moralistyczny cel swojego dzieła²³. Niejednokrotnie zwracał uwagę czytelników na przykłady dobrego i złego postępowania. Współgrało to z jego idealistycznym postrzeganiem historii jako nie tylko „nauczycielki życia” – jak określał to współczesny mu Cynceron – czy „prorokini prawdy”²⁴, ale wręcz istotnej siły napędzającej kulturalny, cywilizacyjny i moralny postęp ludzkości. Dystrybuując pochwałę i przyganę, historia miała motywować ludzi do naśladowania czynów szlachetnych, a stronięcia od złych. Na samym

²¹ Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica* I 4, 6-5, 1; XL 8.

²² Pod tym względem interesująca jest analiza odniesień do wcześniejszych autorów w *Praeparatio Evangelica* Euzebiusza z Cezarei przeprowadzona przez Darię Keiss-Dolańską (*Praeparatio Evangelica Euzebiusza z Cezarei jako antologia. Zakres i sposób wykorzystania greckich tekstów starożytności*, Gdańsk 2019), z której wynika, że spośród przeszło dwustu autorów, o których Euzebiusz wspomina w swoim dziele, znakomitą większość znał wyłącznie z drugiej ręki. Lista najważniejszych autorów, z których dzieł według Keiss-Dolańskiej Euzebiusz korzystał bezpośrednio, obejmuje zaledwie dwadzieścia dwa imiona, niespełna 10% ogólnej liczby. Z tej perspektywy wybór dzieła Diodora, który dość często wspomina swoje źródła, mógł być podyktowany również chęcią rozbudowania zbioru autorów, do których Euzebiusz się odnosił.

²³ Zob. Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica* I 2, 2, gdzie autor tłumaczy dydaktyczną wyższość historii opowiadającej o prawdziwych wydarzeniach nad mitami o Hadesie, jasno stwierdzając, że te drugie są zmyśnione.

²⁴ Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica* I 2, 2. M. Wróbel tłumaczy „τιν προφητιν της ἀληθείας” jako „przekazującą prawdę historię” (Diodorus Siculus, *Aegyptiaca (Bibliotheca Historica I)*, Diodor Sycylijski, *Starożytności Egipskie*, tł. M. Wróbel, *Fontes Historiae Antiquae* 32, Poznań 2020, s. 13).

wstępie do *Biblioteki* Diodor ujął swoje poglądy w słowa, które mogły szczególnie przypaść do gustu chrześcijańskim autorom²⁵:

Ponadto niektórzy historycy, niczym jacyś pomocnicy boskiej opatrności (ὕπουργοι τῆς θείας προνοίας), starają się umieścić wszystkich podobnych ludzi w jednym i takim samym dla wszystkich systemie społecznym, mimo że dzieli ich przestrzeń i czas. Boska opatrność bowiem ściśle wiąże ze sobą porządek gwiazd, które się widzi, z losami ludzi. Toczy to wszystko przez eony i z tego, co jest przeznaczone, wszystkim przydziela to, co im się należy. Podobnie historycy, przedstawiając powszechnie dzieje świata zamieszkanego tak samo, jak dzieje pojedynczych miast, analizują zarówno sprawy drobne, jak i takie, które dotyczą całego świata.

Taka koncepcja historyków jako pomocników boskiej opatrności, która poprzez wieki patronuje rozwojowi ludzkości, nagradzając dobrych i karząc występnych, zbliża myślenie Diodora do chrześcijańskiej koncepcji historii zbawienia, która interpretuje całą historię świata w kontekście realizacji Bożego planu zbawienia w czasie²⁶. Historia – taka, jak jest ona rozumiana przez Diodora – może być wówczas rozumiana jako narzędzie realizacji planu zbawienia.

Z taką koncepcją historii łączą się dwa kolejne aspekty wyróżniające *Bibliotekę* na tle innych dzieł greckiej historiografii: linearność dziejów oraz szerokość ujęcia tematu. Euhemerystyczny pogląd o tym, że dokonania wybitnych jednostek przyczyniają się do poprawy losu ludzkości, obecny szczególnie mocno w pierwszych sześciu księgach *Biblioteki*, nadawał dziejom w ujęciu Diodora charakter opowieści o ciągłym rozwoju, co w pewnym stopniu odróżniało go od tych greckich autorów, którzy podkreślali raczej cykliczność historii. Dla autorów chrześcijańskich taka wizja dziejów była zdecydowanie bardziej atrakcyjna, odpowiadała bowiem biblijnej koncepcji czasu, który miał swój początek i który będzie miał swój koniec²⁷. Ten ostatni element odróżniał naturalnie ich myślenie o historii od myśli Diodora, który nigdzie nie zasugerował, że rozwój ludzkości zmierza do jakiegoś określonego celu.

Z drugiej strony, *Biblioteka Historyczna* miała w jak najwyższym stopniu realizować postulaty historii powszechnej, opisującej dzieje

²⁵ Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica* I 1, 3.

²⁶ Więcej o „historii zbawienia” (oraz „ekonomii zbawienia”), zob. J. Kudasiwicz, *Historia czy ekonomia zbawienia?*, RTK 28/1 (1981) s. 87-102.

²⁷ Szerzej na ten temat, zob. Kudasiwicz, *Historia czy ekonomia*, s. 90-92.

całej ludzkości od jej zarania aż do czasów autora²⁸. U samych podstaw tego ogromnego projektu legło zatem przekonanie o tym, że dzieje całej ludzkości łączą się ze sobą, tworząc wspólną historię (κοινὰ ἱστορία/κοινὰ πράξις)²⁹. Przekonanie to koresponduje blisko z poglądami np. Klemensa z Aleksandrii, który uważał, że Bóg działał poprzez swoje anioły rozesłane między wszystkimi narodami, zsyłając swoje błogosławieństwa zarówno Grekom (którym miał m.in. podarować filozofię), jak i barbarzyńcom³⁰.

Jak zatem widać, *Biblioteka Historyczna* Diodora Sycylijskiego pod wieloma względami mogła odpowiadać potrzebom i oczekiwaniom autorów chrześcijańskich, którzy zaczęli sięgać po nią częściej w III wieku. Redukowanie przyczyn tej popularności jedynie do użyteczności euhemeryzmu w debatach nad słusnością religii pogańskich nie jest uzasadnione, choć z pewnością był to jeden z istotnych czynników. Jednak euhemeryzm nie tłumaczy w pełni zalet *Biblioteki* z punktu widzenia autorów antycznych. W jednym dziele znajdowali oni nie tylko systematyczny i uporządkowany opis dziejów starożytnych, ale przede wszystkim opis dziejów skonstruowany w zgodzie z koncepcją czasu i historii bliską biblijnej. Choć u Diodora przekonanie o wspólnocie dziejów wszystkich ludzi brało naturalnie swój początek z filozofii stoickiej, a nie Biblii, to kilka wieków później okazało się doskonale wpisywać w koncepcję boskiego planu zbawienia całej ludzkości. Tam, gdzie Diodor podkreślał rozwój ludzkości i – w zgodzie z filozofią Euhemera i duchem epoki hellenistycznej – chwalił te jednostki, które posuwały go naprzód i w nagrodę obdarzone zostały przez potomnych boską czcią, tam autorzy chrześcijańscy dostrzec mogli działanie boskiej opatrności lub (jak św. Klemens) boskich aniołów realizujących wielki plan zbawienia.

Niezależnie od przyczyn zainteresowania autorów chrześcijańskich *Biblioteką Historyczną* należy zauważyć, że prawdopodobnie właśnie ono w najwyższym stopniu przyczyniło się do zachowania tak obszernej części dzieła Diodora do naszych czasów. Nie jest bynajmniej pewne, czy gdyby nie to zainteresowanie *Biblioteka* cieszyłaby się estymą wśród autorów bizantyńskich, którzy dzieło to znali, czytali i wykorzystywali

²⁸ Diodor poświęcił dwa rozdziały na opisanie początków życia i początków ludzkości (I 7-8). O początkach ludzkości u Diodora zobacz też interesujące obserwacje Ch. Muntza na temat roli potrzeby w napędzaniu rozwoju (C. Muntz, *Diodorus Siculus and the World of the Late Roman Republic*, Oxford 2017, s. 63-88).

²⁹ Zob. Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica* I 1, 1.

³⁰ Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 2.

przez kolejne blisko tysiąc lat. A choć niektórzy współcześni uczeni wyrażają niekiedy żal, że zamiast dzieła Diodora nie zachowały się choćby źródła, na których się opierał, to należy zwrócić uwagę, że dzięki powszechnemu charakterowi dzieła *Biblioteka* pozostaje dla nas jedynym źródłem wiedzy o historii wielu części starożytnego świata.

Bibliography

Sources

- Athenaeus, *Athenaei Naucraticae Dipnosophistarum libri XV*, ed. G. Kaibel, Lipsiae 1887-1890, tł. K. Bartol, *Atenajos. Uczta Mędrców*, Poznań 2010.
- Claudius Aelian, *Claudii Aeliani Varia Historia*, ed. M.R. Dils, Lipsiae 1974.
- Clemens Alexandrinus, *Les Stromates. Stromate VII*, ed. A. Le Boulluec, Paris 1997.
- Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica, Books 1-2.34*, t. 1, ed. C.H. Oldfather, LCL 279, Cambridge 1933, tł. M. Wróbel, *Diodorus Siculus, Aegyptiaca (Bibliotheca Historica I)/Diodor Sycylijski, Starożytności Egipskie (Biblioteka Historyczna I)*, *Fontes Historiae Antiquae* 32, Poznań 2020; *Books 4.59-8*, t. 3, ed. C.H. Oldfather, LCL 340, Cambridge 1939, tł. I. Musialska, *Diodorus Siculus, Aegyptiaca (Bibliotheca Historica V), Diodor Sycylijski, Starożytności Egipskie (Biblioteka Historyczna V)*, Poznań 2018; *Books 33-40. Index*, t. 12, ed. C.H. Oldfather, LCL 423, Cambridge 1967.
- Euagrius Scholasticus, *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*, tł. M. Withby, Liverpool 2000.
- Minucius Felix, *Octavius*, w: *Tertullian, Minucius Felix. Apology. De Spectaculis. Minucius Felix: Octavius*, ed. T.R. Glover – G.H. Rendall, LCL 250, Cambridge 1931.
- Photius, *Bibliotheca*, w: *Photius, Bibliothèque*, t. 4, ed. R. Henry, Paris 1971, tł. O. Jurewicz, *Focjusz. Biblioteka, tom 4. „Kodeksy” 238-248*, Warszawa 1996.
- Plinius Maior, *Historia Naturalis. Books 24-27*, ed. W.H.S. Jones, LCL 393, Cambridge 1956.
- Tertullianus, *Ad Nationes*, w: *Tertulliani Opera I*, ed. E. Dekkers *et al.*, Turnhout 1954, s. 9-75.
- Tertullianus, *Apologeticum*, w: *Tertulliani Opera I*, ed. E. Dekkers *et al.*, Turnhout 1954, s. 77-171.
- Tertullianus, *De Corona*, w: *Tertulliani Opera II*, ed. E. Dekkers *et al.*, Turnhout 1954, s. 1037-1065.

Studies

- Chamoux F., *Introduction générale*, w: *Diodore de Sicile: Bibliothèque Historique. Introduction générale, Livre I*, red. F. Chamoux, Paris 1993, s. I-LXXVII.
- Dudziński A., *Współczesne studia nad Diodorem Sycylijskim*, „In Gremium” 15 (2021) s. 27-43.
- Green P., *Diodorus Siculus, Books 11-12.37.1. Greek History 480-431 BC the Alternative Version*, Austin 2006.
- Keiss-Dolańska, D., ‘*Praeparatio Evangelica*’ Euzebiusza z Cezarei, „Universitas Gedanensis” 26 (2014) s. 53-105.
- Keiss-Dolańska D., *Praeparatio Evangelica Euzebiusza z Cezarei jako antologia. Zakres i sposób wykorzystania greckich tekstów starożytności*, Gdańsk 2019.
- Kudasiewicz J., *Historia czy ekonomia zbawienia?*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 28/1 (1981) s. 87-102.
- Muntz C., *Diodorus Siculus and the World of the Late Roman Republic*, Oxford 2017.
- Sacks K., *Diodorus Siculus and the First Century*, Princeton 1990.
- Schwartz E., *Diodoros* (38), w: *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* V 663-704.
- Zecchini G., *La conoscenza di Diodoro nel tardoantico*, w: *Mito Storia Tradizione. Diodoro Siculo e la storiografia classica*, red. E. Galvagno – C. Molè Ventura, Catania 1991, s. 347-359 = „Aevum” 61 (1987) s. 43-52.



Autorytet świętego Augustyna w Marcina Kromera dyskusji z Reformacją

The Authority of Saint Augustine in Marcin Kromer's Discussion with the Reformation

Agnieszka Dziuba¹

Abstract: Marcin Kromer was one of the first Polish humanists who actively joined the fight against the Reformation. In Polish conversations and in their Latin, much more extensive version, he not only undertook to refute the theological arguments of Martin Luther and his followers, but above all, he gave a competent exposition of the teachings of the Catholic Church at that time. He had an excellent knowledge of the text of the Holy Scripture along with its commentaries, was well-read in the writings of the Fathers of the Church and theologians of later eras up to contemporary times, and was also well versed in the books of his adversaries. Kromer's erudition allowed him to create, especially in the Latin Conversations, the image of a priest (Monachus) who courageously and without hesitation refutes the arguments of his opponents and clearly explains the intricacies of Catholic theology. Among the authorities whose writings and views Kromer most often refers to is Augustine, a writer extremely important to Luther himself. The author of the dialogue uses the figure of the bishop of Hippo in various ways. Sometimes his name appears among others writing on a given topic, sometimes he is a "time marker". Most often, however, his writings provide arguments in the discussion on the understanding and interpretation of the Holy Scripture, on the sacrament of baptism, and above all, quotations from his works appear when talking about the Tradition of the Church, councils and hierarchy in the Church. Kromer's appreciation of Augustyn is demonstrated by the fact that he independently translates some of his thoughts into Polish. In this way, Polish society, which does not know Latin, comes into contact with the words of an African bishop for the first time. It is also important that Kromer noticed and appreciated Augustine's style. The Polish writer sometimes uses successful phrases from the works of the Bishop of Hippo to decorate and enrich his own sentences with elocution. It can therefore be said that Augustine's visible authority in Kromer's dialogues is used by the humanist in a diverse and erudite way.

Keywords: Martinus Cromerus; Augustinus; Church Fathers; argument from authority; debate; Counter-Reformation, rhetoric

¹ Prof. dr hab. Agnieszka Dziuba, profesor, Katedra Filologii Łacińskiej, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin, Polska; e-mail: dziubak@kul.lublin.pl; ORCID: 0000-0002-5069-1642.

Marcin Kromer (1512-1589)², wybitny przedstawiciel polskiego renesansu, autor pierwszego w pełni humanistycznego dzieła historycznego, poświęconego przeszłości ziem polskich – *De origine et rebus gestis Polonorum... libri XXX*³, wydanego w Bazylei w 1555 roku oraz pierwszego polskojęzycznego romansu historycznego – *Historija prawdziwa o przygodzie żalosej księżęcia finlandzkiego Jana i królowny polskiej Katarzyny*⁴, był również tłumaczem na język łaciński antycznej poezji

² Urodzony w Bieczu, absolwent Akademii Krakowskiej, uniwersytetów w Padwie i Bolonii, sekretarz ostatnich Jagiellonów: Zygmunta Starego i Zygmunta Augusta, duchowny, dyplomata, biskup warmiński, nie doczekał się jeszcze naukowej biografii. Dysponujemy jedynie dziewiętnastowiecznym studium Cypriana Walewskiego (*Marcin Kromer*, Warszawa 1883) oraz hasłem w *Polskim Słowniku Biograficznym* (H. Barycz, *Marcin Kromer*, w: PSB, t. 15/3, Wrocław 1970, s. 319). Sylwetce Kromera poświęcono też kilka artykułów (m.in. W.W. Żurek, *Marcin Kromer – Biskup Warmiński*, w: *Biskup Marcin Kromer (1512-1589) w Służbie Kościoła, ojczyzny i ziemi bieckiej*, red. W. Kret – S. Zych, Biblioteka Ośrodka Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II 24, Biecz 2013, s. 85-99).

³ Podobnie jak jej autor, kronika wciąż czeka na pełną i kompletną monografię, gdyż nie można za taką uznać pracy Ludwika Finkla (*Marcin Kromer, historyk polski XVI w. Rozbiór krytyczny*, Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Historyczno-Filozoficzny 16, Kraków 1883). Publikowane w ostatnich latach artykuły A. Dziuby i M. Wysockiego mają charakter przyczynkarski, jak chociażby zamieszczone w tomie *Biskup Marcin Kromer (1512-1589) w Służbie Kościoła, ojczyzny i ziemi bieckiej*: A. Dziuba, *Topika historiograficzna Marcina Kromera na podstawie opisu wyprawy bukowińskiej („De origine... liber XXX)*, w: *Biskup Marcin Kromer (1512-1589) w Służbie Kościoła, ojczyzny i ziemi bieckiej*, red. W. Kret – S. Zych, Biblioteka Ośrodka Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II 24, Biecz 2013, s. 135-145; M. Wysocki, *Marcin Kromer – polski Liwiusz? Czyli rzecz o narracji kromerowej Historii*, w: *Biskup Marcin Kromer (1512-1589) w Służbie Kościoła, ojczyzny i ziemi bieckiej*, red. W. Kret – S. Zych, Biblioteka Ośrodka Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II 24, Biecz 2013, s. 111-133; M. Wysocki, *Koncepcja historiografii Marcina Kromera – polskiego Liwiusza*, „Rocznik Dobromiejski” 2 (2008) s. 245-260; M. Wysocki, *Marcin Kromer – polski Liwiusz? Czyli rzecz o bohaterze kromerowej Historii*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 3 (2012) s. 505-519; M. Wysocki, *Marcin Kromer – polski Liwiusz? Czyli rzecz o stylu kromerowej Historii*, RH 61/3 (2013) s. 31-43.

⁴ W 1974 roku ukazała się współczesna edycja tego dzieła. Zob. M. Kromer, *Historija prawdziwa o przygodzie żalosej księżęcia finlandzkiego Jana i królowny polskiej Katarzyny*, opr. J. Małłek, Olsztyn 1974. O książce: G. Urban-Godziek, *Kromer romansopisarz. Materia historyczna i literacka w „Historii prawdziwej o przygodzie żalosej księżęcia Jana i królowny Katarzyny” (zagadnienia genologiczne)*, w: *Marcin Kromer. Polski Liwiusz z Biecza*, red. A. Obrębski, Gorlice 2014, s. 86-101.

greckiej oraz listów Jana Chryzostoma⁵. Kromer ma w swoim dorobku także wiele pism teologicznych. Na tym polu wyróżniają się jego dialogi z reformacją, które jako jedne z pierwszych na ziemiach I Rzeczypospolitej podejmują próbę krytyki poglądów Lutra, Melanchtona, Zwingliego i wielu przedstawicieli XVI-wiecznego protestantyzmu. Najpierw ukazywały się drukiem w Krakowie, w drukarni Łazarzowej, polskojęzyczne księgi, a mianowicie: *O wierze i nauce luterskiej rozmowa pierwsza Dworzanina z Mnichem* (1551; wyd. 2 – 1554); *Czego się krześcijański człowiek dźierżyć ma. Mnicha z Dworzaninem rozmowa wtóra* (1552); *O Kościele Bożym albo Krystusowym Mnicha z Dworzaninem rozmowa trzecia* (1553) oraz *O nauce Kościoła świętego Dworzanina z Mnichem rozmowa czwarta i ostateczna* (1554). Należy nadmienić, że te niezwykle ważne dla polskiej myśli kontrreformacyjnej teksty były wydawane anonimowo. Wersja łacińska zaczęła pojawiać się od 1559 roku. Początkowo Kromer opublikował dwie pierwsze księgi: *De falsa nostri temporis et vera Christi religione, libri duo primi, de quattuor Polonica lingua ante octo et novem annos conscriptis atque editis nunc recens Latina lingua donati et aucti*. Ukazały się one w Dilindze u Sebalda Mayera w 1559 roku, po czym ta sama wersja ukazała się w Paryżu w 1560 roku u Gulielma Guillarda i Almovara Warancore. Trzecia księga została wydana po raz pierwszy w Dilindze w 1561 roku jako *De vera et falsa religione colloquiorum liber tertius, qui est de Ecclesia Christi, in duo divisus dialogis*. Całość zaś opublikował w Kolonii Maternus Cholinus w 1568 roku pod tytułem *Martini Cromeri Monachus, sive Colloquiorum de religione libri quattuor, binis distincti dialogis. Quorum tres priores ab auctore sic nunc aucti et recogniti sunt, ut merito novi dici queant, quibus quartus totus iam recens accessit. Cum indice luculento*. Z 1568 roku pochodzi pewna liczba egzemplarzy czterech ksiąg dialogu z następującą kartą tytułową: *Monachus, sive Colloquiorum de religione libri tres, binis distincti dialogis. Iterum ac tertium ab auctore sic aucti et recogniti, ut novum hoc nunc opus et dici possit et revera sit*⁶.

⁵ J. Fijałek, *Przekłady pism św. Grzegorza z Nazyanzu w Polsce, wiadomość bibliograficzna i patrystyczna*, „Polonia Sacra” 1 (1918) s. 132-133.

⁶ Z 2021 roku pochodzi krytyczne wydanie dialogów. Zob. M. Kromer, *Monachus, sive de religione libri quattuor, binis distincti dialogis*, opr. A. Dziuba – W. Koppek – K. Mogielnicki, red. J. Pigoń, Lublin 2021. Publikacja ukazała się w serii „Staropolski dramat i dialog religijny” (red. J. Dąbkowska-Kujko, t. 6); M. Kromer, *Rozmowy Dworzanina z Mnichem*, opr. J. Dąbkowska-Kujko – P. Kociumbas, red. E. Buszewicz, Lublin 2021. Seria „Staropolski dramat i dialog religijny” (red. J. Dąbkowska-Kujko,

Chociaż wkład Kromera w reformę Kościoła katolickiego w Polsce i polemikę z reformacją jest wysoko ceniony, to jednak nie doczekał się dotąd uwagi badaczy⁷. Prymarnym celem niniejszej publikacji jest zbadanie kontekstu, w jakim pojawia się w dialogach imię św. Augustyna oraz rola autorytetu Ojca Kościoła w argumentacji mnicha. Celem sekundarnym jest zachęcenie uczonych, głównie zainteresowanych renesansową recepcją wczesnochrześcijańskich pisarzy, do studiów nad monumentalnym dialogiem polemiczno-religijnym przedstawiciela polskiej kontrreformacji. Proponowany artykuł jest zatem próbą przyjrzenia się obecności w teologicznych tekstach Kromera tak ważnego dla reformacji autorytetu, jakim był św. Augustyn. Na refleksję badawczą oczekują jeszcze inni Ojcowie Kościoła, tak chętnie przywoływani przez duchownego.

Postać i poglądy biskupa z Hippony pojawiają się na kartach dialogów (zarówno polskich, jak i łacińskich) wielokrotnie. Można wyróżnić kilka ich kontekstów. Jednym z nich jest powoływanie się na autorytet Ojców Kościoła *in gremio*, wśród których znalazł się Augustyn. Ma to miejsce głównie w dialogu łacińskim, w którym imię świętego, jego dzieła i poglądy pojawiają się zdecydowanie częściej niż w tekście polskim, mniej obszernym i adresowanym do niewykształconego odbiorcy⁸. I tak na przykład po raz pierwszy w tej funkcji pojawia

t. 5; tutaj znajduje się też obszerniejsza informacja na temat dialogu Kromera z reformacją). Zob. Dziuba, *Marcin Kromer i dialog z reformacją*, s. 5-35. Cytaty zamieszczone w niniejszym artykule pochodzą z tej publikacji. Odniesienia do polskiego tekstu zostaną oznaczone jako „Kromer, *Rozmowy*”, do łacińskiego natomiast – jako „Cromerus, *Monachus*”. Cyfra rzymska oznacza księgę, w przypadku tekstu łacińskiego pierwsza cyfra arabska – numer rozmowy, kolejna cyfra arabska – akapit.

⁷ Już Maciej Korolko w artykule z 1989 roku pisał: „Obecność Marcina Kromera w historii literatury polskiej epoki renesansu jest wprawdzie bezdyskusyjna, lecz niepotwierdzona dotąd studiami analitycznymi” (M. Korolko, *Retoryczna sztuka Rozmów Dworzanina z Mnichem Marcina Kromera*, SW 26 (1989) s. 47).

⁸ Píše o tym Kromer *expressis verbis*, gdy tłumaczy powód napisania dialogów w języku wernakularnym, zarówno w polskiej, jak i łacińskiej wersji *Rozmów*: „(...) a wszakoż iż wiele jest ludzi obojej płci w narodzie naszym polskim, którzy radzi się też około takich rzeczy i pisma obierają, a niemieckiego ani łacińskiego pisma nie czytają albo nie rozumieją, zdało mi się za potrzebną nieco o takich rzeczach naszym językiem napisać” (przedmowa, 1); „(...) suscepit tamen labore conscribendi aliquid lingua vernacula in gratiam Polonorum meorum, quo ii, qui in litteris non ita multum progressi essent, ut legere et intelligere ea, quae Lingua Latina a viris doctis et piis in hoc genere conscripta sunt, recte possent” (M. Kromer, *De falsa*, 1559, k. br.). O ile nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia pochodzą od autorki.

się w akapicie 110 pierwszej mowy z księgi pierwszej⁹, gdy Kromer wymienia autorów wraz z tytułami ich dzieł, piszących o wstawiennictwie świętych poprzez modlitwy do nich (*invocatio sanctorum*). W tym gronie znaleźli się Orygenes, Grzegorz z Nazjanzu, Jan Chryzostom, Ambroży, Augustyn i jego *De cura pro mortuis*¹⁰. O ofierze prześlągnięcia (*sacrificium propitiatorium*) obok Augustyna (*Enchiridion, lib. 10; sermo de verbis Apostoli, Questio ad Dulcitium*)¹¹ mieli pisać Cyprian i Ambroży. Gdy mowa jest o *transsubstantiatio*, Augustyn i jego mowa *De verbis Domini* (28)¹² pojawił się obok Justyna, Cypriana, Cyryła Jerozolimskiego, Bazylego, Jana Chryzostoma, Ambrożego, Jana Damasczeńskiego i Teofilakta. W tym samym akapicie, w podobnej funkcji, ale tym razem w kontekście liczby sakramentów, wystąpił biskup z Hippony¹³ i jego dzieło *Contra epistolam Parmeniani* (ks. II)¹⁴ obok Cypriana, Tertuliana, Hieronima i papieża Leona. Także interesujące nas imię występuje wśród autorów piszących o sakramencie bierzmowania. Kromer wymienia tu również Cypriana, Tertuliana i papieża Fabiana. Jak widać, osobą, która zawsze miała coś do powiedzenia w ważnych dla Kościoła kwestiach, był, zdaniem Kromera, Augustyn. Warto zaznaczyć na marginesie, że część pism Cypriana, na które powołuje się w przywołanym akapicie polski pisarz, jest nieautentycznych¹⁵. O ile powyższe informacje potwierdzają odczytanie Kromera w literaturze patrystycznej i jego znajomości kwestii poruszanych przez protestanckich autorów, o tyle w łacińskim dialogu pojawia się imię św. Augustyna także w charakterze odwołania czasowego, np. „Augustini aequalis Optatus”¹⁶, „Iam vero et Carthaginen[is] quinta synodus Augustini

⁹ Cromerus, *Monachus* I 1, 110.

¹⁰ Augustinus, *De cura pro mortuis gerenda* 1, 1-3, PL 40, 591-593.

¹¹ Augustinus, *Enchiridion* 110, PL 40, 283-284; Augustinus, *De octo Dulciti quaestionibus* 2, PL 40, 157-158. Nie udało się zidentyfikować mowy.

¹² Nie udało się zidentyfikować mowy. Być może jest to jedna z katechez przedchrześcijańskich, o których pisze ks. Antoni Żurek. Zob. A. Żurek, *Katecheza eucharystyczna św. Augustyna*, VoxP 57 (2012) s. 853-862.

¹³ W dialogu nie pojawia się to określenie. W polskim tekście Kromer odnotował: „Numidyjskiego królestwa biskupy w Afryce, między którymi ś[więty] Augustyn był” (Kromer, *Rozmowy* III 277).

¹⁴ Augustinus, *Contra epistolam Parmeniani libri tres* 2, 13, 28-29, PL 43, 70-72.

¹⁵ Chodzi tutaj o *De cena Domini* i *De ablutione pedum*. Szerzej na ten temat, zob. A. Dziuba, *Habent sua fata libelli. Losy dzieła „De cardinalibus operibus Christi”*, VoxP 79 (2021) s. 83-98.

¹⁶ Cromerus, *Monachus* III 2, 185.

tempore”¹⁷. Kromer przyjmuje zatem, że najbardziej rozpoznawalnym Ojcem Kościoła (i łatwym do umiejscowienia w czasie) przez czytelników łacińskiego tekstu jest właśnie autor *Confessiones*. Nie ma w tym nic dziwnego, gdyż ten Ojciec Kościoła był postacią niezwykle ważną nie tylko w Kościele katolickim, ale też dla Lutra¹⁸ i jego następców. Ten fakt dostrzega autor dialogu, pisząc: „Augustini doctrina et scripta in magno etiamnum pretio sunt, nec modo apud recte sentientes, verum etiam apud haereticos”¹⁹.

Zanim jednak przyszedł biskup warmiński, świetnie zaznajomiony z twórczością Augustyna, przystąpi do erudycyjnej dysputy z rywalami, ukrytymi pod postacią Dworzanina, napisze polski dialog, jak wyżej wspomniano, adresowany do mniej czytanego i wykształconego odbiorcy. W nim także pojawiły się odwołania do biskupa z Hippony. Po raz pierwszy imię Augustyna zostało wspomniane w emocjonalnej rozmowie²⁰ o małżeństwie, gdy Dworzanin stawia tezę, że katolicy pisarze twierdzą: „Iż lepiej kapłanowi z wolną białogłową, ba i z cudzą żoną obcować, niżli się ożenić!”²¹. Mnich, polemizując z rozmówcą, powołuje się po raz pierwszy w rozmowie na autorytet Augustyna, który z szacunkiem pisał o kobietach²². Na marginesie pojawia się w tym miejscu Kromerowe odesłanie do tekstu *De bono coniugali*²³. W zażartej dyspacie Dworzanin ujawnia stanowisko protestantów na temat wyższości Pisma

¹⁷ Cromerus, *Monachus* III 2, 281.

¹⁸ Sam Marcin Luter wywołał się z zakonu augustianów. Szerzej o znaczeniu św. Augustyna dla myśli reformacyjnej, zob. Ł. Barański – J. Sojka, *Historia i teologia luteranckiej odnowy Kościoła w Niemczech w XVI wieku*, cz. 2, Bielsko-Biała 2017, s. 14.

¹⁹ Cromerus, *Monachus* II 2, 29: „Nauka Augustyna i pisma są wysoko cenione nie tylko przez ludzi prawomyślnych, lecz także heretyków”. Taką samą opinię wyraził wcześniej w polskim dialogu (II 187) i opatrzył ją uwagą o błędach, do których przyznawał się Ojciec Kościoła w *Retractationes*. Mnich, uczony obrońca katolicyzmu, bohater dialogu, podpierając się autorytetem Augustyna, człowieka „ostrego rozumu i ćwiczonego w Piśmie” (II 188), usprawiedliwia w ten sposób zdarzające się omyłki w nauce Kościoła i wykładni Pisma Świętego.

²⁰ Polska wersja dialogu jest bardziej emocjonalna i zawiera dosadniejsze słownictwo niż tekst łaciński. Wynika to z innego adresata obu dzieł, poziomu ich wykształcenia, a co się z tym wiąże, możliwości percepcji argumentów. Dla „prostych” Polaków bardziej przekonujące są tezy okraszone dosadnym słowem, przysłowiem czy niewybrednym żartem.

²¹ Kromer, *Rozmowy* I 12.

²² Kromer, *Rozmowy* I 12.

²³ Augustinus, *De bono coniugali* 11, PL 40, 382-383.

Świętego nad tekstami Ojców Kościoła²⁴, nawet cenionego afrykańskiego biskupa:

Nie wiem, co Augustyn, ale i Ambroży pisze, ale wiem, iż ś[więty] Paweł powiada: „Uciwne małżeństwo we wszystkich a łoże niepokalane. Ale kurewniki i cudzołożniki będzie Bóg sądził”²⁵. Toć jest Słowo Boże, któremu ani Augustyn, ani Ambroży, ani żadne wymysły ludzkie przeciwieć się nie mogą²⁶.

Co ciekawe, w łacińskim dialogu nie znajdziemy tej wymiany zdań, chociaż można zauważyć kilka miejsc wspólnych, w których pojawia się imię autora *Confesiones*.

Nieco inaczej wygląda sytuacja w przypadku rozważań na temat sekt i schizm. Ta problematyka wraz z odwołaniem do poglądów biskupa z Hippony zaledwie kilkakrotnie została poruszona w polskim tekście, podczas gdy w łacińskim jest wyraźnie obecna. Bez wątpienia św. Augustyn i jego *De haeresibus ad Quodvultdeum* jest dla Marcina Kromera prymarnym źródłem wiedzy na temat głosicieli poglądów sprzecznych z nauką Kościoła. Co ciekawe, w obu wersjach dialogu pojawiła się refleksja, że są oni pożyteczni: „Są-ć barzo pożyteczni Kościołowi kacerze, jako pisze ś[więty] Augustyn, nie²⁷ iżby prawdy uczyli, której nie umieją, ale iż cielesne ku szukaniu, a duchowne prawe krześcijany ku objawieniu prawdy pobudzają”²⁸. Ta sama treść w języku łacińskim znajduje się w *Monachus, sive de religione*²⁹. Na autorytet biskupa z Hippony Kromer powołuje się bezpośrednio, gdy tytułowy bohater wspomina o poglądach Ariusza na biskupstwo³⁰. Warto przywołać też *passus* z pierwszej polskiej rozmowy, w którym Kromer ustami Mnicha charakteryzuje poglądy antycznych

²⁴ Kromer w wypowiedzi sympatyka luteranizmu nawiązuje do zasady *sola Scriptura*, gdyż Dworzanin otwarcie przyznaje, że nie czyta Ojców Kościoła, a powołuje się jedynie na autorytet Pisma Świętego.

²⁵ Hbr 13,4.

²⁶ Kromer, *Rozmowy* I 13.

²⁷ Od tego miejsca do końca paragrafu I 98 znajduje się Kromerowe tłumaczenie cytatu z *De vera religione* 8, 15 (PL 34, 129).

²⁸ Kromer, *Rozmowy* I 50.

²⁹ Cromer, *Monachus* I 2, 203. Ten cytat pojawił się już w *De falsa nostri temporis et vera Christi religione, libri duo primi, de quattuor Polonica lingua ante octo et novem annos conscriptis atque editis nunc recens Latina lingua donati et aucti*, [Dilingen] 1559, k. R3v.

³⁰ Kromer, *Rozmowy* III 158: III 283.

innowierców oraz podaje imiona ich krytyków. Wymienia Ariusza, Lucyfera, Wigilancjusza i Jowiniana³¹. Augustyna wspomina jako polemistę z tezami Jowiniana na temat małżeństwa i dziewictwa, przywołując na marginesie jego *De haeresibus*³². W tekście łacińskim nie ma odpowiadającego mu passusu, chociaż Kromer kilkakrotnie i w różnych kontekstach wylicza różnorodne sekty, powołując się czasami na poglądy Augustyna. Zgoła odmiennie, niż przywołany wyżej, został skonstruowany inny akapit, w którym Kromer wymienił o wiele większą liczbę odstępstw, począwszy od sekty nazarejczyków, a skończywszy na Janie Husie³³. Przyświecała mu myśl, że dawne herezje otworzyły drzwi³⁴ konfesjom reformatorskim. Bieczanin nie wymienił, nawet na marginesie, żadnych katolickich polemistów, nie scharakteryzował także poglądów herezjarchów. Powodem tych znaczących różnic w narracji jest autorska świadomość odmienności adresata dzieła i jego intelektualnych możliwości.

W polskich *Rozmowach* Kromer wspomina św. Augustyna w kontekście informacji o antycznych sektach i schizmach zaledwie kilkakrotnie. Poza wyżej wspomnianymi passusami, należy przywołać jeszcze dwa, z których pierwszy zawiera istotną ocenę autorów protestanckich w kontekście odczytywania Pisma Świętego i cytat z *De Trinitate*:

W tym-że-ć wszyscy kacerze błędzą, nie iżeby Słowa Bożego, to jest Pisma za sobą nie mieli, ale iż je źle rozumieją i wykładają. Świadczy o tym ś[więty] Augustyn, tak pisząc: „Wszystcy kacerze na to się wydawają, aby z jednegoż Pisma Ś[więtego] fałszywych a omylnych dum swych bronili”³⁵. Także *De Genes[i] ad lit[teram] li[bro] 7, caput 4*³⁶.

O tym, jak ważny dla Kromera był to osąd, świadczy, że umieścił go w łacińskim tekście³⁷, chociaż bez przywołania siódmej księgi komentarza do Genesis³⁸. Do tej myśli wraca Kromer w drugiej rozmowie, gdy pisze:

³¹ Kromer, *Rozmowy* I 50.

³² Augustinus, *De haeresibus* 82, PL 42, 45-46.

³³ Cromerus, *Monachus* II 2, 89.

³⁴ Kromer metaforycznie i obrazowo mówi tutaj o bramach piekieł – „inferorum portas”.

³⁵ Augustinus, *De Trinitate* 1, 3, PL 42, 823.

³⁶ Kromer, *Rozmowy* I 114; Augustinus, *De Genesi ad litteram libri XII* 7, 4, PL 34, 358.

³⁷ Cromerus, *Monachus* I 1, 28.

³⁸ W miejscu tak dokładnie określonym przez Kromera nie ma uwag na temat herezji. Są natomiast rozważania na temat duszy. Wydaje się, że mogła to być jego pomyłka, której uniknął w łacińskim tekście. Obszerny akapit 28, odpowiadający skromnemu

Także wiele innych błędów ze złego wyrozumienia Pisma Świętego tak Nowego, jako Starego Zakonu w Kościele krześcijańskim powstało, o czym i Augustyn ś[więty] świadczy in Ioan[nem] tract[atu] XVIII³⁹, tak pisząc: „Nie z inąd powstały kacerstwa i niektóre nauki przewrotne, które sidlą duszę a w głębią rzucają, jedno gdy dobre pisma niedobrze rozumiane bywają, a to, co w nich niedobrze bywa rozumiano, upornie a śmieje bywa twierdzono”⁴⁰.

Skoro w polskim tekście pojawił się cytat z tekstu św. Augustyna, należy domniemywać⁴¹, że passus ten znajdzie się też w łacińskiej wersji *Rozmów*. Można go odnaleźć w drugiej rozmowie księgi drugiej⁴². Chociaż pisarz nieco inaczej wprowadza cytat z komentarza do Ewangelii św. Jana, gdyż Augustyn jest tu tylko jednym z potwierdzających tezę o błędach herezji wynikających ze złego rozumienia Pisma Świętego, to jednak przytoczone słowa z jego dzieła są oryginałem tłumaczenia z polskiego dialogu. Co ciekawe, w takim samym kontekście odnajdujemy ten cytat w dziele protektora i przyjaciela Kromera, Stanisława Hozjusza w *De expresso Dei verbo*⁴³. Pojawił się także w pierwszym łacińskim wydaniu dialogów z 1559 roku (k.4r.) i chociaż kontekst jest identyczny, to jednak okalające go zdania są inne. W kolejnym passusie Kromer powołuje się na biskupa z Hippony i na jedno z jego dzieł, gdy Mnich udowadnia, że „od jedności się odszczepiać”⁴⁴ jest ciężkim grzechem i jako argument przywołuje słowa z *De bapt[ismo] cont[ra] Donatistas*: „Co pomaga człowiekowi zdrowa wiara labo snadź zdrowa świętość wiary, gdzie śmiertelną

I 114, zawiera odpowiedź Mnicha na słowa Dworzanina, który twierdzi, że zarówno Luter, jak i inni twórcy doktryny ewangelickiej posiłkują się Pismem Świętym. Teologowie katoliccy natomiast sięgają po naukę „fałszywych proroków”, jakim są komentatorzy Pisma Świętego, w tym Ojcowie Kościoła. Mnich, obalając zarzut swego rozmówcy, szuka argumentów najpierw w Nowym Testamencie, by za chwilę podeprzeć się pismami Cypriana, Atanazego, Hilarego i Augustyna. Kończy swoją wypowiedź powołaniem się na autorytet współczesnych mu teologów kontreformacyjnych (Nicolaus Villagagnon, Hieronim Emser, Georgius Vicelius, Fridericus Staphylus, Ioannes Dittenbergius).

³⁹ Augustinus, *Tractatus in Evangelium Ioannis* 18, 1, PL 35, 1536.

⁴⁰ Kromer, *Rozmowy* I 174.

⁴¹ Zdaje się na to wskazywać warsztat Kromera. Pisarz, który zadał sobie trud przekładu tekstu źródłowego, zazwyczaj wkleja odpowiedni passus do łacińskiego dialogu.

⁴² Cromerus, *Monachus* II 2, 17.

⁴³ *Stanislai Hosii, De expresso Dei Verbo*, [Dillingen] 1558, k.3v.

⁴⁴ Kromer, *Rozmowy* I 151.

raną odszczepienia zagładzone jest zdrowie miłości?”⁴⁵. Zdecydowanie więcej jest miejsc w tekście łacińskim, w których mowa jest o dawnych herezjach, gdzie pisarz przywołuje zdanie świętego i podpira się jego opinią w prowadzonym dyskursie. Zazwyczaj jednak wymienia go wśród innych pisarzy antycznych, którzy zajmowali się podobnym problemem. I tak, gdy Mnich twierdzi, że odstępstwa od wiary nie są niczym nowym i pojawiały się już dawniej, przywołuje imiona autorów, którzy o tym zaświadczyli: Epifaniasza, Hieronima, Augustyna, Prospera z Akwitanii⁴⁶. Na samego Augustyna powołuje się, gdy mowa jest o tym, że heretycy nie potrafią utrzymać w swoim gronie jedności. W drugiej rozmowie księgi drugiej Mnich analizuje brak zgody w łonie protestantów, wspominając o różnicy zdań⁴⁷ między Lutrem a Kalwinem oraz Stankarem i reformatorami z Pińczowa. Konflikt protestantów przypomina mu spór maksymianistów i pozostałych donatystów za czasów Augustyna, czyli: „Et tempore Augustini”⁴⁸. W tym przypadku Ojciec Kościoła jest dla Kromera tylko wyznacznikiem czasowym. Ważniejszą funkcję pełni w innym passusie, w którym Bieczanin przypomina, że w swoich dziełach biskup z Hippony pisał o trzech grupach wyznaniowych, które odłączyły się od donatystów: „Idem usu venit olim Donatistis, ut cum ipsi se ab Ecclesia segregassent eamque damnarent, idem a suis vicissim discipulis Rogatistis, Maximianistis ac circumcellionibus paterentur, ut est apud Augustinum”⁴⁹. Kromer, prawdopodobnie wychodząc z założenia, że *lector eruditus* zna odpowiednie pisma antycznego autora, nie przywołuje żadnego z nich. Osobną grupę stanowią miejsca, w których mowa jest o protestantach odwołujących się do twórczości św. Augustyna. Jako pierwszy pojawia się Jan Kalwin i cytat z jego listu do

⁴⁵ Kromer, *Rozmowy* I 151; Augustinus, *De baptismo contra Donatistas* 8, 11, PL 43, 116. Przywołane w artykule polskie przekłady passusów z tekstów św. Augustyna są jednocześnie w ogóle pierwszymi translacjami słów biskupa z Hippony na język polski. Z tego powodu warto je przytoczyć *in extenso*.

⁴⁶ Cromerus, *Monachus* I 1, 144.

⁴⁷ Zob. objaśnienia do: Cromerus, *Monachus* II 2, 31, s. 691.

⁴⁸ Cromerus, *Monachus* II 2, 31.

⁴⁹ Cromerus, *Monachus* I 2, 185: „Tak samo niegdyś wydarzyło się z donatystami, że gdy odłączyli się od Kościoła i go potępili, zostali podzieleni przez swoich uczniów: rogakjan, maksymianistów i circumcelionów, jak jest u Augustyna”. W kontekście donatystów należy przywołać jeszcze akapit III 1, 75, który ma charakter jedynie informacyjny, a mianowicie zawiera wzmiankę, że św. Augustyn o nich pisał.

Jacoba Sadoletto⁵⁰, w którym francuski protestant wspomina o obrazie dawnego Kościoła, utrwalonym w pismach Chryzostoma, Bazylego, Cypriana, Ambrożego i Augustyna. Kolejnym jest Jacob Andreae, o którym Kromer pisał, że w jednym ze swoich pism bronił poglądów Lutra na temat dobrych uczynków, powołując się na takie same zapamiętania św. Augustyna⁵¹. Z przywołanych powyżej miejsc z obu wersji dialogu polemicznego Kromera wynika, że w kontekście rozważań na temat schizm i sekt w Kościele katolickim postać Augustyna jest dla pisarza na tyle ważna, że przywołuje ją kilkakrotnie, chociaż nie w najistotniejszych kwestiach. Biskup z Hippony pojawia się często w szerszym gronie, zwykle obok Cypriana, Ambrożego i Hieronima, nierzadko po prostu jak ten, który pisał o dawnych herezjach, a więc jego dzieła są źródłem informacji historyczno-teologicznych. Niekiedy twórca *Confesiones*, zdaniem Bieczanina, jest autorem na tyle ważnych myśli, że uznał je za warte nie tylko przytoczenia w łacińskim dialogu, ale też przetłumaczenia na język polski.

Kromer opierał się na autorytecie Augustyna także w partiach dialogu, poświęconych Pismu Świętemu. Należy przywołać w tym miejscu bardzo ważną uwagę Mnicha, wpisującą się w problematykę niniejszego artykułu. W polskiej drugiej rozmowie, która porusza tematyczną odpowiada łacińskiej drugiej księdze („Czego się krześcijański człowiek dźwżyć ma Mnicha z Dworzaninem rozmowa wtóra”/ „Colloquiorum de re[li]gione liber secundus, qui est De vera Christi religione et quid homini Christiano in ea sequendum sit, sive de Verbo Dei”) znalazła się dysputa na temat obecności Ducha Świętego w trakcie pisania dzieł teologicznych. Jak zauważa Mnich, czołowi autorzy protestancy – Luter i Melancton, którzy twierdzili, że tworzą pod natchnieniem Ducha Świętego, niejednokrotnie poprawiali swoje edycje⁵². Zdaniem tytułowego bohatera oznacza to, że Duch Święty nie zawsze jest obecny przy piszącym. Wyjątkiem od tego i świadectwem Jego stałej obecności mają być tacy Ojcowie Kościoła, jak Cyprian, Augustyn, Hieronim, o których Kromer pisze: „[...] co się wyżej w onych zacnych, uczonych i świętych ludziach: Cyprianie, Augustynie, Hijeronimie, których rozumy, usta i palce jawnie Duch Ś[więty]

⁵⁰ Szerzej na temat tej postaci i listu Kalwina, zob. objaśnienia do: Cromerus, *Monachus* I 1, 107, s. 578.

⁵¹ Cromerus, *Monachus* I 2, 37. Prawdopodobnie chodzi o: Iacobus Andreae, *Ad Friderici Staphyli confictaset calumniae plenas antilogias responsio*, Francoforti 1558, s. 63-64.

⁵² Kromer, *Rozmowy* II 213.

sprawował, dowodnie okazało”⁵³. Odpowiadające cytatowi zdanie, które znalazło się w tekście łacińskim, jest jego dosłownym przekładem: „Id, quod in eximiis illis doctis ac sanctis viris Cypriano, Augustino, Hieronymo, quorum mentes, linguas ac digitos non obscure Spiritus Sanctus rexit, ostensum est”⁵⁴. W kontekście recepcji Starego Testamentu pojawia się we wszystkich wersjach dialogu teza o trzech poziomach rozumienia jego tekstu. W drugiej polskiej rozmowie brzmi ona następująco: „A na koniec tak mamy rozumieć o wszystkim Piśmie Starego Zakonu, iż trojaki jest, jako i Augustyn święty pisze, i sama rzecz pokazuje”⁵⁵. Na marginesie pojawia się odwołanie do mowy *De assumptione Mariae*. Podobna myśl z tym samym odesłaniem znalazła się w łacińskiej wersji z 1559 roku (k. e4v) i w wydaniu z 1568 roku. Tutaj mamy do czynienia z pewnym rozszerzeniem (o Nowy Testament i Jana Chryzostoma): „In summa, hoc de universa Veteris atque adeo Novi quoque Testamenti scriptura sentire nos oportet tria esse eius genera, sicut et Augustinus et Chrysostomus memoriae prodidere et res ipsa indicat”⁵⁶. Kromerowi chodzi w tym miejscu o trojaki rozumienie Pisma Świętego, a mianowicie: literalne, literalne i przenośne oraz tylko przenośne. Pewien niepokój czytelnika może już wzbudzić źródło, na jakie powołuje się w polskim dialogu, gdy mowa jest o Starym Testamencie. Tekst o wniebowzięciu Maryi powinien odnosić się raczej do Nowego Testamentu. Jeszcze większy problem pojawia się przy próbie odnalezienia tej mowy wśród pism Augustyna. Okazuje się, że biskup z Hippony nie jest jej autorem. Co więcej, nie jest to *sermo*, ale *tractatus*, który to gatunek zdecydowanie lepiej nadaje się do rozważania o poziomach rozumienia Pisma Świętego. Identyfikacja dzieła pozwoliła przypisać je Alkuinowi (*Flaccus Albinus Alcuinus*), średniowiecznemu mnichowi. Jego tekst znalazł się w *Patrologia Latina* 40, 1141-1148, tomie obejmującym dzieła Augustyna oraz te jemu przypisywane.

Zagadnieniem, w poruszaniu którego Kromer podparł się w wernakularnych *Rozmowach* autorytetem biskupa z Hippony, jest chrzest małych dzieci w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Chociaż sam Marcin Luter przyjął rozumienie sakramentu sformułowane przez Augustyna⁵⁷, to jednak w tym przedmiocie Bieczanin poza wspomnianym wyjątkiem nie

⁵³ Kromer, *Rozmowy* II 215.

⁵⁴ Cromerus, *Monachus* II 2 59.

⁵⁵ Kromer, *Rozmowy* II 151.

⁵⁶ Cromerus, *Monachus* II 1, 148.

⁵⁷ Barański – Sojka, *Historia i teologia*, cz. 2, s. 11.

odwołuje się do poglądów biskupa. W polskim dialogu czytamy: „Krzčili też dziatki nierozumne, a które jeszcze wierzyć nie mogły, o czym świadczą Augustyn i Orygenes, starzy a godni wiry doktorowie”⁵⁸; „Tą drogą też Augustyn ś [więty] szedł, przeciwko donatystom pisząc, którzy się spierali, iżeby małe dziatki nie miały być chrzczone”⁵⁹. Oba cytaty pochodzą z partii tekstu, w których katolicki polemista ustami Mnicha tłumaczy Dworzaninowi, który, jako zwolennik reformacji, jest przekonany, że Kościół winien przestrzegać tylko tego, co zostało napisane w Piśmie Świętym (*sola Scriptura*), że już we wczesnych wspólnotach chrześcijańskich chrzczono niemowlęta i małe dzieci, które nie przyjęły jeszcze wiary. Pierwszy z nich, przetłumaczony, znalazł się w łacińskiej drugiej rozmowie drugiej księgi⁶⁰. Kromer nie wspomina jednak w tym passusie o „zaklinaniu i wypędzaniu czarta”, o czym według polskich *Rozmów* mieli pisać Chryzostom, Augustyn i Cyprian⁶¹. Chodzi tutaj prawdopodobnie o egzorcyzm chrzcielny, którego nie było w pierwotnym Kościele („z pirwu przy chrzcie nie bywało”), a o którym pierwsza wzmianka miało się pojawić u św. Cypriana⁶². Warto odnotować, że w przywołanych dziełach Augustyna nie ma informacji na ten temat⁶³.

Colloquia najczęściej, bo aż dziesięć razy, odwołują się do autorytetu biskupa z Hippony w trakcie rozważań na temat hierarchii i sukcesji w Kościele, prymatu papieża i stanowiska biskupa. Kilkakrotnie pojawia się imię świętego w argumentacji dotyczącej ważnej roli Tradycji w Kościele. Warto zauważyć, że tej problematyki jest stosunkowo niewiele w polskim tekście. Tylko raz została wspomniana zwierzchność Stolicy

⁵⁸ Kromer, *Rozmowy* II 241.

⁵⁹ Kromer, *Rozmowy* IV 30.

⁶⁰ Cromerus, *Monachus* IV 2, 104.

⁶¹ Kromer, *Rozmowy* IV 157.

⁶² C. Krakowiak, *Egzorcyzmy chrzcielne w liturgii rzymskiej*, „Seminare” 36/4 (2015) s. 28.

⁶³ Jako pierwsze pojawiło się w marginalium *De dogmatibus ecclesiasticis*, które było przypisywane biskupowi z Hippony, ale powstało w V wieku. Zostało napisane przez Gennadiusza z Marsylii. W dziele tym w 33 akapicie (PL 42, 1217) jest mowa o chrzcie, ale nie ma wzmianki o egzorcyzmie. Drugim pismem, wspomnianym w marginalium, jest *De haeresibus* (PL 42, 21-50), w którym zaledwie kilkakrotnie Augustyn wspomniał chrzest, ale jedynie w kontekście omawianej schizmy lub herezji. Brakuje wzmianek na temat modlitwy chrzcielnej także w *De unico baptismo contra Petilianum ad Constantinum liber unus* (PL 43, 595-614). Kilkakrotnie pojawiła się jedynie wzmianka, że chrzest wypędza demony (Augustinus, *De unico baptismo* 14, 15, 16).

Apostolskiej, którą miał potwierdzać Augustyn⁶⁴. Zdanie to przetłumaczone na łacinę znalazło się też w drugiej rozmowie księgi trzeciej⁶⁵. Najwięcej wzmianek o roli Tradycji w Kościele, autorytetu Ojców Kościoła i znaczenia synodów pojawiło się w czwartej księdze *Rozmów*, zatytułowanej *O nauce Kościoła świętego Dworzanina z Mnichem rozmowa czwarta i ostateczna*. Twierdzenie, że tam, gdzie nie wypowiedziało się Pismo Święte, należy sięgać po tradycję i obyczaj, zostało przez Kromera poparte cytatem z dzieła Augustyna:

O tym tak pisze Augustyn ś[więty]: „W tych rzeczach, o których nic nie ustanowiło Pismo Boże, zwyczaj ludu Bożego a wzięte obyczaje przodków za Zakon albo ustawę dzierżany być mają. A jako przestępcę ustaw Boskich, tak i ci, którzy gardzą zwyczajami kościelnymi, powściągani być mają”⁶⁶.

Zgodnie ze stosowaną przez Kromera zasadą, że *passus* polskiego tekstu z cytatem z dzieła Biskupa Hippony winien pojawić się też w dialogu łacińskim, zdanie z listu do Kasulana znalazło się też w pierwszej księdze czwartego dialogu⁶⁷. Nie ma tam natomiast drugiego zdania z polskiego cytatu o karaniu za nieprzestrzeganie „*mos populi Dei et instituta maiorum*”. Rygor posłuszeństwa obyczajowi i prawu kościelnemu zostaje poparty autorytetem Augustyna jeszcze raz⁶⁸. Tu także polski pisarz sięga po argument z prac biskupa z Hippony, tym razem z dwóch miejsc *De baptismo*⁶⁹. Jednak tylko drugie jest przetłumaczonym cytatem. Wywód kończy stwierdzeniem: „Toż powtarza, odpisując na pytanie Januariusza i, na innych miejscach”⁷⁰. Odpowiadający temu miejscu *passus* w łacińskim dialogu jest obszerniejszy i znajdują się tu aż trzy cytaty z pism Augustyna, w tym ze wzmiankowanego jedynie w tekście polskim listu⁷¹. Ponownie więc doszedł do głosu sceptycyzm Kromera co do możliwości percepcyjnych polskiego czytelnika. To, co w łacińskich *Rozmowach* zostało zawarte w cytatach, których pisarz nie komentuje i nie analizuje, traktując je jako wystarczająco przekonujące argumenty,

⁶⁴ Kromer, *Rozmowy* III 267; Augustinus, *Ep.* 43, 7, PL 33, 163.

⁶⁵ Cromerus, *Monachus* III 2, 260.

⁶⁶ Kromer, *Rozmowy* IV 14; Augustinus, *Ep.* 36, 1, PL 33, 136.

⁶⁷ Cromerus, *Monachus* IV 1, 17.

⁶⁸ Kromer, *Rozmowy* IV 19.

⁶⁹ Augustinus, *De baptismo* 4, 24, PL 43, 174; 2, 7, PL 43, 133.

⁷⁰ Kromer, *Rozmowy* IV 19.

⁷¹ Cromerus, *Monachus* IV 1, 22; Augustinus, *Ep.* 54, 1, PL 33, 200.

w polskim tekście zostało opowiedziane oraz zilustrowane jednym zaledwie cytatem, którego perswazyjny charakter został podparty stwierdzeniem, że Augustyn wyraża ten sąd i w innych pismach. Tematem, którego Kromer nie poruszył w polskim tekście, a który wielokrotnie pojawiał się w dyspucie katolickich teologów z reformatorami, jest uznanie stanowiska biskupa istniejącego w hierarchii Kościoła katolickiego. Protestanci twierdzili, że jest ono równoznaczne z prezbiterem⁷². Ta problematyka pojawia się przede wszystkim w księdze trzeciej (*Colloquiorum de religione liber tertius, qui est de Ecclesia Christi*). Bieczanin, stojąc na stanowisku, że urzędy kapłańskie zostały ustanowione już przez Apostołów⁷³, krytykuje zażarcie Lutra, Kalwina i ich zwolenników, że stawiając się w roli Boga, sami tworzą niepotwierdzone przez Tradycję Kościoła stanowiska⁷⁴. A przecież zarówno diakonów, jak biskupów i prezbiterów Chrystus dał swojemu Kościołowi („Christus Ecclesiae suae dedit”)⁷⁵. Tak postawioną tezę potwierdza, odwołując się do wielu miejsc w Nowym Testamencie. Nie porzestaje jednak na tym, lecz w dalszej kolejności przywołuje listy pierwszych papieży i pisma Ojców Kościoła, w tym Augustyna. Po raz pierwszy jego imię zostaje wspomniane wśród kilkunastu autorów⁷⁶, którzy pisali o kapłaństwie⁷⁷. Podobnie wygląda sytuacja w przypadku informacji o obowiązkach biskupa. Tu także Augustyn i jego pisma, omawiające to zagadnienie, zostali wymienieni wśród innych antycznych autorytetów, bynajmniej nie na pierwszym miejscu⁷⁸. Kolejna wzmianka pojawia się pod koniec pierwszej rozmowy księgi trzeciej, gdy Kromer twierdzenie o apostołskiej sukcesji w Kościele

⁷² Szerzej na temat tytułu i roli prezbitera w antycznym Kościele, zob. T. Nawracała, *Między prezbiterem a kapłanem. Kilka uwag o zmianie słownictwa w teologii kapłaństwa*, „Studia Gdańskie” 39 (2016) s. 31-47. Autor artykułu dość szczegółowo omawia rozumienie obowiązków prezbitera w pismach pierwszych wieków chrześcijaństwa (s. 37-42), nie odwołując się przy tym do autorytetu Augustyna. O powszechnym kapłaństwie i urzędzie kościelnym w Kościele protestanckim, zob. Barański – Sojka, *Historia i teologia*, cz. 2, s. 192-194.

⁷³ Cromerus, *Monachus* III 1, 140.

⁷⁴ Cromerus, *Monachus* III 1, 141-142.

⁷⁵ Cromerus, *Monachus* III 1, 143.

⁷⁶ Część pism, na które powołuje się Kromer, jest nieautentyczna. Dotyczy to m.in. listów papieży i niektórych dzieł Ojców Kościoła. Wszystkie falsyfikaty powstały w późnym średniowieczu. Zob. objaśnienia do: Cromerus, *Monachus* III I, 193, s. 756-757.

⁷⁷ Cromerus, *Monachus* III 1, 193.

⁷⁸ Cromerus, *Monachus* III 1, 213.

i obowiązku jej przestrzegania opiera na autorytecie Ojców Kościoła⁷⁹. Chociaż i w tym miejscu autor wymienia kilka nazwisk, to jednak opinia Augustyna jest, obok słów św. Ireneusza⁸⁰, na tyle ważna, że w tekście zostaje przytoczone zdanie z pisma *Contra Faustum Manichaeum libri triginta*, a w marginalium przywołane zostają tytuły jeszcze trzech dzieł⁸¹, w których biskup z Hippony miał wypowiadać się w podobny sposób. W drugiej rozmowie księgi trzeciej Kromer autorytetem Augustyna i Ireneusza potwierdza zdanie o sukcesji na tronie Piotrowym, pisząc: „At longe vetustiores istis et Ecclesiae Christi probatissimi patres, Iraeneus et Augustinus, complures enumerant pontifices, qui iam inde a Petro sibi invicem successerunt”⁸². Kromer jeszcze raz odwoła się do autorytetu Augustyna, gdy podejmie polemikę ze słowami Dworzanina na temat papieżstwa. Sympatyk protestantyzmu, powołując się na autorów Centurii Magdeburgskich⁸³, nazywa papieża tyranem⁸⁴. Mnich, polemizując z tak surowym osądem, wspomina listy Hieronima i Augustyna oraz teksty innych Ojców Kościoła, które potwierdzały, że określenie *papa* niosło ze sobą pozytywne, ciepłe konotacje z ojcem i było tytułem nadawanym w ogóle biskupom („commune fuisse episcopis”). Pozostając jeszcze na chwilę przy problemie sukcesji na tronie Piotrowym, należy odnotować, że Bieczanin, pisząc o prymacie papieżstwa, sięga też po argument z autorytetu biskupa z Hippony: „Quid apertius de potestate papae et quod Ecclesiam Dei adunet dicit potuit? Augustinus etiam scribit in Ecclesia Rom[ana] semper viguisse cathedrae apostolicae principatum”⁸⁵.

⁷⁹ Cromerus, *Monachus* III 1, 254-255.

⁸⁰ Cytat ze św. Ireneusza, tak jak z innych piszących po grecku Ojców Kościoła, Kromer przytacza po łacinie. Prawdopodobnie sam dokonywał translacji.

⁸¹ Augustinus, *Contra Faustum* 11, PL 42, 243-254; 28, PL 42, 485-486. W marginalium pojawiają się *Contra epistolam Manichaei*; *Psalmus contra partem Donati* oraz *De utilitate credendi ad Honoratum*.

⁸² Cromerus, *Monachus* III 2, 219: „I znacznie starsi od nich najbardziej uznani Ojcowie Kościoła Chrystusowego, Ireneusz i Augustyn, wyliczają wielu papieży, którzy już od Piotra po sobie następowali”. Na marginesie Kromer odwołuje się do listu 53 Augustyna. Zob. Augustinus, *Ep.* 53, 1.2, PL 33, 196.

⁸³ Była to pierwsza próba systematycznej i krytycznej historii Kościoła. Monumentalne dzieło o wyraźnie antykatolickim charakterze miało wielu autorów, a jego redaktorem był Matthias Flacius (Illiricus). Centurie zaczęły ukazywać się w 1559 roku. Zob. Barański – Sojka, *Historia i teologia*, cz. 2, s. 279.

⁸⁴ Cromerus, *Monachus* III 2, 147.

⁸⁵ Cromerus, *Monachus* III 2, 260: „Cóż bardziej otwarcie o władzy papieża i o tym, co jednoczy Kościół Boży, można powiedzieć? Także Augustyn pisze, że w Kościele Rzymskim zawsze ma pierwszeństwo zwierzchność tronu apostołskiego”.

Pisarz przywołuje w marginalium list 162, któremu odpowiada dzisiaj list 43 (PL 33, 163). Tym razem odwołanie się do słów Augustyna zostaje poprzedzone pytaniem retorycznym, dotyczącym pozornego problemu wyjaśnienia omawianej kwestii. Mnich sięga po autorytet Ojca Kościoła, by ostatecznie rozstrzygnąć kwestię prymatu stolicy apostolskiej. Imię biskupa z Hippony wraz z powołaniem się na jego słowa⁸⁶ jest wystarczającym argumentem, kończącym dyskusję. W podsumowaniu dialogu, przedstawionego w drugiej rozmowie III księgi, Kromer raz jeszcze sięgnie po wypowiedź Augustyna na temat sukcesji Stolicy Apostolskiej, przywołując tym razem cytat z dzieła *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti liber unus*⁸⁷. Szczególnie wiele cytatów z pism Augustyna pojawia się w czwartej księdze (*Colloquiorum de religione liber quartus, qui est De doctrina Ecclesiae*). Niestety, czytelnik bez trudu zauważy pośpiech towarzyszący pracy autora nad tekstem. Obfitość przywołań dzieł antycznego biskupa wpływa raczej z konieczności szybkiego dostarczenia wydawcy łacińskiej wersji czwartej księgi rozmów⁸⁸. Im bliżej końca, tym cytowań jest więcej i są dłuższe. Czasami pojawiają się w bliskim sąsiedztwie. Co ciekawe, o ile w początkowych księgach biskup z Hippony często występuje obok innych wczesnochrześcijańskich autorytetów, o tyle teraz Bieczanin przywołuje zazwyczaj tylko jego opinię. Być może w trakcie opracowywania tej wersji miał pod ręką największą reprezentację tekstów tego Ojca Kościoła⁸⁹. Jako egzemplifikacja zjawiska warto przywołać przynajmniej kilka miejsc. W początkowych akapitach rozmowy pierwszej księgi czwartej, gdy Dworzanin wyraża pragnienie rozmowy na temat nauki Kościoła katolickiego⁹⁰. Dworzanin ochoczo przystępuje do wykładu na ten temat. Zdanie otwierające: „Hoc enim unum genus est quemadmodum dixi, doctrinae ecclesiasticae”⁹¹

⁸⁶ Przywołanie zdanie z listu Augustyna jest parafrazą jego słów z *Ep.* 43, 7.

⁸⁷ Cromerus, *Monachus* III 2, 395; Augustinus, *Contra epistolam Manichaei* 4, 5, PL 42, 175.

⁸⁸ Kromer o trudnościach przy pracy nad łacińską czwartą księgą pisze do brata Mikołaja. Wspomina tutaj o pośpiechu, obowiązkach, które odciągały go od pisania, i problemach ze zdrowiem. Ma jednocześnie nadzieję, że wykształconym czytelnikom taka postać tekstu wystarczy: „Nam eruditiores facile ipsi sibi id superaedificabunt, alii etiam fortasse” (*Martinus Cromerus Nicolao Cromeri Fratri* 1).

⁸⁹ Na przykład Cromerus, *Monachus* IV 1, 68; IV 1, 123-124; IV 1, 129-132; IV 2, 17-18.

⁹⁰ Cromerus, *Monachus* IV 1, 16.

⁹¹ Cromerus, *Monachus* IV 1, 17: „To bowiem jest jeden rodzaj, jak powiedziałem, nauki Kościoła”.

opatruje autorytetem pisarzy wczesnochrześcijańskich, wśród których na pierwszym miejscu wymienia Augustyna. Tym razem sięga po jego słowa z 86 listu do Kauzulana: „In his rebus, de quibus nihil certi statuit Scriptura Divina, mos populi Dei vel instituta maiorum pro lege tenenda est”⁹². W niewielkim odstępnie czytelnik znajdzie passus, w którym aż trzykrotnie został przywołany autorytet świętego, a cytaty są zaczerpnięte z *De batismo contra Donatistas* oraz z *Ad inquisitiones Ianuarii*⁹³. Mnich stara się udowodnić tutaj tezę, że już biskup z Hippony twierdził, iż należy przestrzegać Tradycji, która w Kościele reguluje zjawiska nieopisane przez Pismo Święte, w tym głównie listy apostołskie (*auctoritas apostolica*). Warto także przywołać miejsce łacińskich *Rozmów*, które jest poświęcone udowodnieniu tezy, że na soborach powszechnych powstaje nauka Kościoła⁹⁴. Mnich swoją opinię, która już kilkakrotnie wcześniej była prezentowana („[...] nudius tertius et heri recensui [...] Quod etiam hodie demonstravi”)⁹⁵, podpira autorytetem biskupa z Hippony:

Igitur et Augustinus universalium seu plenariorum conciliorum sententiam totius Ecclesiae consensionem esse ait. Non possum tamen negare id, quod Augustinus idem eiusdem operis libro secundo affirmat, plenaria quoque universalia nonnumquam priora a posterioribus retractari. Sed audi verba Augustini [...]”⁹⁶.

Kromer świadectwo wagi decyzji i ustaleń podejmowanych w trakcie powszechnych zgromadzeń biskupów opiera na tekście Augustyna o chrzcie⁹⁷, a konkretnie na miejscach, gdzie jest mowa o problemie

⁹² Augustinus, *Ep.* 36 (al. 86), 1, 2, PL 33, 136.

⁹³ Cromerus, *Monachus* IV 1, 21-22; Augustinus, *De baptismo* 2, 17 (12), PL 43, 133; Augustinus, *De baptismo* 4, 24, PL 43, 174; Augustinus, *Ep.* 54, 1, PL 33, 200.

⁹⁴ Ostro i niezwykle krytycznie na temat „samowoli obłudników papieskich” na soborach pisał Marcin Luter w wydany w 1539 roku przez Hansa Lufta w Wittenberdze dziele *Von den Conciliis und Kirchen*. Zob. M. Luter, *O soborach i Kościele*, tł. J. Gryniakow, „Z problemów Reformacji” 6 (1993) s. 214.

⁹⁵ Zob. Cromerus, *Monachus* IV 2, 16: „Trzy dni temu i wczoraj rozważałem (...) co także dzisiaj pokazałem”.

⁹⁶ Cromerus, *Monachus* IV 2, 17: „Tak więc i Augustyn twierdzi, że zdanie soborów powszechnych albo obejmujących kilka prowincji stanowi uchwałę całego Kościoła. Nie mogę jednak zaprzeczyć temu, o czym Augustyn w drugiej księdze tego samego dzieła twierdzi, iż niekiedy zarówno wcześniejsze sobory kilku prowincji, jak i powszechne są przez późniejsze krytykowane i poprawiane. Lecz posłuchaj słów Augustyna...”.

⁹⁷ Augustinus, *De baptismo* 1, 18, PL 43, 124; 2, 3, PL 43, 128-129.

ponownego chrztu. Zwięzłe, pozbawione erudycji retorycznej zdania przynoszą poparcie wcześniejszej opinii, że decyzje soborów i synodów⁹⁸ obowiązują w całym Kościele katolickim. Co więcej, polski kontrreformator, idąc za zdaniem Augustyna, przyznaje, że niekiedy są one prostowane i zmieniane przez kolejne *concilia*. Mamy więc tutaj do czynienia ze zobiektywizowaną narracją w bardzo ważnej dla Kościoła kwestii, opartej na autorytecie Augustyna. Jak wspomniano wyżej, w czwartej księdze odwołań do myśli tego Ojca Kościoła jest bardzo wiele i nie ma potrzeby przywoływać wszystkich kontekstów. Warto jednak wspomnieć o tych miejscach, które pojawiają się też w polskiej edycji. Trzy akapity z czwartej księgi (*O nauce Kościoła świętego Dworzanina z Mnichem rozmowa czwarta i ostateczna*) poświęcone są respektowaniu pism Ojców Kościoła w sytuacji, gdy nie ma uchwał soborów powszechnych. Autorytet św. Augustyna zostaje przywołany w kontekście wygłaszania tezy, że należy przestrzegać nauki Ojców Kościoła szczególnie w wykładni Pisma Świętego, przede wszystkim wtedy, gdy jest ona jedynym źródłem wiedzy na ten temat⁹⁹. Cytowane słowa z pism świętego biskupa przynoszą jeszcze jedną bardzo ważną refleksję, a mianowicie dopuszczalność krytyki pism, gdy wyrażone w nich opinie są błędne. Kromer cytuje, tłumacząc na język polski, zdania z listu do Fortunacjana (*Epistola ad Fortunatianum*) oraz z dzieła *De unico baptismo*¹⁰⁰. Co ciekawe, w tym wypadku Kromer odchodzi od dotychczas przestrzeganej reguły zastępowania cytatami z pism Augustyna tych przez niego tłumaczonych w polskiej edycji. W łacińskich dialogach brak jest odpowiadających *passusom* z tekstu polskiego fragmentów, chociaż bardzo podobne myśli, ale z odesłaniem do cytatów z innych pism biskupa z Hippony, się znalazły. Należy przywołać tutaj akapity IV 1, 129-131, w których zostały przywołane aż cztery, i to dość obszerne, cytaty, które dowodzą tezy, że w Kościele powszechnym obowiązuje autorytet Ojców Kościoła, ale dopuszczalna jest dyskusja z ich poglądami, a nawet konstruktywna krytyka. Wystarczy w tym miejscu przywołać jeden z zamieszczonych cytatów, który bez wątpienia został bardzo trafnie przez Kromera wybrany:

⁹⁸ W czasach Kromera pod pojęciem *concilium* występował zarówno sobór, jak i synod.

⁹⁹ Kromer, *Rozmowy* IV 176-177.

¹⁰⁰ Augustinus, *Ep.* 148, 15, PL 33, 628; Augustinus, *De unico baptismo* 4-5, PL 43, 597-598.

Et libro 2 eius operis: „Quis nesciat episcoporum litteras, quae post confirmatum canonem vel scriptae sunt vel scribuntur et per sermonem forte sapientiorum cuiuslibet in ea re peritioris et per aliorum episcoporum graviorem auctoritatem doctorumque prudentiam et per concilia licere reprehendi, si forte in eis e veritate deviatum est”¹⁰¹.

Pisarz bardzo zwięźle i bez komentarza przechodzi w swoim wykładzie od jednego cytatu z pisma Augustyna (we wcześniejszym akapicie zostało zamieszczone zdanie z *De baptismo contra Donatistas* 5, 26)¹⁰² do drugiego, by potem bez słowa komentarza przejść do kolejnego. Taki zabieg nie pojawia się we wcześniejszych księgach w przypadku, gdy uwaga Kromera koncentruje się na jednym autorytecie. Renesansowy pisarz sięga po niego zazwyczaj wtedy, gdy interesujący go problem był rozważany przez kilku pisarzy. Wtedy wymienia ich imiona w tekście głównym, a katalog ich dzieł przytacza na marginesie. W analizowanym miejscu autor *Rozmów* nie komentuje cytatów, traktując je jako w pełni zrozumiałe i same w sobie będące dowodem na jego twierdzenie. W kolejnych akapitach Biechanin przywołał jeszcze Augustynowe listy do Hieronima oraz do Fortunata¹⁰³. Zakończył natomiast parafrazą słów biskupa z *De utilitate credenendi*¹⁰⁴. O ile poprzednie cytaty faktycznie stanowią argument (*argumentum ex auctoritate*), o tyle ostatnie nawiązanie do wypowiedzi Augustyna znalazło się w Kromerowym podsumowaniu wcześniejszej refleksji. Polski humanista nie mógł oprzeć się retorycznemu

¹⁰¹ Cromerus, *Monachus* IV 1, 131; Augustinus, *De baptismo* 2, 3, PL 43, 128: „Któż zaś nie wie, że gdyby w listach biskupów, napisanych już po określenie kanonu lub też takich, które, dopiero zostaną napisane – znalazło się coś niezgodnego z prawdą, to może zostać odparte przez być może mądrzejszą rozprawę jakiegoś [biskupa] bieglejszego w danej sprawie albo też przez większy autorytet i większą uczoność innych biskupów, jak też przez [uchwały] synodalne” (tł. A. Żurek, Augustyn z Hippony, *O chrzcie (De baptismo contra Donatistas libri septem)*, Kraków 2006, s. 60). Warto odnotować, że część tego cytatu pojawiła się już we wcześniejszych rozważaniach na temat omylności Ojców Kościoła. Zob. Cromerus, *Monachus* IV 1, 68. W Cromerus, *Monachus* IV 1, 66 znalazło się też przytoczenie słów biskupa z Hippony o tym, że wie, iż jego pisma nie są wolne od błędów: „Augustinus, inquam, ita scribit: «Nullo modo meas litteras ab omni errato liberas audeo vel putare vel dicere»” (Augustinus, *De baptismo* 5, 17).

¹⁰² Augustinus, *De baptismo* 5, 26, PL 43, 194.

¹⁰³ Augustinus, *Ep.* 82, 1, 3, PL 33, 277; 148, 4, PL 33, 628-629.

¹⁰⁴ Cromerus, *Monachus* IV 1, 131; Augustinus, *De utilitate credenendi* 14, PL 42, 87: „Hoc ergo credidi, ut dixi, famae, celebritate, consensione, vetustate roboratae”.

powabowi słów antycznego pisarza i wprowadził je do swojego tekstu, nadając mu tym samym retorycznego szlif: „Sic igitur de patrum singulorum vel paucorum et complurium etiam auctoritate sentiendum est. Recte autem et ordine fecerimus, quando dissentiunt inter se patres, si facta contentione famae celebritate, consensione, vetustate roboratae, ut Augustini verbis utar, credamus”¹⁰⁵. Niewątpliwa erudycja Bieczanina, jego odczytanie w tekstach Ojców Kościoła, bez problemu pozwala na odszukanie właściwego w kontekście analizowanego zagadnienia cytatu z dzieła Augustyna i zastosowanie go jako argumentu w dyskursie, a także wspomaganie się wyjątkowo trafnymi i zgrabnymi frazami. Polski pisarz potrafi znaleźć w tekście Augustyna odpowiednie dla każdej sytuacji narracyjnej zdanie. Tak jest w przypadku podsumowania dialogu pierwszego z księgi czwartej, w którym zgodnie z zasadą *peroratio* Kromer dokonuje rekapitulacji wcześniejszych wywodów. I chociaż nie ma tutaj ani merytorycznej potrzeby sięgania po jakikolwiek cytaty, ani nie zaleca takiego zabiegu teoria retoryki, to jednak Bieczanin nie mógł się oprzeć przywołaniu słów Augustyna, które znakomicie uzupełniają owo podsumowanie: „Qui¹⁰⁶, ut ait Augustinus, quod invenerunt in Ecclesia, tenerunt; quod didicerunt, docuerunt; quod a patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt”¹⁰⁷.

Powyższe rozważania nie wyczerpują zagadnienia obecności autorytetu św. Augustyna w dialogu polemiczno-religijnym Marcina Kromera, zarówno w jego polskiej, jak i łacińskiej wersji. Wydaje się jednak, że przywołane konteksty, w jakich pojawia się bądź imię biskupa z Hippo, bądź cytaty z jego dzieła, są dość reprezentatywne i pozwalają wysnuć kilka wniosków.

Po pierwsze, bez wątplenia Augustyn jest najczęściej pojawiającym się w *Rozmowach* (w obu wersjach językowych) Ojcem Kościoła¹⁰⁸. Nie bez znaczenia wydaje się być tutaj fakt, że do autorytetu biskupa chętnie

¹⁰⁵ Cromerus, *Monachus* IV 1, 131: „Tak należy sądzić o autorytecie zarówno poszczególnych Ojców, kilku, jak i wielu. Słusznie i poprawnie bowiem uczynimy, kiedy Ojcowie różnią się między sobą, jeśli po powstaniu sporu zdamy się, że użyjemy słów Augustyna, na sławę wypracowanej opinii, elementy zgodne, jej długie trwanie”.

¹⁰⁶ Chodzi tu ogólnie o chrześcijan.

¹⁰⁷ Cromerus, *Monachus* IV 1, 139; Augustinus, *Contra Iulianum Pelaginum* 2, 10: „Którzy, jak twierdzi Augustyn, co znaleźli w Kościele, zatrzymali; czego się sami nauczyli, nauczali innych; co otrzymali od ojców, to synom przekazali”.

¹⁰⁸ Występuje nawet częściej niż ulubiony przez Kromera wczesnochrześcijański autor – Jan Chryzostom.

odwoływał się sam Marcin Luter. Nie wydaje się natomiast, że powodem takiego stanu rzeczy jest wielość pism Augustyna, gdyż u Biechanina można dostrzec tendencję do korzystania z konkretnych dzieł (prym tutaj wiedzie *De baptismo*), wcale nie najbardziej znanych, jak *De civitate Dei* i *Confessiones*, do których humanista sięga sporadycznie.

Po drugie, postać świętego pojawia się w kilku kontekstach merytorycznych, a mianowicie jako jeden z wielu autorów poruszających daną kwestię, jako „wyznacznik czasowy”¹⁰⁹, czy wreszcie jako właściwe *argumentum ex auctoritate*. I w tej funkcji biskup z Hippony oraz jego dzieła przywoływane są najczęściej.

Po trzecie, zaskakująco mało jest odwołań do myśli Augustyna w bezpośrednim dialogu z pisarzami reformacji. Tym samym czytelnik nabiera wrażenia, że Biechanin nie neguje rozumienia pism Ojca Kościoła przez teologów strony przeciwnej. Należy zauważyć, że odwoływanie się do autorytetu Augustyna w wypowiedziach Mnicha, które mają charakter spokojnego wykładu, nieco osłabia ostrze dyskursu.

Po czwarte, Kromer, znakomity latynista, sięga niekiedy po elokucyjnie udane frazy Augustyna, by wzbogacić retoryczną szatę swych dialogów.

Na zakończenie warto zanotować, że cytaty z pism Augustyna, które Biechanin przetłumaczył i zamieścił w polskich *Rozmowach*, to w ogóle pierwsze tłumaczenia tekstu biskupa na język polski. Zamieszczone w niniejszym artykule rozważania na temat tylko jednego aspektu refleksji badawczej nad religijno-polemicznymi dialogami Kromera są próbą rozbudzenia zainteresowania wśród polskich filologów, teologów i historyków Kościoła bardzo ważnym, a praktycznie nierozpoznanym dziełem wybitnego, urodzonego w małopolskim Bieczu, szesnastowiecznego humanisty.

Bibliography

Sources

Martinus Cromerus, *De falsa nostri temporis et vera Christi religione, libri duo primi, de quattuor Polonica lingua ante octo et novem annos conscriptis atque editis nunc recens Latina lingua donati et aucti*, [Dilingen] 1559.

¹⁰⁹ Kromer przywołuje imię Augustyna, gdy chce określić czas jakiegoś wydarzenia, a więc można znaleźć tu paralele z rzymskim określenie „za konsulatu” czy ateńskim „za archontatu”.

- Martinus Cromerus, *Monachus, sive de religione libri quattuor, binis distincti dialogis*, opr. A. Dziuba – W. Kopek – K. Mogielnicki, red. J. Pigoń, Staropolski dramt i dialog religijny 6, Lublin 2021.
- Marcin Kromer, *Rozmowy Dworzanina z Mnichem*, opr. J. Dąbkowska-Kujko – P. Kociumbas, red. E. Buszewicz, Staropolski dramt i dialog religijny 5, Lublin 2021.
- Andreae I., *Ad Friderici Staphyli confictaset calumniae plenas antilogias responsio*, Francoforti 1558.
- Stanisław Hozjusz, *De expresso Dei Verbo*, [Dillingen] 1558.
- Marcin Luter, *O soborach i Kościele*, tł. J. Gryniakow, „Z problemów Reformacji” 6 (1993) s. 193-271.
- Augustinus Hipponensis, *De baptismo contra Donatistas libri septem*, tł. A. Żurek, Augustyn z Hippony, *O chrzcie (De baptismo contra Donatistas libri septem)*, Kraków 2006.

Studies

- Barański Ł. – Sojka J., *Historia i teologia luteranńskiej odnowy Kościoła w Niemczech w XVI wieku*, cz. 2, Bielsko-Biała 2017.
- Barycz H., *Marcin Kromer, Polski Słownik Biograficzny*, t. 15/3, Wrocław 1970.
- Dziuba A., *Habent sua fata libelli. Losy dzieła „De cardinalibus operibus Christi”*, „Vox Patrum” 79 (2021) s. 83-98.
- Dziuba A., *Topika historiograficzna Marcina Kromera na podstawie opisu wyprawy bukowińskiej („De origine... liber XXX)*, w: *Biskup Marcin Kromer (1512-1589) w Służbie Kościoła, ojczyzny i ziemi bieckiej*, red. W. Kret – S. Zych, Biblioteka Ośrodka Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II 24, Biecz 2013, s. 135-145.
- Fijałek J., *Przekłady pism św. Grzegorza z Nazyanzu w Polsce, wiadomość bibliograficzna i patrystyczna*, „Polonia Sacra” 1 (1918) s. 132-133.
- Finkiel L., *Marcin Kromer, historyk polski XVI w. Rozbiór krytyczny*, Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Historyczno-Filozoficzny 16, Kraków 1883.
- Korolko M., *Retoryczna sztuka Rozmów Dworzanbina z Mnichem Marcina Kromera*, „Studia Warmińskie” 26 (1989) s. 47-68.
- Krakowiak C., *Egzorcyzmy chrzcielne w liturgii rzymskiej*, „Seminare” 36/4 (2015) s. 27-39.
- Nawracała T., *Między prezbiterem a kapłanem. Kilka uwag o zmianie słownictwa w teologii kapłaństwa*, „Studia Gdańskie” 39 (2016) s. 31-47.
- Urban-Godziek G., *Kromer romansopisarz. Materia historyczna i literacka w „Historii prawdziwej o przygodzie żalosej księżęcia Jana i królowny Katarzyny” (zagadnienia genologiczne)*, w: *Marcin Kromer. Polski Liwiusz z Biecza*, red. A. Obrębski, Gorlice 2014, s. 86-101.
- Walewski C., *Marcin Kromer*, Warszawa 1883.

- Wysocki M., *Marcin Kromer – polski Liwiusz? Czyli rzecz o narracji kromerowej Historii*, w: *Biskup Marcin Kromer (1512-1589) w Służbie Kościoła, ojczyzny i ziemi bieckiej*, red. W. Kret – S. Zych, Biblioteka Ośrodka Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II 24, Biecz 2013, s. 111-133.
- Wysocki M., *Koncepcja historiografii Marcina Kromera – polskiego Liwiusza*, „Rocznik Dobromiejski” 2 (2008) s. 245-260.
- Wysocki M., *Marcin Kromer – polski Liwiusz? Czyli rzecz o bohaterze kromerowej Historii*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 3 (2012) s. 505-519.
- Wysocki M., *Marcin Kromer – polski Liwiusz? Czyli rzecz o stylu kromerowej Historii*, „Roczniki Humanistyczne” 61/3 (2013) s. 31-43.
- Żurek A., *Katecheza eucharystyczna św. Augustyna*, „Vox Patrum” 57 (2012) s. 853-862.
- Żurek W. W., *Marcin Kromer – Biskup Warmiński*, w: *Biskup Marcin Kromer (1512-1589) w Służbie Kościoła, ojczyzny i ziemi bieckiej*, red. W. Kret – S. Zych, Biblioteka Ośrodka Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II 24, Biecz 2013, s. 85-99.



De significatione vocis “divinae catastrophes” in hymno qui a verbis *Iam toto subitus vesper* incipit adnotationes quaedam

The Meaning of the Expression “divina catastrophe” in the Hymn *Iam toto subitus vesper*

Dnus Tadeusz Gacia¹

Abstract: The author of a study written in Latin establishes the meaning of the expression divina catastrophe in the breviary hymn for the feast of the Seven Sorrows of the Blessed Virgin Mary *Iam toto subitus vesper eat polo*, written by Callisto Palombella. He argues against contemporary translations of the hymn, which translate the word catastrophe in an anachronistic way, disregarding the narrower semantic scope of the word at the time of the hymn’s composition, and interpret it as God’s passion, as God’s suffering. Meanwhile, the word catastrophe meant at the time – as in ancient drama – a sudden change of situation, a subversion of order, a turn of events, which makes us see the death of Christ as *totius ordinis eversio* – a revolution in which all bewildered nature also participates.

Keywords: breviary hymns; modern and contemporary translations; divina catastrophe

1. De hymno ipso eiusque auctore

Inter hymnos liturgicos aetate quam Baroccum vocant compositos, ille qui a verbis *Iam toto subitus vesper* incipit exstat². Quem composuit Callixtus³ Palombella, vir doctissimus. Idem Callixtus Maria (in saeculo

¹ Rev. Tadeusz Gacia, doctor habilitatus, universitatis professor, moderatoris Cathedrae Philologiae Latinae in Instituto Studiis Litterarum Provehendis in Facultate Scientiarum Humaniorum in Catholica Universitate Lublinensi Ioannis Pauli II officio fungitur, Polonia; e-mail: tadeusz.gacia@kul.pl; ORCID: 0000-0002-1836-9506.

² *Breviarium Romanum ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum cum textu psalmorum e versione Pii Pp. XII auctoritate edita totum. Editio typica*, Typis Polyglottis Vaticanis [1961], p. 1180-1181. Cf. etiam: <http://hymnarium.de/hymni-breviarii/hymnen/proprium-sanctorum/334-iam-toto-subitus> (aditus 10.01.2025).

³ Hacce nominis forma utor, etsi in nonnullis scriptis altera quoque forma adhibetur, scilicet Callistus.

Vincentius Antonius) natus est die 5 m. Februarii anno millesimo sescentesimo octogesimo septimo, anno autem millesimo septingentesimo decimo ad presbyteratus gradum in Ordine Servorum Mariae est promotus. Totius Ordinis procurator generalis idemque historiae ecclesiasticae in Universitate Sapientiae in Urbe magister et SS. Rituum Congregationis consultor, anno millesimo septingentesimo undequingentesimo episcopus Terracinensis-Setina-Privernensis in Latio creatus est. Mortuus est die 3 m. Maii anno millesimo septingentesimo duodesexagesimo⁴. In illo, de quo diximus, Ordine anno millesimo ducentesimo tricesimo tertio condito, Beata Virgo Maria, titulo Perdolens seu Septem Dolorum invocata, uti Patrona, peculiari devotione colebatur. Eidem Ordini anno millesimo sescentesimo duodeseptuagesimo a Clemente Pp. IX concessum est festum Septem dolorum Beatae Virginis, dominica tertia m. Septembris celebrandum, quod plures dioeceses postea receperunt, quodque millesimo octingentesimo decimo quarto anno Pius Pp. VII universae Ecclesiae Latinae praescripsit. Quod festum anno millesimo nongentesimo octavo ad gradum duplicem secundae classis S. Pius Pp. X evexit, dein diem 15 m. Septembris ad peragendum festum assignavit. Septem autem qui recoluntur dolores Virginis ita numerantur: prophetia Simeonis, fuga in Aegyptum, amissio pueri Iesu duodennis, occursus cum Iesu crucem baiulante, statio ad crucem, contemplatio vulnerum Iesu post mortem, sepultura eius⁵.

⁴ Cf. paginas retiales <https://www.gentedituscia.it/palombella-callisto-maria/> et <https://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bpalomb.html>; (aditus 10.01.2025). Sepultus in ecclesia cathedrali Setina hacce inscriptione honoratus est: D.O.M./ CAL-LIXTUS. MARIA. PALUMBELLA/ EX. ISCHIA. AQUENSI/ ORDINIS. SERVORUM. B.M.V./ OLIM. SAC. RITUUM. CONG. CONSULTOR/ ET. IN. ROM. ARCHIGYMN. HIST. ECC. PROFESSOR/ POSTEA. EPISCOPUS. SETINUS/ MORUM. INTEGRITATE. ET. SUAVITATE OMNIBUS. CARUS/ DOCTRINA. PRAESTANTISSIMUS/ DE. CLERICORUM. SEMINARIO/ OPTIME. MERITUS/ HEIC. SEPULTUS. EST/ VIXIT. ANNOS. LXXI. MENSES. FERE. TRES/ OBIIT. V. NON. MAIL. ANNO. A PARTU. VIRGINIS/ MDCCLVIII; cf. *Archivio capitolare della cattedrale – Sezze, Cronotassi episcopale; Bishop Callisto Maria (Vincenzo Antonio) Palombella, O.S.M. †*, in: <http://www.archiviosezze.it/cronotassi.php> (aditus 10.01.2025).

⁵ *Enchiridion liturgicum complectens theologiae sacramentalis et dogmata et leges iuxta novum codicem rubricarum*, ed. P. Rado, t. 2, Romae Friburgi Brisg. Barcinone 1961, p. 1355. Addendum est aliud quoque festum Septem dolorum Beatae Mariae Virginis feria sexta post Dominicam I Passionis celebratum esse, cuius obiectum autem non modo dolores, verum et compassionem cum Virgine perdolente fuisse. Quod tamen festum in calendario liturgico a S. Ioanne Pp. XXIII paululum reformato

Revertamur nunc tamen ad Callixtum Palombellam, qui non modo hymnum, qui a verbis *Iam toto subitus vesper* incipit, sed etiam alterum, cuius prima verba sunt *O quot undis lacrimarum*, festo illo contexuit dicendum⁶. Hunc, tetrametro trochaico scriptum, ad Matutinum composuit⁷, illum, de quo hic nobis dicendum est, in Laudibus primum, postea vero in Vesperis in hoc festo dicendis usitatum⁸, composuit metro asclepiadeo, quod tribus versibus asclepiadeis cum verso glyconeo coniunctis constat⁹. Cuius quidem hymni, sex strophis constante, tenor de verbo ad verbum sequitur:

Iam toto subitus vesper eat polo,
Et sol attonitum praecipitet diem,

anno millesimo nongentesimo sexagesimo ad commemorationem reductum est, quia idem officium eademque missa die 15 m. Septembris dicebantur. Cf. *Enchiridion liturgicum*, p. 1352. Post Concilium Vaticanum II, scilicet in calendario Romano anno millesimo nongentesimo undeseptuagesimo composito, festum feria VI post Dominicam I Passionis iam non exstat, die autem 15 m. Septembris memoria Beatae Mariae Virginis Perdolentis celebratur.

⁶ Praeterea composuit orationem *De S. Juliana Falconeria virgine Florentina* inscriptam, vide: *De S. Juliana Falconeria Virgine Florentina Tertii Ordinis Servorum B.M.V. Fundatrice Oratio Romae habita in Templo S. Marcelli XIII Kal. Iulias anno 1738 ad Eminentissimos, ac Reverendissimos S.R.E. Cardinales a F. Callisto Maria Palombella, sacrae theologiae magistro, Ordinis Servorum ejusdem B.M.V. Procuratore Generali necnon S. Rituum Congregationis Consultore, Romae 1738.*

⁷ Textum hymni aliasque notitias utiles facile invenies in pagina retiali <http://www.hymnarium.de/hymni-breviarii/hymnen/proprium-sanctorum/335-o-quot-undis> (aditus 10.01.2025).

⁸ Cf. W. Danielski, *Hymny maryjne dawne i współczesne w odnowionej Liturgii Godzin*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 26/6 (1979) p. 64. Legere potes brevissimas mentions, quas de hisce duobus hymnis in articulis suis fecit E. Breza: *Epitety NMP w „Hymnach kościelnych”*, in: *Język komunikacji, Nr 2*, red. G. Majkowski, Częstochowa 2012, p. 20-27; E. Breza, *Syn Boży w hymnach kościelnych*, „Język-Szkoła-Religia” 8/2 (2013) p. 32, 38, 43; E. Breza, *Trójca Święta w Hymnach kościelnych i w pieśniach kościelnych*, „Poznańskie Studia Teologiczne. Seria Językoznawcza” 20/2 (2013) p. 80. In articulis hic memoratis auctor menda fecit scribendo, nam in versu a quo hymnus *O quot undis lacrimarum* incipit, loco nominis numeralis *quot* profert vocabulum *quo* vel *quod*.

⁹ Tres versus strophae asclepiadeae quattuor pedibus constant, quartus, scilicet glyconeus, pedibus tribus, qui sunt spondeus uti primus, choreus vel iambus uti alter, dactylus uti tertius. Cf. v. gr. paginam retialem <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/iam-toto-subitus-vesper>. Cf. L. Kotyński, *Metryka hymnów brewiarzowych*, RBL 11/4 (1958) p. 312-313.

Dum saevæ recolo ludibrium necis,
Divinamque catastrophem.

Spectatrix aderas supplicio parens,
Malis uda, gerens cor adamantinum:
Natus funerea pendulus in cruce
Altos dum gemitus dabat.

Pendens ante oculos Natus, atrocibus
Sectus verberibus, Natus hiantibus
Fossus vulneribus, quot penetrantibus
Te confixit aculeis!

Heu! sputa, alapæ, verbera, vulnera,
Clavi, fel, alœ, spongia, lancea,
Sitis, spina, cruor, quam varia pium
Cor pressere tyrannide!

Cunctis interea stas generosior
Virgo martyribus: prodigio novo,
In tantis moriens non moreris parens,
Diris fixa doloribus.

Sit summæ Triadi gloria, laus, honor,
A qua suppliciter, sollicita prece,
Posco virginei roboris æmulas
Vires rebus in asperis. Amen.

Iam in tertio versu primae strophæ, quae totius hymni quasi expositio exstat, apparet subiectum lyricum quod dicitur, nam legimus haec: *Recolo saevae ludibrium necis/ Divinamque catastrophem*, idque iterum apparet in ultima strophæ, quae doxologiam cum precatione stricte coniunctam efficit: *Sit summæ Triadi gloria* etc. et postea subiungitur: *posco virginei roboris æmulas/ Vires* etc. In ceteris autem strophis quae passionis Christi in cruce pendentis eiusque Matris compassionis relationem efficiunt, ipse auctor vel quem in carminibus narratorem appellamus, Matrem dolentem alloquitur, secunda persona verbi, *aderas* nimirum in tempore praeterito imperfecto et *stas* et *moreris* in tempore praesenti utens. Nec de his tamen hoc loco

disputabimus. Attendere enim animum volumus ad vocem *divinae catastrophes* quarto primae strophae versui intextam. Nomen substantivum *catastrophe*, cum praecedenti adiectivo *divina* coniunctum et in accusativo casu positum, constituit huiusce enuntiatii obiectum. Ea quidem vox, valde miranda, immo etiam stupenda, quae oxymora dici potest vel in poesi sui generis est *hapax legomenon* – ut aiunt – quid significat? Operam dabimus instabimuque sollicitate ut ei quaestioni pro viribus nostris detur responsum.

2. Quo modo vox *divinae catastrophes* in variis conversionibus hymni reddita sit

Videamus igitur quo modo eam, de qua dicitur, vocem ex Latino in alias huius temporis linguas interpretes verterint. Ecce tibi aliquot eiusmodi sunt in promptu versiones, duae scilicet Anglicae, duae Hispanicae, duae Italicae, singulae autem Francogallica, Germanica, Polonica, immo etiam Vasconica, quae hoc tempore in interreti invenire facillime potes. Ex quibus duae Hispanicae versiones, duae Anglicae, una Italica unaque Polonica libris publici iuris factis sunt interiectae, ceterae autem insertae iuxta textum Latinum hymnorum quibusdam paginis retialibus officio, quod in usu antiquiore persolvitur, dicatis.

Ex vulgaribus versionibus hymni veterrima est illa Hispanica, post annos undeviginti ferme, qui Callixto Palombella defuncto transierunt, Madriti typis edita, scilicet libro Brevarii Romani hymnos in Hispanicum idioma versos complectenti inserta, cuius tenor autem haec est:

Obscurezcase el mundo de repente
 Retire el sol del dia los candores
 Al referir las burlas y dolores,
 La muerte mas cruel de un Dios paciente¹⁰.

Hac in versione, sicut videri potest, loco Latinae vocis *divinae catastrophes* inest longior dictio, quae ad crudelissimam Filii Dei mortem spectat.

¹⁰ *Poesia sagrada: himnos del breviario romano traducidos al idioma español en rigurosa consonancia por D. Juan Baptista Sorazabal...; añadese el Ritmo de Santo Thomás de Aquino a la sagrada eucaristia, y la Oracion del Papa Urbano VIII, para la accion de gracias despues de haberla recibido*, Madrid 1777, p. 291-292.

Secundo decennio undevicesimi saeculi, opera et industria Ioannis Dominici Giulio, inter poeticam versionem omnium hymnorum Ecclesiae in lucem prolata est Italica versio, quae tamen – ut patet – paraphrasis potius est nuncupanda.

Ah si stenda un nero velo
Sulla terra, il sol s'asconda;
E di luce invece il cielo
Sparga cupa oscurità.

Fugga il giorno e lo spavento
Da noi guidilo lontano,
Cupra notte un argomento
Di cotanta atrocità.

Rupi scossevi per duolo,
Tombe aperte, e per l'orrore
Vel squarciato allorchè il suolo
Al gran caso traballò.

Voi mi date i tristi accenti
A ridir l'amara istoria
D'un Dio morto tra in tormenti,
E il furor, che il conculcò¹¹.

Anglica versio libro cui titulus *Lyra catholica*, saeculo undevicesimo medio typis edito, inserta, haec est:

Come, darkness, spread o'er Heav'n thy pall,
And hide, O sun, thy face;
While we that bitter death recall,
With all its dire disgrace¹².

¹¹ G.D. Giulio, *Alla maestà di Vittorio Emanuele Re di Sardegna versione poetica di tutti gl'inni della Chiesa secondo il Breviario Romano, di alcune antifone della SS. Vergine, delle quattro sequenze della messa coll'inno Gloria in excelsis Deo*, Torino 1816, p.143-146.

¹² *Lyra Catholica: containing all the hymns of the Roman breviary and missal, with others from various sources*, tr. E. Caswall, Novi Eboraci 1851, p. 218-219.

Vox *bitter death* congruit voci *saevae necis* in Latino hymno adhibitae, vox *dire disgrace* loco Latinae vocis *divinae catastrophes* hac in versione usurpata dedecus quoddam significat, probrosum dirumque. Altera Anglica versio, libro hymnos breviarii et missalis complectenti inserta, haec autem est:

Now let the darkling eve
Mount suddenly on high,
The sun affrighted reave
His splendors from the sky,
While I in silence grieve
O'er the mocked agony
And the divine catastrophe¹³.

Si vetustiore et recentiore Anglica versione, scilicet tertium quartumque illius de qua dicitur strophae versum comparaverimus, dictiones *mocked agony* et *divine catastrophe*, aliter redditas per facile cernemus. Quarum prior Latinae dictioni *saevae ludibrii necis* congruit, altera in Anglico sermone voci Latinae, quaemadmodum manifesto patet, accuratissime respondet. Nunc ergo, inquirendum est quid Anglicum vocabulum *catastrophe* generatim significet. Id nomen substantivum Anglico idiomate congruit latae provinciae vocabulorum, veluti *disaster*, *calamity*, *cataclysm*, nostra aetate saepissime usurpatorum, in dramate autem significat circumstantias quae actionem eius ad conclusionem ducunt¹⁴. Attamen in commentatione textui translato adnexa haec legi possunt: “Now let the evening come suddenly upon the whole heavens, and let the sun dispatch the astonished day, while I recount the spectacle of the cruel death and the divine tragedy”¹⁵; ex quibus evenit ut Latina vox *divinae catastrophes* Anglicae voci *divine tragedy* aequiparari possit. Inde sequitur vocem sive *catastrophe* sive *tragedy* quid tragicum quidve crudele significare.

Transeamus nunc ad alias vernaculas hymni versiones. In una ex Italicis versionibus statim invenies vocem *catastrofe* Latinae voci *catastrophes* simillime sonantem.

¹³ *The Hymns of the Breviary and Missal*, ed. M. Britt, New York 1922, p. 286-287. Quem librum in reti etiam invenies: <https://www.cathcorn.org/hotbam/131.html> (Translation by Monsignor Henry).

¹⁴ <https://www.dictionary.com/browse/catastrophe> (aditus 10.01.2025).

¹⁵ *The Hymns of the Breviary and Missal*, p. 287.

La notte s'affretti a calare per tutto il cielo,
 e il sole acceleri lo sbigottito giorno,
 mentre commemoro le ignominie della morte crudele,
 e la catastrofe d'un Dio¹⁶.

In glossario Italicae, perinde ac in Anglicae linguae, vox *catastrofe* primum significat calamitatem vel infelicitatem, exempli gratia terrae motum, postea etiam conclusionem dramatis in antiqua tragoedia Graeca¹⁷. Dicendum est hoc ipsum de recentiore Hispanica versione, quae sequitur:

Tienda pronto el crepúsculo sus sombras sobre la tierra,
 y que el sol abrevie el día,
 dejándolo pasmado, mientras yo evoco la ignominia
 de la pasión de Dios y su catástrofe¹⁸.

Vox *catástrofe* hic etiam significat magnam calamitatem, caedem, necem, destructionem, infelicitatem et tantummodo secundo in loco ultimam poematis dramatici partem, cui epitasis et protasis antecedunt¹⁹. Ad hoc igitur pertinent quae Aemilius Springhetti eo modo demonstravit scribens: “Cumque interdum vocabula ipsa vernacula ex latina derivata, non iam nativum habeant sensus, sed novum plus minus antiquo immutatum”²⁰, et paulo infra: “cum saepe vernaculae voces recentes verbum quidem latinum referant, at significatione serioribus saeculis prorsus immutata”²¹.

Sed ulterius pergamus. En habes Francogallicam versionem, in qua hymni prima stropa hoc modo reddita est:

Retirez-vous du ciel, astre des nuits
 Soleil épouvanté, précipitez votre course;

¹⁶ <https://myuecc.org/divinum-officium-website-master/web/cgi-bin/horas/Pofficium.pl?date1=9-15-2023&command=prayVespera&version=Rubrics%201960&testmode=regular&lang2=Italiano&votive=>

¹⁷ https://www.grandidizionari.it/Dizionario_Italiano/parola/C/catastrofe.aspx?query=catastrofe (aditus 10.01.2025).

¹⁸ *Repertorio gregoriano para domingos, fiestas y preceptos. Forma extraordinaria de rito romano*, Schola laudate Dominum, Una voce Sevilla, p. 95.

¹⁹ Cf. *Real Academia Española, Diccionario de la lengua española*, in: <https://dle.rae.es/cat%C3%A1strofe?m=form> (aditus 10.01.2025).

²⁰ Ae. Springhetti, *Institutiones stili latini*, Romae 1954, p. 136.

²¹ Springhetti, *Institutiones stili latini*, p. 140.

Je rappelle les hontes d’une mort barbare,
Le supplice d’un Dieu²².

Profecto Francogallica dictio *mort barbare* mortem barbaram, saevam, feramque significat, dictio autem *supplice d’un Dieu*, loco Latinae vocis *catastrophes* posita, supplicium Dei. Haec quidem significatio, ut manifestum est, ad poenam capitalem aut quamcumque graviorem animadversionem vel cruciatum decurrit.

In Germanica quam infra habes versione mentem nostram ad dictionem *blutigen Gottesmord* convertamus oportet, quae in Latino sermone cruentam caedem Dei significat.

Abend, senke dich rasch nieder in Finsternis!
Sonne, stürze den Tag jäh an den tiefsten Ort,
Da wir schauen das Bild furchtbar und voll Graus
Von dem blutigen Gottesmord²³.

Ad omnia quae adhuc diximus addenda est Vasconica hymni interpretatio, cuius brevissimum fragmentum quadam in commentatione quasi fortasse invenimus:

Doala zerutik iges atsaldea.
Eguzkiak buka dezala eguna
Jainkoaren heriotze latza
guk oroitu bitartean (...)²⁴.

In ea qua Vasconiae Cispyrenaicae in Regno Hispaniae sitae incolae loquuntur lingua, *heriotze* dictio significat mortem, dictio *latza* autem congruit Latinis adiectivis *saevus*, *crudelis*, *ferus*.

²² M. Danielou, *Vendredi de la Passion*, in: <https://claves.org/podcast/vendredi-de-la-passion/> et: [https://www.divinumofficium.com/cgi-bin/horas/Pofficium.pl?date1=09-27-2014&command=prayVesperae&version=Tridentine%20-%201888&testmode=regular&lang2=Francais&votive=\(auctor ignotus\)](https://www.divinumofficium.com/cgi-bin/horas/Pofficium.pl?date1=09-27-2014&command=prayVesperae&version=Tridentine%20-%201888&testmode=regular&lang2=Francais&votive=(auctor%20ignotus)).

²³ *Septem dolorum Beatae Mariae Virginis (ad vespers)*, <https://www.divinumofficium.com/cgi-bin/horas/Pofficium.pl?date1=09-14-2022&command=prayVesperae&version=Divino%20Afflatu%20-%201954&testmode=regular&lang2=Deutsch&votive=>

²⁴ Cf. P. Sudupe, *Andima Ibiñagabeitia (1906-1967)*, in: <https://jakin.eus/show/57cd3d8389d983dc7387a611a203f142cc4df8ad> (aditus 10.01.2025).

Postremo habes hic versionem Polonice exaratam, pulcherrimo quidem stilo compositam atque iucundo, quae tamen, ut perspicue apparet, solummodo paraphrasis est nuncupanda.

Już całun mroków na niebie zwiśł całem
I trwożne słońce zagasło w błękanie,
Gdy wśród urągań, mąk znękan nawałem
Oddawał świata Król życie...²⁵.

His expositis veterrimam earum, quas supra adiunximus, versionum, hanc saeculo duodevicesimo Madriti typis editam exstare conspiciamus, deinde eam, quam libro suo versionem poeticam hymnorum Ecclesiae complectenti et ineunte saeculo undevicesimo factam, ut iam dictum est, auctor inseruit atque Victori Emmanueli, serenissimo tunc regi Sardiniae, obtulit et dedicavit. Cum plures vero vernaculae, quas protulimus, versiones ad nostram iam attingant aetatem, deliberandum est quo modo novis temporibus Latina, sed et profecto Graeca, vox *catastrophes* in vernaculis linguis pristinam significationem suam variaverit mutaveritque.

3. De antiquiore vocis *catastrophes* significatione eiusque recentioribus temporibus usu

Quae quidem vox tum patribus sanctis, tum scriptoribus medii quod dicitur aevi paene ignota vel, ut melius dicatur, minime illis fuit usurpata, dum Desiderius Erasmus, qui saeculo quinto et sexto decimo floruit, in Adagiorum libro haec scripsit: “Porro fabula omnis, ut ostendit Donatus, in treis partes distribuitur (...). Protasis est primus ille tumultus iam quasi gliscens, epitasis turba fervidissima, catastrophe subita rerum commutatio. Unde Lucianus eleganter exitum eventumque negotii catastrophem appellat”²⁶.

Haec Erasmania vocabuli *catastrophes* definitio, scilicet velut ad subitam rerum commutationem spectans, sequentibus saeculis usque ad primos saeculi undevicesimi decennios communiter viguit, sed huiusce vocabuli postea etiam, per ipsam vocem *strophe*, cum pristino usu litterario,

²⁵ *Hymny kościelne*, tr. T. Karyłowski, Kraków 1932, p. 210; ed. 2, red. M. Korolko, Warszawa 1978, p. 189.

²⁶ Desiderius Erasmus Roterodamus, *Adagiorum chiliades quatuor cum sesquicenturia*, Chil. I, cent. II, 36.

coniunctio amplius perduravit, quod optimis in lexicis, in quibus voces ex Graecis litteris excerptae sunt, in eo quoque, verbi causa, quod vulgo Liddell-Scott dicitur, saepe ita est declaratum: primum *overturning*, postea *end*, *close*, *conclusion*, denique *ruin*, *undoing*²⁷. Lexicon studio Aegidii Forcellini, qui vir doctus eadem ac Callixtus Palombella aetate vixit lucubraturum, vocis *catastrophes* Desiderio Erasmo cognitam significationem testatur, nam legimus haec:

Catastrophe, es, f. 1. subversio, item exitus: a *katastrepho*, *subverto*, item *claudio* (...).

Translate extrema pars fabulae *catastrophe* dicitur, quod in ea res turbulentae in laetum exitum convertantur, ut in comoediis, aut contra res laetae sortiantur tristem exitum, ut in tragoediis²⁸. Quod idem iam comprobatum erat in linguae et eruditionis Romanae thesauro, Ioanne Matthia Gesnero auctore edito eodemque tempore typis excuso²⁹. Id tamen vocabulum septimo et decimo exeunte saeculo in lingua Francogallica, ex qua scilicet ea ipsius significatio ad alias etiam linguas pariter translata est, infelicem eventum paulatim significare coepit³⁰. Magnum lexicon saeculi undevicesimi, Petro Larousse auctore, sexto decennio eiusdem saeculi editum, vulgo *Le Grand Dictionnaire universel du XIXe siècle* dictum, in sermone et litteris Francogallicis (quod maximi est momenti) illam latiore vocis *catastrophe* significationem notavit³¹. Id ipsum quoque dicendum est de alio lexico Graeco-Francogallico, posteriore tempore edito, in quo vocabulum *katastrophē* significat quae sequuntur: *renversement*, *bouleversement*, *denouement de la vie*, *mort particulièrement dans un dramme*³², eversionem scilicet, conversionem, exitum vitae, mortem praesertim in poemate dramatico. Haud itaque abs re fuerit intendere animum ad significantiam Italici vocabuli *catastrofe* a Nicolao

²⁷ H.G. Liddell – R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxonii 1901, p. 775.

²⁸ *Totius Latinitatis lexicon, consilio et cura Jacobi Facciolati opera et studio Aegidii Forcellini, lucubraturum*, Patavii 1771.

²⁹ *Jo. Matthi. Gesneri Novus linguae et eruditionis Romanae thesaurus*, t. 1, Lipsiae, 1749, p. 796.

³⁰ Cf. M. Bieńczyk, *Katastrofy i wypadki w czasach romantyków*, Warszawa 2017, p. 27-38.

³¹ Cf. P. Larousse, *Le Grand Dictionnaire universel du XIXe siècle en 15 volumes 1866-1876*, t. 3, Paris 1867, p. 560.

³² Cf. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français, rédigé avec le concours d. E. Egger*, Parisiis 1950, p. 1055.

Tommaseo, illustri scriptore linguarumque perito et Bernardo Bellini in lexico anno millesimo octingentesimo sexagesimo primo iterumque anno millesimo octingentesimo sexagesimo quinto edito³³ (quod nunc quidem in interreti perfacile invenies), clare confirmatam. Primo in loco dicitur de rerum cursu sive de eventu, in quo drama in suum volvitur finem, ultimo autem loco de magnis eversionibus naturae, verbi gratia de diluviis vel motibus terrae. Attamen post annos centum, qui a morte Palombellae transierunt, illa recentior vocis *katastrofe* significatio veluti abusus adhuc prohibebatur³⁴. Postremo quoque addendum est lexicon Latino-Polonicum a Mariano Plezia, viro doctissimo compositum, in quo ipsae eadem, de quibus supra diximus, significationes vocis *catastrophes* inveniri possunt³⁵. Itaque, ut generatim ac summatim dicamus, verbum Graecum *katastrepho* et nomen substantivum *katastrophē* significant eversionem, exitum, conclusionem, quorum vis et sensus attinent ad id, quod periculum discrimenque ultimum potest nuncupari³⁶.

4. Quid sit *divina catastrophe*

Age vero, interrogemus nunc, quid animo voverit poeta inserens hymno vocem *divinae catastrophes*. Certo exploratum habemus, quod utique iam supra demonstravimus, hancce vocem, ea qua Callixtus Palombella aetate vitam agebat, subitam rerum commutationem et eversionem haud dubie significasse; postea demum, saltem aliquot istius saeculi decenniis vel etiam integro saeculo elapso, pluram significationes complecti coepisse sensumque eius evasisse latiore. Igitur eae vocis *catastrophes*, quibus varii interpretes, plerumque anonymi, in recentibus versionibus hymni usi sunt, significationes, quaeque, causa verbi, aut supplicium aut passio Dei aut dirum dedecus aut caedes Dei reddi Latine

³³ *Dizionario della lingua italiana nuovamente compilato dai signori Nicolò Tommaseo e Bernardo Bellini*, Torino 1865.

³⁴ <https://www.tommaseobellini.it/#/items/313>: „Quell’avvenimento in cui il dramma volge alla fine (...). Anco i grandi rivolgimenti della natura, secondo l’orig. e l’uso, così si chiamano. E i terremoti, e i vulcani, e le inondazioni sono etimologicamente catastrofi. Ma non è da abusare di questo vocabolo; come nè degli altri, che troppo sanno e di letterato e di greco”.

³⁵ *Słownik łaciński-polski*, t. 1: A-C, ed. M. Plezia, Warszawa 2007, p. 456.

³⁶ Cf. S. Margel, *Le Grand Déluge*, in: *Scénario catastrophe*, ed. C. Delécraz – L. Durussel, Genève 2007, p. 79.

possint nec rectae mihi esse videntur neque, ut egomet opinor, poeta in hymno ad usum liturgicum composito novata significatione antiquae vocis *catastrophes* uti potuit, immo prorsus existimo istiusmodi genus litterarium cultum apparatusque quendam verborum postulavisse, quo – ut Aemilius Springhetti docuit – res non modo placet, sed ad omnem etiam usum egregie esset instructa³⁷.

Quid est ergo divina catastrophe? Haud eo modo, mea quidem sententia, tertius quartusque versus primae strophae hymni inter se coniunguntur, quo uterque, alter scilicet post alterum sequens, solummodo eundem sensum contineatur atque exprimat, quasi voces *saevae ludibrii necis* et *divinae catastrophes* id ipsum significant; sed, ut opinor, copula *que* adiectivo *divinam* addita aliam hic significationem habet. Quandoquidem *que* indicat id quod additur, ex praecedenti consecrarium esse, vel etiam, copula *que* similiter ac *et* complet perficitque id quod praecedit, significans *et pariter, et eodem tempore, et insuper*, aliquando etiam usurpatur ad duas actiones inter se coniungendas, cum aliquid maxima vi et asseveratione effertur, significans *et re vera, et reapse* etc. Ne quidem *divina catastrophe* id ipsum est ac *saevae ludibrium necis*. In iniquo infestoque, quod Filium Dei dedecebat, ludibrio, facta est quasi totius ordinis eversio, quam metaphorae in primo et secundo versu adhibitae demonstrant. Namque legimus: *Iam toto subitus vesper eat polo,/ Et sol attonitum praecipitet diem*. Haec certe verba, si ita dici potest, quasi echo referunt obscuratum solem, tenebras tribus horis Domino moriente factas, terram motam petrasque scissas, quae sacri scriptores in evangeliorum depinxerunt libris. Illa autem ordinis eversio est subita rerum commutatio, re vera igitur divina catastrophe est. Cuius quidem vim theologicam, verbi gratia, ille versiculus: *Mors et vita duello conflixere mirando*³⁸, vel illi: *vita mortem pertulit/ et morte vitam reddidit*³⁹, ex aliis sacris carminibus deprompti, poetice depingunt.

³⁷ Cf. Springhetti, *Institutiones stili latini*, p. 205.

³⁸ *Victimae paschali laudes (In Resurrectione Domini)*, in: *Analecta hymnica medii aevi*, t. 54, ed. C. Blume – H.M. Bannister, Leipzig 1915, p. 12-13.

³⁹ Venantius Fortunatus, *Hymnus in honore sanctae crucis (Carmina II 6; inc. Vexilla regis prodeunt)*, in: Venance Fortunat, *Poèmes*, t. 1/1-4, tr. M. Reydellet, Paris 2002, p. 57-58.

Bibliographia seu index librorum et commentationum quas inspexi

Fontes latini

- Palombella C., *Hymnus Iam toto subitus vesper eat polo*, in: *Breviarium Romanum ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum cum textu psalmorum e versione Pii Pp. XII auctoritate edita totum. Editio typica*, Typis Polyglottis Vaticanis 1961, p. 1180-1181, in: <http://hymnarium.de/hymni-breviarii/hymnen/proprium-sanctorum/334-iam-toto-subitus> (aditus 10.01.2025).
- Palombella C., *Hymnus O quot undis lacrimarum*, in: <http://www.hymnarium.de/hymni-breviarii/hymnen/proprium-sanctorum/335-o-quot-undis> (aditus 10.01.2025).
- Palombella C., *De S. Juliana Falconeria Virgine Florentina Tertii Ordinis Servorum B.M.V. Fundatrice Oratio Romae habita in Templo S. Marcelli XIII Kal. Iulias anno 1738 ad Eminentissimos, ac Reverendissimos S.R.E. Cardinales a F. Callisto Maria Palombella, sacrae theologiae magistro, Ordinis Servorum ejusdem B.M.V. Procuratore Generali necnon S. Rituum Congregationis Consultore*, Romae 1738.
- Desiderius Erasmus Roterodamus, *Adagiorum chiliades quatuor cum sesquicenturia*, Oliva Roberti Stephani 1558.
- Venantius Fortunatus, *Hymnus in honore sanctae crucis (Carmina II 6; inc. Vexilla regis prodeunt)*, in: Venance Fortunat, *Poèmes*, t. 1/1-4, tr. M. Reydellet, Paris 2002, p. 57-58.
- [Wipo Burgundiensis], *Victimae paschali laudes (In Resurrectione Domini)*, in: *Analecta hymnica medii aevi*, t. 54, ed. C. Blume – H.M. Bannister, Leipzig 1915, p. 12-13.

Textus in recentiores linguas conversi

- Danielou M., *Vendredi de la Passion*, <https://claves.org/podcast/vendredi-de-la-passion> (aditus 10.01.2025).
- Giulio G.D., *Alla maestà di Vittorio Emanuele Re di Sardegna versione poetica di tutti gl'inni della Chiesa secondo il Breviario Romano, di alcune antifone della SS. Vergine, delle quattro sequenze della messa coll'inno Gloria in excelsis Deo*, Torino 1816.
- Hymny kościelne*, tr. T. Karyłowski, Kraków 1932, s. 210; ed. 2, red. M. Korolko, Warszawa 1978, p. 189.
- Poesia sagrada: himnos del breviario romano traducidos al idioma español en rigurosa consonancia por D. Juan Baptista Sorazabal...; añadese el Ritmo de Santo Thomás de Aquino a la sagrada eucaristia, y la Oracion del Papa Urbano VIII, para la acion de gracias despues de haberla recibido*, Madrid 1777.
- Repertorio gregoriano para domingos, fiestas y preceptos. Forma extraordinaria de rito romano*, Schola laudate Dominum, p. 94-95, in: <http://www.unavocesevilla.com/>

- wp-content/uploads/2020/03/REPERTORIO-CANTOS-GREGORIANOS-SCHOLA-LAUDATE-DOMINUM-UVS.Mar20.pdf (aditus 10.01.2025).
- Septem dolorum Beatae Mariae Virginis (vespera)*, <https://myuecc.org/divinum-officium-website-master/web/cgi-bin/horas/Pofficium.pl?date1=9-15-2023&command=prayVespera&version=Rubrics%201960&testmode=regular&lang2=Italiano&votive=> (aditus 10.01.2025).
- Septem dolorum Beatae Mariae Virginis (ad vespas)*, <https://www.divinumofficium.com/cgi-bin/horas/Pofficium.pl?date1=09-14-2022&command=prayVespera&version=Divino%20Afflatu%20-%201954&testmode=regular&lang2=-Deutsch&votive=> (aditus 10.01.2025).

Commentationes et lexica

- Bailly A., *Dictionnaire grec-français, rédigé avec le concours d. E. Egger*, Paris 1950.
- Bieńczyk M., *Katastrofy i wypadki w czasach romantyków*, Warszawa 2017.
- Breza E., *Epitety NMP w „Hymnach kościelnych”*, in: *Język komunikacji, Nr 2*, red. G. Majkowski, Częstochowa 2012, p. 15-34.
- Breza E., *Syn Boży w hymnach kościelnych*, „Język-Szkoła-Religia” 8/2 (2013) p. 20-45.
- Breza E., *Trójca Święta w Hymnach kościelnych i w pieśniach kościelnych*, „Poznańskie Studia Teologiczne. Seria Językoznawcza” 20/2 (2013) p. 73-83.
- Danielski W., *Hymny maryjne dawne i współczesne w odnowionej Liturgii Godzin*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 26 (1979) p. 63-74.
- Diccionario de la lengua española*, <https://dle.rae.es/cat%C3%A1strofe?m=form> (aditus 10.01.2025).
- Dizionario della lingua italiana nuovamente compilato dai signori Nicolò Tommaseo e Bernardo Bellini*, Torino 1865.
- Enchiridion liturgicum complectens theologiae sacramentalis et dogmata et leges iuxta novum codicem rubricarum*, t. 2, ed. P. Rado, Romae Friburgi Brisg. Barcinone 1961.
- Jo. Matthi. Gesneri Novus linguae et eruditionis Romanae thesaurus*, t. 1, Lipsiae 1749.
- Kotyński L., *Metryka hymnów brewiarzowych*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 11/4 (1958) p. 312-313.
- Larousse P., *Le Grand Dictionnaire universel du XIXe siècle en 15 volumes 1866-1876*, t. 3, Paris 1867.
- Liddell H.G. – Scott R., *A Greek-English Lexicon. revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie*, Oxonii 1901.
- Lyra Catholica: containing all the hymns of the Roman breviary and missal, with others from various sources*, tr. E. Caswall, Novi Eboraci 1851, p. 218-219.
- Margel S., *Le Grand Déluge*, in: *Scénario catastrophe*, ed. C. Delécraz – L. Durussel, Genève 2007, p. 75-95.
- Słownik łacińsko-polski*, t. 1: A-C, ed. M. Plezia, Warszawa 2007.
- Springhetti Ae., *Institutiones stili latini*, Romae 1954.

The Hymns of the Breviary and Missal, ed. M. Britt, O.S.B. Novi Eboraci 1922, p. 286-287.

Totius Latinitatis lexicon, consilio et cura Jacobi Facciolati opera et studio Aegidii Forcellini, lucubratum, Patavii 1771.

Paginae retiales in scribendo adhibitae

Archivio capitolare della cattedrale – Sezze, Crotonotassi episcopale, in: <https://www.gentedituscia.it/palombella-callisto-maria/http://www.archiviosezze.it/cronotassi.php> (aditus 10.01.2025).

Bishop Callisto Maria (Vincenzo Antonio) Palombella, O.S.M. †, in: <https://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bpalomb.html> (aditus 10.01.2025).

Catastrofe, G. Aldo, *Grande Dizionario Italiano*; in: https://www.grandidizionari.it/Dizionario_Italiano/parola/C/catastrofe.aspx?query=catastrofe (aditus 10.01.2025).

Catastrofe, Tommaseo Online, in: <https://www.tommaseobellini.it/#/items/313> (aditus 10.01.2025).

Catastrophe, in: <https://www.dictionary.com/browse/catastrophe> (aditus 10.01.2025).
<https://pl.glosbe.com/eu/pl/latza> (aditus 10.01.2025).

Iam Toto Subitus Vesper, in: <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/iam-toto-subitus-vesper> (aditus 10.01.2025).

Iam toto subitus, in: <https://www.cathcorn.org/hotbam/131.html> (aditus 10.01.2025).

Sudupe P., *Andima Ibiñagabeitia (1906-1967)*, in: <https://jakin.eus/show/57cd3d8389d-983dc7387a611a203f142cc4df8ad> (aditus 10.01.2025).



Zamieszkanie Boga w człowieku jako cel życia duchowego według Anastazego Synaity

God's Indwelling in Man as the Goal of Spiritual Life According to Anastasius of Sinai

Ks. Marek Gilski¹, Ks. Sławomir Zieliński²

Abstract: This article aims to answer the question of how Anastasius of Sinai understands God's dwelling in man. The Sinaitic defines man as the true and rational house of God. The article consists of two parts: the first presents the effects of God's indwelling in human nature (incarnation), while the second presents the purpose, ways and effects of God's indwelling in the Christian. Among the most important conclusions are: 1. The indwelling of God in man is the most important goal of life. Correct faith and pious deeds are not enough. A Christian is the one in whom the Holy Trinity has dwelt. 2. The fruit of God's indwelling in a Christian is worship in Spirit and truth, wisdom, holiness and purity. 3. The effect of God's indwelling in human nature is the boldness of people toward God as one of them. Angels do not possess this boldness because God did not dwell in their nature. 4. For a man in whom God has taken up residence, external religious practices cease to be important. They only have an auxiliary function in cleansing man from sin.

Keywords: Anastasius of Sinai; Christology; Trinitology; *Viae dux*; *Quaestiones et responsiones*; *Opuscula adversus monotheletas*; apophthegmata

Istnieje kilka racji, dla których warto przeanalizować dzieła Anastazego Synaity pod kątem idei zamieszkania Boga w człowieku. Po pierwsze, temu zagadnieniu poświęca on wiele miejsca, przedstawiając je z różnych perspektyw. Mamy więc do czynienia z rozbudowaną i przemyślaną refleksją na ten temat. Ta idea przenika najważniejsze dzieła Synaity. Pojawia się nie tylko w jego apoftegmatach³ czy odpowiedziach na pytania, które

¹ Ks. dr hab. Marek Gilski, prof. UPJP II, Wydział Teologiczny, Papieski Uniwersytet Jana Pawła II, Kraków, Polska; e-mail: marek.gilski@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000-0003-4588-2038.

² Ks. dr hab. Sławomir Zieliński, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Śląski, Katowice, Polska; e-mail: slawomir.zielinski@us.edu.pl; ORCID: 0000-0002-5790-8859.

³ Por. A. Binggeli, *Anastase le Sinaïte: Récits sur le Sinaï et Récits utiles à l'âme. Edition, traduction, commentaire*, Paris 2001, s. 240-241.

do niego kierowano (*Quaestiones et responsiones*)⁴, ale także w dziełach o charakterze ściśle dogmatycznym (*Viae dux, Opuscula adversus monotheletas*)⁵. Po drugie, ta kwestia nie była dotąd przedmiotem opracowania⁶. Po trzecie, zamieszkanie Boga w człowieku jest kluczową ideą antropologii Anastazego, który widzi w nim istotę chrześcijańskiego życia. Definiuje on chrześcijanina jako prawdziwy i rozumny dom (οἶκος) Chrystusa⁷.

Piśmiennictwo Synaity cechuje bogactwo terminologiczne, którym wyraża on ideę zamieszkania w człowieku. Posługuje się zarówno rzeczownikami (ἐνοίκησις, μονή, οἶκος), czasownikami (εἰσοικίζω, οἰκέω wraz z jego złożeniami: ἐνοικέω, κατοικέω), jak i przymiotnikiem (ἔνοικος).

Refleksja mnicha z Synaju na temat zamieszkania Boga w człowieku opiera się przede wszystkim na cytowanym przez niego niejednokrotnie fragmencie Ewangelii Janowej, który przytacza w następującej postaci: „Ten, kto Mnie kocha, będzie przestrzegał Moich przykazań, a Ja go umiłowię, i ukazę mu samego siebie, i Ja, i Mój Ojciec przyjdziemy i uczynimy u niego mieszkanie” (J 14,21.23)⁸. Anastazy odwołuje się także, jakkolwiek o wiele rzadziej, do innych fragmentów biblijnych, w których wybrzmiewa idea zamieszkania Boga w człowieku: „Zamieszkać w nich i będę się przechadzał” (2Kor 6,16)⁹, „Czy nie wiecie, że Jezus Chrystus w was mieszka, chyba że jeszcze nie jesteście wypróbowani?” (2Kor 13,5)¹⁰. Synaita niejednokrotnie przywołuje także słowa św. Pawła z Listu do Kolosan (2,9): „W Chrystusie mieszka cała pełnia bóstwa”¹¹.

⁴ Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones*, ed. M. Richard – J.A. Munitiz, Turnhout – Leuven 2006.

⁵ Anastasius Sinaita, *Viae dux*, ed. K.-H. Uthemann, Turnhout – Leuven 1981; Anastasius Sinaita, *Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon opuscula adversus monotheletas*, ed. K.-H. Uthemann, Turnhout – Leuven 1985.

⁶ Na temat Ducha Świętego, który mieszka w człowieku, a także w odniesieniu do Chrystusa, w którym mieszka cała pełnia bóstwa: K.-H. Uthemann, *Anastasios Sinaites. Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft*, t. 1, Berlin – Boston 2015, s. 50, 92, 160. Są to krótkie wzmianki bez szerszej analizy.

⁷ Anastasius Sinaita, *Viae dux* II 6.

⁸ Por. Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 1, 1; 3, 1; 6, 3; 28, 2; Anastasius Sinaita, *Viae dux* XIV 2; Anastasius Sinaita, *Capita adversus monotheletas* VI 2, w: *Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon opuscula adversus monotheletas*, ed. K.-H. Uthemann, Turnhout – Leuven 1985, s. 109.

⁹ Por. Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 6, 3; Anastasius Sinaita, *Capita adversus monotheletas* VI 2; X 5.

¹⁰ Por. Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 2, 2.

¹¹ Por. Anastasius Sinaita, *Viae dux* XIII 10; XVI; XVII; XX.

Celem artykułu jest odpowiedź na pytania, w jaki sposób Anastazy Synaita rozumie zamieszkanie Boga w człowieku. Odpowiedź na tak postawiony problem natrafia na pewne trudności. Dotyczą one przede wszystkim kwestii autorstwa. W VI i VII wieku żyło kilka ważnych postaci Kościoła, które nosiły imię Anastazy. Było wśród nich dwóch patriarchów Antiochii (Anastazy I i Anastazy II) oraz mnich żyjący na Górze Synaj. Sakkos wspomina o czterech Anastazych¹². Argumentację za różnymi możliwymi autorami *Viae dux* referuje w swoim artykule Przyszycowska¹³. Propozycje różnych autorów związane są przede wszystkim z kwestią integralności tekstu *Viae dux*. Jeśli dostrzeżemy w nim interpolacje, co podkreśla Sakkos, to stajemy przed większymi trudnościami datacyjnymi. Warto jednak przytoczyć argumenty za i przeciw, związane z datowaniem i autorstwem *Viae dux*.

Za autorstwem Anastazego patriarchy Antiochii (Anastazego I albo II), a w każdym razie za autorem żyjącym w VI albo na przełomie VI i VII wieku, przemawiają następujące argumenty: a) koncentracja dzieła na monofizytyzmie, który wtedy był dominującą herezją, b) zakończenie listy herezjarchów na Sewerze (a zatem na początku VI wieku), c) brak nawiązań do znanych monoteletów (Sergiusza, Teodora z Faranu) i do antymonoleteckiego dzieła Sofroniusza, które powstało w 631 roku w Egipcie, d) zakończenie odniesień do soborów na piątym soborze ekumenicznym, co sugeruje, że mamy do czynienia z okresem między 553 a 681 rokiem, skoro nie uwzględniono Trzeciego Soboru Konstantynopolitańskiego.

Za autorstwem mnicha z Synaju, który umarł na przełomie VII i VIII wieku, przemawiają: a) wyraźne wzmianki w *Viae dux*, że chodzi o mnicha z Synaju, b) odwołanie do scholiów, które nawiązują do monoteletów (autorstwo scholiów jest jednak dyskusyjne), c) wzmianki o Arabach, które mogą być interpretowane w kontekście najazdów islamskich (zajęcie Egiptu w 641 roku), d) trzy miejsca w *Viae dux*, gdzie wspomina się o jednej woli i jednym działaniu Chrystusa, co może być dowodem na polemikę z monoenergizmem i monotelelizmem, e) tekst wskazujący na długą działalność jakiegoś sewerianina w Aleksandrii po czasach patriarchy Eulogiusza (przez Sakkosa uważany jednak z interpolację).

¹² Por. S. Sakkos, Περὶ Αναστασίων Σιναιτῶν, Tessaloniki 1964.

¹³ Por. M. Przyszycowska, Czy *O definicjach (Liber de definitionibus) Pseudo-Atanazego z Aleksandrii to II rozdział Przewodnika (Viae dux) Anastazego z Synaju?*, „E-Patrolagos” 4/1 (2019) s. 50-55.

Warto dodać, że za autorstwem Anastazego Synaity, mnicha, opowiadają się zarówno Richard (współautor krytycznego wydania *Quaestiones et responsiones*), Uthemann (autor najważniejszych publikacji na temat Synaity i wydawca dzieł krytycznych), a także inni autorzy, np. Binggelli (opracował i przetłumaczył apoftegmaty Anastazego).

Chociaż nie jest możliwe jednoznaczne rozstrzygnięcie kwestii autorstwa, to jednak warto wziąć pod uwagę inne racje, niesygnalizowane w dyskusjach. Za autorstwem mnicha z Synaju żyjącego VII wieku, który zgodnie z *Quaestiones et responsiones* zmarł na początku VIII wieku, wydaje się przemawiać także terminologia medyczna (wzmianki na tematy medyczne i zainteresowanie tego typu kwestiami skłoniły badaczy do przekonania, że najprawdopodobniej odbył on studia medyczne) nawiązująca do chorób i poszczególnych części ciała ludzkiego (która pojawia się w *Viae dux*). Nagromadzenie tego typu pojęć znajduje się w *Quaestiones et responsiones*. W *Viae dux* znajdują się wzmianki o wrzodach¹⁴, zarazach¹⁵, wydalaniu z żołądka śmierdzących resztek pokarmu i napoju, poceniu się, śmierdzących zębach, krwawieniu z ran, gniciu, przykrych zapachach¹⁶. Znajdziemy także w *Viae dux* informacje na temat poszczególnych części ludzkiego ciała (płuca, czaszka, kark, plecy, biodra, bark, kolano)¹⁷. Podobieństwo dotyczy także teorii czterech żywiołów¹⁸, do której Synaita wielokrotnie nawiązuje w *Quaestiones et responsiones*.

Chociaż jednym z mocnych argumentów przeciwko autorstwu mnicha z Synaju jest kwestia rzadkich odniesień do monoteletyzmu i monoenergizmu, to jednak analiza *Capita adversus monothelitas* pozwala zauważyć bardzo wiele nawiązań do *Viae dux*. Wydanie krytyczne Uthemanna przywołuje liczne podobieństwa między tymi dziełami (chodzi nawet o cytowanie względnie parafrazowanie całych zdań; np. *Viae dux* XXII, 90-94 ma znaczące podobieństwo do *Capita adversus monothelitas* I, 5, 19-23). Być może należy w *Capita adversus monothelitas* widzieć kontynuację *Viae dux*. Stąd liczne powiązania między oboma dziełami. Nie byłoby nic dziwnego, gdyby Anastazy zakończył swoje dzieło *Viae dux*, które charakteryzuje się perspektywą historyczną, na kwestiach monofizytyzmu, planując odrębne dzieło poświęcone problemom jemu współczesnym.

¹⁴ Por. Anastasius Sinaita, *Viae dux* VIII 2.

¹⁵ Por. Anastasius Sinaita, *Viae dux* VII 2

¹⁶ Por. Anastasius Sinaita, *Viae dux* XIV 2.

¹⁷ Por. Anastasius Sinaita, *Viae dux* II 8; III 1.

¹⁸ Por. Anastasius Sinaita, *Viae dux* I 3 ; II 8; XIX.

Także koncepcja zamieszkania Boga w człowieku wydaje się łączyć *Viae dux* z *Quaestiones et responsiones*. Oba dzieła wydają się być w tym zakresie komplementarne. Z tych racji w obecnej publikacji przyjmujemy, że autorstwo należy do mnicha z Synaju, a nie któregoś z żyjących wcześniej patriarchów Antiochii. W kwestii autorstwa *De sacra synaxi* idziemy za tezą Uthemanna¹⁹.

Zarówno z pism mnicha z Synaju, jak i cytowanych przez niego tekstów biblijnych wyłaniają się dwa sposoby zamieszkania Boga w człowieku: w naturze człowieka (wcielenie) oraz w poszczególnych osobach. Te dwa wymiary refleksji mnicha z Synaju wyznaczają strukturę artykułu.

1. Zamieszkania Boga w ludzkiej naturze

Na potwierdzenie, że Bóg zamieszkał w naturze ludzkiej, Synaita przywołuje Pawłowy tekst z Listu do Kolosan (2,9): „W Chrystusie mieszka (κατοικεῖ) cała pełnia bóstwa”²⁰. Według Anastazego z tekstu św. Pawła jasno wynika, że cała pełnia bóstwa zamieszkała (ᾠκησεν) w świętej dziewicy w momencie wcielenia²¹. Anastazy polemizuje z poglądem, który uznaje za nestoriański, jakoby Syn Boży zamieszkał w Maryi, tak jak zamieszkiwał w prorokach. Krytycznie odnosi się także do monofizycznego rozumienia wcielenia, czyli do poglądu, jakoby ciało Jezusa Chrystusa stało się boskie, tracąc ludzkie właściwości²².

Autor *Viae dux* wspomina o wielorakich skutkach wcielenia. Wymienia wśród nich zarówno te, które odnoszą się do poznania Boga, do relacji z Nim, jak i do spojrzenia na wszystkie sfery życia ludzkiego. Synaita pisze: „Tam, gdzie mieszka (οικεῖ) bóstwo, zwłaszcza substancjalnie, tam wszystko jest święte, czyste, godne Boga, a nic nie jest do odrzucenia, skażone, wrogie Bogu: ani ciało, ani dusza, ani umysł, ani natura, ani wola, ani działanie”²³.

Anastazy krytycznie odnosi się do herezji, które nie przyjmują prawdy o wcieleniu, ponieważ negatywnie patrzą na ludzkie ciało, jako na

¹⁹ Por. Uthemann, *Anastasios Sinaites*, t. 1, s. 790.

²⁰ Por. Anastasius Sinaita, *Viae dux* XIII 10. Mnich z Synaju cytuje także słowa Janowej Ewangelii o rozbiciu przez Słowo namiotu wśród ludzi (J 1,14). Pojawia się tam termin ἐσκήνοσεν. Por. Anastasius Sinaita, *Viae dux* X 2, 7.

²¹ Por. Anastasius Sinaita, *Viae dux* XX.

²² Por. Anastasius Sinaita, *Viae dux* XIV 2.

²³ Anastasius Sinaita, *Viae dux* XIV 2 (tł. niepublikowane: M. Przyszychowska).

skalane brudem. Synaita przytacza manichejski pogląd jakoby w ciele, które jest dziełem diabła, nie mogło zamieszkać dobro (οὐ γὰρ οἰκεῖ ἐν τῇ σαρκὶ ἀγαθόν)²⁴. W ten sposób zamieszkanie zostaje połączone ze stworzeniem. Jeśli ciało jest dziełem złego, to może w nim mieszkać wyłącznie zło. Taka logika wyłania się z manichejskiego punktu widzenia. Synaita jej nie podziela. W jednym z apoftegmatów wspomina o zamieszkaniu (ᾠκησεν) w człowieku ducha nieczystego. Zaznacza jednak, że stało się to za przyzwoleniem Boga²⁵. W dziele *Viae dux* wyraźnie zaznacza, że Szatan mieszka (ἐνοικήσας) w ludziach. Jako przykład podaje Szymona Maga, sugerując zamieszkanie szatana w założycielach herezji. Zły duch wykorzystuje ich jako swoje naczynia²⁶.

W opinii mnicha z Synaju odrzucenie wcielenia prowadzi w konsekwencji do utraty możliwości zbudowania z Bogiem wyjątkowej relacji. Anastazy stwierdza:

Gdyby wiedzieli, że ten, kto jest złączony z Panem, staje się z Nim jednym duchem, jak mówi Apostoł, gdyby wiedzieli, że sprawiedliwi stają się bogami i synami Najwyższego, gdyby uwierzyli, że Chrystus i Ojciec przyjdą i zamieszkają (μονήν) między ludźmi, gdyby się dowiedzieli, jak człowiek staje się świątynią Boga i że Duch Boga mieszka (οἰκεῖ) w nim, krótko mówiąc, gdyby odziali się w Chrystusa zgodnie ze słowami: „Wy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, odziejcie się w Chrystusa”, wtedy sam mieszkający (οἰκῶν) w nich Chrystus pouczyłby (ἐδίδασκεν) ich, jak zamieszkuje (ἐνοικεῖ) i przebywa w naszym ciele jako Bóg, jak dzięki płomieniom Ducha to gliniane ciało już tutaj staje się uczestnikiem chwały obrazu Chrystusa, jak oczyszcza się z wszelkiego brudu i dzięki jedności i zjednoczeniu z bóstwem staje się na obraz i podobieństwo Boga podobnie jak było na początku²⁷.

²⁴ Por. Anastasius Sinaita, *Viae dux* XIV 2.

²⁵ Por. A. Binggeli, *Anastase le Sianite: Récits sur le Sinaï et Récits utiles à l'âme. Edition, traduction, commentaire*, s. 221. Dyskusja na temat autorstwa apoftegmatów: S. Drzyżdzyk – M. Gilski, *Niezwykłe historie z udziałem dzieci w apoftegmatkach Anastazego z Synaju*, VoxP 89 (2024) s. 176-177. Gdy w *Oratio de Sacra Synaxi* Synaita snuje refleksje na temat Eucharystii i epiklezy, określa działanie Ducha Świętego za pomocą czasownika ἐπιφοιτᾶω, wyrażającego ideę przybywania, odwiedzania, nawiedzania (por. PG 89, 840). Omówienie treści tej homilii: D. Piasecki, *Pastoralne wskazania Anastazego Synaity na podstawie wygłoszonej homilii Oratio de Sacra Synaxi*, VoxP 79 (2021) s. 347-362.

²⁶ Por. Anastasius Sinaita, *Viae dux* IV.

²⁷ Anastasius Sinaita, *Viae dux* XIV 2 (tł. niepublikowane: M. Przyszychowska).

Wiara w zamieszkanie Boga w ludzkiej naturze otwiera człowiekowi nowe możliwości. Pozwala rozpoznać swoją tożsamość jako syna Bożego, pomaga uwierzyć w to, że Trójca Święta uczyni sobie w człowieku mieszkanie, a także daje możliwość postrzegania siebie jako świątyni Boga. To wszystko skutkuje otwarciem na wewnętrznego nauczyciela, jakim jest mieszkający w człowieku Chrystus.

Zanim Syn Boży przybył na ziemię, nie było na ziemi narodu – z wyjątkiem Izraela – który szczerze oddawałby cześć Bogu. Synaita wskazuje, że dopiero wcielenie pozwoliło poznać innym narodom, na czym polega kult oddawany Bogu. Co zaskakujące, Anastazy łączy kwestie szczerości wobec Boga z podziałami, które są efektem działań szatana. Jak przed wcieleniem Syna Bożego najwięcej podziałów miało miejsce wśród Izraelitów (konflikty i wojny między pokoleniami), tak współcześnie najwięcej podziałów ma miejsce w łonie chrześcijaństwa²⁸. Wynika to z faktu, że zły duch dąży do niszczenia tych religii, które oddają Bogu poprawny kult. Dla Synaity podziały stanowią argument za kroczeniem właściwą drogą, ponieważ Szatan nie atakuje i nie dzieli tych narodów i religii, które nie rozpoznały prawdziwego Boga.

Anastazy wyraźnie łączy wcielenie z wyjątkową śmiałością ludzi wobec Boga. Jak zaznacza – Jan spoczywał na piersi Pana (J 21,20)²⁹. Tej śmiałości nie mają aniołowie, ponieważ Syn Boży nie stał się jednym z nich. Synaita poświęca tej kwestii sporo miejsca, zastanawiając się, czym są owe dobra, do których – według Pierwszego Listu św. Piotra Apostoła (1,12) – aniołowie pragną mieć wgląd. Według autora *Quaestiones et responsiones* „aniołowie pragną, żeby także w ich naturze, analogicznie jak w naszym cielesnym, zamieszkał (ἐνοικήσῃ) rzeczywiście boski Logos, ten, który ich stworzył”³⁰. Chcieliby także, aby „i ich natura doznawała od nas czci i chwały, skoro zasiada na tronie cherubinowym na łonie Ojca, analogicznie jak nasza natura w Chrystusie jest czczona zarówno przez nich, jak i przez wszelkie widzialne i niewidzialne stworzenie. Co więcej, pragną, żeby i oni mieli klucze królestwa niebieskiego i zasiadali na dwunastu tronach, aby sądzić, jak Chrystus w dniu sądu, w taki sam sposób, jak mają sądzić rybacy”³¹. W osobistej opinii Synaity

²⁸ Por. Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 70, 2.

²⁹ Por. Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 4, 3.

³⁰ Por. Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 4, 1, tł. M. Gilski – D. Piasecki, Anastazy Synaita, *Pytania i odpowiedzi*, Kraków 2023.

³¹ Por. Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 4, 2, tł. M. Gilski – D. Piasecki, Anastazy Synaita, *Pytania i odpowiedzi*, Kraków 2023.

„Cherubini i Serafini pragną mieć z Chrystusem tak bliską relację, jaką miał ten, który opierał się na Jego piersi, oraz grzeszne kobiety, które Go namięciły i natarły olejkim”³².

Refleksja mnicha z Synaju nad tęsknotami i pragnieniami aniołów pomaga odkryć wynikające z wcielenia Syna Bożego uprzywilejowanie człowieka. Choć, jak zaznacza autor *Capita adversus monothelatas*, Chrystus nie przebywa dziś wśród ludzi, tak jak wtedy, gdy chodził po ziemi, to jednak współcześnie mieszka w nich stosownie do swojego boskiego działania (κατὰ δὲ τὴν θεῖαν αὐτοῦ ἐνέργειαν οἰκεῖ ἐν ἡμῖν)³³.

2. Zamieszkanie w osobie

Mnich z Synaju podchodzi do kwestii zamieszkania Boga w człowieku wieloaspektowo. Interesują go drogi do zamieszkania Boga w człowieku, jego cel i skutki, a także sposoby zweryfikowania, czy w kimś naprawdę zamieszkała Trójca Święta. Wskazuje także przykłady konkretnych ludzi, co do których wyraża przekonanie, że Bóg w nich rzeczywiście zamieszkał.

2.1. Drogi zamieszkania Boga w człowieku

Jeśli chodzi o drogi do zamieszkania Boga w człowieku, wydaje się, że istotne są cztery rzeczy: osobisty wysiłek duchowy, wyznawanie poprawnej wiary, spełnianie pobożnych uczynków, a także uczestnictwo w liturgii. W swoim najważniejszym dziele pt. *Viae dux* Synaita podkreśla wartość osobistej pracy nad sobą w celu stworzenia warunków dla zamieszkania Ducha Świętego. Stwierdza:

Jak można się dowiedzieć z książek współczesnych im kościelnych historiografów, wiele herezji rodzi się z żądzy próżnej chwały, chciwości, chęci przypodobania się ludziom i z pychy. Nie staliby się ślepi, gdyby dzięki ćwiczeniu (γυμνασίας) i wolności od namiętności (ἀπαθείας) dali w sobie zamieszkać (εἰσοικίσαντο) Duchowi Świętemu. Skoro bowiem bez pomocy

³² Por. Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 4, 2-3, tł. M. Gilski – D. Piasecki, Anastazy Synaita, *Pytania i odpowiedzi*, Kraków 2023.

³³ Por. Anastasius Sinaita, *Capita adversus monothelatas* VI 2.

Ducha nie wiemy, jak się modlić, to ileż bardziej nie wiemy, jak badać tajemnice Boga!³⁴

Osobisty wysiłek odgrywa znaczącą rolę w oczyszczaniu z tego, co może uniemożliwić Bogu zamieszkanie w człowieku. Żądza próżnej chwały, chciwość i pycha zaślepiają człowieka, kierując go ku herezjom. A trwanie w nich stanowi przeszkodę dla działania Ducha Świętego. Poprawna wiara jest zatem warunkiem koniecznym zamieszkania Boga w człowieku. Jeśli ktoś nie przyjmuje bóstwa Chrystusa i w konsekwencji sprzeciwia się uznaniu Maryi za Bożą rodzicielkę, w tym nie mieszka Bóg³⁵. Istnieje jeszcze konieczność oczyszczenia z namiętności.

Na wstępie *Quaestiones et responsiones*, odpowiadając na pytanie, co jest znakiem bycia prawdziwym i doskonałym chrześcijaninem, Anastazy polemizuje z tezą, że autentyczne chrześcijaństwo wyraża się w poprawnej wierze i pobożnych uczynkach. One nie wystarczą. Ktoś bowiem mógłby czynić dobro i wyznawać ortodoksyjną wiarę i pysznić się z tego powodu. A to oznaczałoby, że nie jest doskonałym chrześcijaninem. Choć dzięki wierze i uczynom ludzki rozum buduje dom duszy (ὁ οἶκος τῆς ψυχῆς), to jednak gdyby Chrystus w nim nie zamieszkał (οἰκήσῃ) jako pan domu (οἰκοδεσπότης), oznaczałoby to, że wznoszony w ten sposób gmach nie spodobał Mu się. Wiara i uczynki są warunkiem koniecznym, ale nie wystarczającym, aby w człowieku zamieszkał Bóg³⁶.

Celem wszystkich zgromadzeń, liturgii, świąt, ofiar jest doprowadzenie człowieka do tego, aby zamieszkał w nim Bóg. Gdy to nastąpi, środki do celu stają się zbędne. Anastazy formułuje taki pogląd w oparciu nie tylko o własne rozeznanie, ale odwołując się do świadectwa znanej sobie osoby, która udała się do pewnego anachorety, prowadzącego życie kontemplacyjne:

Jestem zdumiony, ojcze, że w ten sposób jesteś w stanie wytrwać oddzielony od świętych kościołów i trzymając się z dala od Komunii i świętych zgromadzeń. Człowieku, wszystkie zgromadzenia, liturgie, święta, wspólnoty i ofiary są po to, żeby człowiek został oczyszczony ze swoich grzechów i żeby zamieszkał (οἰκήσῃ) w nim Bóg, zgodnie z tym, co powiedział Chrystus, a mianowicie:

³⁴ Anastasius Sinaita, *Viae dux* III 1 (tł. niepublikowane: M. Przyszychowska).

³⁵ Por. Anastasius Sinaita, *Viae dux* XIV 2.

³⁶ Por. Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 1, 1-2.

„Ja i Ojciec przyjdziemy i uczynimy u niego mieszkanie (μονήν)” oraz: „Zamieszkać (ἐνοικήσω) w nich i będę się przechadzał”³⁷.

2.2. Sposoby weryfikacji zamieszkania Boga w człowieku

Anastazy, który najprawdopodobniej był lekarzem, wskazuje sposób weryfikacji, czy w kimś naprawdę zamieszkał Bóg. Posługuje się w tym kontekście analogią do brzemiennej kobiety. Jak kobieta z zakończenia miesiączek, z poruszeń dziecka w jej wnętrzu oraz z braku apetytu wyciąga wnioski, że jest w ciąży, tak dusza w oparciu o ustanie nieczystości, skłonności do obżarstwa, przyjemności, ale nade wszystko na podstawie zmiany smaków rozpoznaje obecność w niej Chrystusa. Słodycz miodu, jak podkreśla mnich z Synaju, jest znienawidzona przez brzemienną kobietę³⁸. Weryfikacja dokonuje się więc na podstawie osłabienia skłonności do nieczystości i przyjemności, ale także w oparciu o pewne obrzydzenie, które one w człowieku wywołują. Anastazy zdaje się zatem sugerować, że w momencie zamieszkania Boga w człowieku nie potrzebuje on zewnętrznych norm, ponieważ sama myśl o złu budzi jego niesmak.

2.3. Skutki zamieszkania Boga w człowieku

Mnich z Synaju wskazuje na skutki zamieszkania w Boga w człowieku. Chodzi zarówno o przebóstwienie, brak potrzeby zewnętrznych form kultu, jak i mądrość oraz świętość. Ci ludzie, w których zamieszka Chrystus (εἰ γὰρ ἐνοίκησεν), stają się sami Chrystusami i braćmi Chrystusa (ἐγίνοντο καὶ αὐτοὶ χριστοὶ καὶ ἀδελφοὶ τοῦ Χριστοῦ). Tak jak On stał się pierworodnym między wielu braćmi (Rz 8,29)³⁹. Dochodzi więc do bardzo bliskiej wewnętrznej więzi z Chrystusem. Anastazy przedstawia tę kwestię następująco:

Kiedy więc człowiek staje się żywą, ukształtowaną przez Boga świątynią Boga, i Ojciec oraz Syn i Duch Święty zamieszkają (οική) i będą się w nim przechadzać, dusza nosząca Boga traci wszelką tęsknotę za zbudowanymi

³⁷ Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 6, 2-3, tł. M. Gilski – D. Piasecki, Anastazy Synaita, *Pytania i odpowiedzi*, Kraków 2023.

³⁸ Por. Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 2, 1.

³⁹ Por. Anastasius Sinaita, *Capita adversus monotheletas* X 5.

kościółami, widzialnymi ofiarami, materialnymi obrzędami, ludzkimi świętami, i ani na tej górze, ani w Jerozolimie nie pragnie oddawać czci Bogu. Wewnątrz bowiem, w sobie samej, ma Ojca, wewnątrz ma Syna, Arcykapłana, wewnątrz ma Ducha – prawdziwy ogień, wewnątrz ma prawdziwą ofiarę dla Boga – ducha skruszonego, wewnątrz ma ołtarz – czyste sumienie, wewnątrz ma przebłaganie za grzechy – duchowe łzy, wewnątrz ma górne Jeruzalem – rozradowaną duszę. Ponadto jako ktoś duchowy składa duchowymi oczami duchowe ofiary. „Bóg bowiem jest duchem i trzeba, żeby ci, którzy oddają Mu cześć, oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie” (J 4,21)⁴⁰.

Tak więc zamieszkanie Boga w człowieku prowadzi do diametralnego przeorientowania pobożności, odejścia do zewnętrznych wyrazów kultu na rzecz oddawania Bogu czci w Duchu i w prawdzie. Liturgia dokonuje się wewnątrz człowieka. Zewnętrzne formy pobożności stają się zbędne. Człowiek odchodzi wtedy także od kultu aniołów na rzecz czci Trójcy Świętej⁴¹.

Owocem Bożej obecności w człowieku jest także wiedza. Gdzie przebywa i przechadza się Bóg, tam mieszka wszelka wiedza (πᾶσα γνῶσις)⁴². Synaita ma tu na myśli systematyczne wewnętrzne pouczanie człowieka przez Boga⁴³. Ludzie, w których zamieszkał Bóg, potrafią kierować innymi w taki sposób, który przynosi wielkie owoce. O zamieszkaniu łaski Ducha Świętego w biskupie wspomina Anastazy w jednym z apoftegmatów, przytaczając historię 17-letniego młodzieńca, która ocalony z niewoli poprosił o chrzest. Chociaż liczył, że zostanie ochrzczony podczas zbliżającego się święta Epifanii, to jednak biskup zasugerował mu dłuższą katechezę aż do Wielkiego Tygodnia. Biskup – jak zaznacza

⁴⁰ Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 6, 4, tł. M. Gilski – D. Piasecki, Anastazy Synaita, *Pytania i odpowiedzi*, Kraków 2023.

⁴¹ Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 6, 5: „Ten, który został uznany za godnego, aby je zdobyć, jako przebóstwiony dzięki zamieszkaniu w nim Boga, raczej zaś on w sobie samym oddaje cześć samemu sobie i siebie samego czci, postrzegając swoje ciało jako namiot Boga oraz dom, ołtarz i sanktuarium Boga. Tego typu człowiek nie czci ani nieba, ani aniołów, ani widzialnej ofiary, ani niczego innego na świecie bardziej niż świątynię własnego ciała, w której dostrzega mieszkającą pełnię Trójcy”, tł. M. Gilski – D. Piasecki, Anastazy Synaita, *Pytania i odpowiedzi*, Kraków 2023.

⁴² Por. Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 3, 1.

⁴³ W *Capita adversus monotheletas* Anastazy wyjaśnia, że nie chodzi o pouczanie za pomocą słów, lecz rodzących się w sercu czynów i działań (διὰ καρδιακῶν καὶ ἐνυπᾶστατων πραγμάτων καὶ ἐνεργημάτων). Por. Anastasius Sinaita, *Capita adversus monotheletas* X 5.

Synaita – nie powiedział tego od siebie, ale jego słowa były inspirowane mieszkającą w nim łaską Ducha Świętego. Chrztost miał miejsce w Wielką Sobotę, a jego następstwem były nadzwyczajne wizje młodzieńca⁴⁴.

Według Anastazego Bóg mieszkał w św. Pawle⁴⁵, a w jego czasach w wielu osobach, które pozostają w stanie łaski. Synaita stwierdza:

Jeśli zaś tym, którzy pozostawali pod Prawem – jak mówi Dawid – ukazał „tajniki i sekrety Jego mądrości”⁴⁶, o wiele bardziej [uczyni to] dla tych, którzy pozostają w stanie łaski, którzy poznali to, czego oko nie widziało ani ucho nie słyszało, ani do serca człowieka nie weszło, którzy weszli i odpoczęli wśród jakichś boskich i niepojętych misteriów, do których aniołowie pragną mieć wgląd, jak poświadcza Pismo, którzy mają w sobie zamieszkującego (ἐνοικον) zarówno Syna, jak i Ojca wraz z Duchem, zgodnie z obietnicą Chrystusa mówiącą: „Ja i Ojciec przyjdziemy i uczynimy u nich mieszkanie”. I ponownie mówi: „Nikt nie zna Ojca, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić”⁴⁷.

Według Anastazego przed człowiekiem stoją wyjątkowe możliwości wglębiania się w boskie misteria. Jeśli ludzie żyjący przed wcieleniem Syna Bożego mieli dostęp do tajników boskiej mądrości, to o ileż bardziej ci, którzy żyją w stanie łaski. Chodzi o odkrywanie misteriów Boga, które są niedostępne nawet dla aniołów.

Na zakończenie warto postawić pytanie, w jakiej mierze prezentowane przez Anastazego idee są nowatorskie. O zamieszkaniu Boga w człowieku pisano w pierwszych wiekach chrześcijaństwa sporo⁴⁸. Wydaje się, że nikt tak wyraźnie, jak Anastazy nie wspominał o nieprzyjmowaniu Komunii Świętej, skoro nawet opisane przez Jana Moschosa

⁴⁴ Por. Binggeli, *Anastase le Sianite: Récits sur le Sinaï et Récits utiles à l'âme. Edition, traduction, commentaire*, s. 240-241.

⁴⁵ Anastasius Synaita, *Viae dux* XIII 5.

⁴⁶ Ps 50,8 (LXX).

⁴⁷ Anastasius Synaita, *Quaestiones et responsiones* 28, 2, tł. M. Gilski – D. Piasecki, Anastazy Synaita, *Pytania i odpowiedzi*, Kraków 2023.

⁴⁸ Teksty kilkunastu autorów (Ignacy Antiocheński, Orygenes, Bazyl Wielki, Grzegorz z Nyssy, Pseudo-Makary, Augustyn z Hippony, Maksym Wyznawca, Pseudo-Dionizy Areopagita, Izaak Syryjczyk, Jan Kasjan, Diadoch z Fotyki, Sylwan) wraz z krótką analizą przytacza: O. Clément, *Źródła. Początki mistyki chrześcijańskiej*, t. 3: *Zbliżenie do kontemplacji*, tł. H. Paprocki, Warszawa 2017, s. 127-141. W żadnym z przytoczonych fragmentów nie pojawiają się tezy analogiczne do Anastazego o zbędności udziału w liturgii czy przyjmowania Eucharystii.

historie słupników wspominają o przyjmowaniu przez nich Eucharystii⁴⁹. Warto dodać, że podejście to wpisuje się w obecne w ówczesnym Kościele głosy mówiące o radykalnym odejściu od świata jako najwyższym ideale religijnym. Realizując taki program duchowy, wielu mnichów nie uczestniczyło w cotygodniowych wspólnotowych liturgiach, co poświadczają niektóre reguły zakonne⁵⁰. Brak jest informacji, czy tym mnichom ktoś przynosił Komunię Świętą. Wydaje się, że Anastazy nie jest w tej kwestii całkowicie spójny, skoro wielokrotnie w apoftegmatkach wskazuje na przyjmowanie Komunii jako najsilniejszy środek w walce ze złymi duchami⁵¹.

3. Wnioski

1. Zamieszkanie Boga w człowieku to najważniejszy cel życia. Nie wystarczy poprawna wiara i pobożne uczynki. Chrześcijaninem jest ten, w którym zamieszkała Trójca Święta. 2. Owocem zamieszkania Boga w chrześcijaninie jest kult w Duchu i prawdzie, mądrość (pouczanie od wewnątrz), świętość i czystość. Dla człowieka, w którym zamieszkał Bóg, zewnętrzne praktyki religijne przestają być istotne. 3. Skutkiem zamieszkania Boga w naturze ludzkiej jest śmiałość ludzi wobec Boga jako jednego

⁴⁹ Por. Iohannes Moschus, *Pratum spirituale* XXIX, PL 74, 133.

⁵⁰ Kwestia udziału mnichów w liturgii pozostawała zróżnicowana. Warto przywołać dzieło ze środowiska syryjskiego z VII wieku, a więc z czasów Anastazego, które traktuje tę kwestię następująco: „Dādīszō Kātrājā, pisarz monastyczny współczesny Izaakowi i związany z tym samym, co Niniwita, ośrodkiem monastycznym, w swym traktacie o samotności tygodni pośród różnych kategorii monastycznych znanych w jego czasach, jak i w przeszłości, wymienia protomonastycznych synów i córki przymierzając (...), a wśród samych mnichów (...) i eremitów (...) wyróżnia: braci, którzy żyją w klasztorach i zobligowani są do prowadzenia życia we wspólnocie, nazywając ich początkującymi lub nowicjuszami (...); samotników żyjących w celach (...) w ciągu tygodnia, ale powracających do klasztoru na cotygodniowe sobotnio-niedzielne zgromadzenie liturgiczne i posiłek; eremitów spędzających w ścisłej samotności siedem tygodni z rzędu, żyjących na pustyni, w surowym poście i oddzieleniu od wszelkiej wspólnoty, a powracających do niej kilka razy do roku; na szczycie hierarchii doskonałości umieszcza anachoretów (...), którzy nie opuszczali swego odosobnienia” (M.J. Janecki, *W poszukiwaniu ukrytej perły. Mar Izaak z Kataru, biskup Niniwy, duchowy mistrz Kościoła Wschodu*, w: Izaak z Niniwy, *Mowy, zbiór pierwszy*, tł. i opr. M.J. Janecki, Warszawa 2022, s. 29).

⁵¹ Por. Drzyżdżyk – Gilski, *Niezwykłe historie z udziałem dzieci w apoftegmatkach Anastazego z Synaju*, s. 184-185.

z nich. Tej śmiałości nie mają aniołowie, ponieważ Bóg nie zamieszkał w ich naturze. 4. Synaita wspomina o Maryi jedynie w kontekście wciele-
nia. Nie zajmuje się duchowym wzrostem samej matki Jezusa, a jedynie jej
Bożym macierzyństwem. 5. Anastazy nie podejmuje refleksji nad tym, czy
po zamieszkaniu Boga w człowieku może On z jakichś powodów przestać
w nim mieszkać. Wydaje się zatem, że jest to stan trwały.

Bibliography

Sources

- Anastasius Sinaita, *Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon opuscula adversus monotheletas*, ed. K.-H. Uthemann Turnhout – Leuven 1985.
- Anastasius Sinaita, *Oratio de Sacra Synaxi*, PG 89, 825-849.
- Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones*, ed. M. Richard – J.A. Munitiz, Turnhout – Leuven 2006, tł. M. Gilski – D. Piasecki, Anastazy Synaita, *Pytania i odpowiedzi*, Kraków 2023.
- Anastasius Sinaita, *Viae dux*, ed. K.-H. Uthemann, Turnhout – Leuven 2006.
- Binggeli A., *Anastase le Sianïte: Récits sur le Sinai et Récits utiles à l'âme. Edition, traduction, commentaire*, Paris 2001.
- Johannes Moschus, *Pratum spirituale*, PL 74, 119-240.

Studies

- Clément O., *Źródła. Początki mistyki chrześcijańskiej*, t. 3: *Zbliżenie się do kontemplacji*, tł. H. Paprocki, Warszawa 2017.
- Drzyżdżyk S. – Gilski M., *Niezwykłe historie z udziałem dzieci w apoftegmatkach Anasztazego z Synaju*, „Vox Patrum” 89 (2024) s. 175-186.
- Janecki M.J., *W poszukiwaniu ukrytej perły. Mar Izaak z Kataru, biskup Niniwy, duchowy mistrz Kościoła Wschodu*, w: Izaak z Niniwy, *Mowy, zbiór pierwszy*, tł. i opr. M.J. Janecki, Warszawa 2022, s. 13-131.
- Piasecki D., *Pastoralne wskazania Anasztazego Synaity na podstawie wygłoszonej homilii Oratio de Sacra Synaxi*, „Vox Patrum” 79 (2021) s. 347-362.
- Przyszychowska M., *Czy O definicjach (Liber de definitionibus) Pseudo-Atanazego z Aleksandrii to II rozdział Przewodnika (Viae dux) Anasztazego z Synaju?*, „E-Patrologos” 4/1 (2019) s. 50-92.
- Sakkos S., *Περὶ Αναστασίων Σιναιτών*, Tessaloniki 1964.
- Uthemann K.-H., *Anastasios Sinaites. Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft*, t. 1-2, Berlin – Boston 2015.



Cirillo di Alessandria, Ipazia, l'impero: razionalità e strategie di potere nella violenza tardoantica

Cyril of Alexandria, Hypatia, the Empire: Rationality and Power Strategies in Late Antique Violence

Irene Gobbi¹

Abstract: The first three years of Cyril of Alexandria's episcopate (412-415) have returned to ignite the interest of the academic world especially in the last two decades, partly due to the extraordinary relevance that the figure of the Neoplatonic philosopher Hypatia has assumed in the Western cultural imaginary. My investigation aims to inscribe this theory in a much broader framework: in the light of the rare but valuable chronicles covering the first half of the 5th century (Socrates Scholasticus, Damascius, John Malalas, John of Nikiû), the strategies implemented by the bishop and the regent Pulcheria of Constantinople will be compared, thus tracing the events in Alexandria back in greater detail to an organic political line whose roots can be found in a convergence of intentions between the Empire and the most important eastern ecclesiastical See, which later became obvious during the Council of Ephesus.

Keywords: Cyril of Alexandria; Hypatia of Alexandria; Socrates Scholasticus; Damascius; John Malalas; John of Nikiû; Pulcheria; Violence

Per comprendere il complesso gioco di alleanze che si dispiegò durante il concilio di Efeso e nelle successive vicende culminate nel completo trionfo della sede alessandrina (433) è necessario prendere in considerazione eventi anche molto lontani nel tempo, perché in ultima istanza vi si possono scorgere *in nuce* elementi che contribuirono alla vittoria politica e teologica di Cirillo di Alessandria: a mio parere, le azioni del vescovo alessandrino fra gli anni 412 e 415 non furono altro che le prove generali di una strategia che avrebbe utilizzato con sempre crescente successo durante gli anni della sua presidenza conciliare, basata in primo luogo su un'attenta condotta volta ad acquisire il più ampio supporto possibile dalla corte imperiale. Solo negli ultimi anni

¹ Irene Gobbi, PhD student, Pontificia Università Gregoriana, Roma, Italy; e-mail: irenegobbi.unitn@gmail.com; ORCID: 0009-0002-4492-8612.

si è timidamente iniziato a collocare le dinamiche strettamente locali (e apparentemente circoscritte alla sola città di Alessandria) del primo periodo episcopale di Cirillo nel quadro più ampio della politica inaugurata durante la reggenza di Pulcheria (414-416) nei confronti del fratello Teodosio II, ancora minorenn². Il mio articolo cercherà di inquadrare le vicende che condussero alla morte di Ipazia in questo contesto eminentemente politico, a dimostrazione dell'esistenza di una strategia razionale in Cirillo che verrà implementata anche negli anni più maturi del suo episcopato.

Socrate Scolastico, nel Libro VII della *Historia ecclesiastica*, ci offre una ricostruzione imprescindibile degli anni più irrequieti dell'episcopato di Cirillo³. Il racconto di Socrate dipinge un'Alessandria segnata ben più di altre metropoli dell'impero da una violenza endemica, in parte denunciata dallo stesso Cirillo⁴, il quale tuttavia non esita a servirsene per difendere la propria comunità e, contemporaneamente, il prestigio della propria carica. In questo "mondo caratterizzato da un'assenza raggelante di freni legali all'esercizio del potere", come bene ha sintetizzato Brown⁵, l'interpretazione che è stata preferita dagli studi più recenti ritrae un giovane vescovo alle prese con una massa di fedeli notoriamente irruente e che spesso sfugge al suo controllo⁶, ma, come vedremo, correlando i primi avvenimenti del suo episcopato con le contemporanee linee politiche imperiali, si possono trarre delle conclusioni assai diverse. È davvero curioso che pochissimi studiosi abbiano preso in considerazione questa connessione fra Alessandria e Costantinopoli, quando è evidente che le relazioni fra vertice imperiale ed episcopato alessandrino approdarono ad un livello inedito proprio durante il governo di Cirillo, oltrepassando

² Esempi recenti di questa linea di ricerca sono gli studi di Walter F. Beers: W.F. Beers, "Furnish Whatever Is Lacking to Their Avarice": *The Payment Programme of Cyril of Alexandria*, in: *From Constantinople to the Frontier: The City and the Cities*, ed. N.S.M. Matheou – T. Kampianaki – L.M. Bondioli, Leiden 2016, p. 67-83; W.F. Beers, *Bloody Iuvenalia. Hypatia, Pulcheria Augusta, and the beginnings of Cyril of Alexandria's episcopate*, in: *Hypatia of Alexandria: Her Context and Legacy*, ed. D. LaValle Norman – A. Petkas, Tübingen 2020, p. 67-86.

³ Cf. Socrates, *HE* VII 7, 13-15, *PG* 67, 749, 760-769.

⁴ Si veda, ad esempio, la *Settima lettera festale* del 419 (in St. Cyril of Alexandria, *Festal Letters 1-12*, tr. P.R. Amidon, ed. J. O'Keefe, Fathers of the Church Series, Washington 2009, p. 125-136).

⁵ P. Brown, *Il sacro e l'autorità. La cristianizzazione del mondo romano antico*, tr. M.C. Costamagna, Roma 1996, p. 73.

⁶ Cf. Cyril of Alexandria, *Select Letters*, ed. L.R. Wickham, Oxford 1983, p. xvi.

addirittura il rapporto politicamente quasi simbiotico che aveva unito Teofilo a Teodosio I⁷. Gli imperatori della dinastia teodosiana offrono, più o meno consciamente, mezzi e opportunità tali che nel giro di pochi decenni la Chiesa di Alessandria divenne la prima e quasi del tutto incontrastata potenza politica in Oriente⁸.

Alla morte di Teofilo, il 18 di *paopi* (15 ottobre) del 412, Alessandria fu sconvolta da tre giorni di feroce guerra civile fra i partiti dei due principali candidati al trono di san Marco: l'arcidiacono Timoteo, ecclesiastico anziano e favorito da una lunga carriera all'ombra del defunto vescovo, e il nipote di Teofilo, Cirillo, all'epoca un semplice lettore⁹. Abbondanzio, il "comandante delle truppe" in Egitto, si schierò apertamente con Timoteo¹⁰, ma i partigiani di Cirillo, in gran parte monaci, trionfarono¹¹. Molti, sulla base di alcuni manoscritti armeni contenenti

⁷ Cf. E.J. Watts, *Riot in Alexandria: Tradition and Group Dynamics in Late Antique Pagan and Christian Communities*, Berkeley – Los Angeles 2010, p. 190-205. Sulle risonanze agiografiche della stretta collaborazione fra Teofilo e Teodosio, si veda la fondamentale analisi di T. Orlandi, *Theophilus of Alexandria in Coptic Literature*, in: *Studia Patristica* v. 16/2, ed. E.A. Livingstone, Berlin 1985, p. 100-104.

⁸ Cf. Watts, *Riot in Alexandria*, p. 191: "In the end, Theophilus and Cyril represent two figures who articulated a set of evolving rationales to justify imperial and episcopal cooperation as well as the new activities this close relationship permitted".

⁹ Nella Chiesa antica il lettore, che, come oggi, corrisponde al primo livello del *cursum honorum* ecclesiastico, rivestiva un'importanza assolutamente non scontata, perché aveva il compito di comunicare brevi esegesi di passi biblici e testi devozionali alle grandi masse dei fedeli illetterati; non a caso le legislazioni dell'epoca lamentano che questa carica venisse riservata a bambini (come fu per esempio il caso dell'imperatore Giuliano, cf. H.Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*, New Haven – London 1995, p. 224). I tre maggiori vescovi di Alessandria – Atanasio, Teofilo e Cirillo – iniziarono le loro carriere come lettori in giovane età: Teofilo addirittura quando non era ancora adolescente, Cirillo probabilmente intorno ai 25 anni. Cf. M. Haase, *Hypatia's Death According to Socrates, Hist. eccl. 7.15: A Textual Commentary*, in: *Hypatia of Alexandria: Her Context and Legacy*, ed. D. LaValle Norman – A. Petkas, Tübingen 2020, p. 256-257.

¹⁰ Socrates, *HE* VII 7, PG 67, 740: "Στάσεως δὲ διὰ τοῦτο μεταξύ τοῦ λαοῦ κινήσεως, συναλαμβάνετο τῷ μέρει Τιμοθέου ὁ τοῦ στρατιωτικοῦ τάγματος ἡγεμὼν Ἀβουδάτιος".

¹¹ Cirillo si giovò anche del supporto dei parabolani, chierici minori in origine impiegati nell'assistenza dei malati e divenuti milizie armate al soldo del vescovo di Alessandria già ai tempi di Teofilo. Nell'immaginario comune e in gran parte anche nella storiografia recente, i parabolani sono stati considerati responsabili di ogni disordine cittadino per tutta la prima metà del V secolo, ma la reticenza delle fonti parrebbe smentire questa interpretazione (si veda, ad esempio: *Codex Theodosianus* XVI 2, 42;

il testo di Socrate, emendano questo passaggio sostituendo il nome di Cirillo a quello di Timoteo, in modo da spiegare più agevolmente la vittoria del primo sul secondo. Susan Wessel, ad esempio, si è a lungo soffermata su questo particolare redazionale¹², pur giungendo a conclusioni che non condivido: ritengo che il supporto di Abbondanzio a Cirillo potrebbe essere frutto di uno dei molti *networks* locali ereditati da Teofilo, ma, senza correggere il testo di Socrate, è possibile anche sostenere che la folla dei monaci, fra i quali aveva soggiornato lo stesso Cirillo, risultò una forza dirompente per lo stesso esercito regolare¹³; in fondo, è una dinamica che si ripeterà in parte anche durante l'aggressione pubblica contro il prefetto, di cui discuterò più avanti. Il tentativo del *comes rei militaris* di ostacolare l'ascesa di Cirillo preannunciava in ogni caso un durissimo conflitto con il governo civile e soprattutto con il prefetto augustale Oreste, che avrebbe impegnato il giovane vescovo per i successivi tre anni.

Come avevano temuto i rappresentanti del consiglio cittadino, Cirillo esordì sulla scena pubblica calcando le orme dello zio: dispose immediatamente la chiusura forzata delle chiese dei novazianisti e spogliò il loro vescovo, Teopempto, di tutti i suoi beni, probabilmente per segnalarsi quale campione indiscusso dell'ortodossia nicena e lanciare inoltre un chiaro monito a chiunque avesse osato alimentare forme di dissenso all'interno della comunità cristiana¹⁴. È stata anche avanzata una suggestiva ipotesi secondo la quale i novazianisti si sarebbero schierati con Timoteo durante i torbidi successivi alla morte di Teofilo: di conseguenza, la

A. Philipsborn, *La compagnie d'ambulanciers "Parabalani" d'Alexandrie*, "Byzantion" 20 (1950) p. 186). Riguardo alle oscillazioni etimologiche del nome dei membri di questa confraternita, condivido le osservazioni di G.W. Bowersock (*Parabalani: A Terrorist Charity in Late Antiquity*, "Anabases" 12 (2010) p. 45-54) che, a dispetto del titolo del saggio, sostiene l'originaria denominazione di "parabolani". Cf. Bowersock, *Parabalani*, p. 53: "The word had already suffered the slight orthographic change to *parabalani*, which could even have become standard by the time of Theodosius".

¹² Cf. S. Wessel, *Socrates' narrative of Cyril of Alexandria's episcopal election*, JTS 52 (2001) p. 98-104.

¹³ Pure E.J. Watts (*City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley – Los Angeles 2006, p. 337, n. 22) rifiuta la correzione del testo, anche se su basi parzialmente diverse. Sulla carica di Abbondanzio si veda N. Russell, *Cyril of Alexandria*, London – New York 2000, p. 207, n. 33.

¹⁴ Socrates, *HE* VII 7, PG 67, 752: "Εὐθέως οὖν Κύριλλος τὰς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Ναυατιανῶν ἐκκλησίας ἀποκλείσας, πάντα μὲν αὐτῶν τὰ ἱερά κειμήλια ἔλαβεν· τὸν δὲ ἐπίσκοπον αὐτῶν Θεόπεμπτον, πάντων ὧν εἶχεν ἀφείλετο". Si veda il commento di questo passaggio in: Beers, *Bloody Iuvenalia*, p. 74.

soppressione della comunità da parte di Cirillo andrebbe interpretata non come una misura in linea con le direttive teodosiane, ma alla stregua di una vera e propria vendetta personale per il loro mancato supporto politico¹⁵; tuttavia nessuna fonte – nemmeno Socrate, con le sue evidenti simpatie novazianiste! – fornisce queste informazioni. Ma se questa drastica misura non sollecitò alcun intervento da parte degli ufficiali imperiali, un incidente minore di qualche tempo dopo provocò un'escalation dagli effetti ben più gravi ed estesi per l'intera cittadinanza.

I rappresentanti dell'influente comunità ebraica alessandrina denunciarono al prefetto un γραμματιστής di nome Ierace, noto ammiratore di Cirillo, accusandolo di aver tentato di provocare una sommossa popolare. Oreste, mostrando apertamente la sua ostilità nei confronti del vescovo neoeletto, senza alcun tipo di processo sottopose Ierace alla fustigazione pubblica¹⁶. Fu probabilmente questa esplicita parzialità del prefetto che spinse Cirillo a trattare direttamente con i capi ebrei, intimando loro di cessare immediatamente ogni ostilità contro la comunità cristiana. I rappresentanti della comunità ebraica dovettero pensare che la minaccia velata di Cirillo non fosse altro che "a badly concealed bluff"¹⁷.

Una notte, un gruppo di ebrei attirò con l'inganno i cristiani davanti alla chiesa di sant'Alessandro, provocando un massacro. Cirillo

¹⁵ Cf. E.J. Watts, *Hypatia: The Life and Legend of an Ancient Philosopher*, Oxford 2017, p. 108.

¹⁶ Socrates, *HE VII 13*, PG 67, 761-764: "Ἐν δὲ ἐν αὐτοῖς τις ἀνὴρ ὀνόματι Ἰέραξ, ὃς γραμματῶν μὲν τῶν πεζῶν διδάσκαλος ἦν· διάπυρος δὲ ἀκροατῆς τοῦ ἐπισκόπου Κυρίλλου καθεστῶς, καὶ περὶ τὸ κρότους ἐν ταῖς διδασκαλίαις αὐτοῦ ἐγείρειν ἦν σπουδαιότατος. Τοῦτον τοίνυν τὸν Ἰέρακα τὸ πλῆθος τῶν Ἰουδαίων ἐν τῷ θεάτρῳ θεασάμενοι, κατεβόων εὐθύς, ὡς οὐ δι' οὐδὲν ἄλλο παραβάλλει τῷ θεάτρῳ, ἢ ἵνα στάσιν τῷ δήμῳ ἐμβάλλοι. (...) Ἀρπάσας οὖν τὸν Ἰέρακα δημοσίᾳ ἐν τῷ θεάτρῳ". Si veda a questo proposito anche la teoria di Sarolta A. Takács, che connette i disordini del 412-415 alla lotta per il monopolio dell'esportazione del grano – una delle fonti d'entrate della stessa Chiesa alessandrina – proprio attraverso un possibile riferimento papirologico alla figura di Ierace; anche se quest'ultima testimonianza non può essere provata, rimane tuttavia innegabile che l'appalto del commercio marittimo costituì una delle molte cause di attrito non solo fra alessandrini pagani e cristiani, ma anche fra questi ultimi e gli esponenti più in vista della comunità ebraica (S.A. Takács, *Hypatia's Murder. The Sacrifice of a Virgin and Its Implications*, in: *The Formulation of Christianity by Conflict Through the Ages*, ed. K.B. Free, New York 1995, p. 47-62; in particolare, p. 57-58). Cf. anche S. Ronchey, *Perché Cirillo assassinò Ipazia?*, in: *Tolleranza religiosa in età tardoantica IV-V secolo. Atti delle Giornate di studio sull'età tardoantica (Roma, 26-27 maggio 2013)*, Cassino 2014, p. 165-166.

¹⁷ Watts, *Hypatia*, p. 109.

rispose il mattino seguente, guidando di persona una massa di fedeli contro il quartiere ebraico e prendendo possesso di tutte le sinagoghe; Socrate dichiara che l'intera comunità ebraica fu espulsa da Alessandria, cosa che pare alquanto improbabile¹⁸, ma è chiaro che i danni provocati dalla controffensiva cristiana furono notevoli. Oreste, sconvolto, si trovò nell'impossibilità di intervenire e non poté far altro che contattare l'imperatore, subito imitato da Cirillo. Il prefetto si aspettava forse di ottenere la deposizione del vescovo, ma sorprendentemente l'imperatore non prese alcun provvedimento: proprio in quel periodo, Pulcheria, che aveva appena assunto il titolo di *Augusta*¹⁹, aveva convinto il fratello a emanare alcune leggi che proibivano l'edificazione di nuove sinagoghe, e aveva peraltro decretato l'esecuzione di un gruppo di ebrei considerati responsabili di un focolaio di disordini popolari in Palestina²⁰. Scrivere lettere alla corte di Costantinopoli può apparire una strategia scontata, ma in realtà rivela due aspetti molto importanti delle rispettive cariche di Cirillo e Oreste: il primo aveva la necessità di presentare nella migliore luce possibile le sue azioni, e il secondo desiderava ottenere dall'imperatore un argine legale all'instabilità politica con cui tipicamente un governatore provinciale si trovava a fare i conti, soprattutto se la sua strategia non era confermata da una coerente linea di azione a corte²¹.

Di fronte al silenzio assordante dell'imperatore e della reggente, alcuni cristiani, forse appartenenti al consiglio cittadino, cercarono di spingere Cirillo a raggiungere un accordo con il prefetto. Cirillo inviò mediatori per comunicare le sue intenzioni, ma Oreste rifiutò ogni proposta. Come ultimo tentativo, in un incontro privato Cirillo porse al prefetto un evangelario, "credendo che il rispetto per la religione lo avrebbe indotto ad abbandonare ogni risentimento"²². Fu una manovra che si può considerare parimenti molto ingenua o molto astuta, perché spingeva Oreste in un pericoloso vicolo cieco da cui infatti non sarebbe più riuscito a sfuggire:

¹⁸ Cf. J.A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*, Leiden 1994, p. 12.

¹⁹ Cf. K.G. Holum, *Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles 1982, p. 97. Sull'eccezionalità di questo titolo, che nessuna sorella dell'imperatore aveva assunto sin dai tempi di Ulpia Marciana (102), vedi A. Cameron – J. Long, *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, Berkeley 1993, p. 399-400, n. 4.

²⁰ Cf. Holum, *Theodosian Empresses*, p. 98.

²¹ Cf. P. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Madison 1992, p. 15-17.

²² Socrates, *HE* 13, PG 67, 764.

se avesse accettato l'evangeluario, avrebbe implicitamente accolto l'ingerenza di Cirillo nel governo della città; se lo avesse rifiutato, d'altra parte, la comunità cristiana avrebbe avuto buone ragioni per dubitare della sua adesione al cristianesimo. È comunque significativo che Cirillo abbia proposto di ricostruire la pace civica su base religiosa, perché era l'unico collante che di fatto poteva mantenere in buoni rapporti lui, Oreste e la corte imperiale. Ma il prefetto, prevedibilmente, rifiutò anche questa offerta, e il conflitto si acui²³.

Richiamati dal vescovo e dalle preoccupanti notizie dell'ostilità del prefetto verso i loro correligionari, circa cinquecento monaci giunsero in città dal deserto della Nitria, decisi a "combattere in nome di Cirillo" come già avevano fatto per lo zio²⁴. Di lì a poco, il carro di Oreste si trovò a passare vicino a questa imponente colonna di monaci. Il prefetto, vedendosi circondato, si affrettò a dichiarare di essere stato battezzato da Attico, patriarca di Costantinopoli²⁵. Fu forse proprio questa precisazione a scatenare la furia dei nitrioti: non solo per la tradizionale ostilità che contrapponeva la sede alessandrina a quella imperiale, ma anche perché la frase di Oreste fu probabilmente recepita come una provocazione gratuita e un'allusione al rifiuto, da parte di Cirillo, di riabilitare la memoria di Giovanni Crisostomo²⁶. Un monaco di nome Ammonio scagliò una pietra che colpì la testa del prefetto; soltanto l'intervento tempestivo del

²³ Socrates, *HE* 13, PG 67, 764.

²⁴ Socrates, *HE* 14, PG 67, 765: "Τῶν ἐν τοῖς ὄρεσι τῆς Νιτρίας μοναχῶν τινες, ἐνθερμον ἔχοντες φρόνημα ἀπὸ Θεοφίλου ἀρξάμενοι, ὅτε αὐτοὺς ἐκεῖνος κατὰ τῶν περὶ Διόσκορον ἀδίκως ἐξώπλισε, ζῆλόν τε τότε κτησάμενοι, προθύμως καὶ ὑπὲρ Κυρίλλου μάχεσθαι προηροῦντο".

²⁵ Socrate aggiunge che Oreste fu spinto a questa pubblica professione di fede perché sospettava che quell'assembramento fosse "una trappola architettata da Cirillo". Cf. Socrates, *HE* 14, PG 67, 765: "Ὁ δέ, ὑποτοπήσας σκευωρίαν αὐτῷ παρὰ Κυρίλλου γίνεσθαι, ἐβόα Χριστιανός τε εἶναι [...]".

²⁶ Cf. J. Rougé, *La politique de Cyrille d'Alexandrie et le meurtre d'Hypatie*, CNS 11 (1990) p. 341. A mio parere, Rougé si spinge troppo oltre l'evidenza delle fonti nel sostenere che uno dei motivi principali della discordia tra il vescovo e il prefetto riguardasse proprio il riconoscimento o il ripudio della santità di Giovanni Crisostomo. È anche da considerare la lettura di H. Van Loon (*Violence in the Early Years of Cyril of Alexandria's Episcopate*, in: *Violence in ancient Christianity. Victims and perpetrators*, ed. A.C. Geljon – R. Roukema, Leiden – Boston 2014, p. 120, n. 52), il quale sottolinea che, secondo Socrate, i monaci in realtà non prestarono attenzione alle parole del prefetto (cf. Socrates, *HE* VII 14, PG 67, 765: "Ὡς δὲ οὐ προσεῖχον τοῖς λεγομένοις οἱ Μοναχοί") in merito al suo *status* di battezzato: letteralmente è la traduzione corretta del testo, ma il cronista sembra affermare che i monaci ignorarono la dichiarazione di

popolo, evidentemente insofferente all'ingerenza dei nitrioti, salvò Oreste da un probabile linciaggio. L'attentato di Ammonio apriva un nuovo capitolo nella faida fra autorità civile e potere ecclesiastico: catturato e consegnato al prefetto dalla folla, il monaco morì sotto tortura prima ancora che Cirillo potesse negoziare la sua scarcerazione²⁷.

Ora il vescovo si trovava in un dilemma strategico: condannare l'aggressione al prefetto e rischiare di perdere il prezioso supporto dei monaci, o avallare il gesto di Ammonio che, per quanto violento, era stato suscitato dall'evidente malgoverno di Oreste? Accettando l'enorme rischio politico e morale, Cirillo scelse di seguire quest'ultima narrativa; si appropriò dunque del corpo del monaco e lo propose al culto popolare, insignendolo del titolo di martire della fede. Si è peraltro sostenuto che il nuovo nome imposto da Cirillo ad Ammonio, Θαυμάσιος, si riferisse al gesto "mirabile" da lui compiuto, cioè l'attentato a Oreste²⁸, ma sono più propensa a credere che il vescovo abbia scelto questo appellativo per attribuire al martire poteri miracolosi che avrebbero suscitato la devozione del popolo²⁹, o per lodare la sua passata vita d'asceta nel deserto egiziano (l'unica fonte copta che lo nomina lo definisce, dopotutto, "un illustre monaco del convento di Pernôdj")³⁰. La memoria di un martire rafforzava senza dubbio l'immagine che Cirillo stava cercando di dare del prefetto quale funzionario pagano ansioso di inaugurare una nuova epoca di persecuzioni.

Tuttavia, la canonizzazione di Ammonio – stando alle parole di Socrate – non fu accettata dai σωφρονοῦντες, l'ala moderata della comunità cristiana alessandrina³¹. È probabile che questo gruppo cristiano compatto e forse maggioritario avesse precedentemente forzato Cirillo a cercare

Oreste proprio perché consideravano privo di valore un battesimo somministrato nella sede imperiale.

²⁷ Socrates, *HE* VII 14, PG 67, 765.

²⁸ Cf. Ronchey, *Perché Cirillo assassinò Ipazia?*, p. 157.

²⁹ Cf. D. Lampada, *The Cult of Martyrs and Politics of Sainthood in Patriarch Cyril's Alexandria*, in: *Saints and the city: Beiträge zum Verständnis urbaner sakralität in christlichen gemeinschaften (5.-17. Jh.)*, ed. M.C. Ferrari, Erlangen – Nürnberg 2015, 61.

³⁰ Ioannes Episcopus, *Chronica* 84, 94, tr. R.H. Charles, *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, London 1916, p. 101. Si veda anche l'interpretazione di Watts, che ha giustamente rimarcato la volontà di Cirillo di tributare onore al mondo monastico in generale attraverso la canonizzazione di Ammonio (cf. Watts, *Hypatia*, 112). Takács ritiene che il cambio nome sia stato voluto da Cirillo per cancellare ogni riferimento alla divinità pagana Ammon (Takács, *Hypatia's Murder*, p. 57).

³¹ Socrates, *HE* VII 15, PG 67, 768.

l'accordo di pace con Oreste. Davanti alla minaccia di un conflitto intestino, Cirillo lasciò che l'accaduto venisse gradualmente dimenticato, senza esercitare ulteriori pressioni per magnificare la memoria del monaco³². Sono del parere che Socrate stia qui involontariamente offrendo un'immagine inaspettatamente sfaccettata del vescovo: non soltanto un ecclesiastico affamato di potere temporale, ma a quanto pare anche un capo capace di ascoltare le voci discordanti sul suo operato e di ritrattare le proprie decisioni in caso di pericolo per la coesione socio-politica della comunità a lui affidata; un'accortezza, questa, che Cirillo avrebbe affinato col tempo e che sarebbe divenuta fondamentale per giungere alla pacificazione con Giovanni di Antiochia e la sua fazione nel 433.

Nonostante la coltre di silenzio documentata da Socrate, è tuttavia possibile che la memoria di Ammonio sia rimasta viva all'interno dei circoli monastici orientali. Il *Database Cult of Saints in Late Antiquity* allestito dall'Università di Oxford parrebbe infatti suggerire la sopravvivenza del culto di Ammonio nell'area palestinese, che sempre godette di stretti legami con il monachesimo egiziano (lo prova l'ormai classico studio di Chitty³³, ma anche un'indagine più recente riguardante l'interdipendenza dei sistemi socio-economici di queste due aree³⁴). La notizia del "martire" alessandrino sarebbe poi stata tramandata dal *Calendario* del georgiano Giovanni Zosimo (†990), che, com'è noto, raccoglie tradizioni agiografiche palestinesi risalenti al V secolo³⁵. Si può ipotizzare che i monaci nitrioti preservarono per qualche tempo il culto di Ammonio non solo per rendere omaggio alla memoria di un esemplare confratello defunto, ma anche per rimarcare ulteriormente la propria assoluta fedeltà al vescovo in contrasto con la più moderata comunità cittadina. I forti contatti monastici fra Egitto e Palestina avrebbero poi propagato basilari notizie agiografiche sul monaco ucciso da Oreste.

Nell'impossibilità dimostrata dai fatti e dall'eloquente reazione del popolo di colpire direttamente il prefetto, a questo punto l'*entourage* di Cirillo si rivolse a un obiettivo più vulnerabile, e certamente anche più

³² Socrates, *HE* VII 15, PG 67, 768: "Διὸ καὶ Κύριλλος καταβραχὺ τῷ ἡσυχάζειν λήθην τοῦ γινομένου εἰργάσατο".

³³ D.J. Chitty, *The desert a city: an Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford 1966.

³⁴ *Monastic Economies in Late Antique Egypt and Palestine*, ed. L. Blanke – J. Cromwell, Cambridge 2023.

³⁵ Cf. N. Aleksidze, *CSLA Database, Calendar of Ioane Zosime*, E03679, in: <http://cls.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E03679> (accesso: 1.05.2025).

simbolico: la filosofa neoplatonica Ipazia, fedele consigliera di Oreste all'apice della sua influenza nel consiglio cittadino. Un personaggio pubblico, quindi, e quasi certamente a capo di una cerchia molto ristretta di cittadini (un'"eteria", come è stata acutamente definita)³⁶, in cui dispensava insegnamenti dai contorni esoterici che si potevano prestare a pericolosi fraintendimenti da parte dei profani³⁷. Gli appartenenti a questa cerchia di allievi privilegiati finivano in genere per ricoprire incarichi nell'alta amministrazione imperiale e perfino in alcune sedi episcopali minori³⁸.

Forse già alla fine del 414 si erano diffuse dicerie che, a torto o a ragione, dipingevano Ipazia come l'unica responsabile della strategia politica del prefetto, la cui adesione alla fede cristiana veniva quindi messa in dubbio o giudicata una mera facciata per nascondere un paganesimo ancora militante: in fondo, non erano passati molti decenni dal *revival* anti-cristiano dell'imperatore Giuliano (360-363), che lo zio e la madre di Cirillo avevano forse fatto in tempo a sperimentare in prima persona³⁹. Il ricordo delle persecuzioni, inoltre, era ancora particolarmente vivo in Egitto, che fra tutte le province aveva conosciuto il più alto numero di vittime.

È possibile, se non probabile, che Cirillo abbia orchestrato direttamente questa campagna denigratoria a danno della filosofa: anche se non vi è la minima traccia di lei in nessuno dei numerosissimi scritti del vescovo né

³⁶ Cf. Ronchey, *Perché Cirillo assassinò Ipazia?*, p. 144, n. 21. Più avanti (p. 163), la stessa studiosa ammette che Ipazia fosse alla guida di una sorta di "massoneria" comprendente "la classe dirigente alessandrina, pagana (...) e forse anche ebraica", coalizzatasi naturalmente contro il vescovo per "tutelare i propri interessi nel trapasso dall'una all'altra egemonia di culto e pensiero e nell'avvicinarsi dell'uno all'altro gruppo dominante alla corte imperiale".

³⁷ Cf. Ronchey, *Perché Cirillo assassinò Ipazia?*, p. 159, riguardo alle descrizioni delle lezioni di Ipazia presenti in una fonte copta tarda quale la *Cronaca* di Giovanni di Nikiù, di cui discuterò più avanti: "Ipazia non era, come lo stereotipo vorrebbe, una campionessa della ragione filosofica in contrapposizione al fideismo cristiano, ma a (...) al contrario la φιλοσοφία che praticava aveva connotati sacrali ed esoterico-rituali, cosicché il pur elementare Giovanni (...) non aveva nemmeno tutti i torti, dal suo punto di vista, ad accusarla di magia".

³⁸ Cf. Watts, *Hypatia*, p. 85-87.

³⁹ Sull'infanzia travagliata di Teofilo e della sorella minore e sulla loro fuga da Menfi (roccaforte del paganesimo), rimando a quanto racconta, pur con toni enfatici, Giovanni di Nikiù (cf. Ioannes Episcopus, *Chronica* 79, 1-10, tr. R.H. Charles, *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, London 1916, p. 75-76).

tantomeno nelle *Lettere festali*, che in genere segnalano tutte le problematiche sociali (o socio-politiche) che maggiormente impegnarono gli sforzi di Cirillo nel corso del suo lungo episcopato, è innegabile che fosse proprio lui il soggetto politico che aveva più da guadagnare dall'indebolimento della posizione di Ipazia e dunque del suo alleato Oreste, tanto più perché si trovava in un pericoloso momento di stallo e, per giunta, al punto più basso della sua popolarità nella comunità cristiana⁴⁰.

Si era ormai ai primi di marzo del 415, in piena quaresima, un tempo notoriamente fecondo per i tumulti cittadini⁴¹. Socrate ci racconta che un gruppo di “uomini dall'animo incandescente”, capeggiati da un lettore di nome Pietro, catturarono Ipazia in strada: “Dopo averla tratta dal carro, la trascinano verso la chiesa chiamata Cesareo. Lì, strappatele le vesti, la uccidono con cocci aguzzi. Poi la fanno a pezzi e ne bruciano i resti in un luogo detto Cinarone”⁴².

L'immaginazione letteraria, da questa manciata di righe, ha tratto celebri scene di Ipazia massacrata nella chiesa stessa (addirittura sull'altare!)⁴³, ma Socrate non sembra suggerire un tale scenario, indicando verosimilmente come luogo del delitto il portico del Cesareo: bisogna tuttavia rammentare che la chiesa in questione era quasi certamente contigua alla residenza episcopale di Cirillo⁴⁴. Rimane difficile, sulla base di quanto narrato fino a questo punto, sostenere che Cirillo abbia dato

⁴⁰ Cf. M. Dzielska, *Hypatia of Alexandria*, tr. F. Lyra, Harvard 1995, p. 97. Si veda anche il commento lapidario (ma a mio avviso realistico) di Russell (*Cyril of Alexandria*, p. 208, n. 45): “Cyril may not have been directly involved in Hypatia's death but her influence with the prefect was clearly intolerable and he must have regarded her elimination with satisfaction”. Riguardo alla ben documentata evoluzione nella retorica omiletica di Cirillo in seguito a questo episodio, che lascerebbe trapelare un suo possibile pentimento, si veda il rivoluzionario contributo di M. Crawford, *Cyril of Alexandria's Renunciation of Religious Violence*, ChH 92 (2023) p. 1-21. Cf. A. Hołasek, *Rola pontyfikatu Cyryla (412-444) w procesie umacniania potęgi patriarchy aleksandryjskiego w Kościele wczesnobizantyńskim*, VoxP 58 (2012) p. 107-135.

⁴¹ Cf. P. Chuvin, *Cronaca degli ultimi pagani. La scomparsa del paganesimo nell'impero romano tra Costantino e Giustiniano*, tr. F. Cannas, Torino 2012, p. 94. Cf. anche Haase, *Hypatia's Death According to Socrates*, p. 282.

⁴² Socrates, *HE* VII 15, PG 67, 768-769.

⁴³ Si veda, ad esempio, la ricca rassegna documentata in D. Lovascio, *Occasioni mancate: Ipazia nella letteratura italiana contemporanea*, in: *Figure di Ipazia*, ed. G. Sertoli, Roma 2014, p. 165-198.

⁴⁴ Cf. Russell, *Cyril of Alexandria*, p. 208, n. 45; S.J. Davis, *The Early Coptic Papacy: The Egyptian Church and Its Leadership in Late Antiquity*, v. 1: *The Popes of Egypt*, Cairo 2004, p. 71. Si veda anche Haase, *Hypatia's Death According to*

l'ordine diretto di assassinare la filosofa e per di più nei pressi della sua chiesa cattedrale (che forse necessitò persino di una riconsacrazione)⁴⁵, ma è sostanzialmente impossibile scagionarlo da ogni responsabilità⁴⁶. Cirillo aveva compreso alla perfezione il ruolo che Ipazia giocava all'interno della città: si trattava di una minaccia vivente alla sua preminenza ecclesiastica e ciò era concretamente percepito da una buona parte della comunità cristiana, desiderosa di vendicare la morte di Ammonio e le vittime del conflitto contro gli ebrei. Il crollo verticale e fulmineo della fazione di Oreste è, a mio avviso, un segnale abbastanza eloquente del ruolo effettivo che Ipazia ricopriva alla corte prefettizia e di cui forse Cirillo si era reso conto addirittura prima della sua elezione episcopale⁴⁷; lo sostiene velatamente anche il domenicano Henri Dominique Saffrey, sottovalutando però a mio avviso l'importanza del ruolo di Ipazia⁴⁸: stando a quello che suggeriscono le fonti, non si trattava affatto di una semplice comparsa alla corte di Oreste. Edward Watts, un altro eminente studioso di Ipazia, ammette tranquillamente che Oreste si affidò alla filosofa per dare vita alla coalizione da opporre a Cirillo⁴⁹. Non si deve peraltro dimenticare che Sinesio di Cirene, il più famoso discepolo della filosofa, si rivolge a lei descrivendola come detentrica di *δυναστεία* e le augura di farne sempre "buon uso"⁵⁰.

Socrates, p. 265: "(...) according to Socrates' account Hypatia was practically laid on Cyril's doorstep".

⁴⁵ Cf. Beers, *Bloody Juvenalia*, p. 79.

⁴⁶ Cf. Chuvin, *Cronaca degli ultimi pagani*, p. 95.

⁴⁷ Nella sua famosa quanto iperbolica ricostruzione dei fatti, il pagano Damascio racconta che Cirillo si rese conto dell'influenza di Ipazia soltanto nel 415, transitando casualmente davanti alla sua villa invasa dai dignitari e dai *clientes* (Damascius, *Vita Isidori* fr. 102, 18-25, *Damascii Vitae Isidori reliquiae*, ed. C. Zintzen, Hildesheim 1967, p. 79): molti storici hanno giustamente dubitato dell'esattezza cronologica di una tale scoperta, visto che l'ascendente della filosofa doveva perdurare almeno da una ventina d'anni. Rougé arriva a immaginare che Cirillo fosse stato allievo di Ipazia in gioventù (*La politique de Cyrille d'Alexandrie*, p. 496): benché non esistano testimonianze storiche per affermarlo, perlomeno si può sostenere che lo zio di Cirillo conoscesse bene la filosofa, visti i suoi ottimi rapporti con Sinesio (cf. Watts, *Hypatia*, p. 113; S. Wessel, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic*, Oxford 2004, p. 54).

⁴⁸ H.D. Saffrey, *Hypatie d'Alexandrie*, Dictionnaire des philosophes antiques 4, Paris 2005, p. 817.

⁴⁹ Watts, *Hypatia*, p. 113.

⁵⁰ Synesius Cyrenaeus, *Ep.* 81, 2, 17-18, Sinesio di Cirene, *Opere. Epistole, ope-rette, inni*, ed. A. Garzya, Torino 1989, p. 207. È la stessa Ronchey a soffermarsi su

Pietro ἀναγνώστης, la figura comparsa all'improvviso e ritornata ben presto nell'ombra nella succinta narrazione di Socrate, merita qualche appunto in più, essendo stato l'unico responsabile certo e chiaramente identificato della morte di Ipazia. Sappiamo che il lettore era selezionato e ordinato personalmente dal vescovo, elemento che ha contribuito a definire Pietro "the bishop's man"⁵¹; data l'età precoce della maggior parte dei lettori del IV e V secolo, Mareile Haase ha peraltro ipotizzato che Pietro e i suoi uomini fossero "an unruly group of young clerical hotspurs"⁵². Nel mondo accademico nessuno ha mai avanzato l'ipotesi che questo Pietro e l'omonimo presbitero, stretto collaboratore di Cirillo e *primicerius* durante il concilio efesino⁵³, possano essere stati la stessa persona: se si potesse dimostrare ciò, il coinvolgimento di Cirillo nella morte di Ipazia risulterebbe di gran lunga più grave di quello sostenuto dalla maggior parte degli storici, e l'avanzamento di carriera di Pietro potrebbe dunque leggersi come premio riservato a un chierico particolarmente leale e promettente. Assumere lettori o giovani presbiteri come segretari speciali era considerato un buon metodo per introdurli alla politica ecclesiastica in un contesto più ampio rispetto a quello della sede di appartenenza: Teofilo si comportò allo stesso modo quando portò con sé Cirillo – poco più che ventenne – al sinodo della Quercia nel 403⁵⁴. In definitiva, anche negando che Cirillo abbia avuto un ruolo sostanziale nell'aizzare indirettamente i suoi sostenitori contro Ipazia, fu proprio la canonizzazione di Ammonio a rendere

questa lettera apparentemente irrilevante – Sinesio sta richiedendo una raccomandazione per due amici aristocratici – per parlare del grande circolo clientelare di Ipazia, al quale Oreste trovò utile appoggiarsi. Cf. S. Ronchey, *Perché Cirillo assassinò Ipazia?*, p. 159, n. 59: "Nel linguaggio di Sinesio peraltro il potere clientelare di Ipazia si fonde in modo sempre ambivalente con la sua δυναστεία sacrale: soprattutto a quest'ultima alludono, ad esempio, gli epiteti di «madre» e di «patrona» usati dall'allievo, appellativi specifici di quelle «protettrici» di sodalizi mistico-religiosi che di frequente alla fine dell'impero romano e in tutto quello bizantino intrecciarono funzioni sacre e secolari. In particolare l'apostrofe a Ipazia quale μητηρ και ἀδελφή και διδάσκαλε, contenuta nella medesima". Si veda anche A. Cameron (*The Life, Work and Death of Hypatia*, in: *Le voyage des légendes. Hommages à Pierre Chuvin*, ed. D. Lauritzen – M. Tardieu, Paris 2013, p. 80), il quale afferma che Sinesio doveva naturalmente ben conoscere i contatti e i canali privilegiati cui aveva accesso Ipazia nel mondo dell'alta burocrazia imperiale.

⁵¹ Haase, *Hypatia's Death According to Socrates*, p. 257.

⁵² Haase, *Hypatia's Death According to Socrates*, p. 257.

⁵³ Cf. Russell, *Cyril of Alexandria*, p. 46.

⁵⁴ Lo racconta Cirillo stesso nella sua lettera ad Acacio di Berea (ACO I 1, 7, p. 148, 34).

evidente a Pietro e ad altri chierici della sua cerchia in che modo il vescovo considerasse il prefetto e quindi, implicitamente, quali mezzi ritenesse idonei a combattere e potenzialmente eliminare i personaggi che gravitavano intorno a Oreste: come bene ha sintetizzato Russell nella sua monografia su Cirillo, Pietro era un chierico “who was presumably convinced that he knew his bishop’s mind on the matter”⁵⁵.

L’eco del delitto nell’opinione pubblica fu senza dubbio enorme, ma si tradusse praticamente in un nulla di fatto dal punto di vista penale⁵⁶, cosa che probabilmente mise al sicuro Cirillo da prevedibili tentativi, da parte dei suoi molti detrattori, di riesumare la vicenda durante gli incandescenti dibattiti del concilio di Efeso⁵⁷. Al termine del breve paragrafo dedicato a Ipazia, Socrate ci lascia una notazione alquanto interessante, che Silvia Ronchey ha così tradotto: “[...] una non piccola infamia (μῶμος) questa *compiuta* da Cirillo e dalla chiesa di Alessandria. Poiché assassini e guerriglie e cose simili sono qualcosa di totalmente estraneo allo spirito di Cristo”⁵⁸.

⁵⁵ Russell, *Cyril of Alexandria*, p. 208, n. 45.

⁵⁶ Sugli avvenimenti immediatamente successivi alla presunta indagine imperiale condotta ad Alessandria, rimando a Beers, *Bloody Juvenalia*, p. 80-81.

⁵⁷ È peraltro curioso che uno dei maggiori alleati di Cirillo durante il concilio, Proclo di Costantinopoli (futuro vescovo di questa sede fra il 434 e il 436), sia stato indicato da Gemma Beretta come l’autore di un’allusione pubblica al trionfo di Cirillo su Ipazia. L’ipotesi si fonda su una citazione della quinta *Omelia pasquale* tenuta forse pochi anni dopo la morte della filosofa (N. Constatas, *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity. Homilies 1-5*, Leiden – Boston 2003, p. 248; testo greco della citazione: p. 260): nel bel mezzo di una vivida carrellata biblica di figure femminili, Proclo parla anche di una “donna egizia” (ἡ Αἴγυπτία) che “è stata messa a tacere” (σεσίγηται). Il riferimento è ovviamente alla moglie infedele di Potifar, e non vi è ragionevolmente motivo di credere che Proclo stia qui omaggiando il passato del potente vescovo alessandrino, anche se la teoria di Beretta rimane comunque intrigante (G. Beretta, *Ipazia d’Alessandria*, Roma 1993, p. 278, n. 135). Segnalo anche che Ronchey attribuisce invece le parole dell’omelia allo stesso Cirillo (Ronchey, *Ipazia. La vera storia*, Milano 2011, p. 280), notizia che purtroppo si è poi diffusa in un numero considerevole di articoli – anche piuttosto autorevoli – su Ipazia. Cf., ad esempio, L. Troiani, *Daesh e violenza cristiana: quando i fanatici eravamo noi*, “La voce di New York”, March 13, 2015: “Cirillo, vescovo della città, protegge gli autori dell’efferatezza, mancando, in un sermone che evoca l’accaduto, del rispetto dovuto all’avversario, donna inerte e sapiente: «È stata fatta tacere l’Egizia» si rallegra in pubblico, consapevole che, nonostante lo sforzo del prefetto di Alessandria, l’autorità imperiale si asterrà dall’intervenire”.

⁵⁸ S. Ronchey, *Perché Cirillo assassinò Ipazia?*, p. 152 (enfasi mia); Socrates, *HE VII 15*, PG 67, 769.

Ronchey considera l'εἰργάσατο di Socrate come un'esplicita attribuzione materiale del crimine a Cirillo, traduzione che suona alquanto forzata⁵⁹: bene ha fatto Manlio Simonetti a tradurre semplicemente – e rendendo alla perfezione la sobrietà quasi asettica di Socrate – “[q]uesto misfatto *arrecò* non piccolo biasimo a Cirillo e alla chiesa di Alessandria”⁶⁰. In conclusione, possiamo essere certi che, se il filonovazianista Socrate avesse posseduto delle informazioni certe rispetto al coinvolgimento di Cirillo, non le avrebbe certo tenute nascoste. Questo naturalmente non scagiona Cirillo dalle sue responsabilità politiche e morali; semmai suggerisce, a mio parere, che l'accortezza del vescovo nel sedare ogni curiosità sulla vicenda⁶¹ raggiunse il suo scopo, rendendo assai caliginosa la trasmissione delle notizie da Alessandria alla capitale imperiale.

Vi è infine un'ultima testimonianza sulla morte di Ipazia che ha attirato l'attenzione del mondo accademico in quanto unico resoconto di matrice copta degli eventi del 415. Si tratta della *Cronaca* redatta nella seconda metà del VII secolo dal vescovo Giovanni di Nikiû (Yuhannā al-Mudabbir), sovrintendente generale dei monasteri d'Egitto al tempo dell'invasione islamica⁶². La trasmissione del testo, alquanto travagliata, ha inevitabilmente provocato l'alterazione o addirittura la perdita di interi passaggi, ma la versione in ge'ez, tradotta all'inizio del secolo scorso da Robert Henry Charles, rimane in ogni caso preziosa per conoscere la prospettiva della Chiesa locale sulla fine di Ipazia.

È stata peraltro avanzata l'avvincente ipotesi che la narrazione di Giovanni possa derivare dalle uniche fonti dirette che tramanderebbero

⁵⁹ Socrates, *HE* VII 15, PG 67, 769: “Τοῦτο οὐ μικρὸν μῶμον Κυρίλλῳ καὶ τῇ Ἀλεξανδρέων Ἐκκλησίᾳ εἰργάσατο. Ἀλλότριον γὰρ παντελῶς τῶν φρονούντων τὰ Χριστοῦ, φόνοι καὶ μάχαι, καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια”. Ronchey sembrerebbe l'unica, fra gli studiosi che si sono occupati del testo di Socrate, ad aver tradotto il verbo del primo periodo nel senso sopra citato.

⁶⁰ E. Prinzivalli – M. Simonetti, *Storia della letteratura cristiana antica*, Bologna 2010, p. 429 (enfasi mia).

⁶¹ Si veda *infra* quanto riportato da Damascio. Alternativamente, si potrebbe anche pensare che Socrate ritenesse veramente Cirillo colpevole della morte di Ipazia, ma che scelse di concludere il suo racconto con un'evidente reticenza per timore di qualche ripercussione da parte della corte imperiale.

⁶² Cf. M. Haase, *The Shattered Icon: An Alternative Reading of Hypatia's Killing (Socrates, Hist. eccl. 7.15.5 – 7, John of Nikiu, Chron. 84.100 – 103, and Rufinus, Hist. eccl. 11.23)*, in: *Hypatia of Alexandria: Her Context and Legacy*, ed. D. LaValle Norman – A. Petkas, Tübingen 2020, p. 94.

il punto di vista di Cirillo in questa vicenda⁶³. L'unica notizia certa è che Giovanni ebbe accesso ai cronachisti bizantini, perché alcuni passaggi ricalcano con una certa fedeltà il racconto di Socrate Scolastico⁶⁴. Nella traduzione di Charles, la narrazione dell'aggressione a Ipazia è in effetti una citazione quasi letterale dello storico costantinopolitano:

[100] E, in seguito, una moltitudine di credenti in Dio sorse sotto la guida di Pietro il magistrato – ora, questo Pietro era, sotto tutti i punti di vista, un perfetto credente in Gesù Cristo – e iniziarono a cercare la donna pagana che aveva stregato il popolo della città e il prefetto attraverso i suoi incantesimi. [101] E quando vennero a conoscenza del posto in cui si trovava, avanzarono verso di lei e la trovarono seduta su un seggio (elevato); e, fattala scendere, la trascinarono fino a condurla alla grande chiesa chiamata Cesareo. Ora, questo accadeva nei giorni del digiuno. [102] E le strapparono di dosso i vestiti e la trascinarono [fino a che non la condussero] attraverso le strade della città, finché morì. E la portarono in un luogo chiamato Cinarone, e bruciarono il suo corpo col fuoco. [103] E tutte le persone circondarono il patriarca Cirillo e lo chiamarono 'il nuovo Teofilo', poiché aveva distrutto gli ultimi resti d'idolatria nella città⁶⁵.

Sempre nel contesto degli insospettabili e impressionanti rimandi a Socrate, è notevole che Giovanni, al pari della sua fonte, non stia esplicitamente attribuendo l'assassinio di Ipazia a Cirillo. È a questo punto necessario leggere, tuttavia, quanto recita la sinossi del capitolo in questione presente all'inizio dell'opera:

E ancora riguardo a una donna pagana di Alessandria e sui tumulti che provocò tra i giudei e i cristiani ad Alessandria. E di come il santo Cirillo si appropriò della sinagoga dei giudei e ne fece una chiesa a causa della sua disputa con i giudei. E come trascinarono la donna pagana per le strade finché non morì. E come bruciarono il suo corpo col fuoco per ordine del patriarca, *abba* Cirillo⁶⁶.

⁶³ Cf. Ronchey, *Ipazia. La vera storia*, p. 45-46; Watts, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, p. 339.

⁶⁴ Cf. E.J. Watts, *The Murder of Hypatia: Acceptable or Unacceptable Violence?*, in: *Violence in Late Antiquity: Perceptions and Practices*, ed. H.A. Drake, Aldershot 2006, p. 339, n. 28, 30.

⁶⁵ Ioannes Episcopus, *Chronica* 84, 100-103, *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, p. 102.

⁶⁶ Ioannes Episcopus, *Chronica*, Praefatio: 84, *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, p. 10 [Cap. LXXXIII (LXXXIV)].

Non possiamo sapere con certezza se tali compendi fossero già presenti nella versione copta della *Cronaca*: lo stesso Charles, nella prefazione alla traduzione, ha sostenuto la tesi dell'attribuzione di queste sinossi all'autore della versione araba⁶⁷. Haase appare tuttavia piuttosto convincente quando afferma che vi sono buone probabilità che sia stato lo stesso Giovanni ad aver composto le sinossi⁶⁸: l'utilizzo dell'espressione "holy Cyril" dimostrerebbe la piena adesione all'originale copto, che doveva contenere una mole impressionante di dettagli rispetto al racconto dello scontro fra Cirillo e Oreste. Appare poi inverosimile che Giovanni – o l'ignoto autore di questa sinossi – si stia limitando a dire che Cirillo sia intervenuto per dare l'ordine di liberarsi dei resti di Ipazia; anche scartando l'ipotesi di un possibile troncamento della frase dovuto al passaggio dal copto all'arabo, si può credibilmente concludere che "according to the author of the chapter summaries, Cyril's responsibility extended to having ordered Hypatia's killing"⁶⁹.

Tra le diverse informazioni tramandateci da Giovanni in questa manciata di righe, mi vorrei soffermare su due in particolare: la prima riguarda la carica di Pietro, che nella *Cronaca* da lettore diviene un "magistrato"⁷⁰ (e non un "presbitero", come erroneamente ritiene Watts)⁷¹: che avesse constatato *de visu*, in veste di funzionario statale minore, il potere che Ipazia esercitava all'interno del consiglio cittadino? È possibile che sia stato proprio Pietro ad avvertire il vescovo degli accordi politici fra Ipazia, Oreste e gran parte dei dignitari di Alessandria a danno della fazione cristiana "radicale"?

Vi è infine un ultimo aspetto da approfondire: Giovanni racconta che il popolo cristiano – qui responsabile, nella sua totalità, di questa "esecuzione legittima"⁷² – circondò Cirillo salutandolo come "il 'nuovo

⁶⁷ La versione araba potrebbe risalire al X secolo o poco oltre. Cf. J. Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis: Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*, Oxford 2010, p. 184.

⁶⁸ Si veda Haase, *The Shattered Icon*, p. 96: "The numbering of the summaries in part diverges from the numbering of the chapters; if this is proof of abridgement of the transmitted text, it follows that the author of the summaries had a version at his disposal that was more complete than the version presently available. Besides, one should expect the summaries to present essential information, rather than any potential embellishments".

⁶⁹ Haase, *The Shattered Icon*, p. 96.

⁷⁰ Ioannes Episcopus, *Chronica* 84, 100, *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, p. 102.

⁷¹ Watts, *Hypatia*, p. 182, n. 31.

⁷² Ronchey, *Perché Cirillo assassinò Ipazia?*, p. 152.

Teofilo', poiché aveva distrutto gli ultimi resti d'idolatria nella città"⁷³. Benché non si possa con certezza dimostrare la dipendenza di questa fonte specifica dalle testimonianze del V secolo, questi particolari potrebbero segnalare che la narrazione locale serbò effettivamente traccia degli sforzi di Cirillo nel presentare se stesso come perfetto erede del governo ecclesiastico di Teofilo: non solo si delinea un implicito parallelismo fra la distruzione del Serapeo e l'eliminazione fisica di Ipazia, ma, più sottilmente, si correla l'amicizia fra Teodosio I e Teofilo con quella fra Teodosio II e Cirillo, un dettaglio che è stato finora ignorato da tutti gli studiosi.

Se Socrate non traccia alcun legame diretto fra questi avvenimenti e i coevi rivolgimenti politici a Costantinopoli forse per cauta reticenza verso la famiglia regnante, tuttavia un'altra fonte tarda (ma ugualmente significativa) offre alcuni importanti spunti di riflessione: Giovanni Malala, nella sua *Χρονογραφία* composta più di un secolo dopo l'episcopato di Cirillo, poco prima di narrare in modo succinto la morte di Ipazia, afferma laconicamente che Teodosio II "amava Cirillo"⁷⁴. Questo particolare sembrerebbe confermare il resoconto del contemporaneo Damascio: dopo la lotta senza quartiere tra il vescovo e il prefetto culminata nell'assassinio della filosofa, l'inchiesta (probabilmente pretesa dallo stesso Oreste, che nel frattempo aveva abbandonato il suo ufficio o ne era stato

⁷³ Ioannes Episcopus, *Chronica* 84, 103, *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, p. 102. Wessel ritiene invece che la chiosa di Giovanni sia del tutto artefatta: "Designating Cyril as 'the new Theophilus' was, in all likelihood, an interpretative gloss later imposed on an embarrassing set of events that required explanation and justification in order to present Cyril's early episcopacy in the best possible light" (*Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy*, p. 49). Si noti, tuttavia, che il ragionamento di Wessel si fonda su una premessa che risulta difficilmente sostenibile alla luce delle fonti coeve, e cioè che Cirillo abbia tentato in tutti i modi di distanziare la propria politica ecclesiastica da quella di Teofilo.

⁷⁴ Ioannes Malalas, *Chronografia* L, XVI, 8-11, *Ioannis Malalae chronographia*, ed. L. Dindorf, Bonn 1831, p. 359: "Ο δὲ βασιλεὺς Θεοδοσίος (...) ἐφίλει γὰρ Κύριλλον τὸν ἐπίσκοπον Ἀλεξανδρείας". Questa affermazione si lega alla breve notizia che la precede e che riguarda l'edificazione, per volere imperiale, della "grande Chiesa di Alessandria" (detta appunto ἡ Θεοδοσίου): è rilevante che Malala faccia riferimento all'imperatore poco prima di dichiarare apertamente il coinvolgimento del vescovo nella morte di Ipazia. Lo ha ben notato anche L. Canfora, *Un mestiere pericoloso. La vita quotidiana dei filosofi greci*, Palermo 2000, p. 201-202. Si ricordi che Malala sostiene apertamente la tesi del coinvolgimento diretto di Cirillo, in quanto il popolo avrebbe da lui ricevuto "autorizzazione" o "licenza" (παῤῥησίαν) per assalire Ipazia (cf. Ioannes Malalas, *Chronografia* L, XVI, 12-14, *Ioannis Malalae chronographia*, p. 359).

rimosso) cadde nel vuoto⁷⁵. Che Cirillo sia stato l'unico responsabile della corruzione del commissario imperiale Edesio e quindi del successivo insabbiamento delle indagini sembra escluso perfino da Damascio; se quest'ultimo fosse stato convinto di una simile opinione, non avrebbe mai aggiunto – peraltro con una certa soddisfazione – che il rifiuto, da parte di Teodosio, di assicurare alla giustizia i responsabili della morte di Ipazia si abbatté come maledizione sui suoi successori dinastici⁷⁶.

Sia Malala che Damascio, dunque, pur intendendo screditare la politica teodosiana (con motivazioni e risentimenti di origine alquanto diversa: il primo per “locale patriottismo antiocheno”⁷⁷, il secondo per fedeltà a un paganesimo ormai quasi del tutto defunto), offrono una narrazione di cui comunque va tenuto conto. Data la presenza solo nominale di Teodosio sulla scena politica al tempo dei fatti, è chiaro che, quando menzionano l'imperatore, entrambi i cronisti si stanno piuttosto riferendo alla sorella maggiore, che su di lui esercitava una stretta tutela e che era la vera responsabile di tutte le decisioni della corte. Se si considera attentamente l'autentica rivoluzione che Pulcheria impresso alla politica imperiale a partire dal 414, l'irruenza di Cirillo – che molti hanno sbrigativamente attribuito alla sua inesperienza, ad una fatale incapacità di valutare appieno le conseguenze delle sue azioni o a delle presunte mancanze caratteriali – assume tutt'altro significato: è l'audacia di un vescovo che sa di poter contare sull'esplicito sostegno della reggente contro le discutibili misure del prefetto.

⁷⁵ Cf. Damascius, *Vita Isidori* fr. 102, 7-8, *Damascii Vitae Isidori reliquiae*, ed. C. Zintzen, Hildesheim 1967, p. 81. Damascio fa il nome di un ufficiale di nome Αιδέσιος, supponendolo destinatario di una somma di denaro volta a frenare l'inchiesta: pratica in effetti piuttosto frequente nel V secolo (cf. Haase, *Hypatia's Death According to Socrates*, p. 284: “Against the background of late antique criminal law and jurisdiction the cover-up of Hypatia's case, while uncondonable, was in all likelihood far from exceptional”).

⁷⁶ Cf. Damascius, *Vita Isidori* fr. 102, 8-10, *Damascii Vitae Isidori reliquiae*, ed. C. Zintzen, Hildesheim 1967, p. 81. Sull'identificazione di Edesio, si vedano gli interessanti rilievi di C. Zuckerman, *Comtes et dues en Égypte autour de l'an 400 et la date de la Notitia Dignitatum Orientis*, “Antiquité Tardive” 6 (1998) p. 141-143, che ha inoltre avanzato l'ipotesi di un incontro personale fra Edesio e Shenute di Atripe, l'archimandrita che godette di stretti rapporti con lo stesso Cirillo; non concordo, tuttavia, con la sua lettura del passaggio di Damascio sul “castigo generazionale” inflitto in seguito all'insabbiamento del caso, per il quale mantengo l'interpretazione riguardante i discendenti di Teodosio e non del commissario corrotto.

⁷⁷ Cf. Canfora, *Un mestiere pericoloso*, p. 201-202.

Assumendo il titolo di *Augusta* nel 414, Pulcheria aveva fatto pubblico voto di verginità, presentandosi quale icona terrena di Maria⁷⁸ e, allo stesso tempo, sottraendosi per sempre ad ogni tentativo, soprattutto da parte di ufficiali di alto rango, di divenire un mero strumento dinastico per accedere alla porpora⁷⁹. Con la successiva caduta del *praefectus praetorio Orientis* Antemio, che fino a quel momento aveva dettato l'agenda politica imperiale, si palesò una nuova linea d'azione⁸⁰, assai vicina a quella seguita da Cirillo ad Alessandria. Si è già fatto cenno alle misure anti-ebraiche implementate da Pulcheria, fondate su un'ostentazione – ancora più marcata di quella dei suoi predecessori – della fede cristiana e, di conseguenza, anche di un più o meno implicito rifiuto del paganesimo: fu proprio la certezza di aver trovato in Pulcheria una potente alleata ideologica che spinse Cirillo a contendersi con il prefetto la supremazia politica alessandrina, in uno scontro fino a quel momento senza precedenti in una città imperiale. In sostanza, a causa dell'ascesa di Pulcheria, Oreste si trovò improvvisamente privo di ogni appoggio sia ideologico sia politico: ciò gli dovette essere definitivamente chiaro proprio quando Ipazia fu uccisa e Cirillo non subì alcuna ripercussione legale.

Il vescovo uscì vittorioso dal lungo conflitto con Oreste proprio grazie all'appoggio che aveva saputo guadagnarsi da Pulcheria, sfruttando anche i *networks* e i contatti – soprattutto all'interno del mondo monastico – ereditati dallo zio e abilmente utilizzati in un progetto più vasto. Naturalmente, il Cirillo del 415 è ancora lontano dall'ecclesiastico esperto e minuziosamente calcolatore che Nestorio si troverà a fronteggiare, ma è già abbastanza accorto per cogliere la debolezza e l'inettitudine politica di un amministratore provinciale e per eroderne il potere dall'interno, presentandosi quale uomo di fiducia della reggente nella metropoli egiziana.

È del tutto probabile che la linea di comunicazione stabilita in questo periodo fra Cirillo e Pulcheria continuerà ininterrottamente fino

⁷⁸ Le implicazioni di questo voto anche sul piano dei privilegi che comportava all'interno della Chiesa verranno chiariti diversi anni dopo, durante l'episcopato di Nestorio. Cf. P. Stephenson, *New Rome: The Empire in the East*, Harvard 2021, p. 150.

⁷⁹ Cf. Beers, *Bloody Iuvenalia*, p. 82.

⁸⁰ Beers, *Bloody Iuvenalia*, p. 84: "Indeed, Cyril's and Orestes' actions can be read as two contrasting responses to Pulcheria's power play and the passing away of Anthemius' familiar, predictable administration. Cyril, aware that the new regime in Constantinople had staked its reputation on virginal piety and an ostentatious public Christianity, seized the opportunity to move against first the city's Jews and then his chief political rival – conveniently smeared as a pagan".

agli anni del concilio, dando al vescovo un vantaggio sostanziale contro Nestorio e, in seguito, anche contro i membri della fazione antiochena fra il 431 e il 433. È fra l'altro interessante che, all'apertura del concilio di Efeso, l'imperatore Teodosio – tentando invano di disfarsi dell'ingerenza della sorella Pulcheria – selezionò il *comes* Candidiano come proprio rappresentante all'interno dell'assemblea dei vescovi: si trattava di un militare la cui mera presenza fisica avrebbe dovuto assicurare ordine e disciplina fra i disputanti durante le varie sessioni, ma senza prendere parte attiva, naturalmente, alle sedute. A Cirillo l'inadatto Candidiano dovette con ogni probabilità ricordare la figura di Oreste, e cominciò così a nutrire la speranza di poter facilmente aggirare la sua autorità senza con questo offendere l'imperatore. Questa possibilità assunse concretezza quando la scelta del presidente del concilio cadde, per esclusione, proprio su Cirillo⁸¹: gli eventi che ne seguirono sono ben conosciuti, come è noto lo sbrigativo e imperioso allontanamento di uno sconcertato Candidiano ad opera dei parabolani senza che Cirillo ne subisse ripercussioni immediate⁸². Un'interessante replica – in piccolo, e senza spargimenti di sangue – di quanto accaduto durante gli scontri alessandrini fra il 412 e il 415.

Ci troviamo di fronte ad una situazione curiosamente opposta a quella sperimentata da due grandi vescovi appartenenti alla generazione precedente a quella di Cirillo, cioè Ambrogio e Giovanni Crisostomo, i cui episcopati furono segnati da lunghi e logoranti conflitti rispettivamente con l'imperatrice Giustina e con la sua controparte orientale, Eudossia, madre di Pulcheria. Già Teofilo aveva tentato – in definitiva senza grande successo – di ottenere l'appoggio di Eudossia contro Crisostomo, ma senza dubbio il nipote riuscì ad acquisire un supporto ben più profondo e stabile, perché, come si vedrà chiaramente in seguito, basato su una convergenza di intenti politici e teologici⁸³. In conclusione, anche se la politica ecclesiastica di Cirillo in patria incontrò sicuramente un notevole successo, fu a Costantinopoli, con Pulcheria, che la sua carriera e anche la sua reputazione ebbero davvero origine⁸⁴, grazie alla grande rete di

⁸¹ Russell, *Cyril of Alexandria*, p. 47.

⁸² Cf. L.I. Scipioni, *Nestorio e il concilio di Efeso: storia dogma critica*, Milano 1974, p. 212-214.

⁸³ L'apice di questa collaborazione verrà toccato durante il regno di Teodora, famosa per le sue simpatie nei confronti del vescovo di Alessandria e delle posizioni miafisite, su cui molto hanno insistito anche le fonti agiografiche: vedi D. Potter, *Theodora: Actress, Empress, Saint*, New York 2015, p. 2. 207.

⁸⁴ Cf. Beers, *Bloody Iuvenalia*, p. 68.

relazioni che il vescovo seppe sfruttare fin dall'inizio del suo episcopato per garantirsi uno spazio rilevante sulla scena internazionale. Nel corso di appena due decenni, il vescovo e l'*Augusta* avrebbero mutato per sempre il volto della cristianità orientale, sia in senso politico, sia, soprattutto, sul piano ben più duraturo dei contenuti dottrinali.

Bibliography

Sources

- Cyrillus Alexandrinus, *Epistula ad Acacium Beroeensem*, ACO I 1,7, p. 147-150.
- Cyrillus Alexandrinus, *Epistulae (homiliae) paschales*, PG 77, 401-908, tr. P.R. Amidon, St. Cyril of Alexandria, *Festal Letters 1-12*, ed. J. O'Keefe, Washington 2009.
- Cyrillus Alexandrinus, *Epistulae*, PG 75-76, tr. L.R. Wickham, Cyril of Alexandria, *Select Letters*, ed. L.R. Wickham, Oxford 1983.
- Damascius, *Vita Isidori*, in: *Damascii Vitae Isidori reliquiae*, ed. C. Zintzen, Hildesheim 1967.
- Ioannes Episcopus, *Chronica*, tr. H. Zotenberg, *Chronique de Jean, Évêque de Nikiou, Texte éthiopien publié et traduit*, ed. H. Zotenberg, Paris 1883, tr. R.H. Charles, *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, ed. R.H. Charles, London 1916.
- Ioannes Malalas, *Chronografia*, ed. L. Dindorf, Bonn 1831.
- Socrates Scholasticus, *Historia Ecclesiastica*, PG 67, Paris 1864.
- Synesius Cyrenaeus, *Epistolae*, ed. A. Garzya, Roma 1979, tr. Sinesio di Cirene, *Opere. Epistole, operette, inni*, ed. A. Garzya, Torino 1989.

Studies

- Aleksidze N., *CSLA Database*, Calendar of Ioane Zosime, E03679, in: <http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E03679> (accesso: 1.05.2025).
- Beers W.F., "Furnish Whatever Is Lacking to Their Avarice": *The Payment Programme of Cyril of Alexandria*, in: *From Constantinople to the Frontier: The City and the Cities*, ed. N.S.M. Matheou – T. Kampianaki – L.M. Bondioli, Leiden 2016, p. 67-83.
- Beers W.F., *Bloody Iuvenalia. Hypatia, Pulcheria Augusta, and the beginnings of Cyril of Alexandria's episcopate*, in: *Hypatia of Alexandria: Her Context and Legacy*, ed. D. LaValle Norman – A. Petkas, Tübingen 2020, p. 67-86.
- Beretta G., *Ipazia d'Alessandria*, Roma 1993.
- Bowersock G.W., *Parabalani: A Terrorist Charity in Late Antiquity*, "Anabases" 12 (2010) p. 45-54.
- Brown P., *Il sacro e l'autorità. La cristianizzazione del mondo romano antico*, tr. M.C. Costamagna, Roma 1996.

- Brown P., *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Madison 1992.
- Cameron A. – Long J., *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, Berkeley 1993.
- Cameron A., *The Life, Work and Death of Hypatia*, in: *Le voyage des légendes. Hommages à Pierre Chuvin*, ed. D. Lauritzen – M. Tardieu, Paris 2013, p. 65-82.
- Canfora L., *Cirillo e Ipazia nella storiografia cattolica*, “Anabases” 12 (2010) p. 93-102.
- Canfora L., *Un mestiere pericoloso. La vita quotidiana dei filosofi greci*, Palermo 2000.
- Chitty D.J., *The desert a city: an Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford 1966.
- Chuvin P., *Cronaca degli ultimi pagani. La scomparsa del paganesimo nell'impero romano tra Costantino e Giustiniano*, tr. F. Cannas, Torino 2012.
- Constas N., *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity. Homilies 1-5*, Leiden – Boston 2003.
- Crawford M., *Cyril of Alexandria's Renunciation of Religious Violence*, “Church History” 92 (2023) p. 1-21.
- Davis S.J., *The Early Coptic Papacy: The Egyptian Church and Its Leadership in Late Antiquity, 1: The Popes of Egypt*, Cairo 2004.
- Dzielska M., *Hypatia of Alexandria*, tr. F. Lyra, Harvard 1995.
- Gamble H.Y., *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*, New Haven – London 1995.
- Haase M., *Hypatia's Death According to Socrates, Hist. eccl. 7.15: A Textual Commentary*, in: *Hypatia of Alexandria: Her Context and Legacy*, ed. D. LaValle Norman – A. Petkas, Tübingen 2020, p. 255-284.
- Haase M., *The Shattered Icon: An Alternative Reading of Hypatia's Killing (Socrates, Hist. eccl. 7.15.5 – 7, John of Nikiu, Chron. 84.100 – 103, and Rufinus, Hist. eccl. 11.23)*, in: *Hypatia of Alexandria: Her Context and Legacy*, ed. D. LaValle Norman – A. Petkas, Tübingen 2020, p. 87-117.
- Holum K.G., *Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles 1982.
- Hołasek A., *Rola pontyfikatu Cyryla (412-444) w procesie umacniania potęgi patriarchy aleksandryjskiego w Kościele wczesnobizantyńskim*, „Vox Patrum” 58 (2012) p. 107-135.
- Howard-Johnson J., *Witnesses to a World Crisis: Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*, Oxford 2010.
- Lampada D., *The Cult of Martyrs and Politics of Sainthood in Patriarch Cyril's Alexandria*, in: *Saints and the city: Beiträge zum Verständnis urbaner Sakralität in christlichen Gemeinschaften (5.-17. Jh.)*, ed. M.C. Ferrari, Erlangen – Nürnberg 2015, p. 53-72.
- Lovascio D., *Occasioni mancate: Ipazia nella letteratura italiana contemporanea*, in: *Figure di Ipazia*, ed. G. Sertoli, Roma 2014, p. 165-198.

- McGuckin J.A., *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*, Leiden 1994.
- Monastic Economies in Late Antique Egypt and Palestine*, ed. L. Blanke – J. Cromwell, Cambridge 2023.
- Orlandi T., *Theophilus of Alexandria in Coptic Literature*, in: *Studia Patristica*, v. 16/2, ed. E.A. Livingstone, Berlin 1985, p. 100-104.
- Philipsborn A., *La compagnie d'ambulanciers "Parabalani" d'Alexandrie*, "Byzantion" 20 (1950) p. 185-190.
- Potter D., *Theodora: Actress, Empress, Saint*, New York 2015.
- Prinzivalli E. – Simonetti M., *Storia della letteratura cristiana antica*, Bologna 2010.
- Ronchey S., *Ipazia. La vera storia*, Milano 2011.
- Ronchey S., *Perché Cirillo assassinò Ipazia?*, in: *Tolleranza religiosa in età tardoantica IV-V secolo. Atti delle Giornate di studio sull'età tardoantica (Roma, 26-27 maggio 2013)*, Cassino 2014, p. 135-177.
- Rougé J., *La politique de Cyrille d'Alexandrie et le meurtre d'Hypatie*, "Cristianesimo nella storia" 11 (1990) p. 485-504.
- Russell N., *Cyril of Alexandria*, London – New York 2000.
- Saffrey H.D., *Hypatie d'Alexandrie*, *Dictionnaire des philosophes antiques* 4, Paris 2005, p. 814-817.
- Scipioni L.I., *Nestorio e il concilio di Efeso: storia dogma critica*, Milano 1974.
- Stephenson P., *New Rome: The Empire in the East*, Harvard 2021.
- Takács S.A., *Hypatia's Murder. The Sacrifice of a Virgin and Its Implications*, in: *The Formulation of Christianity by Conflict Through the Ages*, ed. K.B. Free, New York 1995, p. 47-62.
- Troiani L., *Daesh e violenza cristiana: quando i fanatici eravamo noi*, "La voce di New York", March 13, 2015.
- Van Loon H., *Violence in the Early Years of Cyril of Alexandria's Episcopate*, in: *Violence in ancient Christianity. Victims and perpetrators*, ed. A.C. Geljon – R. Roukema, Leiden – Boston 2014, p. 108-131.
- Watts E.J., *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley – Los Angeles 2006.
- Watts E.J., *Hypatia: The Life and Legend of an Ancient Philosopher*, Oxford 2017.
- Watts E.J., *Riot in Alexandria: Tradition and Group Dynamics in Late Antique Pagan and Christian Communities*, Berkeley – Los Angeles 2010.
- Watts E.J., *The Murder of Hypatia: Acceptable or Unacceptable Violence?*, in: *Violence in Late Antiquity: Perceptions and Practices*, ed. H.A. Drake, Aldershot 2006, p. 333-342.
- Wessel S., *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic*, Oxford 2004.
- Wessel S., *Socrates' narrative of Cyril of Alexandria's episcopal election*, "Journal of Theological Studies" 52 (2001) p. 98-104.



Obraz *paradisus terrestris* w łacińskiej poezji wczesnochrześcijańskiej

The Earthly Paradise in Early Christian Latin Poetry

Elżbieta Górka¹

Abstract: The aim of this article is to analyze selected depictions of the earthly paradise in early Christian poetry, with a focus on the interweaving of biblical imagery and elements drawn from classical literature. The analysis examines passages from *De ave Phoenice* by Lactantius, *De iudicio Domini* by Pseudo-Tertullian, *Cento Vergilianus de laudibus Christi* by Proba, *Cathemerinon* by Prudentius, *Alethia* by Victorinus, *Laudes Dei* by Dracontius, and *De spiritalis historiae gestis* by Avitus. The poets drew not only on biblical sources – such as the imagery of Eden, the “Garden of God” from the Book of Ezekiel, and the New Jerusalem from the Book of Revelation – but also on pagan poetry, particularly the description of the Elysian Fields in Book VI of Virgil’s *Aeneid* and the Golden Age in Book I of Ovid’s *Metamorphoses*. Common characteristics of the earthly paradise include its location in the east, on a high mountain, eternal spring, the absence of dangerous weather phenomena, nature spontaneously bearing fruit, and a source from which the four rivers flow. *Paradisus terrestris* was portrayed as being filled with light, pleasant fragrances, and music. A frequent inhabitant of the earthly paradise was the mythical phoenix, a symbol of resurrection, which would once again open the path to paradise for humanity.

Keywords: earthly paradise; *paradisus terrestris*; early Christian Latin poetry; *locus amoenus*

Wczesnochrześcijańska poezja, która – tak jak cała literatura chrześcijańska – opowiadała wciąż na nowo historię upadku rodzaju ludzkiego i jego odkupienia, nieodmiennie sięgała po obraz raju utraconego, stanowiącego prefigurację wiecznych rozkoszy w Królestwie Niebieskim. Pisarze chrześcijańskiego antyku na biblijny Eden patrzyli rzecz jasna poprzez pryzmat bogatej metaforyki klasycznej. Dla odmalowania rajskiego ogrodu sięgali więc nie tylko do obrazów biblijnych – Edenu, ogrodu Bożego z Księgi Ezechiela czy Królestwa Bożego z Apokalipsy – ale także do pogańskich idei wiecznego szczęścia wyrażanych w takich

¹ Dr Elżbieta Górka, Uniwersytet Wrocławski, Polska; e-mail: elzbieta.gorka95@gmail.com; ORCID: 0000-0003-1293-1358. Stypendysta korzystający ze wsparcia finansowego Fundacji na rzecz Nauki Polskiej (FNP).

motywach, jak wizja złotego wieku, Pól Elizejskich czy Wysp Szczęśliwych. Celem tego artykułu jest analiza wybranych obrazów ziemskiego raju w poezji wczesnochrześcijańskiej, tak aby ukazać, w jaki sposób klasyczne obrazowanie zostało zaprzęgnięte przez poetów do wyrażenia nowych, chrześcijańskich celów.

Już Tertulian w swoim *Apologeticus adversus gentes pro Christianis*² wykazywał, że wyobrażenie pogańskiego Elizjum brało w istocie początek w nieumiejętnie odczytanym Edenie, zgodnie z popularną wśród Ojców Kościoła koncepcją *furta Graecorum*. Takie wyjaśnienie miało na celu wykazać wyższość chrześcijaństwa nad pogaństwem, równocześnie jednak uprawomocniało sięganie przez chrześcijańskich poetów po klasyczne obrazy raju w odmalowywaniu ich *paradisi terrestres*. Ojcowie Kościoła, na przykład św. Ambroży w *De paradiso*, podkreślali występujące w Księdze Rodzaju złączenie ziemskiego raju z pojęciem *voluptas* ('przyjemność, rozkosz')³ – wizja ta pozwalała poetom korzystać w szczególności z tych literackich toposów, które ewokowały fizyczno-duchową przyjemność.

Za najwcześniejszy poetycki opis ziemskiego raju⁴ przyjmuje się obraz gaju Feniksa z poematu *De ave Phoenice* Laktancjusza (III/IV wiek)⁵. Konstatację tę uznać można za zasadną przy przyjęciu interpretacji o kryptochrześcijańskim wydźwięku utworu⁶. Poeta opisuje położoną na wschodzie równinę wyniesioną ponad wierzchołki wysokich gór, porośniętą wiecznozielonym gajem:

Jest na dalekim wschodzie kraina szczęśliwa,
 Kędy się brama szeroko wiecznych otwiera nieb;
 Z dala od stron, gdzie się słońce zimą czy latem zrywa,
 Tam, gdzie na niebie wiosną jasny się budzi dzień.
 Tam to równina roztacza horyzont szeroki,

² Tertullianus, *Apologeticus adversus gentes pro Christianis* 47, PL 1, 520.

³ Ambrosius, *De paradiso* I 4, CSEL 32/1, s. 266-267: „Hic ergo paradus est. locus autem eius, in quo est plantatus, voluptas dicitur. unde et sanctus David ait: ex torrente voluptatis tuae potabis eos”. Zob. Rdz 2,8: „Plantaverat autem Dominus Deus paradusum voluptatis a principio”.

⁴ A. Giamatti, *The Earthly Paradise and the Renaissance Epic*, Princeton 1966, s. 69.

⁵ Lactantius, *De ave Phoenice* 1-30, CSEL 27/1, s. 135-137, tł. M. Brożek, OŻ 10, s. 30-31.

⁶ J. Sawicka, *Feniks. Chrześcijańska interpretacja mitu u Laktancjusza*, Warszawa 2000, s. 52-60.

Ni się pagórek tam wzdyma, ni dolin głębi rów,
 Lecz leży ona kraina na szczycie wysokim,
 Dwanaście łokci wyższym od naszych wzniosłych gór.
 Święty tam rośnie gaj słońca, w którym mu wiecznie zielonym
 Liściem przystraja ustronie gęstodrzewy las⁷.

Według opisu z Księgi Rodzaju właśnie na wschodzie położony był raj ziemski (Rz 2,8)⁸. Także umiejscowienie Edenu na bardzo wysokiej górze, przeważnie sięgającej wierzchołkiem nieba, ma swoje biblijne źródła. W Księdze Ezechiela (Ez 28,13-16) Eden, „ogród Boży”, znajduje się na „świętej górze Bożej”⁹. Motyw ten miał także swoje klasyczne źródła¹⁰. Na przykład Stacjusz w poemacie *Achilliada* opisuje gaj sięgający wierzchołkiem nieba: „Lucus Agenorei sublimis ad ora Bacchi/ stabat et admissum caelo nemus”¹¹. Motyw wyniesienia rajskiej góry ku niebu wypływał z przekonania, że ogród ziemski dosięga sfery lunarnej¹².

W Laktancjuszowym gaju Feniksa, na podobieństwo złotego wieku, panuje wieczna wiosna („Tam, gdzie na niebie wiosną jasny się budzi dzień” – „qua sol verno fundit ab axe diem”)¹³. Nie ma tam ani burz, ani

⁷ Lactantius, *De ave Phoenice* 1-10: „Est locus in primo felix oriente remotus,/ Qua patet aeterni maxima porta poli,/ Nec tamen aestivos hiemisve propinquus ad ortus/ Sed qua sol verno fundit ab axe diem./ Illic planities tractus diffundit apertos,/ Nec tumulus crescit nec cava vallis hiat;/ Sed nostros montes, quorum iuga celsa putantur,/ Per bis sex ulnas eminent ille locus./ Hic solis nemus est consitus arbore multa/ Lucus perpetuae frondis honore virens”, tł. Brożek, OŻ 10, s. 30.

⁸ Wedle niektórych interpretacji nazwa „Eden” powiązana jest z asyryjskim słowem *edinnu* oznaczającym „równinę”.

⁹ Motyw ten był bardzo popularny w średniowieczu (zob. obrazy *paradisus terrestris* z *De mundi universitate* Bernarda Silvestra czy *De laudibus Divinae Sapientiae* Alexandra Neckhama). Por. J.E. Duncan, *Milton's Earthly Paradise. A Historical Study of Eden*, Minneapolis 1972, s. 81, 83.

¹⁰ Giamatti, *The Earthly Paradise*, s. 44, 50.

¹¹ Statius, *Achilleis* I 593-594.

¹² J. Sokolski, *Staropolskie zaświaty. Obraz piekła, czyścica i nieba w renesansowej i barokowej literaturze polskiej wobec tradycji średniowiecznej*, Wrocław 1994, s. 271: „Pogląd ten miał swoje filozoficzne uzasadnienie w postaci stworzonej jeszcze przez autorów starożytnych teorii, zgodnie z którą sfera lunarne stanowiła jakby granicę dwóch światów. Poniżej tej sfery wszystko podlegało ustawicznym zmianom. Zbawione dusze nie mogły przebywać w zmiennym świecie «podksiężycowym»”. Por. też: Sokolski, *Staropolskie zaświaty*, s. 264 oraz przyp. 10.

¹³ Lactantius, *De ave Phoenice* 4, OŻ 10, s. 30.

gwałtownych wichrów, ziemi nie pokrywa szron, a nieba nie zaćmiewają chmury i nie pada deszcz. Brak niebezpiecznych zjawisk atmosferycznych był stałym elementem opisów złotego wieku, Wysp Szczęśliwych oraz miejsc przebywania bogów w literaturze klasycznej¹⁴. W gaju Feniksa nie ma też chorób, starości ani śmierci, zbrodni, żądzy miłosnej ani wojen, których obecność charakteryzowała w literaturze klasycznej wiek żelaza, a które u Laktancjusza skojarzyć można z konsekwencjami pierwszego grzechu. Raj Laktancjusza jest zatem obrazem świata sprzed upadku, oszczędzonym z pożaru świata oraz potopu:

Gdy niebo palił pożarem Faetonta płomień,
Miejsce to nienaruszone przetrwało ognia czas,
I kiedy potop w wód głębi świat cały pogrążył,
Nad topiel deukalioneskich wznosiło się fal¹⁵.

Te mitologiczne opowieści o spopieleniu ziemi przez Faetona prowadzącego nierozważnie rydwan Słońca oraz o potopie, z którego ocalaeli jedynie pobożni Deukalion i Pyrra, można odczytywać jako aluzje do biblijnego potopu¹⁶ oraz do pożaru jako wielokrotnie powracającego symbolu zagłady świata w Apokalipsie.

Pośrodku gaju wybija źródło czystej wody i rośnie tam drzewo dające owoce, które nie spadają na ziemię:

Na środku gaju jest źródło, życia źródłem zwane,
Przejrzysty i łagodny bogaty w wodę zdrój,
Co raz w miesiącu wybucha i swymi falami
Dwanaście razy nawadnia cały gaj ten swój.
Tutaj też drzewa się w górę wysoki pień wspina
Nie spadający na ziemię słodki wydając plon¹⁷.

¹⁴ Sawicka, *Feniks*, s. 59 oraz przyp. 23.

¹⁵ Lactantius, *De ave Phoenice* 11-14: „Cum Phaethonteis flagrasset ab ignibus axis,/ Ille locus flammis inviolatus erat;/ Et cum diluvium mersisset fluctibus orbem,/ Deucalioneas exsuperavit aquas”, tł. Brożek, *OŻ* 10, s. 30.

¹⁶ Motyw oszczędzenia raju przez wody potopu pojawia się już w źródłach żydowskich. Zob. R. van den Broek, *The Myth of the Phoenix According to Classical and Early Christian Traditions*, Leiden 1972, s. 316.

¹⁷ Lactantius, *De ave Phoenice* 25-30: „Sed fons in medio est, quem vivum nomine dicunt,/ Perspicuus, lenus, dulcibus uber aquis,/ Qui semel erumpens per singula tempora mensum/ Duodecies undis irrigat omne nemus./ Hic genus arboreum procero stipite surgens/ Non lapsura solo mitia poma gerit”, tł. Brożek, *OŻ* 10, s. 31.

Motyw wody nawadniającej rajski ogród pojawia się w Księdze Rodzaju: „Et fluvius egrediebatur de loco voluptatis ad inrigandum paradysum” (Rdz 2,10)¹⁸. Znajduje się tam także opis dających różne owoce drzew: „Produxitque Dominus Deus de humo omne lignum pulchrum visu et ad vescendum suave” (Rdz 2,9). Poemat chrystianizuje elementy klasycznego *locus amoenus*. Przy wodzie, w cieniu drzewa odpoczywali bukoliczni pasterze: u Laktancjusza źródło staje się zrodzajem „wody żywej”, w którym Feniks zanurza się na podobieństwo chrztu, drzewo zaś przypomina czytelnikowi rajskie Drzewo Życia oraz Drzewo Poznania Dobra i Zła. Poeta wyposaża także ogród w element światła¹⁹ i muzyki (śpiew ptaka) – te charakterystyki, wraz z pięknym zapachem²⁰, będą występować wielokrotnie w późniejszych wizjach rajów.

Wizja Laktancjusza stała się źródłem inspiracji do późniejszych opracowań motywu *paradisus terrestris*. W *De iudicio Domini* (ok. VI wiek, Pseudo-Tertulian) pojawia się rozbudowany obraz ziemskiego rajów położonego gdzieś na wschodzie siedziby Boga:

Jest miejsce na wschodzie, umiłowane przez Pana, wypełnione jaśniejącym blaskiem i owiane leczniczym lekkim wiatrem; panuje tam wieczność i czas trwa niezmienny. Kraina ta, schowana przez Boga, bogata w pola równinne, jest niezwykle szczęśliwa i położona w pogodnej siedzibie²¹.

Anonimowy poeta sięgnął po obraz Pól Elizejskich z VI księgi *Eneidy* Wergiliusza, który to obraz był wielokrotnie wykorzystywany w opisach ziemskiego rajów:

¹⁸ W *Vetus Latina* oprócz rzeki (*fluvius*) pojawia się także, obecne u Laktancjusza, źródło (*fons*). Zob. B. Fischer, *Genesis. Vetus latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, Freiburg 1951-1954, s. 43.

¹⁹ Autorzy chrześcijańscy podkreślają szczególnie metaforykę światła i ciemności w opisach *paradisus terrestris* (tak jest np. w omawianym poniżej passusie z *De iudicio Domini*).

²⁰ Woń aromatów pojawia się w poemacie dalej, w opisie przygotowań Feniksa do śmierci, gdy ten namaszcza się wonnościami. Śmierć mitycznego ptaka dokonuje się w gaju umieszczonym w świecie, w którym panuje śmierć, warto jednak podkreślić, że poeta buduje opis tego miejsca jako paralelę do świętego gaju, w którym Feniks żyje. Por. Sawicka, *Feniks*, s. 27.

²¹ Pseudo-Tertulianus, *De iudicio Domini* VIII, PL 2, 1094: „Est locus Eois Domino dilectus in oris,/ Lux ubi clara, nitens, spiratque salubrior aura,/ Aeternusque dies, atque immutabile tempus;/ Est secreta Deo regio, ditissima campis,/ Atque beata nimis, sudaecque in cardine sedis”, tł. własne.

Wstąpili w miejsca miłe, rozkoszne zarośle,
Szczeńśliwych gaje, przystań błógięgo wesela²².

W *De iudicio Domini*, jak w typowym *locus amoenus*, gaj owiewa lekka aura, a żyzna ziemia rodzi różnokolorowe kwiaty. Szczegółowy opis rozkwitającej ziemi nasuwa skojarzenia z klasycznymi obrazami kwiatów upiększających *locus amoenus*, na przykład z *De raptu Proserpinae* Klaudianiana²³. Dalej autor opisuje szlachetne kamienie, którymi mieni się rajski ogród: „Rozbłyskują piękne kamienie szlachetne o różnych barwach – tutaj jaśnieje prasinus, tam żarzy się karbunkuł i zielenieje odbłaskiem murawy wielki szmaragd”²⁴. Wizja raję jako ozdobionego szlachetnymi kamieniami ma zarówno biblijne, jak i klasyczne pierwowzory. Zarówno kraj Chawila z Księgi Rodzaju (Rdz 2,12), „ogród Boży” z Księgi Ezechiela (Ez 28,13), jak i Nowe Jeruzalem z Apokalipsy św. Jana (Ap 21,9-27) wypełnione są różnorodnymi szlachetnymi kamieniami. W kraju Chawila, według tekstu Wulgaty, znajduje się „czerwony kamień”, czyli onyks (*lapis onychinus*). *Vetus Latina* pisze o karbunkule i prasinusie („zielony kamień”, identyfikowany ze szmaragdem)²⁵. U Ezechiela pojawia się m.in. karbunkuł i szmaragd; ze szmaragdu zbudowana jest czwarta warstwa fundamentu Jeruzalem. W Klaudianowym *Epithalamium de Nuptiis Honorii Augusti* pojawia się natomiast opis pałacu Wenus zbudowanego przez Wulkana z najróżniejszych szlachetnych kamieni²⁶. W opisie raję anonimowego autora, oprócz szlachetnych kamieni, wspomniane jest także złoto. Motyw ten ma swoje bezpośrednie źródło w Księdze Rodzaju (Rdz 2,11-12), ze złota zbudowane jest także Nowe Jeruzalem (Ap 21,18; 21,21), ogród Boży u Ezechiela (Ez 28,13) oraz Klaudianowy pałac Wenus²⁷. Według

²² Vergilius, *Aeneis* VI 638-639: „Deuenerę locos laetos et amoena uirecta/ fortunatorum nemorum sedesque beatas”, tł. T. Karyłowski, Publiusz Wergiliusz Maro, *Eneida*, Wrocław 2004, s. 190.

²³ Zob. Claudius Claudianus, *De raptu Proserpinae* II 88-100.

²⁴ Pseudo-Tertullianus, *De iudicio Domini* VIII, PL 2, 1094: „Gemma coloratis fulget speciosa lapillis;/ Inde nitet prasinus, illinc carbunculus ardet,/ Herbosaque viret praegrans luce smaragdus”, tł. własne.

²⁵ Fischer, *Genesis. Vetus latina*, s. 44. Dodajmy, że pojawiający się w *De iudicio Domini* „prasinus” znajduje się także w opisie Edenu z *Heptateuchos* Pseudo-Cypriana (Cyprianus Gallus, *Heptateuchos* 59).

²⁶ Zob. Claudius Claudianus, *Epithalamium de Nuptiis Honorii Augusti* 86-91. Por. Giamatti, *The Earthly Paradise*, s. 70.

²⁷ Por. Claudius Claudianus, *Epithalamium de Nuptiis Honorii Augusti* 86-91. Por. Giamatti, *The Earthly Paradise*, s. 70.

Augustyna występujące w rajskim ogrodzie metale i kamienie szlachetne symbolizują kolejno: złoto – życie wolne od ziemskich nieczystości, karbunkuł – prawdę, prasinus – życie wieczne²⁸.

Raj ziemski w *De iudicio Domini* odzwierciedla charakterystyki złotego wieku. W ogrodzie stale kwitną rośliny, a ziemia sphywa mlekiem i miodem, tak jak w elaboracji tego motywu w *Metamorfozach* Owidiusza²⁹. Podobnie jak w *De ave Phoenice*, także i tutaj źródło nabiera dodatkowego, biblijnego wymiaru. Staje się ono początkiem czterech rzek, które w Księdze Rodzaju nawadniały raj ziemski – Piszonu, Gichonu, Chiddekelu, Peratu. Motyw ten, podobnie jak podkreślanie obecności wonnego zapachu, który unosi się w ogrodzie, są typowymi charakterystykami chrześcijańskich obrazów rajów³⁰.

Szczególnym przykładem zespolenia tradycji klasycznej (dokładniej zaś Wergiliańskiej) z obrazowaniem chrześcijańskim jest opis raju ziemskiego w centonie Faltonii Betity Proby (IV wiek):

Po tym, jak Ojciec, któremu posłuszne są gwiazdy na niebie, przydał wszystkiemu należne mu miejsce i nadał prawa, patrzy z dumą z góry na jaśniejącą ziemię, na wielką chwałę stworzenia. Kiedy zaś rozbłysnął pierwszy brzask słońca, przybyli na miejsca, gdzie delikatny majeranek otula ich wonią kwiatów i słodkim cieniem. Tutaj jaśnieje wiosna, w innych miesiącach zaś trwa lato, tutaj są źródła przejrzyste, tutaj w pewną pogodę wypływają słodkie miody. Tutaj śnieżnobiała topola zwiesiła swe listowie nad jaskinią, a giętka winorośl uplotła schronienie przed żarem. Wabią ich ogrody tchnące zapachem krokusów pośród wonnych gajów laurowych i ziemia sama z siebie ochoczo niesie wszelkie owoce³¹.

²⁸ Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos* II 10, 14, PL 34, 204: „Owa roztropność [rzeka Piszon] opływa ziemię, która kryje w sobie złoto, karbunkuł i szmaragd. Ten pierwszy metal oznacza sztukę życia, która, oczyszczona z całego ziemskiego brudu, lśni niczym najczystsze złoto. Drugi z klejnotów symbolizuje prawdę, której nie pokona żaden fałsz, tak jak blasku karbunkułu nie zgasi nawet noc. Wreszcie trzeci oznacza życie wieczne symbolizowane przez zieleń szmaragdu, z powodu intensywności barwy, która nigdy nie blaknie”, tł. własne.

²⁹ Ovidius, *Metamorphoses* I 107: „Uer erat aeternum”; I 111: „Flumina iam lactis, iam flumina nectaris ibant”.

³⁰ Por. Giamatti, *The Earthly Paradise*, s. 70-71. Być może ów wonny zapach, w *De iudicio Dei* skojarzony z cynamonem i kardamonem (*amomum*), zainspirowany został wzmianką o „wonnej żywicy” w opisie kraju Chawila w Wulgacie (Rdz 2,12: *bdellium*).

³¹ Proba, *Centio Vergilianus de laudibus Christi* 157-169, ed. A. Fassina – C.M. Lucarini, Berlin – Boston 2015, s. 17: „Postquam cuncta | pater, | caeli cui sidera parent,/

Passus ten zbudowany jest z cząstek przejętych przede wszystkim z utworów Wergiliusza, przy czym jednymi z głównych źródeł są: opis Pól Elizejskich z VI księgi *Eneidy*, bukoliczne *locus amoenus* z *Eklogi* 9 (w. 40-43) oraz obraz złotego wieku z *Georgik* (I 127-128)³². Dokonując jedynie selekcji „pogańskiego” materiału, poetce udało się oddać charakter chrześcijańskiego raju, wypełnionego wonnymi ziołami i pełnego światła.

Obraz Wergiliuszowych Pól Elizejskich powraca w obrazie *paradisus terrestris* w *Cathemerinon* Prudencjusza:

Potem kazałeś człowiekowi mieszkać
W rajskim ogrodzie wśród drzew i zieleni,
Gdzie wieczna wiosna pachniała wonnością,
Gdzie strumień łąki wielokolorowe
Czteroramiennym zraszał wód potokiem³³.

W tej miniaturowej scenie, rodzaju *vignette*, skondensowane zostały główne charakterystyki ziemskiego raju: porośnięty zieloną roślinnością i kolorowymi kwiatami, wiecznie wiosenny, pachnący, nawadniany czterema rzekami.

Rozbudowany opis ziemskiego raju znajduje się także w poemacie *Laudes Dei* Drakoncjusza (V/VI wiek)³⁴. Poeta rozpoczyna swoją *descriptio loci* od obrazu źródła, z którego wypływają cztery rajskie rzeki i zwraca uwagę na obecność kwiatów oraz pachnących, wiecznie kwitnących ziół: „Jest miejsce, z którego rozlewają się cztery rzeki, gdzie trawa

composuit, legesque dedit | camposque nitentes/ desuper ostentat, | tantarum gloria rerum./ Ecce autem primi sub limina solis et ortus devenere locos, | ubi mollis amaracus illos/ floribus et dulci adspirans complectitur umbra./ Hic ver purpureum | atque alienis mensibus aestas,/ hic liquidi fontes, | hic caeli tempore certo/ dulcia mella premunt, | hic candida populus antro/ inminet et lentae texunt umbracula vites./ Invitant croceis halantes floribus horti/ inter odoratum lauri nemus | ipsaque tellus/ omnia liberius nullo poscente ferebat”, tł. własne.

³² Dokładne *similia* w: Faltonia Betitia Proba, *Cento Vergilianus*, s. 17.

³³ Prudentius, *Cathemerinon* 3, 101-105, CCL 126, s. 14: „Tunc per amoena vireta iubet/ Frondicomis habitare locis:/ Ver ubi perpetuum redolet,/ Prataque multicolora latex/ Quadrifluo celer amne rigat”, tł. M. Brożek, PSP 43, s. 46.

³⁴ Dracontius, *Laudes Dei* I 180-205, Dracontius, *Œuvres*, t. 1: *Louanges de Dieu, Livres I et II*, ed. C. Moussy – C. Camus, Paris 2002, s. 159-161. Por. także analizę tego opisu w kontekście topiki *locus amoenus* w: T. Gacia, *Topos locus amoenus w łacińskiej poezji chrześcijańskiego antyku*, VoxP 28 (2008) s. 194.

przyozdobiona jest kwiatami o zapachu ambrozji i wysadzana klejnotami; miejsce pełne wonnych, nigdy nie więdnących roślin – ogród w Boskiej krainie szczęśliwszy od wszystkich ogrodów³⁵. Drakoncjusz wykorzystuje retoryczny motyw *amplificatio*, podkreślając, że ogród Boży przewyższa wszystkie ziemskie ogrody³⁶. Tak jak w innych ziemskich rajach, także i w Edenie Drakoncjusza panuje wieczna wiosna³⁷, pogoda jest łagodna i zawsze sprzyjająca stałej wegetacji różnych roślin. Łagodny wiatr owiewa kwiaty, a z drzew wypływa miód: „Tam wieczna wiosna łagodzi wszelkie powiewy, aby nie szkodziły kwiatom i aby wszystkie owoce dojrzewały. Pszczołom oszczędzony jest trud budowania woskowych plastrów: z drzew spływają miody boskiego nektaru i zwiesza się z listowia obietnica smacznego napoju³⁸. W opisie tym pobrzmiewa charakterystyka złotego wieku z *Metamorfoz* Owidiusza: „Kwitła wieczna wiosna. Łagodne zefiry ciepłym tchnieniem muskały kwiaty samorodne. Spiesznie z niezoranej ziemi wschodziło zboże, nienawożone pole szumiało ciężkimi kłosami. Rzeki wzbierały mlekiem i winem. Z zielonego dębu ciekły płowe miody³⁹. Drakoncjusz ze szczegółami opisuje lekki wiatr, który baraszkuje wśród drzew: „Wieją tam tylko spokojne wiatry, zrodzone z łagodnego powietrza unoszącego się znad przejrzystych źródeł ogrodu. Ono porusza gałęziami drzew, a delikatny powiew wprawia w ruch liście, zapraszając do tańca ich cienie: cały gaj faluje i kołyszą się wiszące owoce⁴⁰. Mając na

³⁵ Dracontius, *Laudes Dei* I 180-183, Dracontius, *Œuvres*, t. 1, s. 159: „Est locus interea diffundens quattuor amnes/ floribus ambrosiis gemmato caespite pictus,/ plenus odoriferis nunquam marcentibus herbis,/ hortus in orbe Dei cunctis felicior hortis”, tł. własne.

³⁶ Podobnie autor *De iudicio Domini* podkreśla, że żadne ziemskie drzewa nie mogą równać się z tymi rosnącymi w raju.

³⁷ Drakoncjusz nawiązuje do Prudencjuszowego „Ver [...] perpetuum”.

³⁸ Dracontius, *Laudes Dei* I 199-203, Dracontius, *Œuvres*, t. 1, s. 160-161: „Ver ibi perpetuum communes temperat auras,/ ne laedat flores, et ut omnia poma coquantur./ Non apibus labor est ceris formare cicutas:/ nectaris aetherei sudant ex arbore mella,/ et pendent foliis iam pocula blanda futura”, tł. własne.

³⁹ Ovidius, *Metamorphoses* I 107-112: „Ver erat aeternum, placidique tepentibus auris/ mulcebant zephyri natos sine semine flores;/ mox etiam fruges tellus inarata ferebat,/ nec renovatus ager gravidis canebat aristis;/ flumina iam lactis, iam flumina nectaris ibant,/ flavaque de viridi stillabant ilice mella”, tł. A. Kamińska, Owidiusz, *Metamorfozy*, t. 1, Wrocław 2004, s. 9. Obraz miodu wypływającego samoczynnie z drzew jest stałym elementem opisów złotego wieku. Por. Vergilius, *Eclogae* 4, 30; Vergilius, *Georgica* I 131.

⁴⁰ Dracontius, *Laudes Dei* I 194-198, Dracontius, *Œuvres*, t. 1, s. 160: „Sunt ibi sed placidi flatus, quos mollior aura/ edidit exurgens nitidis de fontibus horti;/ arboribus

uwadze cały kontekst ekfrazy, możemy go utożsamiać nie tylko z Zefirem, ale także widzieć w nim symbol Ducha Świętego, znak widomej obecności Boga w rajskim ogrodzie. Drakoncjusz wykorzystuje także motyw rosnących w Edenie leczniczych roślin, które należy zapewne rozumieć jako symbol biblijnego Drzewa Życia⁴¹.

Klaudiusz Mariusz Wiktoriusz (V wiek) w swoim eposie *Alethia*, który stanowi heksametryczny komentarz do Księgi Rodzaju, opisuje raj ziemski, w pełni wykorzystując zastaną topikę⁴². W rajskim ogrodzie (Wiktoriusz posługuje się pojęciem „paradisus”, w. 225), tak jak w złotym wieku Owidiusza, panuje wieczna wiosna⁴³, natura stale rodzi owoce, a trawa ustrojona jest kwiatami. Rosną tam „soczyste owoce” („poma mitia”), o których wspominał Wergiliusz w *Eklodze* 1 (w. 80) i które wzmiankował Laktancjusz (w. 30): „[...] tam właśnie każde drzewo wznosi się strojne w owoce. W miejsce dojrzałych owoców pojawiają się pełne soku kolejne, które cieszą oczy i pełne są niezwykłej mocy – krzepią ciało oraz duszę i nasycają je swym smakiem i zapachem”⁴⁴.

Poeta posługuje się zabiegiem synestezji, pobudzając u czytelnika zmysły wzroku (*blanda oculis*), smaku (*succiduis, pascuntque sapore*), dotyku (*mitia, membra fovent*) oraz węchu (*[pascuntque] odore*)⁴⁵. Jego ogród owiany jest pięknym zapachem⁴⁶, a szumiąca wśród drzew bryza wyśpiewuje hymn na cześć Stworzyciela:

mouet illa comas, de flamine molli/ frondibus impulsis immobilis umbra vagatur:/ fluctuat omne nemus et nutant pendula poma”, tł. własne.

⁴¹ Dracontius, *Laudes Dei* I 204, Dracontius, *Œuvres*, t. 1, s. 161: „Optatae vivax medicina salutis”. Por. także: Dracontius, *Œuvres*, t. 1, s. 275-276. O obecności leczniczych ziół w *paradisus terrestris* pisze też Pseudo-Tertulian.

⁴² Victorius, *Alethia* I 223-304, Victorius, *Alethia. Precatio e primo libro*, ed. I. D’Auria, Napoli 2014, s. 84, 86, 88, 90.

⁴³ Junktura „ver aeternum” pochodzi z Ovidius, *Metamorphoses* I 107. Por. przyp. 36 w tym artykule.

⁴⁴ Victorius, *Alethia* I 229-232, Victorius, *Alethia. Precatio e primo libro*, s. 86: „Illic quaeque suis dives stat fructibus arbor/ pomaque succiduis pelluntur mitia pomis,/ quae sunt blanda oculis et miri plena vigoris/ membra animosque fovent pascuntque sapore et odore”, tł. własne.

⁴⁵ Por. także: Victorius, *Alethia. Precatio e primo libro*, s. 218-219 (ad 223-232).

⁴⁶ W opisie zapachu w wersie 236 poeta sięga równolegle do *Georgik* Wergiliusza oraz *Cathemerinon* Prudentjusza. Por. Vergilius, *Georgica* IV 415; Prudentius, *Cathemerinon* 5, 118. Zob. Victorius, *Alethia*, ed. K. Schenkl, CSEL 16/1, Vindobonae 1888, s. 38.

I gdy kołysze się lekko gaj poruszony delikatnym powiewem, miesza wonie rozliczne w jeden nektar i powstaje nowy zapach, nienależący do żadnego z drzew. Tam zaś, gdzie drży gaj, skrzypiąc delikatnie i trzęsąc listowiem, wszystkie drzewa leśne wyśpiewują hymn na chwałę Boga, a łagodny wietrzyk nuci śpiewne melodie⁴⁷.

Rozwijając biblijny motyw uwielbienia Boga przez stworzenie⁴⁸, poeta umiejętnie oddaje dźwięk drżących i szumiących na wietrze liści poprzez powtórzenie w wersach 248-249 spółgłosek „r” oraz „s”⁴⁹. Harmonijna muzyka odzwierciedla także teleologiczną koncepcję porządkowania każdego elementu wszechrzeczy uniwersalnemu porządkowi⁵⁰: „Nie ma tam ruchu przypadkowego, który poruszałby pustym powietrzem, bo przed obliczem Stwórcy, który wszystko spleta wzajemnymi prawami, tworząc jedną, wspólną budowlę, nic nie jest daremne, ani żadna rzecz nie przybiera pustej formy”⁵¹. W ziemskim raju, stanowiącym swoisty mikrokosmos, archetypy wszelkich form, które na ziemi funkcjonują jako pojęcia, posiadają postać cielesną:

A może właśnie ten las i rozkołysane knieje są symbolami dzieł i załączkami rzeczy, a to, co na ziemi istnieje jedynie w nazwie, tam ma konkretne ciało i rozkwita na swej właściwej łodydze: chwała, prostota, pilność, czujność, senność, troska, dobrobyt, trwoga, wymowność, wdzięczność, poruszenia i uczucia pobudzające duszę, piecza, cnota i wszystko, co jest na świecie, ponieważ tam się rodzi, tutaj zaś nabiera mocy, porusza umysłami i kieruje zmysłami⁵².

⁴⁷ Victorius, *Alethia* I 245-251, Victorius, *Alethia. Precatio e primo libro*, s. 86: „Motaque dum leni vibrat nemus aura meatu,/ unum ex diverso nectar permiscet odore/ fitque novum munus, sibi nulla quod asserat arbor,/ quaque tremens blando sensim iacata fragore/ commotis trepidat foliis, sonat arbore cuncta/ hymnum silva deo modulataque sibilat aura/ carmina”, tł. własne.

⁴⁸ Zob. szczególnie Dn 3,65.76.

⁴⁹ Por. także: Victorius, *Alethia. Precatio e primo libro*, s. 224 (ad 248-250).

⁵⁰ Victorius, *Alethia. Precatio e primo libro*, s. 225 (ad 251-254).

⁵¹ Victorius, *Alethia* I 251-254, Victorius, *Alethia. Precatio e primo libro*, s. 86: „[...] nec vacuum vanum quatit aëra motus;/ quippe apud auctorem, qui totum mole sub una/ res rebus nectens alterna lege retentat,/ nil vacat aut vanam species tenet ulla figuram”, tł. własne.

⁵² Victorius, *Alethia* I 255-263, Victorius, *Alethia. Precatio e primo libro*, s. 86, 88: „Atque ipsum fortasse nemus silvaeque coruscae/ argumenta operum sunt et plantaria rerum,/ inque hominum cultum nudo quod nomine venit,/ certum ibi corpus habet proprioque

W Edenie, zgodnie z wielokrotnie powtarzаныmi biblijnymi charakterystykami, rośnie Drzewo Życia oraz Drzewo Poznania Dobra i Zła. Jest tam źródło dające początek czterem rzekom oraz wspomniane są „rajskie” szlachetne metale i kamienie – złoto, karbunkuł oraz szmaragd.

Jako ostatniemu przyjrzymy się ziemskiemu rajowi z I księgi poematu *De spiritalis historiae gestis* Awita, biskupa Vienne (V/VI wiek)⁵³. Daleko na wschodzie, aż za Indiami, a więc poza granicami znanego świata, wznosi się miejsce styku przestrzeni śmiertelników (ziemi) oraz nieśmiertelnych (niebo). Rośnie tam gaj, do którego dostęp został zamknięty rodzajowi ludzkiemu po upadku Adama i Ewy:

Jest miejsce ukryte na wschodnich rubieżach ziemi, w twoich, Naturo, ustroniach, w krainie, gdzie blask wstającej Jutrzenki pada na pobliskie Indie. [...] Tam więc, poza Indiami, gdzie świat zaczyna się i gdzie, jak sądzą, krańce ziemi stykają się z niebem, leży gaj niedostępny wszystkim śmiertelnikom, zamknięty na wieki po tym, jak upadł sprawca starodawnej winy i został wygnany. Po słusznym wypędzeniu winowajców ze szczęśliwej siedziby, ziemia ta otrzymała niebieskich strażników⁵⁴.

W gaju tym panuje wieczna wiosna („ver adsidium”)⁵⁵, a pogoda jest łagodna. Drzewa, które na ziemi dają plon raz do roku, tutaj co miesiąc przynoszą nowe owoce. W ziemskim raju rośnie wonny cynamon, który przed śmiercią zbiera feniks:

Rodzi się tam cynamon, o którym błędnie mówią, że rośnie w kraju Sabejczyków. Zbiera go ptak długowieczny, gdy nadchodzi kres jego życia,

in stipite floret:/ gloria, simplicitas, studium, vigilantia, somnus,/ cura, salus, terror, facundia, gratia, motus/ affectusque animae stimuli, custodia, virtus,/ et totum quod mundus habet, quia nascitur illic,/ hic viget ac mentes agitat sensusque ministrat”, tł. własne. Przekładając filozoficzne pojęcia „argumenta operum sunt et plantaria rerum”, wykorzystałam wyjaśnienia z komentarza do *Alethii*. Zob. Victorius, *Alethia. Precatio e primo libro*, s. 228-229 (ad 256).

⁵³ Avitus, *De spiritalis historiae gestis* I 193-300, Avitus, *The Fall of Man: De Spiritalis Historiae Gestis Libri I-III*, ed. D.J. Niles, Toronto 1985, s. 25-29.

⁵⁴ Avitus, *De spiritalis historiae gestis* I 193-195, 211-217, Avitus, *The Fall of Man*, s. 25-26: „Est locus eoo mundi servatus in axe/ secretis, natura, tuis, ubi solis ab ortu/ vicinis nascens aurora repercutit Indos. [...] Ergo ubi transmissis mundi caput incipit Indis,/ quo perhibent terram confinia iungere caelo./ lucus inaccessa cunctis mortalibus arce/ permanet aeterno conclusus limite, postquam/ decidit expulsus primaevi criminis auctor./ atque reis digne felice ab sede revulsis/ caelestis haec sancta capit nunc terra ministros”, tł. własne.

⁵⁵ Avitus, *De spiritalis historiae gestis* I 222, Avitus, *The Fall of Man*, s. 26.

który jest równocześnie narodzinami, i gdy odradza się sam z siebie, powstając ze spalonego gniazda po śmierci, o którą sam zabiegał⁵⁶.

Zbieranie przez feniksa cynamonu interpretowane jest w kontekście antycznych rytuałów pogrzebowych, których nieodłącznym elementem było nacieranie ciała wonnościami⁵⁷. Ich przyjemny zapach symbolizował zwycięstwo życia nad śmiercią⁵⁸. W biblijnym poemacie Awita opis odrodzenia się feniksa jest symbolem i zapowiedzią zmartwychwstania Chrystusa, które gładzi wszelki grzech zapoczątkowany upadkiem pierwszych ludzi w Edenie⁵⁹.

Cynamonowy sok wypływa z gałęzi, tak jak miód spływał z drzew w opisach złotego wieku, a jego woń wypełnia ziemski ogród rozkoszy⁶⁰. Poeta wykorzystuje także inne rajskie charakterystyki: lekki wiatr owiewa listowie, wybija źródło o wodach jaśniejszych od srebra i kryształu: na jego brzegu błyszczą „zielone kamyki” („virides [...] lapilli”)⁶¹ i wypływają z niego cztery rajskie rzeki. Opisując pierwszych mieszkańców Edenu, poeta nawiązuje do Wergiliuszowej junktury „sedes beatae”: „W tym czasie zaś szczęśliwi, których jako pierwszych złączył najwyższy Stwórca, zostają posłani w rajską siedzibę”⁶².

⁵⁶ Avitus, *De spiritalis historiae gestis* I 238-241, Avitus, *The Fall of Man*, s. 26-27: „Hic, quae donari mentitur fama Sabeis,/ cinnama nascuntur, vivax quae colligit ales,/ natali cum fine perit nidoque perusta/ succedens sibimet quaesita morte resurgit”, tł. własne.

⁵⁷ Van den Broek, *The Myth of the Phoenix*, s. 170-171.

⁵⁸ Van den Broek, *The Myth of the Phoenix*, s. 171.

⁵⁹ Inaczej miejsce to interpretuje Nicole Hecquet-Noti, dla której opis feniksa pełni jedynie funkcję literackiej *aemulatio* z zastaną tradycją (Owidiusz, Stacjusz, Sydoniusz): „Ce médaillon enchâssé est ainsi plus justifié par une prétérition esthétique prouvant la virtuosité dont le poète pourrait faire preuve s’il voulait rivaliser avec la tradition profane que par la volonté de transmettre une catéchèse. En effet, même si la tradition chrétienne s’est emparée de ce mythe pour illustrer le mystère christique, ici, rien ne permet de relier le *uiuax ales* au Christ mort et ressuscité” (N. Hecquet-Noti, *L’auteur et son public. Les différentes lectures de l’épopée biblique selon Avit de Vienne*, w: *Poetry, Bible and Theology from Late Antiquity to the Middle Ages*, red. M. Cutino, Berlin – Boston 2020, s. 35).

⁶⁰ Avitus, *De spiritalis historiae gestis* I 245-246, Avitus, *The Fall of Man*, s. 27: „Tam z gałęzi wysączają się lśniące balsamy i spływają stale strugami z pnia oleistego”, tł. własne.

⁶¹ Avitus, *De spiritalis historiae gestis* I 254, Avitus, *The Fall of Man*, s. 27.

⁶² Avitus, *De spiritalis historiae gestis* I 299-300, Avitus, *The Fall of Man*, s. 29: „In-terea primi, summus quos iunxerat Auctor,/ in paradisiaca ponuntur sede beati”, tł. własne.

Tworząc literackie wizje ziemskiego raju, wczesnochrześcijańscy poeci sięgali nie tylko po biblijne jego pierwowzory, ale także do bogatego rezerwuaru klasycznych toposów i motywów. Szczególnie trafne wydawało im się korzystanie z obrazów *locus amoenus*, złotego wieku, a także wizji pogańskich zaświatów, między innymi Wergiliuszowych Pól Elizejskich. W mniej i bardziej rozbudowanych ekfrazach malowali przed oczami czytelników sugestywne obrazy wypełnione światłem, pięknym zapachem i harmonijną muzyką. Raj ziemski wzbudzać miał poczucie tęsknoty za utraconym stanem pierwotnej niewinności i szczęśliwości – życia w cudownym ogrodzie rozkoszy, w bezpośredniej bliskości Boga, bez trudów, jakie są na ziemi udziałem śmiertelników. Równocześnie był obietnicą na ponowne zakosztowanie rajskiego żywota, które wypełni się dzięki ofercie Chrystusa ukrytego pod symbolem rajskiego ptaka, feniksa.

Bibliography

Sources

- Ambrosius, *De paradiso*, ed. K. Schenkl, CSEL 32/1, Vienna 1897, s. 263-336.
 Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos*, PL 34, 173-220.
 Avitus, *De spiritalis historiae gestis*, Avitus, *The Fall of Man: De Spiritalis Historiae Gestis Libri I-III*, ed. D.J. Nodes, Toronto 1985.
 Dracontius, *Laudes Dei*, Dracontius, *Œuvres, tome I: Louanges de Dieu, Livres I et II*, ed. C. Moussy – C. Camus, Paris 2002.
 Lactantius, *De ave Phoenice*, ed. S. Brandt, CSEL 27/1, Vienna 1893, s. 135-147; *Muza chrześcijańska. T. 2: Poezja łacińska starożytna i średniowieczna*, opr. M. Starowiejski, tł. M. Brożek *et al.*, Kraków 1992.
 Ovidius, *Metamorphoses*, ed. R.J. Tarrant, Oxford 2004; Owidiusz, *Metamorfozy*, t. 1, opr. S. Stabryła, tł. A. Kamińska, Wrocław 2004.
 Proba, *Cento Vergilianus de laudibus Christi*, Faltonia Betitia Proba, *Cento Vergilianus*, ed. A. Fassina – C.M. Lucarini, Berlin – Boston 2015.
 Prudentius, *Cathemerinon*, ed. M.P. Cunningham, CCL 126, Turnhout 1966, s. 1-72; Prudencjusz Aureliusz Klemens, *Poezje*, tł. i opr. M. Brożek, Warszawa 1987.
 Pseudo-Tertullianus, *De iudicio Domini*, PL 2, 1089-1098.
 Tertullianus, *Apologeticus adversus gentes pro Christianis*, PL 1, 257-536.
 Vergilius, *Aeneis*, ed. G.B. Conte, Berlin – New York 2009; Publiusz Wergiliusz Maro, *Eneida*, tł. T. Karyłowski, Wrocław 2004.
Vetus latina, ed. B. Fischer, *Genesis. Vetus latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, Freiburg 1951-1954.

Victorius, *Alethia*, Victorius, *Alethia*, ed. K. Schenkl, CSEL 16/1, Vindobonae 1888;
Victorius, *Alethia. Precatio e primo libro*, ed. I. D'Auria, Napoli 2014.

Studies

- Duncan J.E., *Milton's Earthly Paradise. A Historical Study of Eden*, Minneapolis 1972.
- Gacia T., *Topos locus amoenus w łacińskiej poezji chrześcijańskiego antyku*, „Vox Patrum” 28 (2008) s. 187-198.
- Giamatti A., *The Earthly Paradise and the Renaissance Epic*, Princeton 1966.
- Hecquet-Noti N., *L'auteur et son public. Les différentes lectures de l'épopée biblique selon Avit de Vienne*, w: *Poetry, Bible and Theology from Late Antiquity to the Middle Ages*, red. M. Cutino, Berlin – Boston 2020, s. 27-39.
- Sawicka J., *Feniks. Chrześcijańska interpretacja mitu u Laktancjusza*, Warszawa 2000.
- Sokolski J., *Staropolskie zaświaty. Obraz piekła, czyśćca i nieba w renesansowej i barokowej literaturze polskiej wobec tradycji średniowiecznej*, Wrocław 1994.
- Van den Broek R., *The Myth of the Phoenix According to Classical and Early Christian Traditions*, Leiden 1972.



Struktura obrazu – kształt myśli. Kognitywne aspekty średniowiecznych diagramów

The Structure of the Image – The Shape of Thought. Cognitive Aspects of Medieval Diagrams

Jarosław Janowski¹, Romana Rupiewicz²

Abstract: Aristotle observed that the intellect operates using visual imagination, while Pseudo-Dionysius pointed to the possibility of representing the invisible through material forms. Nevertheless, since antiquity, the function of images has typically been understood as the depiction of an illusory appearance of existing things. In a broader context, this issue has always been present in philosophy – thinkers have pondered the nature of abstract concepts and their relation to the sensory world. Today, this subject is studied by cognitive psychology and cognitive science, both of which investigate how imaginative processes associated with abstract thinking function. Imagination forms the foundation for representing the “invisible”. Cognitive science employs the theory of the embodied mind, which operates within a spatial environment. The idea of corporeality linked to space and its directions appears as early as Plato’s *Timaeus*, and the ancient art of memory connected visual imagination with bodily sensations in space. This ancient practice of oratory masters is discussed at the beginning of the article. Subsequently, based on contemporary findings in cognitive science, the relationship between spatial experiences in logical thinking and the use of metaphors in linguistic and visual communication is analyzed. Detailed scientific insights into human cognitive faculties have been used to analyze selected medieval illuminations that employed Aristotle’s logic in visualizing conceptual knowledge. The findings reveal that medieval miniaturists demonstrated the power of visual thinking and the effectiveness of images in conveying and memorizing complex content.

Keywords: ancient art of memory; visual imagination; embodied mind; conceptual metaphors; cognitive psychology; cognitive science; trees of knowledge

¹ Dr Jarosław Janowski, Katedra Historii Sztuki Nowoczesnej, Instytut Historii Sztuki i Kultury, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków, Polska; e-mail: jaroslaw.janowski@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000-0001-5719-1168.

² Dr Romana Rupiewicz, Katedra Sztuki Dawnej, Instytut Historii Sztuki, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Polska; e-mail: r.rupiewicz@uksw.edu.pl; ORCID: 0000-0002-8863-6542.

Współcześnie większość wiedzy o świecie czerpiemy z obrazów. Sytuacja ta może wynikać z kryzysu tradycyjnych sposobów przekazywania wiedzy za pomocą słowa pisanego, argumentowania i prowadzenia ideowych sporów. Ponadto iluzyjne obrazy silnie oddziałujące na emocje wpływają na ludzkie decyzje. Należy docenić siłę dokumentującą obrazu, to, że ukazuje, jak wyglądają np. bakterie, wewnątrz człowieka, powierzchnia Marsa lub podmorskie zwierzęta. Za pomocą takich obrazów trudno jest jednak przedstawić tok rozumowania, twierdzenie czy abstrakcyjne pojęcie. Warto przypomnieć, że pisane symbole wyewoluowały z ikonicznych ideogramów związanych z rysowaniem czy malowaniem. Obecnie wiele obrazów wykonuje się mechanicznie. Obfitość fotografii wynika z łatwości ich wykonywania. W czasach, gdy ludzie nie mieli wokół siebie tak wielkiej, jak dzisiaj, ilości obrazów, chętniej wykorzystywali potęgę wyobraźni w myśleniu pojęciowym i zapamiętywaniu toku wywodu. W dzisiejszym natłoku obrazów warto przyjrzeć się niektórym praktykom kulturowym, związanym z wizualizowaniem pojęć abstrakcyjnych. Potęgi myślenia wizualnego odkrywane były przez filozofów, retorów, artystów. Sposoby obrazowania wiedzy, nie tyle dążące do iluzji, co opierające się na ukazywaniu ideogramów kategorii i pojęciowych związków, rozwijane są też we współczesnej komunikacji wizualnej. Projektowanie infografik, interakcja ze złożonymi urządzeniami wymaga znajomości tych samych mechanizmów poznawczych człowieka, na których bazowali starożytni twórcy „sztuki pamięci” i średniowieczni iluminatorzy. Obecnie te mechanizmy opisuje kognitywistyka przy użyciu metody naukowej, a związana z nią psychologia designu stała się ważną częścią kształcenia projektantów, również tych zajmujących się komunikacją wizualną. Nauki wyjaśniające ludzkie mechanizmy poznawcze próbują rozpoznać neurobiologiczną bazę ludzkich zachowań, w tym i sztuki. Taka perspektywa badań wydaje się zdolna wyjaśnić np. istotę przeżyć estetycznych. Jednak dawni artyści – w tym będący obszarem naszych rozważań twórcy diagramów obrazujących abstrakcyjne treści – nie dysponowali wiedzą o procesach neuronalnych. Również współcześni projektanci komunikacji wizualnej posługują się wiedzą o przetwarzaniu informacji przez człowieka na poziomie funkcjonalnym³. To raczej współczesne badania neurobiologiczne potwierdzają, czy wyjaśniają intuicje artystów⁴.

³ Zob. D. Norman, *Dizajn na co dzień*, tł. D. Malina, Kraków 2018.

⁴ Zob. S. Zeki, *Art and the Brain*, „Journal of Consciousness Studies” 6 (1999) s. 83.

Należy też pamiętać, że badania nad aktywnością mózgu u ludzi bazują głównie na technikach obrazowania aktywności całych jego obszarów. Dają więc bardzo ogólne pojęcie o aktywności umysłu, a nie przepływie informacji pomiędzy poszczególnymi neuronami. W zakresie opisywanych przez nas diagramów obrazujących wiedzę pojęciową istotne jest neurobiologiczne podłoże mechanizmów tzw. ucieleśnionej metaforyzacji. Wyjaśnić je może hipoteza neuronów lustrzanych (NL)⁵. Została ona sformułowana w wyniku badań na małpach, możliwa bowiem była fizyczna ingerencja w ich mózгах, poprzez umieszczenie elektrod. Czy ludzkie neurony zachowują się tak samo? Być może, na co wskazuje wiele przesłanek⁶. Semir Zeki, twórca pojęcia „neuroestetyka”, uznał neurony lustrzane za istotny element w procesie odbioru sztuki, szczególnie w kontekście empatii i symulacji ruchu⁷, a więc jak opisujemy poniżej tworzenia ucieleśnionych metafor. Są one kluczowe dla symbolicznej reprezentacji wiedzy pojęciowej.

1. Porządek przestrzeni

Według Arystotelesa „Władza intelektualna [τὸ νοητικόν] ujmuje (...) formy w wyobrażenia”⁸. Każdy z nas przyzna, że gdy w swych myślach posługujemy się nawet najbardziej abstrakcyjnymi pojęciami, pojawiają się w naszej jaźni obrazy. Czy jednak istnieje jakaś czysta myśl, na przykład na samym początku u swego zarania, pojawiająca się w naszej głowie i niezmacona przez żadne wyobrażenia? Być może tak jest. Na to pytanie odpowiedzieć może psychologia poznawcza. Arystoteles mógł odnosić się do „praktycznego” wymiaru myślenia, w którym wyobrażenie czy wizja, pojawiająca się niejako przed naszymi oczami, konkretyzuje, ułatwia zapamiętywanie, a nawet organizuje cały proces. Dostrzegł potęgę intuicji wzrokowej,

⁵ Zob. G. di Pellegrino – L. Fadiga – L. Fogassi – V. Gallese – G. Rizzolatti, *Understanding motor events: A neurophysiological study*, „Experimental Brain Research” 91 (1992) s. 176-180.

⁶ V.S. Ramechandran, *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa. O czym mówi mózg?* tł. A i M. Binerowie – E. Józefowicz, Warszawa 2016, s. 143-147.

⁷ Zeki, *Art and the Brain*, s. 15.

⁸ Aristotelis, *De Anima* 431b, tł. P. Siwek, Arystoteles, *O duszy. Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne. Zoologia. O częściach zwierząt*, Warszawa 1992.

nadającej sens, chwytającej to, co abstrakcyjne, duchowe, ulotne albo niekonkretne.

Zastanawiając się, jakie obrazy towarzyszą wypowiedzianym słowom albo myślom, dostrzegamy, że mogą one wydawać się przypadkowymi skojarzeniami. W wielu sytuacjach ułatwiają nam proces tworzenia nowych koncepcji i idei. Jest to oczywiste, gdy wymyślamy jakąś strukturę przestrzenną czy konstrukcję, ale można tę skłonność umysłu świadomie wykorzystać odnośnie do treści, które nie mają obrazowej czy przestrzennej natury.

Na potęgde wyobraźni i wizualizacji opierali się twórcy antycznej „sztuki pamięci”, szczególnej praktyki kulturowej, która nie dotrwała do naszych czasów. Współcześnie moglibyśmy ją odnieść do mnemotechniki, jednak byłoby to zbyt uproszczenie. Starożytni retorycy przywiązywali do niej wielką wagę, dlatego wykraczała ona poza zakres prostej umiejętności i zyskała miano sztuki. Wygłaszanie mowy z pamięci było częścią warsztatu retora. Od Cycerona i Kwintyliana dowiadujemy się, że najważniejszą rolę w zapamiętywaniu według sztuki pamięci odgrywa porządek i wzrok, jako najostrzejszy ze wszystkich zmysłów⁹. Według teoretycznych podstaw tej umiejętności pamięć składa się z miejsc – *locus* i wyobrażeń – *imago*. Praktyka klasycznych mistrzów oratorstwa dotycząca zapamiętywania polegała na wyobrażaniu sobie scen, rzeczy, upozowanych postaci z wyrazistymi atrybutami, mających symbolizować i przywoływać konkretne treści przemowy. Wyobrażenia te należało umieścić we wnętrzach gmachu o czytelnym układzie przestrzennym. Retor, odtwarzając z pamięci mowę, w myślach przemieszczał się od jednego pomieszczenia – *locum*, do kolejnego, przywołując w wyobraźni następujące po sobie obrazy – *imagines*. Wcześniej powinien poruszać się w realnej przestrzeni budowli, stając w kolejnych pomieszczeniach i budując w swym umyśle wyraziste wyobrażenia, stanowiące metaforę dla przygotowanych następujących po sobie fragmentów przemowy. Cyceon pisze, że potrafimy uchwycić idee poprzez nasze wyobrażenia, a ich kolejność może być utrzymana w pamięci dzięki zastosowaniu miejsc¹⁰.

Retor odnosił porządek – a w tym przypadku następstwo czasowe – do prawdziwie istniejącej przestrzeni jako pewnej, obiektywnej i możliwej do bezpośredniego doświadczenia w trakcie przygotowywanej

⁹ F.A. Yates, *Sztuka pamięci*, tł. W. Radwański, Warszawa 1977, s. 15.

¹⁰ Yates, *Sztuka pamięci*, s. 31.

przemowy. Odczucie i zapamiętanie realnych wnętrz, w których umieszczał wyobrażenia, odnosił do wrażeń nie tylko wzrokowych, ale również kinestetycznych. Wzmacniał pamięć, podporządkowując elementy przemowy w odczuwanej przestrzeni poprzez swoje ciało poruszające się i integrujące wzrok, dotyk oraz inne zmysły.

Sztuka pamięci ujawnia kluczowe właściwości ludzkiego umysłu, w tym rolę wyobraźni wzrokowej w przedstawianiu złożonych treści oraz, co istotniejsze, znaczenie porządku przestrzennego dla zdolności do uchwycenia wieloaspektowych sensów w otaczającej nas rzeczywistości. Można nawet powiedzieć za Ernstem Gombrichem, że posiadamy „zmysł porządku”, umiejętność dostrzegania, poszukiwania, ale i tworzenia ładu¹¹. Ta szczególna cecha naszego umysłu, która pozwoliła nam wytworzyć w kulturowym procesie sztukę i naukę, ma pierwotne ewolucyjne podstawy. Ów „zmysł” to coś więcej niż jakaś percepcyjna umiejętność spostrzegania porządku. Odnosi się on do wielu modalności. Składa się na niego szereg procedur umysłowych i właściwości naszych władz poznawczych. Znaczący wpływ na podejście Gombricha do analizy sztuki i percepcji obrazu miała myśl Jamesa J. Gibsona, amerykańskiego psychologa zajmującego się percepcją wzrokową¹². Gibson przyjął, że percepcja jest dynamiczna i zależy od ciągłego przepływu informacji wzrokowej, który powstaje w wyniku ruchu obserwatora lub zmian w środowisku. Koncepcja ta zakłada więc aktywność umysłu w organizacji bodźców. Jednym z kluczowych pojęć wprowadzonych przez Gibsona jest „afordancja” – okoliczności działania, jakie aktualnie stwarza otoczenie złożone z różnych obiektów. Koncepcja ta wiąże motoryczne możliwości i odczucia kinestetyczne poznającego podmiotu z przestrzennym środowiskiem¹³. Poprzedziła ona paradygmat ucieleśnionego umysłu. Odczucie własnego ciała, jego kierunków i tego, że jest ono częścią przestrzeni czy też, że jest w niej zanurzone, jest przesłanką do porządkowania czy postrzegania ładu w tym, co istnieje wokół nas. Dlatego też fizyczne przemieszczanie się w istniejącej przestrzeni gmachu, w którym wyobraźnia umieszczała upozowane postacie, było tak skuteczne w zapamiętywaniu przygotowywanej przemowy.

¹¹ E. Gombrich, *Zmysł Porządku: o psychologii sztuki dekoracyjnej*, tł. D. Folga-Januszewska, Kraków 2009, s. 3-7.

¹² Gombrich, *Zmysł Porządku*, s. 111.

¹³ Norman, *Dizajn na co dzień*, s. 29-31.

2. Przestrzenne metafory

Wykorzystanie przez *ars memoriae* odczucia przestrzeni w zapamiętywaniu złożonej wypowiedzi jest dość specyficzną praktyką. Jej bazą są umiejętności naszego umysłu, wykształcone ewolucyjnie i w ontogenezie. Obecnie powszechnie uważa się, że rolą ośrodkowego układu nerwowego jest dostarczanie organizmowi swoistej mapy przestrzeni. Mózg przeszedł taką ewolucję, aby umożliwić człowiekowi przetrwanie w zmieniającym się i przestrzennym środowisku. Podobnie dzieje się w rozwoju osobniczym. Wszyscy nauczyliśmy się chodzić, a nawet chwycić przedmioty i trafić z pokarmem do ust, nie mówiąc już o bardziej złożonych umiejętnościach, jak np. odnajdywanie i zapamiętywanie drogi w terenie. Ten proces osvajania przestrzeni, znajdowania w niej porządku, w poetycki sposób opisał Platon w *Timajosie*:

Dusze wpuszczone w wielki nurt ciała, ani zapanować nad nim nie umiały, ani mu nie ulegały całkowicie, ale gwałtowny prąd je ponosił i one ponosiły tak, że się cała istota żywa poruszała bez w porządku, w byle jakim kierunku, szła bez żadnego sensu, a miała wszystkich sześć rodzajów ruchu. Jeden ku przodowi i wstecz, i znowu w prawo i w lewo, w dół i do góry, i na wszystkie strony chodziły, błakając się w sześciu kierunkach. Bo wielka fala napływała i odchodziła – ta która pożywienie przynosiła – a jeszcze większy niepokój wywoływały podniety zewnętrzne, kiedy się ciało zetknęło z jakimś ogniem obcym zewnętrznym albo z twardością ziemi, albo ze śliskością wód, albo z pędem wiatrów które powietrze niosło; wszystko to wywoływało ruchy, które za pośrednictwem ciała celowały i trafiały w duszę. Te jej wzruszenia zostały później nazwane spostrzeżeniami i dzisiaj tak się nazywają wszystkie¹⁴.

Na opisie Platona zaważyło jego dualistyczne nastawienie. Z dzisiejszej perspektywy nauk o poznaniu to nie dusza jest „wpuszczona w wielki nurt ciała”, a raczej ciało albo „ucieleśniony umysł” jest zanurzony w przestrzeni, będąc jednocześnie czymś odrębnym. System poznawczy człowieka jest kształtowany w rozwoju gatunkowym i osobniczym przez to, w jaki sposób ciało doświadcza samo siebie i świat zewnętrzny jako przestrzeni. Układ motoryczny wytwarza pojęcia i wszelkie modalności dające odczucie przestrzeni. Jeśli język możemy traktować jako modalność, to również i on umożliwia interakcję ciała

¹⁴ Plato, *Timaeus* 43B-C, tł. W. Witwicki, Platon, *Timaios. Kritias*, Kęty 2002, s. 41.

z przestrzennym środowiskiem, jest jakby częścią wielkiego ekosystemu, w którym funkcjonuje człowiek¹⁵. Nasze systemy pojęciowe u swego zarania odnoszą się do relacji przestrzennych. To umiejscowienie ciała w świecie daje nam podstawowe struktury, które są początkiem tworzenia języka jako systemu metafor. George Lakoff i Mark Jonson przyjęli, że ludzki system pojęciowy ma strukturę metaforyczną. Każde pojęcie daje się zrozumieć za pomocą innego pojęcia¹⁶. Jednak coś musi być na początku jako fundament, który możemy rozumieć bezpośrednio. Są nimi proste pojęcia przestrzenne, przede wszystkim „góra/dół”, a także „w/poza”. Piszą, że: „Metafory oparte na prostych pojęciach fizycznych góra/dół, w/poza, przedmiot, substancja, itd. są tak podstawowe, w naszym systemie pojęciowym, że bez nich nie moglibyśmy funkcjonować w świecie, tzn. rozumować czy porozumiewać się”¹⁷. Tak więc opis świata nie tylko fizycznego, ale i świata relacji międzyludzkich i abstrakcyjnych pojęć oparty o język, w swej istocie wynika z doświadczania przestrzeni przez nasze ciała. Człowiek poprzez wysiłek napięcia mięśni utrzymuje pozycję stojącą, a niemal każda czynność motoryczna odnosi się do pokonania sił grawitacji działających „góra/dół”¹⁸. Osiowa i pionowa relacja jest początkiem porządkowania wrażeń, a także wszelkich złożonych struktur pojęciowych. Podobnie relacja „w/poza”, inaczej „schemat pojemnika”, wynika z bardzo podstawowej relacji ciała wobec zewnętrznego świata. Jako istoty fizyczne doświadczamy siebie jako odrębnych od otoczenia dzięki granicy, jaką tworzy nasza skóra, co sprawia, że świat odbieramy jako coś zewnętrznego. Postrzegamy siebie jako zamknięte struktury z wyraźnym podziałem na wnętrze i zewnątrz. Ten sposób myślenia odnosimy do innych obiektów, widząc je jako ograniczone powierzchnią i zawierające w sobie przestrzeń wewnętrzną oraz zewnętrzną. Przenosimy nasze doświadczenie cielesne nie tylko wobec materialnych przedmiotów, ale także używamy wyrażenia typu, że ktoś jest w podróży, w pracy, w relacji, w małżeństwie, w procesie, które określają sytuacje niekoniecznie przestrzenne¹⁹.

¹⁵ B. Brożek – M. Hohol, *Umysł matematyczny. Dlaczego matematykę potrafi uprawiać tylko jeden gatunek – Homo sapiens?*, Kraków 2017, s. 7.

¹⁶ G. Lakoff – M. Jonson, *Metafory w naszym życiu*, tł. T.P. Krzeszowski, Warszawa 2010, s. 29-32.

¹⁷ Lakoff – Jonson, *Metafory w naszym życiu*, s. 99.

¹⁸ Lakoff – Jonson, *Metafory w naszym życiu*, s. 93.

¹⁹ Lakoff – Jonson, *Metafory w naszym życiu*, s. 60.

Ciało odgrywa rolę w kształtowaniu pojęć różnych obiektów. Zoltan Kövecses podał taki przykład: drzewo jest pionowe, tak uważamy, bo odnosimy tę relację do swojego pionowo zorientowanego ciała. Podobnie jest ze skalą obiektów – drzewo jest sporo wyższe od człowieka, tak je rozumiemy²⁰. Kategorie umysłu są kształtowane poprzez odniesienie do naszej cielesności. Możemy wyobrazić sobie, że jesteśmy kulistą istotą żyjącą w świecie bez grawitacji. Wówczas świat jawiłby się dla nas zupełnie inaczej i wytworzylibyśmy odmienny system pojęciowy²¹.

Istnieje wiele układów odnoszących się do orientacji przestrzennej. System pojęć zbudowany poprzez metafory odnosi się jednak do tych, które są istotne w funkcjonowaniu naszych ciał w naturalnym środowisku. Przestrzenne pojęcia odnoszą się więc przede wszystkim do relacji: „górze/dół”, „w/poza”, ale i „przód/tył”, „połączenie”, „blisko/daleko” albo inaczej „centrum/periferie”²². To te relacje i kierunki są podstawą porządkowania przez człowieka jego świata także w sferze pojęć, abstrakcji i wyobrażeń. Pojęcia przestrzenne stanowią podstawę tworzenia metafor. Platon pisał o „sześciu rodzajach ruchu”, a ta liczba wynikała według niego z funkcjonowania „całej istoty żywej” w swym codziennym otoczeniu. Sposób ukształtowania naszych ciał oraz środowisko, w którym żyjemy, wpływa na język jako otwarty system metafor, zdolny wyrazić nasze emocje i różne pojęcia, które z pozoru trudno odnieść do przestrzeni. Lakoff i Jonson zwracają uwagę, że przestrzenne ukierunkowanie pojęć wynika z naszej fizycznej obecności w świecie, z tego, że nasze ciała działają w określonym środowisku. Orientacyjne metafory przypisują pojęciom konkretne kierunki przestrzenne, takie jak „szczęśliwy to w górę”. Przykład tego widzimy w wyrażeniach typu „czuję się dziś podniesiony na duchu”, gdzie wzniosłość kojarzona jest z pozytywnymi emocjami, odzwierciedlając relację między cielesnym doświadczeniem a językowym obrazowaniem²³.

Wcześniej Rudolf Arnheim zwrócił uwagę na to, w jaki sposób grawitacja wpływa na percepcję i ludzkie rozumienie świata, a więc pośrednio i na kształtowanie pojęć oraz języka. Arnheima interesowały odczucia człowieka dotyczące widzianych przedmiotów i ich obrazowych przedstawień. Ta sama rzecz umieszczona wyżej wydaje się cięższa. Gdy

²⁰ Z. Kövecses, *Język umysł kultura praktyczne wprowadzenie*, tł. A. Kowalcze-Pawlik – M. Buchta, Kraków 2011, s. 28.

²¹ Lakoff – Jonson, *Metafory w naszym życiu*, s. 94.

²² Lakoff – Jonson, *Metafory w naszym życiu*, s. 41, 55, 60, 93-94.

²³ Lakoff – Jonson, *Metafory w naszym życiu*, s. 41.

poprosimy kogoś o podzielenie pionowego obiektu na pół, górna część będzie zawsze mniejsza. Większość rzeczy w ludzkim świecie wizualnym jest zlokalizowanych na gruncie, na którym stoimy. Z tego zapewne wynika to, że intuicyjne zmniejszamy wymiar wyższego kawałka, aby wyrównać ciężar, czyniąc go lżejszym. Tradycyjna kompozycja rzeźbiarska, architektoniczna, a nawet malarska zwykle lokuje ciężar na dole, tak aby uzyskać poczucie stabilności. Arnheim podał przykład obelisku: strzelistego, a zarazem statycznego dzięki jego stopniowemu zwężaniu się ku górze. Pisał, że anizotropowość przestrzeni percepcyjnej, wynikająca z działania siły grawitacji, sprawia, że pokonanie oporu poprzez wzbicie się w górę jest zwycięstwem, podczas gdy zejście w dół jest bierną uległością albo upadkiem. Patrząc na coś na górze, umieszczamy tam nasze odczucie pokonywania oporu grawitacji. Arnheim skupił uwagę na wizualnych konsekwencjach odczucia relacji „góra/dół”, nie odnosząc się do metaforyczności języka i sposobu, w jaki umysł wytwarza pojęcia. Rozróżnił on dwie relacje „góra/dół”: „środowiskową” w realnej przestrzeni i „siatkówkową”, rozumianą jako pole wizualne. Gdy nasza głowa pochylona jest nad książką leżącą na stole, wiemy, gdzie jest „góra” stronicy, a gdzie „dół”, odnosimy się wtedy do relacji „siatkówkowej”, ignorując poczucie równowagi i realnej przestrzeni²⁴. Takie „siatkówkowe” rozumienie relacji przestrzennej, np. na rysunku wykonanym na poziomo leżącej kartce, wynika ze zdolności ludzkiego umysłu do metaforyzacji. Umożliwia przekaz i komunikację wielu abstrakcyjnych treści w sposób wizualny, odnoszące się do fundamentalnego doświadczenia ciała człowieka w przestrzeni. Schemat „góra/dół” stał się ważną zasadą porządkującą i pozwalającą właściwie rozumieć komunikaty, jakimi są przedstawienia obrazowe. Na przykład rozróżnienie liter M i W wymaga uwzględnienia określonej orientacji zgodnej z tym schematem.

Warto tu zwrócić uwagę na symbolikę wczesnochrześcijańską wyprostowanej postaci ludzkiej, opisanej np. przez św. Justyna Męczennika „Z doświadczenia wiadomo, że wygląd człowieka nie czym innym wyróżnia się od zwierząt, jak tylko prostą postawą i tym, że człowiek ma rozłożone ramiona”²⁵. Pisał on tu o postawie oranta, która dodatkowo wymaga zmagania się z ciężarem rąk uniesionych ku górze. Odwołanie

²⁴ R. Arnheim, *Sztuka i percepcję wzrokowa. Psychologia twórczego oka*, tł. J. Mach, Gdańsk 2004, s. 47-50.

²⁵ Justinus Martyr, *1 Apologia pro Christianis* 55, 4, tł. L. Misiarczyk, Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia. Dialog z żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, s. 79; S. Kobiela, *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Warszawa 2000, s. 166.

się do relacji „góra/dół” obecne jest też w symbolice drabiny sięgającej nieba, obecnej już w mitologii egipskiej, a później w śnie Jakuba. Stała się ona figurą krzyża, o czym pisali np. Cezary z Arles i Zenon z Werony. Krzyż jest drabiną, ponieważ Chrystus przez niego udostępnił drogę do nieba. Drabina kojarzyła się ze wspinaniem z wysiłkiem do góry. Symbolika drabiny jako umożliwiającej pokonywanie słabości i osiągnięcie kolejnych cnót została rozwinięta np. w *Regule św. Benedykta*²⁶.

Ciało, jego odczucie to doświadczenie wielu modalności, dlatego pojęcia i przestrzenne schematy wyobrazeniowe „góra/dół”, „przód/tył”, „blisko/daleko”, „centrum/periferie”, „połączenie”, „w/poza”, nie odnoszą się tylko do tego, co wizualne. Wynikają z różnych doznań zintegrowanych na wyższym poziomie. Trzy ostatnie schematy są podstawą rachunku zbiorów i logiki formalnej. Na przykład klasyczny sylogizm: jeżeli Sokrates jest człowiekiem, a wszyscy ludzie są śmiertelni, zatem Sokrates jest śmiertelny, czyli jeżeli A zawiera się w B, a B zawiera się w C to A zawiera się w C²⁷, wykorzystuje schemat „w/poza”. Można go zapisać symbolami logiki formalnej albo wyrazić na obrazku przedstawiającym zbiory. Na takich graficznych schematach uczyliśmy się podstaw rachunku zbiorów i rachunku logicznego na początku naszej edukacji. „Wyobrażenie” zbiorów ułatwiało czy wręcz umożliwiało naszej „władzy intelektualnej” myślenie zgodnie z przytoczonym na wstępie stwierdzeniem Arystotelesa. Schemat wizualny staje się tu w pewnym sensie arystotelesowską „formą” myślenia, jest ważnym sposobem porządkowania, nadawania ładu doświadczeniu, ale i światu pojęć abstrakcyjnych. To zdolność do metaforyzacji pozwala tworzyć obrazowe przedstawienia klas obiektów w postaci narysowanych zbiorów. Takie schematy przestrzenne umożliwiają wizualizację pojęć, logicznych zależności, a nawet wyrażenie pewnych twierdzeń. Czy więc doświadczając przestrzeni „ucieleśnionym umysłem”, uczymy się logiki wnioskowania i formułowania twierdzeń? Trudno o jednoznaczną odpowiedź i jest to problem, z którym epistemologia zmagą się od czasów Platona: czy rodzimy się z gotowymi ideami, czy nie, a może przychodzimy na świat z predyspozycjami do ich wykształcenia, a jeśli tak to jakimi? Nie sposób oprzeć się stwierdzeniu, że doświadczanie przestrzeni uczy nas sposobu porządkowania i nadawania sensu naszym doznaniom i myślom, ale również

²⁶ Wątek krzyża jako figury drabiny omówił: S. Kobielus, *Krzyż Chrystusa*, Warszawa 2000, s. 44-51.

²⁷ Aristotelis, *Analytica Priora et Posteriora* 25b, tł. K. Leśniak, Arystoteles, *Analityki pierwsze i drugie*, Warszawa 1973, s. 7.

kształci w logice, regułach wynikania, dostrzeganiu związków przyczynowych. Przestrzenne schematy pojęciowe są pierwowzorem logicznych zależności, które wyrażamy językowo. Możemy tu dostrzec związek tego, co wizualne i przestrzenne, ze światem abstrakcji. Przestrzeń wiąże to, co wzrokowe, ze światem innych modalności, a więc także z mową i światem pojęć. Język w swej istocie jest nie tylko systemem znaków, ale umożliwia nam interakcję z zewnętrznym przestrzennym środowiskiem.

Teoria ucieleśnionego umysłu może wydać się podobna do koncepcji przestrzeni jako ramy teoretycznej głoszonej przez Immanuela Kanta. To tylko pozór. Kantowska przestrzeń jako forma naoczności jedynie organizuje wrażenia zmysłowe. Istnieje niezależnie od doświadczenia, jest absolutna, niezależna od zjawisk i poznającego podmiotu. Kant tłumaczy to następująco:

Przestrzeń jest koniecznym wyobrażeniem *a priori*, stanowiącym podstawę wszystkich oglądów zewnętrznych. Niepodobna sobie nigdy wyobrazić, że przestrzeni zgoła nie ma, chociaż bardzo dobrze da się pomyśleć, że w niej nie napotkamy żadnych przedmiotów. Uważamy ją więc za warunek możliwości zjawisk, a nie za określenie od nich zależne²⁸.

Kant nie przypisał ciału centralnej roli w procesach poznawczych. Jego przestrzeń istnieje w umyśle, choć jest uniwersalna i nie jest bezpośrednio związana z fizycznością. Tymczasem w teorii ucieleśnionego umysłu przestrzeń wyłania się z konkretnych interakcji ciała ze środowiskiem. Taka przestrzeń nie jest uniwersalna, ale zależy od indywidualnych doświadczeń, możliwości percepcyjnych i motorycznych danego organizmu. Percepcja przestrzeni jest wynikiem ruchu, działania i sensorycznych interakcji ciała ze środowiskiem.

Rozważania Kanta wpisują się w nowożytny spór dotyczący statusu ontologicznego przestrzeni – fizycy i matematycy spierali się o naturę przestrzeni i czasu: czy mają one charakter absolutny, czy relacyjny. Kartezjusz, nawiązując do greckiej tradycji, postrzegał przestrzeń jako atrybut materii – sama materia tworzy przestrzeń poprzez swoją rozciągłość, więc pusta przestrzeń byłaby pojęciem absurdalnym. Izaak Newton natomiast obstawał przy koncepcji absolutnej przestrzeni i czasu istniejących niezależnie od materii. Gotffred Wilhelm Leibniz przeciwstawił się temu

²⁸ Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tł. P. Chmielowski, Warszawa 2017, I § 2, 174, w: <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/krytyka-czystego-rozumu.htm> (dostęp: 29.04.2025).

stanowisku, uznając przestrzeń za system wzajemnych relacji. Kant stał po stronie Leibniza, po czym przyjął stanowisko podobne do prezentowanego przez Newtona o absolutnym czasie i przestrzeni, co miało gwarantować powszechność praw fizycznych. Tymczasem współczesna fizyka opowiada się za stanowiskiem relacyjnym (Leibniz) – przestrzeń jest układem powiązań między zdarzeniami, a nie substancją – jak u Newtona – czy atrybutem materii – jak u Kartezjusza²⁹. Ważnym dokonaniem Kanta na tle tego sporu jest to, że nadał przestrzeni znaczenie epistemologiczne, a nie tylko ontologiczne. Jednak w odróżnieniu od Kanta współczesne nauki kognitywne – podobnie jak współczesna fizyka – opisują percepcje przestrzeni jako dynamiczny proces rozpoznawania relacji przez podmiot.

3. Logika spostrzegania

Percepcja człowieka nie jest biernym procesem. Już na wstępnym etapie, którym jest wyodrębnianie kształtów, widzenie wymaga aktywności umysłu. Prawdę tę opisali psychologowie postaci inicjujący nurt *Gestalt*, który rozwinął się w latach dwudziestych XX wieku. Psychologia *Gestalt* stanowiła przełom w psychologii, kończąc erę psychologii klasycznej i otwierając nowoczesne podejście oparte na eksperymentach, a nie na spekulatywnych teoriach filozoficznych. Gestaltysty twierdzili, że percepcja to umysłowa organizacja danych wzrokowych, którą można poznać w wyniku eksperymentów. Ten nurt nowoczesnej psychologii wpłynął na sztuki wizualne, badając podstawowe reguły porządkujące nasze doznania wzrokowe w spostrzeganiu figur wobec tła. Ustalenia psychologii postaci w odniesieniu do opisu mechanizmów spostrzegania były na tyle trafne, że stały się wiedzą podręcznikową dla artystów, projektantów graficznych i architektów. Wszystkie osoby budujące przedstawienia obrazowe, a nawet wykonujące fotografie, w mniej lub bardziej świadomy sposób muszą respektować i wykorzystywać w swej pracy reguły psychologii postaci. Najważniejsze z tych reguł to: 1) prawo podobieństwa mówiące, że obiekty podobne do siebie przynależą do spostrzeganej figury; 2) prawo bliskości, które sprawia, że obiekty leżące blisko siebie spostrzegamy jako stanowiące jedną figurę; 3) prawo

²⁹ B. Russell, *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*, tł. T. Baszniak – A. Lipszyc – M. Szczubiałka, Warszawa 2000, s. 99.

dobrej kontynuacji albo prawo domykania powodujące, że linie, które są przerwane, łączymy, widząc pojedynczą figurę; 4) reguła upraszczania, według psychologów postaci to podstawowe prawo percepcji wzrokowej. Arnheim wyjaśnił to następująco: „Odbiorca skłonny jest widzieć każdy wzór bodźcowy w taki sposób, by powstająca struktura była w zależności od warunków możliwie najprostsza”³⁰. Ludzki aparat percepcyjny musi ocenić, której regule dać pierwszeństwo. Umysł przyjmuje jako najbardziej prawdopodobną, najprostszą wersję rzeczywistości. Gdy to nie wystarcza, stosuje regułę upraszczania, szukając następnego, możliwie prostego rozwiązania, poprzez kolejne domysły. Są jednak sytuacje percepcyjne, gdy dwie wersje są jednakowo proste. Umysł bierze wtedy pod uwagę inne czynniki oprócz wymienionych reguł psychologii postaci, rozstrzygając, co jest figurą, a co tłem lub co jest „na” wierzchu. Czynniki te analizował Arnheim, powołując się na rozważania Edgara Rubina³¹. Najważniejsze reguły to: jako figurę jesteśmy skłonni widzieć obszar stosunkowo mniejszy, z kolei obszar położony niżej będzie miał tendencje do wydawania się figurą. Jest to zgodne z rozważaniami o relacji „góra/dół” i ludzkimi odczuciami odnośnie do ciężkości obiektów w polu wizualnym – najczęściej w naszym otoczeniu niebo albo ściana jest tłem dla większości obiektów stojących na dole.

Ernst Gombrich napisał, że: „Domysł widza sprawdza znaczenie mieszaniny form i kolorów, krystalizując je w kształty po znalezieniu zbiorczej interpretacji”³². W znacznym stopniu krystalizacja owego kształtu sprowadza się do widzenia czegoś „na”, do widzenia figury „na” tle. Odwołuje się więc do naszego doświadczenia przestrzeni, a więc i do odczucia cielesności. Ludzkie widzenie opiera się na współdziałaniu wielu czynników. W tym procesie można dostrzec analogię do rozumowania opartego na logice, jednak rozpoznawanie figury zachodzi automatycznie, poza obszarem naszej świadomości. Podczas gdy proces logicznego myślenia można prześledzić za pomocą introspekcji.

Związki schematów przestrzennych, wymieniane przez badaczy Lakoffa i Jonsona, są powiązane z rachunkiem zbiorów, a tym samym pośrednio z logiką formalną. Odnoszą się one również do reguł organizacji spostrzeżeń. Prawo bliskości dotyczy schematu „blisko/daleko”.

³⁰ Arnheim, *Sztuka i percepcję wzrokowa*, s. 74.

³¹ E. Rubin, *Visuell wahrgenommene Figuren: Studien in psychologischer Analyse*, Copenhagen 1921, s. 83, cyt. za: Arnheim, *Sztuka i percepcję wzrokowa*, s. 260-264.

³² E.H. Gombrich, *Sztuka i złudzenie: o psychologii przedstawienia obrazowego*, tł. J. Zarański, Warszawa 1981, s. 276.

Z kolei prawo domykania związane jest łączeniem elementów, dlatego również można przyjąć, że ze schematem „blisko/daleko”. Tendencja do postrzegania mniejszych obszarów jako figur jest natomiast powiązana ze schematem „centrum/peryferie” (czyli schematem pojemnika). Schemat „góra/dół” ma znaczenie zarówno dla rozpoznawania obiektów, jak i dla założeń związanych z osiami symetrii. Ludzki aparat percepcyjny zakłada, że oś pionowa jest najbardziej prawdopodobna w kontekście identyfikacji obiektów, a także to, że tło znajduje się powyżej figury. Można więc przyjąć założenie, że zarówno reguły organizacji spostrzeżeń, jak i schematy przestrzenne, które według Lakoffa i Jonsona stanowią fundament naszego systemu pojęciowego, mają wspólną przyczynę lub są ze sobą bezpośrednio powiązane. Możliwe, że są one przejawami tych samych mechanizmów poznawczych, które jedynie zostały inaczej nazwane ze względu na odrębne obszary badawcze. Reguły organizacji spostrzeżeń są domeną psychologii percepcji, podczas gdy przestrzenne schematy konceptualne zostały zidentyfikowane przez lingwistów badających metafory.

4. Ucieleśniony umysł wobec obrazu

Ciało albo ucieleśniony umysł pełni rolę integratora różnych obszarów ludzkiego poznania i działania. Pojawia się jednak pytanie, na czym dokładnie polega to ucieleśnienie umysłu oraz jak przebiega integracja myśli i doznań. Lakoff i Johnson wskazali na możliwość powiązania logicznego rozumowania z systemem motorycznym na poziomie neuronalnym, co sugeruje ścisłą zależność między procesami poznawczymi a cielesnymi. Te same obszary mózgu, które pozwalają nam kontrolować ruchy ciała, wpływają także na sposób, w jaki rozumiemy język i jego strukturę³³. W jaki sposób na poziomie neurobiologicznym przebiegać może powiązanie między ludzką motoryką, wzrokiem i językiem, a więc i myśleniem abstrakcyjnym? Wyjaśnienie możemy znaleźć w dokonanym przez Vilayanura S. Ramachandrana rozwinięciu hipotezy neuronów lustrzanych. Zajmował się on między innymi badaniem neurologicznych podstaw percepcji sztuki i doświadczeń estetycznych.

Hipoteza neuronów lustrzanych sugeruje, że rozumienie języka jest głęboko zakorzenione w systemie motorycznym i percepcyjnym, co

³³ Lakoff – Johnson, *Metafory w naszym życiu*, s. 29.

wyjaśnia, dlaczego słowa opisujące ruch i przestrzeń aktywują nie tylko obszary językowe, ale także te związane z działaniem i orientacją przestrzenną. Odkryto je podczas badań kory ruchowej w mózgach makaków. Pojedyncze elektrody wewnątrz neuronów pozwalały na bezpośrednią rejestrację impulsów elektrycznych. Dość oczywistą obserwacją stało się to, że określone neurony są aktywne podczas ruchów przy manipulowaniu przedmiotami przez makaka. Jednak zauważono, zaskakujące zjawisko gdy badany makak obserwował inną małpę. Wyniki pomiarów były tożsame, niezależnie od tego, czy ruchy wykonywane były przez makaka z podłączoną aparaturą czy pobudzenie neuronów wynikało z obserwacji innego osobnika wykonującego analogiczną czynność. Stąd nazwa – neurony lustrzane – pełnią bowiem one nie tylko funkcję kontrolującą motorykę własnego ciała, ale pozwalają tworzyć wszelakie reprezentacje tych działań podczas obserwacji innych osobników. Neurony lustrzane pozwalają nam jakby „czytać w myślach”. Ta zdolność jest kluczowa dla zwierząt żyjących w grupach, w tym naczelnych. Działają one jak wewnętrzne symulatory, odtwarzające intencje innych istot. U ludzi – zgodnie z hipotezą neuronów lustrzanych – stały się one na tyle zaawansowane, że potrafią przewidywać nawet skomplikowane zamiary. Ramachandran sugeruje, że dzięki nim wykształciła się zdolność do abstrahowania informacji między wzrokiem a dotykiem oraz postrzegania własnego ciała w przestrzeni, co mogło później umożliwić rozwój myślenia metaforycznego. Badacz zwrócił uwagę, że neurony lustrzane reagują na różnorakie zmysłowe bodźce (wzrokowe, kinestetyczne, słuchowe itd.) i wydają się kodować nie tylko ruchy, ale także ich cele, co może pomagać w rozumieniu działań innych ludzi. W ten sposób odgadujemy ich zamiary, dokonujemy projekcji emocji, odczuć tak ważnych dla naszych przeżyć związanych ze sztuką³⁴.

Aparat wzorokowy i kinestetyczny w czasie ruchowych aktywności wymaga ścisłej koordynacji, a więc połączenia różnych zmysłowych modalności. Ramachandran wskazał nawet na konkretną strukturę w mózgu (IPL) odpowiedzialną za tworzenie abstrakcyjnych, a zarazem multimodalnych reprezentacji³⁵. W ten sposób mechanizm odpowiedzialny za koordynację motoryczną może wspierać nasze zdolności logicznego myślenia, a także komunikacji, przy pomocy metafor. Oto jak motoryka ciała może być przenoszona na doznania wzrokowe, gramatykę, język,

³⁴ Ramachandran, *Neuronauka o podstawach*, s. 139-142

³⁵ Ramachandran, *Neuronauka o podstawach*, s. 44, 126, 152.

logikę³⁶. Ale i na odwrót – kiedy usiłujemy coś wytłumaczyć albo dyskutujemy o jakimś problemie, często gestykulujemy. Jest to przenoszenie znaczeń pomiędzy dziedzinami na poziomie pozaświadomym. Ten mechanizm umożliwia stosowanie i rozumienie metafor jako przenośni pomiędzy różnymi modalnościami. Taką metaforą są rysunki zbiorów albo nasze gesty.

Należy tutaj zwrócić uwagę, że metafora w sensie, którym posługiwał się Lakof i Jonson, jest czymś głębszym niż stylistycznym zabiegiem językowym – to narzędzie naszego myślenia, działania i rozumienia świata. Wszelkie wypowiedzi dotyczące pojęć abstrakcyjnych bez użycia myślenia metaforycznego byłyby pozbawione jakiegokolwiek znaczenia i sensu³⁷. Taką abstrakcyjną metaforą są rysunki zbiorów albo gesty podczas wygłaszania przemówienia np. o wolności, odpowiedzialności i ojczyźnie, miłości czy sprawiedliwości. Metafora otwiera nam niejako świat idei, rzeczy samych. Jednak o ile język mówiony czy pisany, lub zapis przy użyciu symboli np. wzoru czy twierdzenia, służy przekazywaniu pojęć abstrakcyjnych, to o obrazie myślimy jako o ukazaniu wyglądu rzeczy. Na tę słabość obrazu wobec możliwości ukazywania pojęć wskazywał Platon:

– Więc właśnie nad tym się zastanów. Do czego zmierza malarstwo w każdym wypadku? Czy do rzeczywistości, żeby naśladować ją samą, jaka ona jest, czy też do wyglądu – jak ona się przedstawia? Malarstwo jest naśladowaniem widoku czy naśladowaniem prawdy?

– Widoku – powiedział.

– Więc sztuka naśladowująca jest daleka od prawdy i zdaje się dlatego odrabia wszystko, że w każdym wypadku mało prawdy dotyka, a jeżeli już – to widziadła tylko³⁸.

Z Platonem zgodziliby się zapewne wszyscy krytycy współczesnej „kultury obrazkowej” roztaczający swoje katastroficzne wizje. Czy jednak proces tworzenia i rozpoznawania obrazu nie jest czymś więcej niż ukazaniem wyglądu albo iluzji rzeczywistości? Jeżeli wszelkie nasze działanie i myślenie odnośnie do abstrakcji ma charakter metaforyczny, to w jaki sposób obrazy ukazujące podobizny przekazują wiedzę

³⁶ Brożek – Hohol, *Umysł matematyczny*, s. 80; Lakoff – Jonson, *Metafory w naszym życiu*, s. 31.

³⁷ Brożek – Hohol, *Umysł matematyczny*, s. 93-94.

³⁸ Plato, *Res Publica X 598a-b*, tł. W. Witwicki, Platon, *Państwo*, Kęty 2020, s. 190.

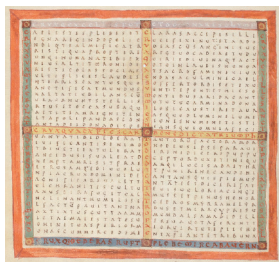
pojęciową? Sztuka posługująca się iluzją odwoływała się do ukrytej symboliki podobnie jak antyczny retor przygotowujący swe przemówienie, tworząc w swej wyobraźni kolejne *imagines*. Odczytywanie ukrytych znaczeń obrazów jest teraz ambitnym zadaniem ikonografów. *Ars memoriae* wpłynęła na sztuki plastyczne poprzez wizualizację idei – techniki mnemoniczne opierały się na tworzeniu mentalnych obrazów. Retoryczne zasady obowiązujące w sztuce pamięci, takie jak hierarchia elementów czy stosowanie symboli, stały się kluczowe w tworzeniu obrazów. Malarstwo zaczęto traktować jak przemówienie wizualne, gdzie każdy element miał swoją funkcję w przekazie idei. Jednak dla naszych rozważań dotyczących obrazowania idei poprzez „ucieleśnione metafory” istotne jest odkrycie przez mistrzów sztuki pamięci realnej przestrzeni jako narzędzia, dzięki któremu przemieszczający się retor nadawał strukturę swym myślom. Skuteczność tej praktyki wyjaśniona została poprzez koncepcję „ucieleśnionego umysłu” tworzącego metafory. Malarz i odbiorca wizerunku już na poziomie samego przedstawiania konkretnego widoku dotyczą metafory i posługują się abstrakcją. Dzieje się to za przyczyną kategorii przestrzeni, która integruje na poziomie „ucieleśnionego umysłu” różne modalności. Odbierając obrazy, stosujemy te same mechanizmy percepcyjne, co w realnym świecie. Widzenie kształtu polega na widzeniu czegoś „na”. W tym sensie najprostszy znak na płaszczyźnie, np. literę albo prosty symbol graficzny, interpretujemy przestrzennie³⁹.

Jednym z przykładów ukazujących przestrzenne metafory są iluminacje zawarte w traktacie *De laudibus sanctae crucis*, autorstwa Hrabana Maura, benedyktyńskiego uczonego czasów karolińskich. Traktat ten napisany około 810 roku był ceniony i doczekał się licznych kopii. W każdej z nich zawarto spektakularne iluminacje, oparte na schemacie budowy obrazu poprzez grę słów i znaków. W egzemplarzu wykonanym prawdopodobnie pod kierunkiem samego mistrza dla opactwa w Saint-Denis, na pewno przed 847 rokiem⁴⁰, na jednej z iluminacji w kształcie prostokąta zapisano poemat na temat kultu świętego krzyża (4v) (il. 1). Litery są punktami ustawionymi w symetrycznych relacjach. Część liter, wyodrębnionych jako znak graficzny krzyża, tworzy dodatkowy przekaz słowny. Czworokątna przestrzeń czytana jest na wiele sposobów,

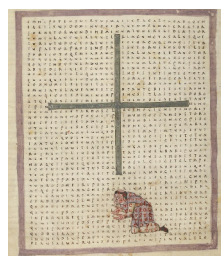
³⁹ Arnheim, *Sztuka i percepcję wzrokowa*, s. 259.

⁴⁰ Rabanus Maurus, *In honorem sanctae Crucis* [*De laudibus sanctae Crucis*], Bibliothèque nationale de France. Département des Manuscrits, nr inv. Latin 2421, f.4v i 29v; źródło:, w: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8490076p/f1.planchecontact> (dostęp: 29.04.2025).

m.in. jako stojący krzyż wskazujący na górę (niebo) i dół (piekło), stronę prawą (dobro) i lewą (zło); jako krzyż leżący wyznaczający 4 części świata. Po wnikliwym obejrzeniu miniatury dostrzegamy ciąg wyrazów układających się w zdania. Podobnie kształtuje się inna miniatura, na której krzyż jeszcze bardziej odczytujemy przestrzennie, dzięki zamieszczonej pod nim figurą klęczącego mnicha (f. 29 v) (il. 2).



il. 1.

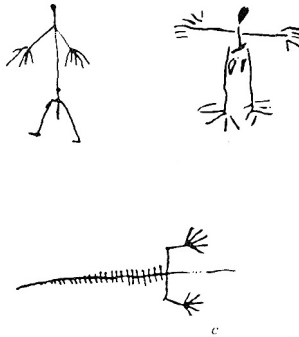


il. 2

Intencją autora przedstawionych iluminacji było przekazanie złożonych pojęciowo treści poprzez przestrzenne metafory i wykorzystanie zrozumiałych dla odbiorcy konwencji np. liter, znaku krzyża, symboliki kierunków – lewo, prawo i góra dół. Ale posługiwanie się przestrzennymi metaforami na obrazie może występować bez odwoływania się do uwarunkowanych kulturowo znaczeń. Przykładem są „rysunki szpilkowe” wykonane w latach trzydziestych XX wieku przez członków plemienia Tellenesi z terenów dzisiejszej Ghany, którzy nigdy wcześniej nie rysowali (Il. 3). Uświadamiają nam one, co i jak mogło być komunikowane przez obrazy u ich zarania, kiedy tylko zostały wynalezione przez człowieka. Rysunki te powstały bez stosowania jakiegokolwiek iluzji głębi, jednak widzimy na nich w sposób pośredni przestrzenne obiekty poprzez rozpoznanie na nich postaci ludzkich⁴¹. Jak to się jednak dzieje, że kilka kresek narysowanych dość nieudolnie może reprezentować człowieka? Jest w percepcji obrazu pewien element konwencji, że to coś na kartce ma być do czegoś podobne. Ale na czym polega owe podobieństwo? Afrykański artysta ukazał nie tyle złudzenie czy podobieństwo, ale reguły według których zbudowany jest człowiek. Ukazał myśl poprzez logikę budowy, strukturę albo nawet ideę człowieka – platońskiego człowieka samego. A pokazał tylko, co jest „wyżej/nież”, „w/poza”, „z przodu/z

⁴¹ J.B. Deręgowski, *Oko i obraz. Studium psychologiczne*, Warszawa 1990, s. 13-14.

tyłu”, połączenia, co „blisko/daleko” albo „w centrum/ w peryferiach” i oto jest człowiek. Wymienione schematy są podstawą tworzenia metafor przestrzennych i mają nieprzypadkowo ścisły związek z regułami psychologii postaci. Dostrzeganie podobieństwa na obrazie wymaga myślenia metaforycznego, a twórca obrazu osiąga je przy pomocy abstrakcji.



il. 3.

Można sądzić, że gdy intencją artysty jest uchwycenie konkretnego widoku albo namalowanie portretu określonej osoby, należy przekopiuwać rzeczywistość, upodobnić to, co się widzi, do tego, co się rysuje. Gombrich zwrócił uwagę, że dążenie artystów do ukazywania wyglądków nie jest czymś naturalnym, ale wyjątkiem od reguły. Bliższa znajomość innych kultur uzmysławia fakt, że sformułowanie idei *mimesis* przez Greków i idące za tym przemiany w sztuce dotyczyły jedynie europejskiego kręgu kulturowego. Wykształcił się tu inny sposób rozumienia wizerunków, pod wpływem którego pozostajemy i który ostatecznie rozprzestrzenił się na cały świat⁴². W XV wieku w Toskanii, w ramach tego nurtu, narodziła się perspektywa, która po czterech wiekach znalazła mocne, „obiektywne” potwierdzenie w obrazie fotograficznym. Fotografia stała się odtąd narzędziem umożliwiającym dokumentowanie „prawdziwego świata”. Oczekiwanie odbiorców oraz dążenie artystów do osiągnięcia iluzji ograniczyło obraz w jego możliwościach komunikacyjnych, utrudniając wyrażanie abstrakcyjnych pojęć i twierdzeń.

Co jednak szczególnego można wyrazić obrazem, od którego nie wymaga się ukazania realnego widoku? Pisał o tym Pseudo-Dionizy Areopagita:

⁴² Gombrich, *Sztuka i złudzenie*, s. 121-122.

Jak się więc okazuje, można przedstawiać substancje niebiańskie za pomocą tych niedoskonałych form, wzorowanych nawet na najlichszych żywiołach materii, ponieważ i sama materia zawdzięcza swoją egzystencję temu, który jest prawdziwie pięknem i zachowuje we wszystkich swoich ziemskich stworzeniach pewne znamiona intelektualnej nadobności. A przecież od tych znamion można się już wznieść na powrót do niematerialnych archetypów, pod warunkiem, że będziemy traktować te przedstawienia jako niepodobne do tego, co objawiają, unikając bezpośrednich porównań i rozgraniczając odpowiednio i z właściwą miarą, co należy do dziedziny intelektu, a co do poziomu rzeczy zmysłowych⁴³.

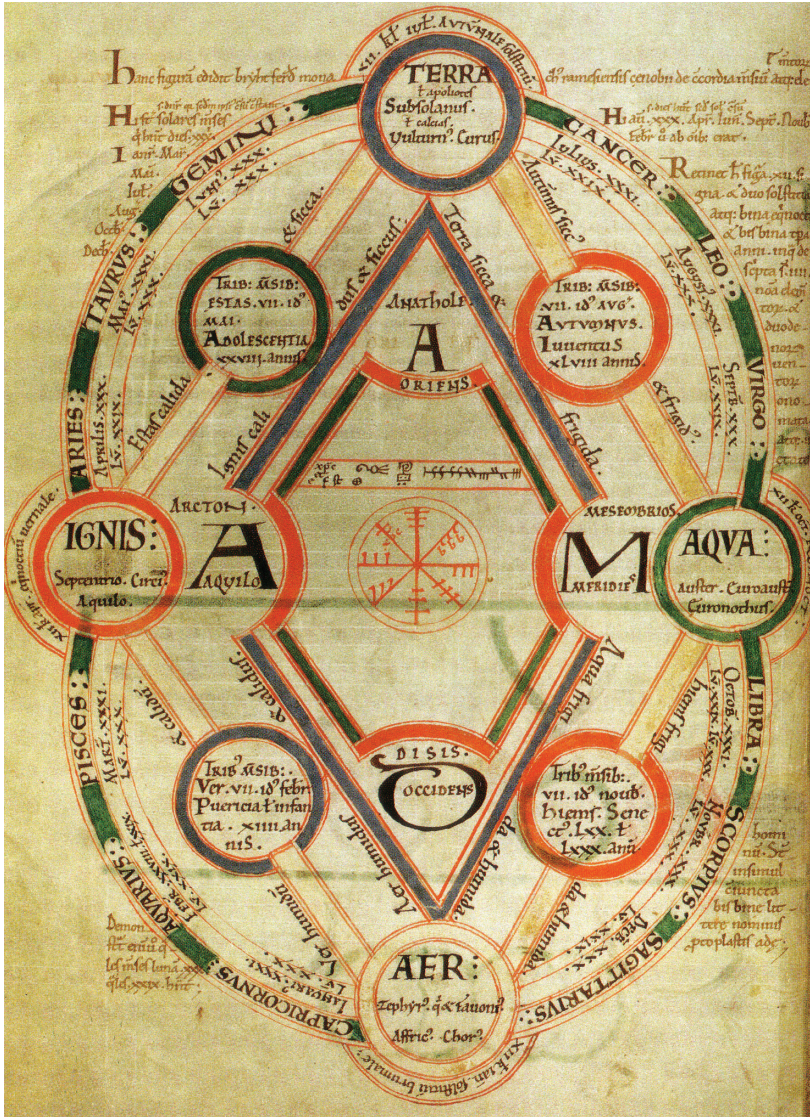
Między antykiem a renesansem nastąpił powrót do wcześniejszych sposobów rozumienia obrazu. Artysta miał ukazywać to, co wieczne, idealne, duchowe jako cielesne podobieństwa. W praktyce w tym okresie ludzie powrócili do pozornie bardziej „prymitywnych” form przedstawiania. Dało to szczególne możliwości do prezentowania wiedzy pojęciowej, jednocześnie ułatwiając jej zapamiętywanie. Na czym więc polega ów fenomen średniowiecznych wizerunków?

Ciekawym przykładem jest tzw. diagram Byrtherda, używany w średniowiecznych manuskryptach do wizualizacji wiedzy matematycznej, astronomicznej, a także ukazania, jak chrześcijańska teologia interpretowała porządek świata oraz powiązania między nauką, religią i sztuką. Jeden z takich diagramów możemy zobaczyć w manuskrypcie zwanym Thorney Computus z ok. 1110 roku (il. 4), przechowywanym w Saint John's College w Oxfordzie (MS 17, fol. 7v)⁴⁴. Jest to koncentryczna ilustracja oparta na geometrycznych wzorcach wskazujących na porządek kosmiczny. W centralnym punkcie umieszczono wczesnochrześcijański akrostych. Diagram pokazuje możliwości ukazywania bardzo złożonych informacji wzajemnie ze sobą powiązanych na temat: żywiołów, kierunków świata, konstelacji gwiazd, typologii biblijnej. Wykorzystano w nim przytoczone schematy poznawcze, takie jak „góra/dół,” „blisko/daleko,” „połączenie,” „centrum/peryferie” oraz „w/poza”. Schematy te wynikają ze sposobu, w jaki nasze ciała – będące integralną częścią umysłu – porządkują rzeczywistość.

⁴³ Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia* II 4, tł. M. Dzielska, Pseudo Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, Kraków 2005, s. 80.

⁴⁴ *Thorney Computus*, ok. 1100, manuskrypt w zbiorach St John's College, University of Oxford, MS 17, f. 7v. Zob. J.E. Murdoch, *Album of science. Antiquity and the Middle Ages*, New York, s. 265; <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/66a78997-ab65-4059-a9d3-d08a0bba067c/surfaces/688e1e71-6e0e-4153-8d94-1f9c34058c86/> (dostęp: 29.04.2025).

Diagram ten ukazuje istoty-pojęcia i ich zależności, posługując się relacjami przestrzennymi jako analogiami.



il. 4.

Rysunki zbiorów, znane z edukacji wczesnoszkolnej, przedstawiają w dwuwymiarowej przestrzeni kartki abstrakcyjne powiązania. Można je określić jako formę zapisu symbolicznego, choć nie wymaga on

szczególnej nauki – jest intuicyjny. Prosty zapis natomiast w formie $a \subset B$ (jakaś rzecz a przynależy do określonej kategorii-zbioru B) wymaga wprowadzenia określonej konwencji znakowania. Bardziej skomplikowane wyrażenie rachunku zbiorów zapisane jako sekwencja symbolicznych znaków wymaga dokładnej analizy i może być trudne do zrozumienia. Podobny problem pojawia się w przypadku opisu słownego. Przykładem może być próba wyjaśnienia powiązań pokrewieństwa. Struktura rodziny to różne klasy obiektów – dzieci, rodzice, rodzeństwo itd. Usiłując komuś opisać słownie powiązania rodzinne, szybko prowadzi to do dezorientacji odbiorcy w złożonych zależnościach, takich jak „mąż córki siostry babci od strony ojca.” Skutecznym rozwiązaniem ułatwiającym zrozumienie tego typu relacji jest przedstawienie ich w formie drzewa genealogicznego, będącego rodzajem diagramu, który metaforycznie oddaje zależności w postaci przestrzennej struktury⁴⁵. Pokazuje, kto jest z kim, „połączony”, „blisko/daleko” „w centrum/ w peryferiach” albo „w/ poza”. Struktura przestrzenna przedstawiona na rysunku staje się metaforą logicznych zależności i jest łatwa do szybkiego zapamiętania. Drzewa wiedzy obecne w ikonografii do czasów współczesnych mogą dotyczyć nie tylko powinowactwa i pokrewieństwa, lecz także na przykład władzy i podległości albo ewolucji gatunków.

Drzewo było symbolem piękna, mocy, służyło do wizualizacji historii życia ludzkiego od tysiącleci, relacji pomiędzy przestrzenią, wiedzą, językami, rodzajami. Było też centralnym symbolem dla zrozumienia konstrukcji *universum*, w czasach cywilizacji starożytnych. Jest punktem łączący niebo z ziemią⁴⁶. Nie przypadkiem występuje w wielu religiach, rytuałach i symbolach. Odnosi się ono do relacji „góra/dół”, która jest tak fundamentalna dla doświadczania przez człowieka siebie i zewnętrznego świata.

Jednym z najbardziej zauważalnych rysów literatury scholastycznej była tendencja do przedstawiania *discinctiones* – różnic. „Rzadko potwierdzaj, zawsze zaprzeczaj, zawsze rozróżniaj”⁴⁷. Ta cecha myśli scholastycznej powodowała, że diagram, który wprowadzał dychotomię, był najbardziej naturalny do przedstawienia toku rozumowania.

⁴⁵ E.H. Gombrich, *Pisma o sztuce i kulturze*, opr. R. Woodfield, tł. D. Folga-Januszewska – S. Jaszyńska – M. Wrześniak, Kraków 2011, s. 52-53.

⁴⁶ S. Kobielus, *Krzyż Chrystusa: od znaku i figury do symbolu i metafory*, Warszawa 2011, s. 80.

⁴⁷ Tł. J. Janowski, J.E. Murdoch, *Album of science. Antiquity and the Middle Ages*, New York 1984, s. 38.

Technika rysowania diagramów pasuje więc dobrze do średniowiecznej logiki i sposobu definiowania poprzez rozróżnienie. Rysunki mogą przybierać wiele form i pojawiają się w średniowiecznych manuskryptach w różnych kształtach. Symbolika drzewa (*arbores*), której fundamentem jest Księga Rodzaju (Rdz 2,9-17) i zawarty w niej opis o drzewie życia zasadzonym przez Boga w ogrodzie Eden i o drzewie poznania. Pojawia się także w genealogii Chrystusa w Ewangelii św. Mateusza, odnoszącej się do drzewa Jessego opisanego w proroctwie Izajasza (Iz 11,1-1). Biblijne odwołania do drzew wpłynęły na popularność tego rodzaju diagramów. W średniowieczu były jednym z najbardziej popularnych sposobów wyrażania klasyfikacji i dychotomii poprzez rozgałęzienia, reprezentujące podział na różne kategorie. Często przedstawieniem były drzewa klasyfikujące rodzaje cnót i odpowiadające im występki, jako sposób ukazania wiedzy pojęciowej dotyczącej moralności⁴⁸. Prawdopodobnie po raz pierwszy drzewo cnót i występków pojawiło się w encyklopedycznym dziele *Liber Floridus*, napisanym przez Lamberta z Saint-Omer w 1120 roku⁴⁹.

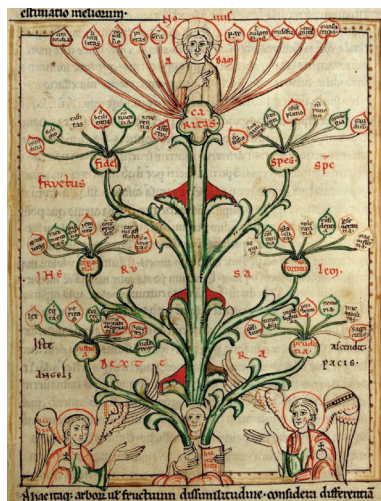
Motyw ten szybko przedostał się do literatury religijnej, a także do sztuki. Możemy odnaleźć go w licznych egzemplarzach *Speculum Virginum*, napisanym ok. 1140 roku. Konstrukcja literacka tego drugiego traktatu zbudowana jest w oparciu o dialog na temat życia monastycznego, pomiędzy prezbiterem Peregrynem a uczennicą Teodorą. Obrazem jednego z tematów nawołujących do życia w Chrystusie jest drzewo występków i drzewo cnót (księga III i IV). W manuskrypcie, który powstał w opactwie cystersów z Himmerode, znajdują się iluminacje, uznawane za modelowe (il. 5 i 6)⁵⁰. Korzeniem drzewa cnót jest personifikacja *humilitas*, flankowana przez postaci anielskie, a zwieńczeniem korony – wizerunek Jezusa podpisany jako *Novus Adam*. Z pnia drzewa wyrastają gałęzie, w których możemy odnaleźć słowa, takie jak *prudencia*, *caritas*, *fides*, *spes*, *iustitia*, *temperantia*, *fortitudo*. Adekwatnie korzeń drzewa

⁴⁸ Murdoch, *Album of science*, s. 30.

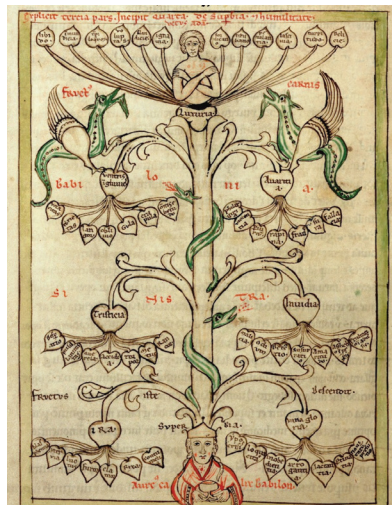
⁴⁹ S. Wittekind, *Visualizing Salvation: The Role of Arboreal Imagery in the Speculum humanae salvationis (Kremsmünster, Library of the Convent, Cod. 243)*, w: *The Tree Symbol, Allegory, and Mnemonic Device in Medieval Art and Thought*, red. P. Saloni – A. Worm, Turnhout 2014, s. 122.

⁵⁰ *Speculum virginum*, 1 ćw. XIII w., miejsce powstania: opactwo cystersów w Himmerode. Manuskrypt w zbiorach: The Walters Art Museum w Baltimore, nr. Inv. W.72, f. 25v i 26r, w: <https://www.thedigitalwalters.org/Data/WaltersManuscripts/html/W72/description.html> (dostęp: 29.04.2025).

występków to *superbia*, z wyrastającymi siedmioma gałęziami zawierającymi inskrypcje nazw grzechów głównych. Zwieńczeniem korony drzewa jest Adam. Pień oplatają węże, a na gałęziach stoją smoki.



il. 5



il. 6

Inspiracją do rysunku *arbor scientiae* o treściach logicznych stało się dzieło Porfiriusza z Tyru (ok. 233-303) pt. *Isagoge*, stanowiące komentarz do *Kategorii* Arystotelesa. W VI wieku rozpowszechnił je Beocjusz, ale wizualizacji, która stała się motywem ikonograficznym w sztuce, dokonał w XIII wieku Piotr Hiszpan w swoim *Tractatus*⁵¹. Tak zwane drzewo Porfiriusza, jako metaforyczny wizerunek klasyfikujący kategorie Arystotelesa w kolejne rozgałęzienia dychotomii, doczekało się licznych kopii w późnym średniowieczu. Drzewo definiowało „gatunki” i „rodzaje” oraz badało wzajemne związki między nimi. Na iluminacjach „gatunek” opisuje istotę w całości, a „rodzaj” jest tym, co istota ma wspólnego z innymi istotami w obrębie tego samego gatunku⁵². Piotr Hiszpan ukazał, jak substancja dzieli się na myślącą i rozciągłą. Do rozciągłej

⁵¹ Najwcześniejsze zachowane diagramy pochodzą z kopii Boecjusza z IX-XII wieku. Piotr Hiszpan nadał diagramom rysunek organicznego drzewa. Zob. A.R. Verboon, *The Medieval Tree of Porphyry: an Organic Structure of Logic*, w: *The Tree. Symbol, Allegory, and Mnemonic Device in Medieval Art and Thought*, red. P. Saloni – A. Worm, Turnhout 2014, s. 100.

⁵² Zob. J. Kaczmarczyk, *Uniwersalia a przedmioty ogólne*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Philosophica” 17 (2006) s. 45-50; Verboon, *The Medieval Tree of Porphyry*, s. 98-99.

przynależy ciało, które dzieli się na poruszające się i nieporuszające się itd. Na końcu łańcucha dychotomii pojawia się człowiek w ogóle i człowiek konkretny jako Platon. Spotkać też można inne wersje tego drzewa, ukazujące dodatkowe dychotomie i zależności pomiędzy kategoriami. *Arbor Porphyriana* było tak skutecznym wprowadzeniem do kategorii Arystotelesa, że stało się standardowym elementem edukacji.

Jeden z pierwszych obrazów drzewa – z pniem, gałęziami i liśćmi – możemy odnaleźć w manuskrypcie z XIII wieku, przechowywanym w Bibliothèque nationale de France pt. *Summule* autorstwa Piotra Hiszpana (il. 7)⁵³. Zwieńczeniem pnia jest słowo *substantia*, jego początkiem *homo*, a korzenie podgryzają nierzeczywiste zwierzęta, takie jak smoki. Drzewo Porfiriusza z jego koncepcją substancji zorganizowane jest od góry do dołu i tu pojawił się konflikt percepcyjny, ponieważ drzewa rosną od dołu do góry. Gałęzie rozmieszczone są symetrycznie, choć teoria drzewa Porfiriusza jest z założenia asymetryczna. Jak zauważyła Annemieke R. Verboon, mamy tu do czynienia z metaforą odwróconego drzewa⁵⁴.

Iluminacje tego typu znajdują się także w późniejszych kopiach *Isagoge* Beocjusza. W British Library przechowywany jest podręcznik oxfordzkiego studenta, który powstał na początku XV wieku w środowisku cysterskim i stanowi kompilację wielu tekstów scholastycznych (il 8)⁵⁵. Namalowana tam *Parvi flores*, z korzeniami, gałązkami z liśćmi i koroną drzewa, wyjaśnia kompilacje tekstów m.in. Porfiriusza czy też Beocjusza oraz potwierdza, że logika Arystotelesa stanowiła rdzeń ówczesnej dydaktyki.

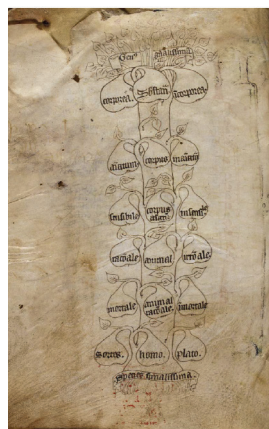
⁵³ [Petri de Hispania], *Summule*, 1201-1400; manuskrypt w zbiorach: Bibliothèque nationale de France. Département des Manuscrits. Nr inv.: Latin 16611, f. 8v, s. 100, w: <https://gallica.bnf.fr/view3if/ga/ark:/12148/btv1b90768515>. Zob. A.R. Verboon, *The Medieval Tree of Porphyry* (dostęp: 29.04.2025).

⁵⁴ Verboon, *The Medieval Tree of Porphyry*, s. 103.

⁵⁵ Manuskrypt zawiera różne teksty scholastyczne i prawne skomponowane w XIII i XIV wieku: *florilegium* filozoficzne, krótkie traktaty filozoficzne i krótkie traktaty prawne. Niektóre z traktatów prawnych zawierają formularze opracowane do użytku w klasztorze cystersów w diecezji Lincoln. Na ff. 4-11 znajdują się: Johannes de Fonte, *Parvi flores* oraz fragmenty dzieł logicznych w następującej kolejności: *Isagoge* Porfiriusza, *Predicamenta* Arystotelesa, *Peri hermeneias*, anonimowa *Liber sex principiorum*, *Prior analytics* Arystotelesa, *Posterior analytics* Arystotelesa, *De sophisticis elenchis*. Por. A. Fitzpatrick, *London, British Library Royal MS. 8 A. XVIII: A Unique Insight into the Career of a Cistercian Monk at the University of Oxford in the Early Fifteenth Century*, „Electronic British Library Journal” 13 (2010) s. 4, w: <https://bl.iro.bl.uk/concern/articles/7e40de6e-55a3-4158-a3b6-c32dab1d5425?locale=pt-BR> (dostęp: 29.04.2025).



il. 7.

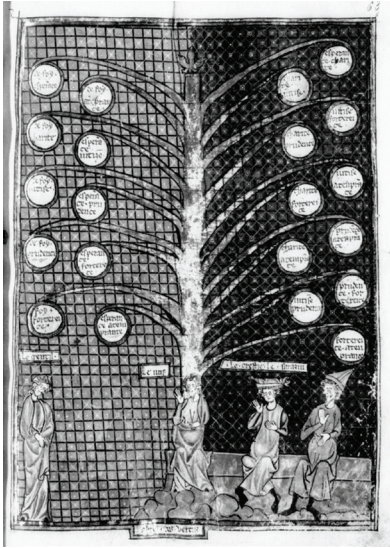


il. 8.

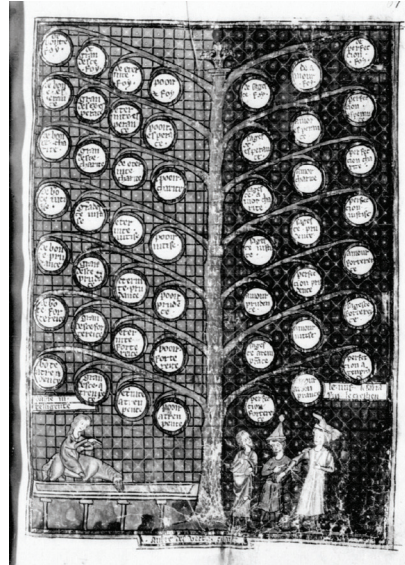
Drzewa wiedzy mogły przybierać mniej konwencjonalną postać zarówno pod względem treści, jak i sposobu przedstawienia. Aż 10 całostronicowych iluminacji poprzedza traktat *Le Livre du gentil et des trois sages* autorstwa Ramona Llulla, napisany w Paryżu ok. 1300 roku⁵⁶. W owocach drzewa znajdują się różnorodne inskrypcje związane z twórczymi i nietwórczymi cnotami lub inaczej: cnotami i występkami. Pod drzewem rozgrywają się metaforyczne i narracyjne sceny. Stałą ich częścią są zawsze postaci: chrześcijanina, saracena i żyda, do których zmiierzają albo poganin (f.63), albo kobieta siedząca na koniu (ff. 60-62), uosabiana z personifikacją inteligencji (il. 9 i 10)⁵⁷. Koń pije wodę z koryta, co jest związane z symboliką wody jako pokarmu duchowego.

⁵⁶ Ramon Llul, *Le Livre du gentil et des trois sages*, ok. 1300, Paryż; Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits: Français 22933, f. 60-64, w: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b90631430/f1.planchecontact> (dostęp: 29.04.2025).

⁵⁷ A. Stones, *Gothic Manuscripts 1260-1320. Part One, Volume Two: Catalogue*, London – Turnhout 2013, s. 125.



il. 9



il. 10

Ciekawym przykładem jest traktat Ramona Llulla pt. *Arbre de filosofia d'amor*, napisany oryginalnie w Rzymie ok. 1295 roku. Używa on figury drzewa do zobrazowania nauki z korzeniami, pniem, gałęziami, liśćmi i owocami. Korzenie reprezentują podstawowe zasady każdej nauki. Następnie pień ukazuje konstrukcję nauki, a gałęzie – jej rodzaje. Liście oraz owoce to jednostki, ich czyny i cele. Zauważalny jest tu wpływ Arystotelesa. W egzemplarzu z Biblioteka Diocesana de Mallorca w Palma de Mallorca pod drzewem stoi Ramon Llull oraz personifikacja miłości, nakazująca spoglądać uczonemu na koronę drzewa (il. 11)⁵⁸. Miłość do filozofii nabiera mistycznego znaczenia. Miniatura ukazuje zarówno rzeczywistość ziemską, jak i niebiańską, a najwyższy owoc drzewa to Bóg.

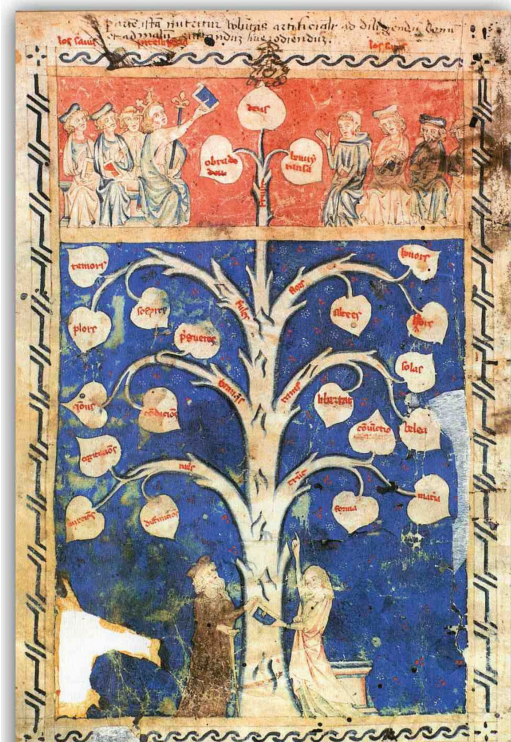
Innym rodzajem średniowiecznych diagramów są kwadraty opozycji, które często odnosiły się do teorii sylogizmów Arystotelesa⁵⁹. Wiedza dotycząca na przykład cykli czasu, stanów ludzkiego życia była często prezentowana na diagramach kołowych – rotach⁶⁰. W średniowiecznych rękopisach, przede wszystkim tych prezentujących

⁵⁸ Ramon Llull, *Arbre de filosofia d'amor*, 1 ćw. XIV Palma de Mallorca, Collegi de la Sapiència (Biblioteka Diocesana de Mallorca) F-129, f. 1v, w: https://lullus.ub.uni-freiburg.de/?doc_id=10507 (dostęp: 29.04.2025).

⁵⁹ Murdoch, *Album of science*, s. 63, 67 i 69.

⁶⁰ Murdoch, *Album of science*, s. 61 i 53.

wiedzę encyklopedyczną, możemy też znaleźć wiele przykładów iluminacji posługujących się mniej typową formą przekazu. Prezentują one wiedzę, zasady logiki czy różnorakie pokrewieństwa rzeczy albo pojęć.



il. 11

Przedstawione średniowieczne sposoby przekazywania wiedzy oparte są nie tylko na obrazie. Bez słownych komentarzy bezpośrednio na rysunkach albo w towarzyszącym im tekście byłyby niezrozumiałe. Obrazy mają pewną słabość. Sam obraz nie jest w stanie opowiedzieć historii, której wcześniej nie słyszeliśmy. Zrozumienie wyobrażenia wymaga też znajomości pewnego kodu i stylistyki, które jednak przyswajamy w zupełnie inny sposób niż znajomość znaczenia słów czy symboli graficznych. Wszelkie obrazy, jak i prezentowane diagramy mają wiele warstw informacyjnych. Jednak istnieje w nich jakaś pierwotna struktura wynikająca ze sposobu odbierania upraszczania i porządkowania wszelkich wrażeń zmysłowych zakorzenionych w naszym pierwotnym doświadczeniu przestrzennej cielesności. Ta najgłębsza warstwa obrazu, której istotę opisują częściowo ustalenia współczesnej

psychologii poznawczej, umożliwia przekształcenie tego, co widzimy, w logiczny sens, zdolny do przekazania wiedzy pojęciowej.

Bibliography

Sources

- Aristoteles, *Analytica Priora et Posteriora*, w: Arystoteles, *Analityki pierwsze i wtóre*, tł. K. Leśniak, Warszawa 1973.
- Aristoteles, *De Anima*, w: Arystoteles, *O duszy. Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne. Zoologia. O częściach zwierząt*, tł. P. Siwek, Warszawa 1992, s. 33-146.
- Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tł. P. Chmielowski, Warszawa 2017.
- [Petri de Hispania], *Summule*, 1201-1400; manuskrypt w zbiorach: Bibliothèque nationale de France. Département des Manuscrits. Latin 16611.
- Plato, *Res Publica*, w: Platon, *Państwo*, tł. W. Witwicki, Kęty 2020.
- Plato, *Timaeus*, ed. G. Reale, Milano 2000, tł. W. Witwicki, Platon, *Timaios. Kritias*, Kęty 2002, s. 5-91.
- Porfiriusz, *Isagoge*, manuskrypt w zbiorach: London, British Library Royal MS. 8 A. XVIII.
- Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia*, w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tł. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 71-138.
- Rabanus Maurus, *In honorem sanctae Crucis [De laudibus sanctae Crucis]*; manuskrypt w zbiorach Bibliothèque nationale de France. Département des Manuscrits, nr inv. Latin 2421.
- Ramon Llul, *Le Livre du gentil et des trois sages*; manuskrypt w zbiorach: Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits: Français 22933.
- Ramon Llul, *Arbre de filosofia d'amor*; manuskrypt w zbiorach: Palma de Mallorca, Collegi de la Sapiència (Biblioteca Diocesana de Mallorca) F-129.
- Speculum virginum*; manuskrypt w zbiorach: The Walters Art Museum w Baltimore, nr. Inv. W.72.
- Thorney Computus*; manuskrypt w zbiorach St John's College, University of Oxford, MS 17.

Studies

- Arnheim R., *Sztuka i percepcję wzrokowa. Psychologia twórczego oka*, tł. J. Mach, Gdańsk 2004.
- Brożek B. – Hohol M., *Umysł matematyczny Dlaczego matematykę potrafi uprawiać tylko jeden gatunek – Homo sapiens?*, Kraków 2017.
- Deręgowski J.B., *Oko i obraz. Studium psychologiczne*, Warszawa 1990.

- Gombrich E.H., *Pisma o sztuce i kulturze*, opr. R. Woodfield, tł. D. Folga-Januszewska – S. Jaszńska – M. Wrześniak, Kraków 2011.
- Gombrich E.H., *Sztuka i złudzenie: o psychologii przedstawienia obrazowego*, tł. J. Zarański, Warszawa 1981.
- Gombrich E.H., *Zmysł Porządku: o psychologii sztuki dekoracyjnej*, tł. D. Folga-Januszewska, Kraków 2009.
- Kaczmarczyk J., *Uniwersalia a przedmioty ogólne*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica” 17 (2006) s. 39-59.
- Kobielus S., *Krzyż Chrystusa: od znaku i figury do symbolu i metafory*, Warszawa 2011.
- Kövecses Z., *Język umysł kultura praktyczne wprowadzenie*, tł. A. Kowalcz-Pawlik – M. Buchta, Kraków 2011.
- Lakoff G. – Jonson M., *Metafory w naszym życiu*, tł. T.P. Krzeszowski, Warszawa 2010.
- Murdoch J.E., *Album of science. Antiquity and the Middle Ages*, New York 1984.
- Norman D., *Dizajn na co dzień*, tł. D. Malina, Kraków 2018.
- Pellegrino G. di – Fadiga L. – Fogassi L. – Gallese V. – Rizzolatti G., *Understanding motor events: A neurophysiological study*, „Experimental Brain Research” 91 (1992) s. 176-180.
- Ramechandran V. S., *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa. O czym mówi mózg?*, tł. A i M. Binerowie – E. Józefowicz, Warszawa 2016.
- Rubin E., *Visuell wahrgenommene Figuren: Studien in psychologischer Analyse*, Copenhagen 1921.
- Russell B., *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*, tł. T. Baszniak – A. Lipszyc – M. Szczubińska, Warszawa 2000.
- Stones A., *Gothic Manuscripts 1260-1320. Part One, Volume Two: Catalogue*, London – Turnhout 2013.
- Tatarkiewicz W., *Historia estetyki. Estetyka średniowieczna*, Warszawa 1987.
- Verboon A.R., *The Medieval Tree of Porphyry: an Organic Structure of Logic, w: The Tree. Symbol, Allegory, and Mnemonic Device in Medieval Art and Thought*, red. P. Saloni – A. Worm, Turnhout 2014, s. 95-116.
- Wittekind S., *Visualizing Salvation: The Role of Arboreal Imagery in the Speculum humanae salvationis (Kremsmünster, Library of the Convent, Cod. 243)*, w: *The Tree Symbol, Allegory, and Mnemonic Device in Medieval Art and Thought*, red. P. Saloni – A. Worm, Turnhout 2014, s. 117-142.
- Yates F.A., *Sztuka pamięci*, tł. W. Radwański, Warszawa 1977.
- Zeki S., *Art and the Brain*, „Journal of Consciousness Studies” 6 (1999), s. 76-96.

Illustrations

- II. 1. Rabanus Maurus, *In honorem sanctae Crucis [De laudibus sancta Crucis]*, 822-847 r.; manuskrypt w zbiorach: Bibliothèque nationale de France. Départe-

- ment des Manuscrits, nr inv. Latin 2421, f.4v, w: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8490076p/f1.planchecontact> (dostęp: 29.04.2025).
- II. 2. Rabanus Maurus, *In honorem sanctae Crucis* [*De laudibus sancta Crucis*]; manuskrypt w zbiorach: Bibliothèque nationale de France. Département des Manuscrits, nr inv. Latin 2421, f. 29v, w: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8490076p/f1.planchecontact> (dostęp: 29.04.2025).
- II. 3. Rysunki plemienia Tallensi, Złote Wybrzeże, Ghana, lata trzydzieste XX wieku, w: Jan B. Deręgowski, *Oko i obraz. Studium psychologiczne*, Warszawa 1990, s. 14.
- II. 4. *Thorney Computus*, ok. 1100 r., manuskrypt w zbiorach St John's College, University of Oxford, MS 17, f. 7v, w: <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/66a78997-ab65-4059-a9d3-d08a0bba067c/surfaces/688e1e71-6e0e-4153-8d94-1f9c34058c86/> (dostęp: 29.04.2025).
- II. 4. *Speculum virginum*, 1 ćw. XIII w., opactwo cystersów w Himmerode; manuskrypt w zbiorach The Walters Art Museum w Baltimore, nr. Inv. W.72, f. 25v, w: <https://www.thedigitalwalters.org/Data/WaltersManuscripts/html/W72/description.html> (dostęp: 29.04.2025).
- II. 5. *Speculum virginum*, 1 ćw. XIII w., opactwo cystersów w Himmerode; manuskrypt w zbiorach The Walters Art Museum w Baltimore, nr. Inv. W.72, f. 26r, w: <https://www.thedigitalwalters.org/Data/WaltersManuscripts/html/W72/description.html> (dostęp: 29.04.2025).
- II. 6. [Petri de Hispania], *Summule*, 1201-1400; manuskrypt w zbiorach Bibliothèque nationale de France. Département des Manuscrits. Latin 16611, f. 8v, w: <https://gallica.bnf.fr/view3if/ga/ark:/12148/btv1b90768515> (dostęp: 29.04.2025).
- II. 7. Porfiriusz, *Isagoge*, 1 ćw. XV w., University of Oxford; manuskrypt w zbiorach British Library, Royal MS. 8 A. XVIII, f. 3v.
- II. 8. Ramon Llull, *Le Livre du gentil et des trois sages*, Paryż 1300; manuskrypt w zbiorach: Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits: Français 22933, f. 63, w: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b90631430/f1.planchecontact> (dostęp: 29.04.2025).
- II. 9. Ramon Llull, *Le Livre du gentil et des trois sages*, Paryż 1300; manuskrypt w zbiorach Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits: Français 22933, f. 61, w: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b90631430/f1.planchecontact> (dostęp: 29.04.2025).
- II. 10. Ramon Llull, *Le Livre du gentil et des trois sages*, Paryż 1300; manuskrypt w zbiorach Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits: Français 22933, f. 65, w: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b90631430/f1.planchecontact> (dostęp: 29.04.2025).
- II. 11. Ramon Llull, *Arbre de filosofia d'amor*, 1 ćw. XIV; manuskrypt w zbiorach Palma de Mallorca, Col.legi de la Sapiència (Biblioteca Diocesana de Mallorca) F-129, f. 1v, https://lullus.ub.uni-freiburg.de/?doc_id=10507 (dostęp: 29.04.2025).



„Błogosławieństwo Judy” (Rdz 49,8-12) w interpretacji św. Ambrożego z Mediolanu i Rufina z Akwilei¹

“Judah’s Blessing” (Gen 49:8-12) as Interpreted by
St. Ambrose of Milan and Rufinus of Aquileia

Magdalena Małgorzata Józwiak²

Abstract: The Book of Genesis 49:1-28 presents a scene that takes place at Jacob’s deathbed. Before his death, the Patriarch called all his sons to himself to bless them. In biblical studies, this chapter from the Book of Genesis is called “the blessing of Jacob”. One of the sons that Patriarch Jacob blesses is Judah. The subject of this article is to analyze the “blessing of Judah” (Genesis 49:8-12) as interpreted by St. Ambrose of Milan (cf. Ambrosius, *De Patriarchis* IV 16-25) and Rufinus of Aquileia (cf. Rufinus, *Rescripta ad Presbyterum Paulinum de Iudae Benedictionibus* I 1-4; *De benedictionibus Patriarcharum* I 5-11). In conclusion, Rufinus’ commentary on the “blessing of Judah” is longer, more detailed. Both exegetes draw on Jewish traditions and literal and allegorical interpretations. Both commentators also prefer the model of typical interpretation, hence Judah is for them a “type” of Jesus Christ, his suffering and resurrection.

Keywords: The Fathers of the Church; „Judah’s Blessing” (Gen 49:8-12); St. Ambrose of Milan; St. Rufinus of Aquileia

Rdz 49,1-28 prezentuje scenę, która ma miejsce na łożu śmierci Jakuba. Patriarcha przed śmiercią wezwał do siebie wszystkich swych synów, by ich pobłogosławić oraz wygłosić im mowę pożegnalną. Ów tekst, jak spekulują uczeni, jest połączeniem różnych gatunków literackich: błogosławieństwa na łożu śmierci (por. Rdz 27,27-29; 28,1-4), przemowy pożegnalnej (por. Joz 23 i 1Krl 2,1-9) oraz dzieła o charakterze plemiennym (Pwt 33 i Sdz 5). W biblistyce generalnie ten rozdział

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

z pierwszej księgi Starego Testamentu jest nazywany „błogosławieństwem Jakuba”³. Ten rozdział, choć tworzy pewną jedność, zawiera wiele wyrażeń, których znaczenie jest już niepewne, stąd uchodzi za jeden z trudniejszych passusów Księgi Rodzaju.

Jednym z synów, którym patriarcha Jakub błogosławi, jest Juda. To najbardziej uroczyste z błogosławieństw jest dedykowane właśnie pokoleniu Judy, z którego wywodzi się dynastia Dawidowa. To pokolenie charakteryzuje się pierwszeństwem pośród innych pokoleń, wojowniczą siłą oraz trwałym powodzeniem, symbolizowanym między innymi przez obfitość wina i mleka (por. Rdz 49,12). Wszystkie te cechy dystynktywne – w opinii wczesnochrześcijańskich egzegetów – odnoszą się nie tylko do pokolenia Judy, lecz nawiązują do osoby Jezusa Chrystusa, co zaprezentujemy w toku narracji. Otóż celem niniejszego artykułu jest przeanalizowanie „błogosławieństwa Judy” (Rdz 49,8-12) w interpretacji dwóch autorów piszących w języku łacińskim, a mianowicie św. Ambrożego z Mediolanu i Rufina z Akwilei. Sama tematyka artykułu wydaje się być interesująca co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, podjęty temat w tak zaprezentowanym ujęciu (św. Ambroży oraz Rufin) stanowi swoiste *novum*. Chociaż odnotowujemy na gruncie polskim⁴, jak i zagranicznym⁵ opracowania traktujące o patrystycznej interpretacji „błogosławieństwa Judy”, to jednak omawiają one kwestię z zupełnie innej perspektywy czy też dość ogólnie. W niniejszym artykule natomiast analizujemy werset po wersecie Rdz 49,8-12 w interpretacji św. Ambrożego i Rufina, prezentując podobieństwa i różnice egzegetyczne, zawarte w komentarzach obu autorów. Wybór padł na tych dwóch egzegetów, gdyż żyli i działali w dość bliskiej przestrzeni czasowej oraz dla

³ Określenie to nie wydaje się precyzyjne, jako że Rdz 49 zawiera fragmenty o bardzo różnym charakterze (np. błogosławieństwa i przekleństwa, wyrazy szacunku i odrzucenia, zapowiedzi mesjańskie czy też informacje geograficzne), stąd też część uczonych proponuje inne tytuły, np. ostatnie słowa Jakuba lub testament Jakuba. Por. N.M. Sarna, *Genesis, The JPS Torah Commentary*, Philadelphia 1989, s. 331.

⁴ Np. R. Selejdak, *Patriarchowie biblijni jako figury Chrystusa w dziełach egzegetycznych świętego Ambrożego*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 23-24 (1995/1996) s. 155-200 (nt. „Błogosławieństwa Judy” w pismach św. Ambrożego, s. 181-186).

⁵ Np. E. Grypeou – H. Spurling, *The Book of Genesis in Late Antiquity: Encounters between Jewish and Christian Exegesis*, Leiden – Boston 2013 (nt. „Błogosławieństwa Judy” w tradycji patrystycznej, s. 390-419); M. Tabet, *L'esegesi greca nei commenti dei primi scrittori di lingua latina alla Benedizione di Giacobbe a Giuda (Gen 49,8-12)*, w: *L'esegesi dei padri latini. Dalle origini a Gregorio Magno. Atti del XXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 6-8 maggio 1999)*, red. AA. VV., SEA 68, Roma 2000, s. 57-75.

tego, że jednym ze wspólnych ich źródeł jest Orygenes, więc przeszczepiają oni grecką myśl teologiczną na grunt łaciński. Po drugie, nie posiadamy w języku polskim tłumaczeń tych konkretnych dwóch pism, które traktują między innymi o „błogosławieństwie Judy”.

Materiał źródłowy niniejszego artykułu znajduje się w dziełach pod tytułami: *De Patriarchis* św. Ambrożego⁶ oraz *De benedictionibus Patriarcharum*, które wyszło spod pióra Rufina⁷. Cytaty z Biblii są tłumaczone z lekcji, które przedkładaają komentatorzy w swych tekstach. Poza próbą zaprezentowania myśli i rozwiązań egzegetycznych św. Ambrożego i Rufina, odnoszących się do Rdz 49,1-28, analizujemy w miejscach kluczowych różnice translacyjne poszczególnych wersetów „błogosławieństwa Judy”, które prezentują dwaj starożytni komentatorzy. Trzeba pamiętać, że Ambroży i Rufin generalnie opierali się na lekcji LXX i VL albo w oparciu o te tłumaczenia przedkładali czytelnikowi komentarza parafrazę tekstu biblijnego.

1. Etymologia imienia patriarchy

Wielu pisarzy wczesnochrześcijańskich w swych komentarzach biblijnych zajmowało się wyprowadzaniem etymologii nazw własnych, które pojawiały się w komentowanych przez nich wersetach biblijnych. Sama fascynacja etymologią imion była wzmacniana przekonaniem, że imiona używane w Piśmie Świętym zawierają ukryte znaczenie, jak utrzymywał św. Augustyn w *De doctrina christiana*⁸. I tak św. Ambroży w dziele pt. *De Patriarchis*, gdzie znajduje się między innymi „błogosławieństwo Judy”⁹, choć niejednokrotnie przedkłada etymologię imion¹⁰, to jednak pomija znaczenie imienia Juda.

⁶ Zob. Ambrosius, *De Patriarchis* IV 16-25, ed. K. Schenkl, CSEL 32/2, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1897, s. 133-139.

⁷ Zob. Rufinus, *Rescripta ad Presbyterum Paulinum de Iudae Benedictionibus* I 1-4; Rufinus, *De benedictionibus Patriarcharum* I 5-11, ed. M. Simonetti, CCL 20, Turnhout 1961, s. 190-202.

⁸ Por. Augustinus, *De doctrina christiana* II 38, 56-57.

⁹ Por. Ambrosius, *De Patriarchis* IV 16-25, s. 133-139.

¹⁰ Św. Ambroży w *De Patriarchis* wyprowadza etymologię imion następujących postaci biblijnych: Manasses (‘zapomnienie’; I 4, s. 126), Efraim (‘wzrost’; I 4, s. 126), Zabulon (‘wyzwolenie od nocy’; V 26, s. 139), Issachar (‘zapłata’; VI 30, s. 141), Dan (‘sąd’; VII 34, s. 144), Aser (‘bogactwo’; IX 38, s. 146), Benjamin (‘syn mego bólu’; XII 57, s. 159).

Z kolei Rufin w *De benedictionibus Patriarcharum*¹¹ wskazuje, że Juda znaczy „wyznanie”¹².

2. Metoda egzegetyczna

W omawianym dziele św. Ambrożego literalna interpretacja tekstu biblijnego przeplata się z wyjaśnieniami alegorycznymi. W wyjaśnieniach *per figuram* egzegeta z Mediolanu w wielu passusach czyni nawiązania do Jezusa Chrystusa oraz Kościoła. Te fragmenty Ambrożego dość często wykorzystuje w polemice antyżydowskiej¹³. Z kolei Rufin z Akwilei, komentując „błogosławieństwo Judy”, wydaje się być bardzo konsekwentnym egzegetą, jako że w *De benedictionibus Patriarcharum* przyjął następujący porządek: wykładnia historyczna tekstu, interpretacja mistyczna oraz wyjaśnienia moralne, o czym sam informuje czytelnika w jednym z fragmentów (a ponadto ściśle przestrzega tego porządku):

I Arka, która została zbudowana przez Noego, rozkazano, by była dwupiętrowa i trzypiętrowa¹⁴; [tak] teraz i my spróbujmy, skoro te [wersety] zaprezentowaliśmy podwójnie, tak jak zdołaliśmy [je] zrozumieć, to znaczy według historycznego i według mistycznego sensu, wyróżnić jeszcze w tym sens moralny, o ile [dany] werset [biblijny] na to pozwoli, aby studiujący Pismo Święte nie tylko zostali pouczeni, co wydarzyło się u jednych czy też za sprawą drugich, lecz także, co oni sami powinni wypracować wewnątrz siebie¹⁵.

¹¹ Rufinus, *De benedictionibus Patriarcharum* I 11, s. 199: „Iudas «confessio» interpretatur” (tł. własne).

¹² W tym miejscu komentator, czy też źródła, z których korzysta, hebr. יהודה (*yəhūdāh*; „Juda”) wyprowadzają na bazie czasownika הָדָה (*yādāh*; ‘wyznać, złożyć wyznanie, wychwalać’). Oczywiście jest to etymologia ludowa i opiera się na swoistej grze słów. Por. L. Koehler – W. Baumgartner – J.J Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, red. P. Dec, Warszawa 2008, s. 369 (nr 3492). Franciscus Zorell w swoim leksykonie hebrajsko-aramejskim do Starego Testamentu omawiane imię kojarzy z tym samym czasownikiem hebrajskim, lecz przyjmuje tłumaczenie „wychwalać”. Stąd odnotowuje, że Juda znaczy *laudatus*. Zob. F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1964, s. 298.

¹³ Zob. Ambrosius, *De Patriarchis* II 8 (s. 128); III 11 (s. 130); V 27 (s. 140); VII I 35 (s. 145).

¹⁴ Por. Rdz 6,16.

¹⁵ Rufinus, *De benedictionibus Patriarcharum* I 11, s. 199: „Et arca quae construebatur a Noe, bicamerata et tricamerata fieri iubetur, conemur et nos, posteaquam

3. „Judo, ciebie będą słać bracia twoi...” (Rdz 49,8)

Św. Ambroży, komentując Rdz 49,8, od razu przechodzi do interpretacji typologicznej, która polega na ukazaniu kongruencji pomiędzy oba Testamentami. Cechą charakterystyczną tej wykładni jest przekonanie, że osoby i wydarzenia ze Starego Testamentu stanowią pewien „typ” (*typus*), czyli zapowiadają rzeczywistości nowotestamentowe¹⁶. Zatem w opinii starożytnego komentatora, choć czytelnikowi mogłoby się wydawać, że ów werset należy odnieść do biblijnego Judy, jednak tutaj – jak twierdzi Ambroży – chodzi o późniejszego Judę („sed Iuda ille posterior verus confessor (...). Dominus per naturam, frater per gratiam”). Syn patriarchy Jakuba jest figurą Jezusa Chrystusa¹⁷, rękami są czyni i dzieła

dupliciter ista, prout potuimus sentire, descripsimus, id est, secundum historiam et secundum mysticum intellectum, nunc in quantum recipere locus potest, etiam moralem in eo discutere sermonem, ut Scripturarum studiosi non solum quid in aliis vel ab aliis gestum sit, sed etiam ipsi intra se quid gerere debeant, doceantur” (tł. własne).

¹⁶ W literaturze obcojęzycznej ogólnie na temat typologii chrześcijańskiej pisali m.in.: J. Daniélou, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950; G. Francesconi, *Storia e simbolo*, Brescia 1981; L. Goppelt, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments in Neuen*, Darmstadt 1939. W polskiej literaturze naukowej, zob. R. Krawczyk, *Typy Chrystusa Pana w Starym Testamencie*, SW 40 (2003) s. 7-14; H. Langkammer, *Stary Testament a Boże dzieło zbawcze w Chrystusie (zagadnienie techniki hermeneutycznej w teologii św. Pawła)*, RBL 32/1 (1979) s. 14-22; B. Szklarczyk, *Jezus w księgach Starego Testamentu – figury i typy mesjańskie*, „Materiały Problemowe” 13/10 (1981) s. 47-53; M. Szram, *Jezus Chrystus w zapowiedziach. Figury*, w: *Jezus Chrystus. Ikona historii i wiary*, red. R. Dziura, Biblioteka Encyklopedii Katolickiej 3, Lublin 2004, s. 75-82.

¹⁷ Warto zaznaczyć, że spekulacje mesjanistyczne związane z postacią Judy na podstawie Rdz 49,8-12 są szeroko potwierdzone, złożone i wysoce rozwinięte już w źródłach midraszowych i targumicznych (zob. E. Grypeou – H. Spurling, *The Book of Genesis in Late Antiquity: Encounters between Jewish and Christian Exegesis*, Leiden – Boston 2013, s. 361-362; A. Kuśmirek, *Błogosławieństwo Jakuba (Rdz 49,1-28) w interpretacji targumicznej*, CT 88/4 (2018) s. 178-184). Z kolei cała tradycja chrześcijańska dopatrywała się w tych wersetach proctwa mesjańskiego, które wypełniło się w Jezusie Chrystusie. Literatura przedmiotu na ów temat jest bardzo obszerna. Spośród opracowań ogólnych warto wymienić: P.S. Alexander, *The King Messiah in rabbinic Judaism*, w: *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*, red. J. Day, Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 270, Sheffield 1998, s. 456-473; M. Bockmuehl – J. Carleton Paget, *Redemption and Resistance: The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity*, London 2007; W. Horbury, *Messianism among Jews and Christians. Biblical and Historical Studies*, London – New York 2003; P. Schäfer, *Die messianischen hoffnungen des rabbinischen*

Jego („manibus eius, id est, factis operibusque subiectae”), on sam zaś jest adorowany przez wierzących w Niego („qui adoratur a filiis patris sui, quando adoratur a nobis”)¹⁸.

Z kolei Rufin ów passus odnosi albo do samego Judy, albo do tych, którzy zrodzili się z niego jako królowie („potest hoc vel ad ipsum Iudam vel ad eos qui ex ipso videntur esse progeniti reges”), albo też do Chrystusa („sed et in Christo competenter accipitur”), który słusznie – w opinii Rufina – jest wychwalany przez swych braci, czyli przez Apostołów, których on sam nazwał w Ewangeliu swymi braćmi¹⁹. Według wykładni moralnej zaś, w przekonaniu egzegety z Akwilei, Juda zgodnie z etymologią swego imienia jest figurą człowieka, który poczynił żal, wyznawszy swoje grzechy albo wyznał przed ludźmi wiarę w Chrystusa w czasie prześladowań²⁰. Z kolei „synowie ojca twego”²¹ to synowie Prawa, którzy słusznie czczą i wielbią tych, którzy na podobieństwo Boga poczynili umiejętnie postępy w wiedzy i w czynach. Jak bowiem Chrystus jest

Judentums zwischen naherwartung und religiösem pragmatismus, w: *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, red. P. Schäfer, Leiden 1978, s. 214-243; G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism: and other essays on Jewish spirituality*, New York 1971. W kwestii mesjańskich nawiązań do Judy w Nowym Testamencie, zob. D. Pérez Gondar, *The blessing of Judah in the testament of Jacob. Gn 49:8-12, its interpretation in the intertestamental context and its New Testament reception*, EstB 75/3 (2017) s. 355-383.

¹⁸ Ambrosius, *De Patriarchis* IV 17, s. 133-134: „Ad Iudam quidem patriarcham dirigi videtur alloquium, sed Iuda ille posterior verus confessor exprimitur, qui ex ea tribu natus est, qui solus laudatur a fratribus, de quibus dicit: «Narrabo nomen tuum fratribus meis». Dominus per naturam, frater per gratiam, cuius manus quas expandit ad populum non credentem, super dorsum inimicorum (...). Etenim spirituales nequitiae, quae ante cervicem nostram iugo solebant captivitatis inflectere, ita ut David ipse manus quodammodo super se triumphantium sentire se scriberet dicens: «Super dorsum meum fabricaverunt peccatores», ipsae nunc subditae triumpho Christi et quibusdam manibus eius, id est, factis operibusque subiectae, perpetuae subeunt captivitatis aerumnam. Ipse <est> utique qui adoratur a filiis patris sui, quando adoratur a nobis, quibus ipse permisit ut Patrem vocemus, cuius servum esse virtutis est”.

¹⁹ Rufinus, *De benedictionibus Patriarcharum* I 5, s. 192: „Potest hoc vel ad ipsum Iudam vel ad eos qui ex ipso videntur esse progeniti reges, referri: qui regnum gentis illius ministrantes, inimicorum terga domuerunt. Sed et in Christo competenter accipitur, qui a fratribus suis, id est, ab apostolis, quos ipse fratres in Evangelii nominavit, merito conlaudatur”.

²⁰ Por. Mt 10,32.

²¹ Por. Rdz 49,8.

światłością świata²², tak uczniowie Jego są światłem świata²³, lecz On za sprawą natury, oni zaś – przez łaskę²⁴.

4. „Szczenię lwa Juda...” (Rdz 49,9)

Biskup Mediolanu na początku swych rozważań do Rdz 49,9 podkreśla, że ten werset wskazuje na jedność natury Ojca i Syna, jako że, w jego opinii, Bóg jest lwem, Chrystus zaś – szczenięciem lwa²⁵. Następnie akcentuje równość obu:

Czyż ewidentnie nie wskazał i na Ojca i nie objawił Syna? Czyż nie jest rzeczą oczywistą, iż poucza, że Syn Boga ma jedną naturę z Ojcem? Jeden jest lwem, drugi – szczenięciem lwa. Poprzez liche zestawienie została przedstawiona jedność tej natury i mocy. Król z króla pochodzi, mocarz z mocarza (...). Przeto ponieważ wspomniał o szczenięciu, słusznie natychmiast przywołał lwa, to znaczy spekulując: oby wasze uszy nie pochwytyły, że usłyszały o lwiątku, [bo] Syna przedstawiłem, [a] nie powiedziałem, że [jest] mniejszy. I on także jest lwem, tak jak Ojciec. Niech [uszy wasze] usłyszą, że wymienił i lwa, i lwiątko. Lwa, [który posiada], jak gdyby pełną i doskonałą cnotę, szczenię [lwie] zaś to Syn. [I zaznaczam] by nikt, gdy usłyszał, że [ten] jest równy Ojcu, nie miał wątpliwości, że chodzi o Syna. Nie tak należy chwalić Syna, że oddziela się [go] od Ojca. Ten uznaje równość [obu], który wierzy w Syna²⁶.

²² Por. J 8,12.

²³ Por. Mt 5,14.

²⁴ Por. Rufinus, *De benedictionibus Patriarcharum* I 11, s. 199-200.

²⁵ Hipolit Rzymski przedkłada już tę interpretację i podkreśla, że symbolika lwa nawiązuje do królewskiej natury Jezusa jako Syna Bożego. Por. Grypeou – Spurling, *The Book of Genesis in Late Antiquity*, s. 395.

²⁶ Ambrosius, *De Patriarchis* IV 18, s. 134-135: „Nonne evidenter et Patrem expressit et Filium declaravit? Quid tam evidens, quo unius naturae Filius Dei cum Patre esse doceatur? Leo ille, hic catulus leonis. Vili comparatione eiusdem naturae ac potentiae unitas intellegitur. Rex ex rege processit, fortis ex forte (...). Ergo quia catulum dixerat, bene statim leonem posuit, hoc est dicere: Non capiantur aures vestrae, quia catulum audierunt; Filium expressi, non dixi minorem. Et ipse est leo sicut pater. Audiant quia et leonem et catulum appellavit, leonem quasi perfectae pleneaque virtutis, catulum, quasi Filium; ne quis cum audiret aequalem Patri, non putaret Filium. Non sic laudatur Filius, ut separetur a Patre. Ille probat aequalem, qui Filium confitetur” (tł. własne).

Dalej św. Ambroży, poddając swemu autorytetowi fragment: „Z pokolenia, synu mój, powstałeś” (Rdz 49,9), wskazuje na wcielenie Chrystusa, który wyrósł w łonie Dziewicy, jak gdyby krzew na ziemi, a jako kwiat o pięknym zapachu wydał w matczynym łonie blask nowego światła, zstępując, by odkupić całą ludzkość²⁷. Komentując końcówkę omawianego wersetu („Odpoczywając, spałeś jak lew. Któż go zbudzi?” – Rdz 49,9), starożytny egzegeta akcentuje mękę Jezusa, jako że leżąc w grobie, był wyciszony, jakby snem swego ciała. Następnie poszukuje odpowiedzi na pytanie, „któż zbudzi Chrystusa”, gdy on sam przywrócił siebie do życia i wskrzesił swoją oraz ojcowską mocą²⁸. Owe rozważania konkludują pentą:

Widzę zrodzonego za sprawą swego autorytetu, widzę martwego wskutek własnej woli, widzę śpiącego wskutek własnej władzy. Ów uczynił wszystko według swego sądu, czy będzie potrzebował pomocy drugiego, by powstać z martwych? A zatem on sam jest sprawcą swego zmartwychwstania, on jest władcą śmierci, on jest wyczekiwany przez narody²⁹.

Prezentując natomiast Rufinowe rozważania do rzeczzonego wersetu, należy podkreślić, że egzegeta zaczyna swój wywód stwierdzeniem, że „w tych wersetach nie dochodzimy do konkluzji, lecz prawie do

²⁷ Por. Ambrosius, *De Patriarchis* IV 19, s. 135: „Mirifice autem et incarnationem eius expressit dicens: «Ex germine, fili mi, ascendisti»; eo quod tamquam frutex terrae in alvo virginis germinavit et ut flos boni odoris ad redemptionem mundi totius maternis visceribus splendore novae lucis emissus ascenderit, sicut Esaias dicit: «Exiet virga de radice Jesse et flos ex radice ascendet». Radix familia Iudaeorum, virga Mariae, flos Mariae Christus. Recte virga quae regalis est generis de domo et patria David, cuius flos Christus est qui fetorem mundanae conluvionis abolevit, odorem vitae infudit aeternae”.

²⁸ W literaturze patrystycznej dominowało podejście egzegetyczne, które traktowało obraz śpiącego lwa jako metaforę śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Z kolei pytanie „Któż go zbudzi?” wskazuje, że Chrystus zmartwychwstanie mocą Ojca (por. Ga 1,1), ponieważ tylko Bóg Ojciec może obudzić Syna z martwych. Ponadto pytanie „Któż go zbudzi?” odnosi się do niewiarygodnej mocy Jezusa, która objawiła się w wypełnieniu Jego prorocstwa (por. J 2,19). Orygenes uważa, że lwiątko powstające ze snu jest tytułem Chrystusa Zbawiciela. Por. *Commentarii in Epistolam ad Romanos* VII 57.

²⁹ Ambrosius, *De Patriarchis* IV 20, s. 136: „Video natum auctoritate propria, video mortuum propria voluntate, video dormientem potestate propria. Qui omnia suo fecit arbitrio cuius alterius ut resurgat egebit auxiliis? Ipse igitur resurrectionis suae auctor est, qui mortis est arbiter, qui expectatur a gentibus” (tł. własne).

wykluczenia”³⁰, bo gdybyśmy nawet przyjęli, iż Juda może być nazwany szczenięciem lwa ze względu na cnotę waleczności, to w jaki sposób odnieść do niego słowa, że jako syn powstał z pokolenia?”³¹. Rufin, próbując jednak zinterpretować ów passus za sprawą wykładni literalnej, powołuje się na Septuaginę, która rzeczownik „pokolenie” (łac. *germen*) oddaje za pomocą gr. βλαστόν³², które – w opinii komentatora – lepiej jest przetłumaczyć jako ‘odrośl’ albo ‘gałąź’, która ma w zwyczaju wypuszczać pędy albo z korzenia, albo z samego pnia drzewa. Egzegeta z Akwilei pisze:

Szczenię lwa Juda: z pokolenia, synu mój³³, powstałeś. Odpoczywając, spałeś jak lew i jak szczenię lwa, któż go zbudzi?” (Rdz 49,9). W tych wersetach nie dochodzimy do konkluzji, lecz prawie do wykluczenia³⁴. Albowiem jeśli przyjmiemy, że Juda może być nazwany szczenięciem lwa ze względu na cnotę waleczności, to w jaki sposób odnieść [do niego] słowa, że [jako] syn powstał z pokolenia? Otóż w [tekście] greckim pokolenie tutaj zostało zapisane [za pomocą słowa] βλαστόν³⁵, co lepiej raczej interpretować jako „odrośl” albo „gałąź”, która ma w zwyczaju wypuszczać pędy albo z korzenia, albo z samego pnia drzewa. A więc z jakiej odrośli lub z jakiej gałęzi podaje się, że

³⁰ W oryginale: „In his versiculis non iam concludimur sed pene excludimur” („w tych wersetach nie jesteśmy już [nawet] zamknięci/ograniczeni, lecz zupełnie jesteśmy wykluczeni/pokonani”; tł. własne).

³¹ Por. Rdz 49,9.

³² Ów grecki termin możemy jeszcze zinterpretować jako „pęd, pąk” czy też „latorośl”. Por. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 1, Warszawa 1958, s. 428. W kwestii rozumienia tego terminu w LXX, zob. R. Sollamo, *Messianism and the ‘Branch of David’*, w: *The Septuagint and Messianism*, red. M.A. Knibb, Louvain 2006, s. 370.

³³ Choć tę frazę tłumaczymy za pomocą wołacza, należy zaznaczyć, że Rufin w tym miejscu Rdz 49,9 zapisuje w następującej wersji: „Catulus leonis Iuda, de germine filius meus [‘syn mój’] ascendisti”. W przekładzie LXX pojawia się tutaj ewidentnie *vocativus*: „σκύμνος λέοντος Ιουδα: ἐκ βλαστοῦ, υἱέ μου [‘synu mój’], ἀνέβης”. Por. *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, t. 1, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1971, s. 82. Tłumacz VL opiera się oczywiście na lekcji z Septuaginty, dlatego też w tym wersecie zawiera wołacz: „Catulus leonis Iuda: ex germinatione, fili mi [‘synu mój’], ascendisti”. Por. *Biblorum Sacrorum latinae versiones antiquae, seu Vetus Italica, et caeterae quaecunque in codicibus mss. & antiquorum libris reperiri potuerunt: quae cum Vulgata Latina, & cum Textu Graeco comparantur*, t. 1, ed. P. Sabatier, Remis 1743, s. 125.

³⁴ Zob. przyp. 29.

³⁵ Zob. przyp. 31.

Juda powstał? Albo w jaki sposób, odpoczywając, spał jak lew i jak szczenię lwa, tak iż ktoś zechciałby go zbudzić? Chyba że ktoś przypadkiem, stosując [pewne] nadużycie [względem tekstu], chciałby w ten sposób udowodniać, że Juda powstał z pokolenia, to znaczy, tak jak wyżej powiedzieliśmy, albo z odrośli, albo z gałęzi, co oznaczałoby, iż z samej potęgi i mocy ojca. I ten przekonany o [ojcowskiej] mocy kładzie się i wypoczywa jak lew i jak szczenię lwa. A nikt nie odważyłby się go obudzić, ponieważ ze względu na wielkość [jego] sił i potęgę [w czasie] wojny nikt nie ma śmiałości obudzić go do bitwy³⁶.

Ostatecznie Rufin jasno podkreśla, że w tym passusie wydaje mu się, że lepiej jest zastosować wykładnię alegoryczną. A zatem „szczenię lwa” rozumie jako Chrystusa. Powołując się na *Fizjologa*³⁷, co stanowi najlepszy przykład, jak rozmaite źródła służyły wczesnochrześcijańskim egzegetom, stwierdza, że gdy urodzi się lwiątko, to śpi trzy dni i trzy noce. Następnie miejsce jego legowiska, jak gdyby zostaje zatrzęsione rykiem ojca, co budzi śpiące lwiątko:

Lecz o wiele lepiej zastosować w tym miejscu wykładnię mistyczną, w której szczenię lwa – Chrystus – zostałyby zaprezentowany nie tylko τροπικῶς³⁸,

³⁶ Rufinus, *De benedictionibus Patriarcharum* I 6, s. 192-193: „«Catulus leonis Iuda: de germine filius meus ascendisti: recubans dormisti sicut leo et sicut catulus leonis: quis suscitabit eum?»». In his versiculis, non iam concludimur, sed pene excludimur. Nam catulum leonis si exponamus Iudam dici posse pro virtute bellandi, quomodo exponetur, quod de germine filius dicitur ascendisse? «Germen» autem hic in Graeco «βλαστόν» dicit, quod magis virgultum, vel ramus rectius interpretatur, qui vel de radice pullulare vel de ipso robore arboris solet. Ex quo ergo virgulto vel ex quo ramo Iudas ascendisse dicitur? Vel quomodo recubans dormisse ut leo et ut catulus leonis, ita ut quaeratur, quis eum suscitet? Nisi si forte aliqui, vim faciens, velit ita adseverare: ex germine processisse Iudam, id est, ut superius diximus, vel ex virgulto vel ex ramo, quod de ipsa patris fortitudine et virtute significet; quique virtutis confidentia recubet et quiescat, ut leo et ut catulus leonis; nec eum ausus sit aliquis suscitare, dum pro magnitudine virium, et potentia bellorum suscitare eum nullus audeat ad proelia” (tł. własne).

³⁷ Por. *Fizjolog* 1, 5, tł. K. Jażdżewska, Warszawa, 2003, s. 24: „Trzecia własność lwa. Kiedy lwica rodzi młode, rodzi je martwe. Pilnuje potomstwa do czasu, aż jego ojciec przybędzie trzeciego dnia, tchnie w jego oblicze i obudzi młode. W ten sposób nasz wszechmocny Bóg, Ojciec wszystkiego, trzeciego dnia wskrzesił z martwych Syna swego, pierworodnego wobec każdego stworzenia, Pana naszego, Jezusa Chrystusa. Dobrze zatem powiedział Jakub: «Upadłszy, zasnął jak lew i młode lwa; któż go obudzi?»”.

³⁸ Czyli symbolicznie (egzegeza alegoryczna).

lecz także φυσικῶς³⁹. Ponieważ o lwim szczeniściu Fizjolog pisze to, że gdy się urodzi, to śpi trzy dni i trzy noce. Gdy następnie miejsce [jego] legowiska, jak gdyby zostaje zatrzęsione warczeniem czy też rykiem ojca, [co] budzi śpiące lwiątko. A zatem to lwiątko powstaje z pokolenia, narodził się bowiem z Dziewicy. Nie z nasienia, lecz z pokolenia, a mianowicie Chrystus rodzi się bez obcowania z mężczyzną i bez [udziału] ludzkiego nasienia, jak gdyby odrośl lub gałąź, w której w sposób najbardziej oczywisty objawia się prawda ciała, [które] przyjął z Dziewicy, a świętość pokolenia wyklucza zetknięcie się z ludzkim i cielesnym nasieniem⁴⁰.

Dalej egzegeta z Akwilei, pochylając się nad frazą: „Odpoczywając, spałeś jak lew i jak szczeniściu lwa” (Rdz 49,9), poszukuje odpowiedzi na pytanie: „dlaczego Chrystus śpi, jak lew i jak szczeniściu lwa?”. Puentując, stwierdza, że Jezus śpi jak lwiątko, gdyż na wzór lwiątko, które po urodzeniu śpi trzy dni i trzy noce, o czym wspomina *Fizjolog*⁴¹, Chrystus przebywał „trzy dni i trzy noce w sercu ziemi, napełnił się snem śmierci” („tribus diebus et tribus noctibus in corde terrae sepultus, somnum mortis implevit”). Następnie jak szczeniściu lwa budzi ojciec-lew, tak Syn Boży został obudzony w dniu trzecim, czyli zmartwychwstał. Z kolei fraza „jak lew” – w opinii Rufina – należy rozumieć w sposób następujący. Śmierć Chrystusa była uciskiem i triumfem nad demonami, gdyż każdą zdobycz, którą napadł ów wrogi lew (diabeł), powaliwszy na ziemię i zgnębiwszy człowieka, ten nasz lew (Chrystus), ocalił:

Odpoczywając, spałeś jak lew i jak szczeniściu lwa” (Rdz 49,9). Oczywiście [tutaj] fraza, że odpoczywał i spał, wskazuje na mękę śmierci. Ale zobaczymy, dlaczego śpi, jak lew i jak lwie szczeniściu. A mianowicie w kwestii snu lwiątko wyżej już była mowa, co bardzo słusznie [można] odnieść do Chrystusa,

³⁹ Czyli literalnie (egzegeza dosłowna).

⁴⁰ Rufinus, *De benedictionibus Patriarcharum* I 6, s. 193: „Sed multo convenientius aptabitur huic loco mystica expositio, in qua catulus leonis, Christus, non solum «τροικῶς» verumetiam «φυσικῶς» designatur. Nam Physiologus de catulo leonis haec scribit, quod cum natus fuerit, tribus diebus ac tribus noctibus dormiat; tum deinde patris fremitu vel mugitu tamquam tremefactus cubilis locus suscitatur dormientem. Iste ergo catulus ascendit ex germine: ex Virgine enim natus est: non ex semine sed ex germine: absque coitu enim viri et absque semine naturali nascitur Christus, velut virgultum sive ramus, in quo manifestissime et veritas carnis adsumptae ex Virgine declaratur et in sacrosancto germine contagio humani et carnalis seminis excusatur” (tł. własne).

⁴¹ Por. przyp. 36.

który trzy dni i trzy noce był pogrzebany w sercu ziemi, napełnił się snem śmierci. [Frazę] „jak lew” zaś należy – w mojej opinii – rozumieć w sposób następujący. Śmierć Chrystusa była uciskiem i triumfem nad demonami, albowiem każdą zdobycz, którą napadł ów wrogi lew, powaliwszy na ziemię i zgnębiwszy człowieka, ten nasz lew ocalił. Ostatecznie wracając z piekieł i wstępując do nieba, wziął ze sobą gromadę jeńców⁴². Otóż, w ten sposób i w swym śnie lew zwyciężył i pokonał wszystko i zniszczył tego, który dzierżył władzę nad śmiercią⁴³; i jak szczenię lwa został obudzony w dniu trzecim⁴⁴.

Konkludując wywód tego wersetu, Rufin buduje egzegezę na bazie czasownika *suscitare* (‘budzić’). Tak jak autor Księgi Rodzaju zapytuje: „Któż go zbudzi?” (Rdz 49,9), tak Chrystus mówi w Ewangelii: „Zburzcie tę świątynię, a Ja w trzy dni ją wzniosę”⁴⁵ (J 2,19):

„Któż go zbudzi?”. Słusznie [ten] werset, jakby [w formie] zapytania proroka wskazuje na osobę, która obudziłaby Chrystusa, gdyż Apostoł mówi właśnie, że „Bóg zbudził tego z martwych” (Rz 4,24) i: „[Ten], który zbudził Chrystusa z martwych, zbudzi i wasze śmiertelne ciała wskutek zamieszkującego w was

⁴² Por. Ps 67,19; Ef 4,8.

⁴³ Por. Hbr 2,14.

⁴⁴ Rufinus, *De benedictionibus Patriarcharum* I 6, s. 193-194: „«Recumbens dormisti ut leo, et sicut catulus leonis». Manifeste recubuisse et dormisse dictum de passione mortis ostenditur. Sed videamus quare ut leo et ut catulus leonis dormit. De catuli quidem somno iam superius dictum est quod valde convenienter aptatur in Christo, qui tribus diebus et tribus noctibus in corde terrae sepultus, somnum mortis implevit. Ut leo autem hoc modo debere intellegi arbitror: mors Christi oppressio et triumphus daemonum fuit: omnem namque praedam, quam leo ille contrarius invaserat, prostrato homine et deiecto, hic leo noster eripuit. Denique rediens ab inferis et ascendens in altum, captivam duxit captivitatem. Hoc ergo modo et in somno suo leo fuit vincens omnia et debellans, et destruxit eum qui habebat mortis imperium; et velut catulus leonis, die tertia suscitatur” (tł. własne).

⁴⁵ Tutaj w lekcji tekstu biblijnego, którą przywołuje nasz komentator, pojawia się dokładnie *ind. fut. I act.* w 1 *sg.* od czasownika *suscitare* (‘budzić, obudzić’). Por. M. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 4, Warszawa 2007, s. 315-316): „(...) et ego in tribus diebus suscitabo illud” (‘a ja w trzy dni zbudzę tę [świątynię]’), co kontrastuje idealnie z Rdz 49,9 według lekcji VL (w Wulgacie w tym wersecie z Księgi Rodzaju św. Hieronim także zapisał *suscitabit*; por. R. Weber – R. Gryson, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem. Editio quinta*, Stuttgart 2007, s. 74), w której pojawia się ten sam czasownik: „Quis suscitabit eum?” (‘któż zbudzi go?’; por. *Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae*, t. 1, ed. Sabatier, s. 125).

Jego ducha” (Rz 8,11). I powtórnie sam Chrystus mówi w Ewangeliach: „Zburzcie tę świątynię, a ja w trzy dni wzniosę⁴⁶ ją” (J 2,19): „To zaś powiedział o świątyni swego ciała” (J 2,21). Przeto ponieważ on sam mówi, że wzniesie⁴⁷ swoją świątynię i mówi się, że Bóg go obudził, słusznie prorok zdumiony w podziwie dla tak wielkiej jedności i nierozzerwalności Ojca i Syna mówi: „Któż go zbudzi?”⁴⁸.

Jeśli zaś chodzi o wykładnię moralną Rdz 49,9, na początku warto podkreślić, że komentator z Akwilei w *De benedictionibus Patriarcharum* I 11 omawiany werset biblijny przedkłada w wersji nieznacznie zmienionej niż w I 6, jako że tutaj używa wołacza od frazy „syn mój” („fili mi”), kiedy w I 6 tę samą frazę podaje w mianowniku⁴⁹ („filius meus”)⁵⁰. Przechodząc już *stricte* do Rufinowej wykładni moralnej tego wersetu, „szczeniciem lwa” komentator mianuje każdego, kto został ukrzyżowany razem z Chrystusem i z Nim zmartwychwstał⁵¹. A dalej „synem, który powstał z pokolenia” nazywa człowieka, który był jako dzika oliwka, został wsadzony w dobre drzewo oliwne⁵² i odrzucił nieokrzesane⁵³ oraz dzikie zwyczaję cielesnej natury, a za sprawą usynowie-

⁴⁶ Por. przyp. 44.

⁴⁷ W tekście oryginalnym Rufin, wykazując się konsekwencją, używa oczywiście formy od czasownika *suscitare*: „(...) se dicit suscitare templum suum” (‘mówi, że on zbudzi swoją świątynię’).

⁴⁸ Rufinus, *De benedictionibus Patriarcharum* I 6, s. 194: „«Quis suscitabit eum?». Recte quasi inquirentis prophetae personam, quae suscitet Christum, sermo significat, quia Apostolus quidem dicit quia: «Deus illum suscitavit a mortuis»; et: «Qui suscitavit Christum a mortuis, suscitabit et mortalia corpora vestra propter inhabitantem spiritum eius in vobis». Et iterum ipse Christus dicit in Evangeliiis: «Solvite templum hoc, et ego in tribus diebus suscitabo illud: hoc autem dicebat de templo corporis sui». Quia ergo et ipse se dicit, suscitare templum suum, et Deus illum dicitur suscitasse, recte propheta stupore tantae Patris et Filii unitatis atque indiscretionis adtonitus dicit: «Quis suscitabit eum?»» (tł. własne).

⁴⁹ Por. przyp. 32.

⁵⁰ Por. Rufinus, *De benedictionibus Patriarcharum* I 11, s. 200. Na bazie tej informacji można wyprowadzić wniosek, że Rufin z Akwilei, cytując Biblię, nie zawsze wykazuje się konsekwencją oraz można przypuszczać, że niekiedy parafrazuje tekst Pisma Świętego.

⁵¹ Por. Ga 2,19; Kol 3,1.

⁵² Por. Rz 11,17.

⁵³ W tym passusie Rufin użył dokładnie przymiotnika *agrestis*, który w kontekście rzeczonoego zdania można także przetłumaczyć jako ‘wiejski, chłopski, prosty’ czy też ‘niewykształcony’. Por. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 1, s. 130.

nia⁵⁴ trwa w Chrystusie – prawdziwej latorośli⁵⁵ i przynosi owoc bardzo obfity. I taki odpoczywając, śpi jak lew⁵⁶, bo mądry ufa, tak jak lew⁵⁷. Nie budzi go ani strach, ani groźby, ani żadne pokusy, lecz trwa stabilny w swym postanowieniu i umysł ma niewzruszony⁵⁸.

5. „Aż ów nie przyjdzie, nie zabraknie wodza z Judy...” (Rdz 49,10)

Św. Ambroży, komentując ten werset, kontynuuje chrystologiczny wywód „błogosławieństwa Judy”⁵⁹. Tym, który ma nadejść, jest Chrystus, to On zgromadzi Kościół i to dla niego zachowane jest to, co mu się należy:

Albowiem ponieważ odrzucili prawdziwego króla, a zaczęli czeić fałszywych [królów]. Otóż to, co mówi patriarcha, będzie zachowywane pośród sędziów czy też królów żydowskich, [a mianowicie] iż dziedzictwo nieskazitelnej linii sukcesji będzie kultywowane przez królów „aż przyjdzie [ten], któremu zostało [to] odłożone” (Rdz 49,10). [On] zbierze Kościół Boży ze zgromadzenia wszelkich ludów i [z] gorliwości narodów pogańskich, to znaczy, że [to] na niego czeka, zachowane jest dla niego [to co mu] się należy, dana jest mu prerogatywa tak wielkiej łaski⁶⁰.

⁵⁴ Por. Rz 8,15.

⁵⁵ Por. J 15,1.

⁵⁶ Por. Rdz 49,9.

⁵⁷ Por. Prz 28,1.

⁵⁸ Por. Rufinus, *De benedictionibus Patriarcharum* I 11, s. 200.

⁵⁹ Ów werset z Księgi Rodzaju był dla wczesnochrześcijańskich autorów jednym z tekstów dowodowych, który przepowiadał wyłonienie się Kościoła Chrystusowego jako Kościoła pogan. Egzegeci pierwszych wieków argumentowali, że Rdz 49,10 wraz z kolejnymi wersetami tego bloku potwierdza, że wiara chrześcijańska została zaadresowana do wszystkich narodów, ale także że ów passus jednocześnie niesie ze sobą Boże błogosławieństwo udzielone biblijnemu patriarsze. W związku z tym Rdz 49,10 stanowiło wyraźne proroctwo dotyczące osoby Jezusa Chrystusa. Więcej na ów temat we wczesnych pismach chrześcijańskich (Ignacy Antiocheński, Justyn Męczennik, Hipolit Rzymski, Orygenes), zob. Grypeou – Spurling, *The Book of Genesis in Late Antiquity*, s. 399-401.

⁶⁰ Ambrosius, *De Patriarchis* IV 21, s. 136: „Etenim quia verum regem negarunt, falsos habere coeperunt. Ergo hoc quod dicit patriarcha, servabitur in iudicibus vel regibus Iudaeorum intemeratae successionis haereditas ducta per reges: «donec veniat cui

Prezentując natomiast Rufinowe rozważania do Rdz 49,10, na początku należy podkreślić, że komentator z Akwilei przedkłada rzeczony werset według innej lekcji biblijnej niż św. Ambroży⁶¹, choć niejednokrotnie prezentowane przez nich lekcje biblijne się pokrywają, gdyż obaj korzystali najprawdopodobniej z tłumaczenia LXX i przedhieronimowej wersji tekstu Pisma Świętego. Omawiany werset różni się dosyć w starożytnych tłumaczeniach i sprawia niemałe kłopoty translacyjne czy też egzegetyczne, nie tylko dla pisarzy wczesnochrześcijańskich. Jeśli zaś chodzi o wykładnię egzegetyczną Rdz 49,10, Rufin początkowo akcentuje wykładnię literalną:

„Nie zabraknie księcia z Judy ani wodza z lędźwi jego, aż nastaną te [rzeczy], które zostały mu odłożone” (albo, jak w innych kodeksach zawarto: „[aż] przyjdzie ten, któremu zostało [to] odłożone) i on sam będzie oczekiwaniem narodów” (Rdz 49,10). To miejsce z pewnością odnosi się do Judy. Wiadomo bowiem, że do narodzenia Chrystusa nie zabrakło książąt z pokolenia Judy ani wodzów z lędźwi jego, aż do króla Heroda który, jeśli mamy wierzyć historii zapisanej przez Józefa⁶² [Flawiusza]⁶³, był cudzoziemcem i podaje się, że objął⁶⁴ królestwo Żydów poprzez intrygę⁶⁵.

repositum est», ut Ecclesiam Dei congregat ex conventu nationum omnium et gentilium devotio populorum, hoc est ipsum manet, ipsi debitum reservatur, ipsi tantae gratiae praeerogativa defertur” (tł. własne).

⁶¹ Warto zaznaczyć, iż choć omawiany wers jest rzeczywiście poświadczony w literaturze patrystycznej w kilku wariantach tekstowych, jednak różnice gramatyczne pomiędzy poszczególnymi wariantami nie miały znaczącego wpływu na egzegezę Ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich, dopatrujących się w Rdz 49,10 proroctwa mesjańskiego, które wypełniło się w Chrystusie. Więcej na ten temat, zob. Grypeou – Spurling, *The Book of Genesis in Late Antiquity*, s. 400, przyp. 100.

⁶² Ta myśl wskazuje na fakt, że Rufin w pewien sposób podchodził krytycznie do źródeł i nie dawał stuprocentowej wiary każdej zasłyszanej czy też przeczytanej historii.

⁶³ Por. Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela XIV, passim*.

⁶⁴ W tym passusie komentator z Akwilei posłużył się dokładnie czasownikiem *ir-repere*, który ewidentnie jest nacechowany pejoratywnie, ponieważ dosłownie znaczy ‘wcisnąć się, wślizgnąć się, wkraść się’ czy też ‘wkręcić się’. Por. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 3, s. 268.

⁶⁵ Rufinus, *De benedictionibus Patriarcharum I 7*, s. 194: „«Non deficiet princeps ex Iuda neque dux de femore eius, usquequo veniant ea, quae reposita sunt ei» (vel, ut in aliis exemplaribus habetur: «veniat is cui repositum est) et ipse erit exspectatio gentium». Hic locus manifeste refertur ad Iudam: constat enim usque ad nativitatem Christi non defecisse principes ex genere Iudae nec duces de femoribus eius, usque ad Herodem

Następnie zaś proponuje interpretację alegoryczną, którą odnosi oczwwiście do Chrystusa i Jego uczniów:

Otóż natychmiast, gdy to się stało i gdy zabrakło wodza z lędźwi Judy, przyszedł ten, dla którego było odłożone królestwo, a jak narody złożyły w nim nadzieję, to pokazuje wiara w Ewangelię i rozprzestrzenianie się Kościołów [na globie] (...). „Nie zabraknie księcia z Judy”, to znaczy tych, którzy po jego zmartwychwstaniu [Chrystusa] są mianowani książętami Kościołów. I: „Wódz z lędźwi jego”, także wodzowie ludu chrześcijańskiego [pochodzą] z lędźwi Chrystusa⁶⁶.

Dalej egzegeta wyjaśnia, że „lędźwie” rozumiane w sposób duchowy mogą wskazywać na ludzi, którzy ze względu na swą stałość i niezmiennność w męstwie podtrzymują oraz niosą ciało Kościoła. Albo, jako że autorzy biblijni często pod frazą „lędźwie” czynią aluzję do męskiego nasienia, a ten, który sieje w Kościele, to zasiewa słowo⁶⁷, stąd i ci – w opinii Rufina – którzy sprawują służbę słowa w Kościele, mogą być rozumiani jako wodzowie z lędźwi Chrystusa⁶⁸.

I na koniec, według wykładni moralnej, ten, który był jako dzika oliwka, został wsadzony w dobre drzewo oliwne⁶⁹ i odrzucił nieokrzesane oraz dzikie zwyczaje cielesnej natury⁷⁰, ów potrafi sprawować władzę nad sobą i być wodzem godnym uznania. Ten najpierw przez spowiedź i pokutę, wykorzeniwszy wszelkie cielesne występki i podporządkowawszy je sobie, dzierży władzę nad sobą i nie pozwala, by władzę nad nim sprawował czy to gniew, czy żądza władzy, czy może chciwość lub żądza cielesna. A wodzem jego będzie wódz z lędźwi Judy⁷¹, to znaczy ten, który udoskonalił się i poprawił poprzez spowiedź, aby ślepy nie ofiaro-

regem, qui secundum fidem historiae quam Iosephus scribit, alienigena fuisse et per ambitionem in regnum Iudaeorum dicitur irrepsisse” (tł. własne).

⁶⁶ Rufinus, *De benedictionibus Patriarcharum* I 7, s. 194-195: „Statim ergo ut hoc factum est et ut defecit dux de femoribus Iudae, advenit ille cui erat regnum repositum, in quo, quomodo gentes sperent, Evangelii fides et Ecclesiarum edocet propagatio (...). «Non deficiet princeps ex Iuda», id est, hi qui post resurrectionem eius, Ecclesiarum principes ordinantur; Et: «Dux de femoribus eius», duces quoque populi Christianorum, de femoribus Christi” (tł. własne).

⁶⁷ Por. Mk 4,14; Łk 8,5.

⁶⁸ Por. Rufinus, *De benedictionibus Patriarcharum* I 7, s. 195.

⁶⁹ Por. Rz 11,17.

⁷⁰ Por. Rufinus, *De benedictionibus Patriarcharum* I 11, s. 200.

⁷¹ Por. Rdz 49,10.

wał przewodzenia ślepego⁷². Czyli by duch nadto oślepiiony występkami nie rządził ciałem ślepym z natury, bo obaj wpadną w dół, aż nastaną te [rzeczy], które zostały mu odłożone⁷³, jak on sam powiedział: „Cierpień tego czasu nie sposób zestawiać z przyszlą chwałą⁷⁴, która objawi się w was” (Rz 8,18). Albo – jak twierdzi Rufin – każdy człowiek święty tak długo sprawuje władzę nad sobą i jest wodzem swojego życia, aż nastąpi to, że Bóg stanie się wszystkim we wszystkich⁷⁵. To – w opinii komentatora – zostało odłożone na koniec⁷⁶.

6. „Przywiązując do winnej latorośli...” (Rdz 49,11)

Eksplikując rozważania św. Ambrożego do Rdz 49,11, najpierw warto zaznaczyć, że komentator w *De Patriarchis* Rdz 49,11 przywołuje w lekcjach, które wykazują nieznaczną różnicę, ponieważ w IV 16 czytamy: „Alligans ad vitem asinam suam”⁷⁷ („przywiązując do winnej latorośli oslicę swą”), w IV 23 odnotował zaś: „(...) alligans ad vitem asinum suum”⁷⁸ („przywiązując do winnej latorośli osła swego”)⁷⁹. A ponadto Rdz 49,11 Ambrożę cytuje w tym miejscu w wersji łacińskiej, w której tłumacz posłużył się rzeczownikiem *cilicium*⁸⁰ (‘gruba szorstka tkanina

⁷² Por. Mt 15,14.

⁷³ Por. Rdz 49,10.

⁷⁴ Rufin Rz 8,18 cytuje tutaj w następującej wersji: „«Non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam» (‘nie są godnymi cierpienia tego czasu wobec przyszłej chwały’ – tł. własne).

⁷⁵ Por. 1Kor 15,28.

⁷⁶ Por. Rufinus, *De benedictionibus Patriarcharum* I 11, s. 200-201.

⁷⁷ Ambrosius, *De Patriarchis* IV 16, s. 133.

⁷⁸ Ambrosius, *De Patriarchis* IV 23, s. 137.

⁷⁹ LXX w tym miejscu prezentuje lekcję: „δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ” (‘przywiązując do winnej latorośli osiołka swego’). Por. *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece*, t. 1, ed. Rahlfs, s. 82). Z kolei tłumacz *Vetus Latina* w Rdz 49,11 wzoruje się, jak przeważnie, na tłumaczeniu LXX: „Alligans ad vitem pullum suum” (por. *Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae*, t. 1, ed. Sabatier, s. 126). A zatem ów krótki passus pozwala wysunąć wniosek, że Ambrożę albo parafrazuje niekiedy tekst Pisma Świętego, albo przekłada dosłownie na język łaciński lekcję tekstu biblijnego, którą znajduje w greckim źródle swego dzieła, a którym najprawdopodobniej było (niezachowane do dziś) jedno z pism Orygenesesa.

⁸⁰ *Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae*, t. 1, ed. Sabatier, s. 126: „Alligans ad vitem pullum suum, et cilicio pullum asinae suae”.

z koziej wełny')⁸¹, a dokładnie przywołuje lekcję z *Vetus Latina*, która choć zwykle jest zgodna z LXX, w tym zdaniu jednak wykazuje różnicę, gdyż tłumacz LXX użył tutaj dokładnie rzeczownika ἔλικ⁸² ('skręt, fałda, młody pęd, bluszczy')⁸³.

Jeśli zaś chodzi o egzegezę tego wersetu, biskup Mediolanu krótko i zwięźle, wyjaśniając Biblię przez Biblię, stwierdza:

Ten jest owym „przywiązującym do winnej latorośli swego osła i szorstką wełnianą tkaniną żrebię swej oślicy” (Rdz 49,11). Jako że zgromadzenie narodów niegdyś gnuśne i rozleniwione, [teraz] posiada powiew Ducha Świętego⁸⁴, a owszem już poświęcone przez Chrystusa i dla owej wiecznej winorośli, to znaczy Panu Jezusowi, który mówi: „Ja jestem winną latoroślą, a Ojciec Mój rolnikiem” (J 15,1), [czyli] zostaliśmy przywiązani [do Chrystusa] swoistymi więzami wiary nie do rozwiązania, jak przynoszące owoc gałązki winnej latorośli. O jakaż to jest tajemnica, że rozkazał w Ewangelii rozwiązać żrebię oślicy⁸⁵ i sam Pan Jezus zasiadł na nim⁸⁶, aby przywiązany do winnej latorośli zaznał wytnienia za sprawą wiecznej słodyczy świętych⁸⁷.

Przechodząc teraz do wykładni Rdz 49,11 w interpretacji Rufina z Akwilei, należy wyjaśnić, dlaczego Rufin w ogóle podjął się skomentowania Rdz 49 i dlaczego wspominamy o tym dopiero w tym passusie. Przypatrując się tej sprawie, początkowo można by stwierdzić, że tę kwestię należałoby skonkludować frazeologizmem „chodzić od Annasza

⁸¹ Por. J. Korpanty, *Słownik łacińsko-polski*, t. 2, Warszawa 2003, s. 314; Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 1, s. 499.

⁸² *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece*, t. 1, ed. Rahlfs, s. 82: „δεσμείων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ καὶ τῆ ἔλικι τὸν πῶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ”.

⁸³ Por. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 101.

⁸⁴ Por. Ambrosius, *De Cain et Abel* II 3, 11: „Unde non otiose miramur in Evangelio quod super pullum asinae sederit Dominus Iesus (Marc. XI 7), quia populus gentilis coepit esse Christi hostia, quia secundum legem habebatur immundus”.

⁸⁵ Por. Mt 21,2.

⁸⁶ Por. Mt 21,7; Za 9,9.

⁸⁷ Ambrosius, *De Patriarchis* IV 23, s. 137: „Hic est ille «alligans ad vitem asinum suum et cilicio pullum asinae suae», ut fervorem spiritus sancti congregatio habeat nationum ante remissa et negligens, sed iam devota per Christum et viti illi perpetuae, hoc est Domino Iesu, qui ait: «Ego sum vitis, Pater meus agricola», velut fructuosi palmitis quibusdam inxsolubilibi fidei vinculis alligemur. Hoc est illud mysterium, quod pullum asinae solvi iussit in Evangelio et ipse Dominus Iesus sedit eum, ut alligatus ad vitem perpetua sanctorum suavitate requiesceret” (tł. własne).

do Kajfasza”. Niejaki Dezyderiusz, kapłan akwitański, poprosił Paulina z Noli o skomentowanie Rdz 49. Ten mu odmówił⁸⁸. Z kolei sam Paulin wystosował tę samą prośbę do Rufina z Akwilei, który podjął się tego zadania. Paulin z Noli w *Liście* 46, który *de facto* poprzedza pierwszą księgę *O błogosławieństwach patriarchów* autorstwa Rufina, pisze:

Przytomnie w czasie, kiedy pisany jest ten list, wpadł mi w oczy, gdyż pojawił się zamiar objaśnienia go, ów rozdział z Księgi Rodzaju, w którym Juda jest błogosławiony przez Jakuba⁸⁹. A ponieważ Pan dał mi tę wyjątkowo sposobną okazję, po chwili postanowiłem zapukać do drzwi Twojego serca⁹⁰. Więc jeśli mnie kochasz, a nawet ponieważ bardzo kochasz, błagam Cię, abys napisał mi, jak rozumiesz owe błogosławieństwa patriarchów, i pozwól, abym i ja wiedział, jeśli sam wiesz coś, co jest w nich trudnego lub wartego poznania, i co chciałbyś, abym i ja zrozumiał⁹¹.

W tym miejscu warto zaznaczyć, że w „błogosławieństwie patriarchów” jednym z kluczowych wersetów jest dla Paulina właśnie Rdz 49,11, jako że w swym liście do Rufina podkreśla:

Myślę tutaj szczególnie o tych wersach, w których [Jakub] mówi: „Przywiąże on swego osiołka w winnicy i źrebię swej oślicy u koziego okrycia” (Rdz 49,11). Kto jest jego osiołkiem czy kto oślicą albo kto źrebięciem oślicy? I dlaczego jego osiołek do winnicy powinien być przywiązany, a mały osiołek – do koziego okrycia?⁹²

Rufin w reskrypcie do kapłana Paulina w rzeczonyj kwestii wyjaśnia od razu, jak ów werset brzmi w wersji greckiej i jak należy rozumieć kluczowe tu słowo ἔλαξ, o czym pisaliśmy wyżej, komentując wykładnię

⁸⁸ Paulinus, *Ep.* 43,3: „Jeśli zaś chodzi o to, co napisałeś do mnie przez Wiktora, szukając wody słodkiej i obfitej w gorzkim i wyschłym potoku (por. Jk 3,11), odsyłam to raczej do Twojej życzliwości, aby zostało objaśnione. Wyznam bowiem, że nie ośmieliłem się nawet tknąć palcem tak ważnych kwestii tylu imion i tajemnic. Przeczytałem bowiem, że «mądrość nie wejdzie w duszę przewrotną» (Mdr 1,4), i dlatego, świadomy mojej niegodziwości, nie mogłem pokładać ufności w boskim oświeceniu, ponieważ w moim mrocznym sercu nie zdobyłem światła wiedzy” (ŻMT 82, s. 338).

⁸⁹ Por. Rdz 49.

⁹⁰ Por. Łk 11,5-8.

⁹¹ Paulinus, *Ep.* 46, 3, ŻMT 82, s. 357.

⁹² Paulinus, *Ep.* 46, 3, ŻMT 82, s. 357.

św. Ambrożego do omawianego wersetu⁹³. W naszej opinii warto podkreślić, że komentator z Akwilei bardzo precyzyjnie i rzeczowo wyklada Paulinowi znaczenie tego greckiego terminu, co pozwala lepiej zrozumieć komentowany werset:

Zapytujesz nas, w jaki sposób należy rozumieć to, co zostało zapisane w Księdze Rodzaju na temat patriarchy Judy, gdy Izrael, ojciec jego, podczas gdy przepowiadając każdemu ze swoich synów przyszłe wydarzenia, o nim powiedział między innymi: „Przywiązując do winnej latorośli osiołka swego i do pędu winnej latorośli źrebię swej oślicy” (Rdz 49,11), co ty przedłożyłeś [w wersji]: „I do szorstkiej tkaniny z koziej wełny⁹⁴ źrebię swej oślicy”, co w [tekście] greckim brzmi w ten sposób: „καὶ τῆ ἔλικι τὸν πῶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ”⁹⁵. Otóż Grecy twierdzą, że ἔλιξ nie tyle [jest] pędem [winnej latorośli] (jak zawierają nasze kodeksy), a raczej są to jakby „haczyki” czy też „wąsy winnej latorośli”, na których sama latorośl, rosnąc, ma w zwyczaju pleść się i zwisać albo gałązkami drzewa, albo palikami, czy też jakimiś podpórkami, na których się opiera, a które rolnicy nazywają – jak miemam – *capreoli*⁹⁶. Winna latorośl zabezpieczona ich splotami i bez ryzyka upadku obciążona jest owocami albo wydłuża się w nieskończonym wzroście. Przeto sądzę, że tutaj to greckie słowo, jak i kilka innych, zostało umieszczone w łacińskich starożytnych kodeksach i że z czasem, gdy skrybowie [już go] nie rozumieli, uznano, że oznacza [ono] *cilicium*, a nie ἔλιξ⁹⁷.

⁹³ Por. przyp. 74-75.

⁹⁴ Por. przyp. 72-73.

⁹⁵ Zob. także przyp. 81.

⁹⁶ Ów techniczny termin należy rozumieć jako ‘wąsy winnej latorośli, którymi oplata się ona dokoła palików’. Por. Korpanty, *Słownik łacińsko-polski*, t. 1, s. 278; Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 1, s. 431.

⁹⁷ Rufinus, *De benedictionibus Patriarcharum, Rescripta ad Presbyterum Paulinum de Iudae Benedictionibus* 2, s. 190-191: „Requiris a nobis quomodo intellegatur illud quod scriptum est in Genesi de Patriarcha Iuda, quod Israhel pater eius, dum singulis filiorum, quae praevidebat eventura praedicit, de isto ait inter cetera: «Alligans ad vitem pullum suum et ad palmitem vitis pullum asinae suae suae», quod tu scripsisti: «Et ad cilicium pullum asinae suae», quod in Graeco ita est: «καὶ τῆ ἔλικι τὸν πῶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ». «Ἐλικα» autem dicunt Graeci non tam palmitem (quomodo habent nostra exemplaria) quam illos quasi «uncinulos» vel «cincinnos» palmitis, quibus succrescens palmes ipse innectere et suspendere solet vel ramis arboris vel palis vel quibuscumque illis innititur adminiculis, quos «capreolos», ut arbitror, appellat agricolae; cuius nexibus tutus et sine lapsus periculo vel gravatur fructibus palmes vel vaga proceritate distenditur. Arbitror ergo quod hic ipse Graecus sermo in Latinis exemplaribus antiquitus

Z kolei w *De benedictionibus Patriarcharum* I 8 Rufin przedkłada egzegezę tego wersetu w wersji: „Przywiązując do winnej latorośli osiołka swego i do pędu winnej latorośli źrebię swej oślicy” (Rdz 49,11). Na początku komentator z Akwilei pisze, że Rdz 49,11 należy odnieść do Chrystusa oraz robi paralełę do J 15,1. Następnie wskazuje, że osiołkiem Chrystusa jest naród z pogan, na który nigdy dotąd nie był nałożony obowiązek Prawa⁹⁸ i poza Jezusem jako pierwszym nikt nie dośiadł tego osiołka⁹⁹. Żrebięciem jego oślicy zaś są ci, którzy wywodzą się z wcześniejszego narodu, który tutaj został ukryty pod figurą oślicy – oni zostali wybrani, by doświadczyć zbawienia. Nadto Rufin dodaje, że oślica została odrzucona, bo wołała nieść obowiązek Prawa w wiarołomności, czyli Żydzi, a zrodzony z niej osiołek jest wybranym, to znaczy dzięki wierze został powołany nowy naród ze starego i połączył się z narodem pogan¹⁰⁰:

positus est, ut et alia nonnulla, et per tempus ab scriptoribus non intellegentibus pro «ἔλικυ» «cilicium» dici putatum est” (tł. własne).

⁹⁸ Generalnie pisarze wczesnochrześcijańscy w Rdz 49,11 widzieli prorocstwo dotyczące powołania pogan. W opinii Ojców Kościoła powszechne było przekonanie, że źrebię reprezentuje pogan pozbawionych prawa, podczas gdy Żydzi niczym „osły” dźwigali ciężar prawa, choć nie wywiązali się z tego zadania. Tradycja patrystyczna wprowadziła tę analogię, aby wykazać, że Żydzi i poganie byli powołani do jednej wiary. *De facto* to egzegetyczne podejście krytykowało istniejące prawo żydowskie. A wizerunki osiołka i osła posłużyły jako metafory odpowiednio „nowego Kościoła” i „starego prawa”. Zob. Grypeou – Spurling, *The Book of Genesis in Late Antiquity*, s. 412-414.

⁹⁹ Por. Mk 11,2; Łk 19,30.

¹⁰⁰ Podobną interpretację przedkłada św. Hieronim ze Strydonu w *Kwestiach hebrajskich do Księgi Rodzaju* 49, 11. Strydończyk, bazując na hebr. שְׂרָבִי (šrēqāh; ‘szlachetna winorośl’; por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 2, s. 380, nr 9032) podkreśla, że wybraną winoroślą jest Kościół utworzony z różnych narodów. Dalej, komentator wskazuje, że hebr. יָר (‘ir) można zinterpretować jako „źrebię osła” (por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, s. 768, nr 6854-2) albo jako „miasto” (por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, s. 766-767, nr 6854), co i tak – w opinii starożytnego egzegety – należy odnieść do Kościoła, który został tu ukazany za pomocą różnych rzeczowników: „«Przywiąże do winnej latorośli osiołka swego i sznurem źrebię oślicy». W hebrajskim jest tak: «Przywiąże do winnej latorośli osiołka swego, i do Sorec, synu mój, oślęc swoją». Zapewne to źrebię oślicy, na którym siedział Jezus, czyli złączył szczep ojczysty z winoroślą Apostołów, którzy byli z Judei. I do Sorec, to znaczy do «wybranej winnej latorośli», przywiązał oślęc, na której siedział i w taki sposób powstał Kościół złożony z różnych narodów (...). Lecz i to należy wiedzieć, że w przekładzie łacińskim czyta się: «Przywiąże do winnej latorośli osiołka swego», a w tekście

„Przywiązując do winnej latorośli osiołka swego i do pędu winnej latorośli żrebię swej oślicy” (Rdz 49,11). To mówi się słusznie i w szczególny sposób o Chrystusie, on sam bowiem przywiązał do winnej latorośli swego osiołka, a o sobie samym powiedział: „Ja jestem krzewem winnym” (J 15,1). Otóż przywiązuje do tej winnej latorośli i osiołka swego oraz żrebię swej oślicy. Osiołkiem jego jest naród z pogan, na który nigdy dotąd nie był nałożony obowiązek Prawa, a na nim nikt, poza Nim samym jako pierwszym, nie zasiadł¹⁰¹. Żrebięciem jego oślicy zaś [są] ci, którzy [wywodzą się] z wcześniejszego narodu, który tutaj został ukryty pod figurą oślicy, [oni] zostali wybrani do zbawienia, a Prorok mówi o nich: „Choćby synowie Izraela byli jak piasek morza, reszta zostanie zbawiona” (Iz 10,22)¹⁰². Przeto oślica [została] odrzucona, bo wolała nieść obowiązek Prawa w wiarołomności, zrodzony [zaś] z niej osiołek jest wybrany, to znaczy poprzez wiarę został powołany nowy naród ze starego i połączył się z narodem pogan¹⁰³.

Dalej komentator, mianując ponownie Chrystusa „winną latoroślą”, pisze, że Syn Boga jest tą latoroślą, bo przyjął naturę ludzką. Jezus do tej latorośli przywiązuje słowo Boga jakby swego osiołka, to znaczy łączy swój lud i jednoczy z takim sposobem życia, które On sam prowadził w ciele, aby poprzez naśladowanie jego osiołek, który został do niego przywiązany, stał się wraz z nim i Synem Boga współdziedzicem Chrystusa¹⁰⁴.

hebrajskim zamiast słowa «osiołek» napisano «miasto swoje», czyli Kościół jest ukazany przy pomocy innych słów. W innym miejscu o Kościele napisano: «Nie może się ukryć miasto położone na górze» (Mt 5,15). A także: «I uderzenie pioruna raduje miasto Boże» (Ps 45,5; tł. M. Józwiak, „Kwestie hebrajskie w Księdze Rodzaju” św. Hieronima. Przekład i komentarz, Wrocław 2010, s. 126).

¹⁰¹ Por. Mk 11,2; Łk 19,30.

¹⁰² Zob. także: Oz 1,10; Rz 9,27.

¹⁰³ Rufinus, *De benedictionibus Patriarcharum* I 8, s. 195: „«Alligans ad vitem pullum suum et ad palmitem pullum asinae suae». Hoc de Christo et proprie et singulariter dicitur: ipse enim alligavit ad vitem pullum suum, qui dixit: «Ego sum vitis vera». Ad hanc ergo vitem et pullum suum alligat et asinae suae pullum. Pullus suus est ex gentibus populus, cui utique numquam adhuc legis onus fuerat inpositum et supra quem nemo, nisi ipse primus, insederat. Pullus vero asinae suae hi qui ex priore populo, qui nunc in figura asinae nominatur, electi sunt ad salutem, de quibus propheta dicit: «Si fuerint filii Israhel sicut harena maris, reliquiae salvae fient». Abiecta ergo asina, quae onus legis in infidelitate portare maluit, pullus ex ipsa natus eligitur, id est, novellus ex veteri per fidem populus adsciscitur ac populo ex gentibus sociatur” (tł. własne).

¹⁰⁴ Por. Rz 8,17.

Ponadto w tym passusie komentator przedkłada wyjaśnienia egzegetyczne, jak rozumieć ów „pęd winnej latorośli”, i podkreśla, że winna latorośl wskazuje na fakt, że wierzący w Chrystusa i zawieszani na nim naśladują to, co robił, gdy żył w ciele. Pęd winnej latorośli, czyli ἔλιξ¹⁰⁵, który – w opinii Rufina – nie tyle należy rozumieć jako winorośl, a bardziej jako to, za pomocą czego winna latorośl przyczepia się do drzewa i zabezpiecza się przed upadkiem (dzięki tej podpórce pogardza i odpiera butne wiatry i wichury), wskazuje na nadzieję dóbr przyszłych, a ci wierzący, jak gdyby przywiązani w nadziei i utwierdzeni do jakiegoś drzewa cierpliwości, znoszą burze i wichury pokus, konkluduje starożytny egzegeta¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Rufinowe wyjaśnienia na temat tego greckiego terminu przedkładamy w tym podpunkcie naszego artykułu, tyle że wyżej, gdzie referujemy odpowiedź Rufina do kapłana Paulina w sprawie skomentowania Rdz 49. Zob. także: Rufinus, *De benedictionibus Patriarcharum, Rescripta ad Presbyterum Paulinum de Iudae Benedictionibus*, nr 2, s. 190-191.

¹⁰⁶ Rufinus, *De benedictionibus Patriarcharum* I 8, s. 195-196: „Vitis ergo Christus ex ea parte dicitur qua naturam suscepit humanam, ad quam Dei verbum pullum suum alligat, id est, populum suum coniungit et sociat ei conversationi, quam ipse exegit in carne, ut imitatione ipsius, pullus qui ad ipsam alligatus est, efficiatur cum illo et filius Dei coheres Christi. Palmitem vero, de quo in initiis quid significaret exposuimus, intellegere possumus hoc modo. Fides quae in Christo est, et praesentis vitae regulam tenet et futurae spei fiduciam praestat. Vitis ergo illud videtur ostendere, quod Christi in carne positi gesta in ipso credentes et ipsi inhaerentes imitantur. Palmes vero, id est, ἔλιξ, qui non tam palmes quam illud intellegitur, quo palmes arbori connectitur et confirmatur a lapsu (quo adminiculo fretus ventos ac turbines contemnit et respuit), futurorum bonorum indicat spem, quia fideles quique non solum in his quae gerunt sed et in his quae sperant et credunt futura, consummationem salutis exspectant: in quo quasi ad quandam patientiae arborem spe vincti et confirmati, tentationum procellas ac turbines ferunt”; „Zaiste mówi się, że Chrystus [jest] winną latoroślą, ponieważ przyjął naturę ludzką, do której przywiązuje słowo Boga [jako] swego osiołka, ponieważ łączy swój lud i jednoczy z tym sposobem życia, które on sam prowadził w ciele, aby poprzez naśladowanie jego, osiołek, który został do niego przywiązany, stał się wraz z nim i Synem Boga, współdziedzicem Chrystusa. Co do pędu winnej latorośli, od znaczenia którego zaczęliśmy nasz wywód, możemy [go] rozumieć w następujący sposób. Wiara, która jest w Chrystusie i zawiera regułę obecnego życia, i wyróżnia się pewnością przyszłej nadziei. Dlatego wydaje się, że winna latorośl wskazuje na fakt, że wierzący w Chrystusa i zawieszani na nim naśladują to, co robił, gdy był w ciele. Pęd winnej latorośli zaś, to znaczy „ἔλιξ”, który nie tyle jest rozumiany jako winorośl, a bardziej jako to, za pomocą czego winna latorośl przyczepia się do drzewa i zabezpiecza się przed upadkiem (dzięki tej podpórce pogardza i odpiera butne wiatry i wichury), wskazuje na nadzieję dóbr przyszłych, ponieważ owi wierzący nie tylko w tych [rzeczach], które czynią, lecz

Co ciekawe, Rufin, poddając swemu autorytetowi egzegetycznemu Rdz 49,11, przeciwny jest zupełnie wykładni historycznej, chyba że dałoby się wiarę żydowskim przekazom, do których Rufin z całą pewnością podchodzi z ogromnym dystansem, by nie rzec, z pewnego typu wrogością. W rzeczonyj kwestii komentator z Akwilei zabiera następujący głos:

Wydaje mi się, że żadna racja nie upoważnia nas, by to interpretować w odniesieniu do Judy historycznego, chyba, że mamy wiarę żydowskim podaniom¹⁰⁷. Sądzimy, że [wówczas] możemy to zrozumieć w ten sposób dlatego, że mówią, iż część ziemi, którą w dziedzictwie otrzymało plemię Judy, tak obfituje w winorośl, jak gdyby nie istniały [tam] żadne inne krzewy tego rodzaju. A wydaje się, że obfitość [tej] winnej latorośli jest tak duża, że oczywiście nie ma możliwości przywiązania zwierzęcia do innego gatunku drzewa. Lecz te, jak powiedzieliśmy, wydają się [nam] raczej żydowskimi wymysłami¹⁰⁸. Dla nas zaś wyjaśnienie mistyczne, gdyby nawet zostało samo, bardziej by się [nam] podobało¹⁰⁹.

i w tych, w których pokładają nadzieję i wierzą, że się zadzieją w przyszłości, oczekują na dokonanie się zbawienia, przez co, jak gdyby przywiązani w nadziei i utwierdzeni do jakiegoś drzewa cierpliwości, znoszą burze i wichury pokus” (tł. własne).

¹⁰⁷ W tym zdaniu Rufin użył dokładnie rzeczownika *fabula*, który możemy także zinterpretować w odcieniu pejoratywnym, a mianowicie jako ‘pogłoska, plotka, gadanina, bajka’ czy też ‘kłamstwo’ (por. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 2, s. 485). Wydaje się, że sam Rufin wpisuje się raczej w nurt autorów nieprzychylnych tradycjom i przekazom żydowskim, jako że był nieufny wobec *hebraica veritas*, a w badaniach biblijnych gloryfikował tłumaczenie LXX. Nadto polemizując ze św. Hieronimem ze Strydonu zarzucał mu fakt, że „bratał się” z Żydami, a Hieronimowego nauczyciela hebrajskiego Rufin nazwał przewrotnie „Barabaszem”. Ponadto – w przekonaniu Rufina – Żydzi w pewnym stopniu są współwinni konfliktu pomiędzy nim a Hieronimem. Por. Rufinus, *Apologia contra Hieronymum* II 41, ed. M. Simonetti, CCL 20, Turnhout 1961, s. 115, tł. A. Smaroń, Św. Rufin z Akwilei, *Apologia przeciw Hieronimowi*, ŻMT 29, Kraków 2003, s. 141: „Twoim zatem, bracie, twoim jest ten postępek i jest rzeczą pewną, że nikogo z Kościoła nie miałeś w nim za współnika bądź sprzymierzeńca prócz tego jedynie, którego często wspominasz, Barabasz. Któż bowiem inny ośmieliłby się skazać naukę przekazaną Kościołowi przez Apostołów, jeśli nie duch żydowski? Wspominani wyżej – mój bracie najdroższy, zanim pozyskali cię Żydzi – wtrącili ciebie w te nieszczęścia”.

¹⁰⁸ Por. Tt 1,14. W tym passusie Rufin jednoznacznie odcina się od interpretacji żydowskich, nie przypisując im żadnej wiarygodności, ponieważ używa tutaj rzeczownika *commentum*, który między innymi oznacza ‘wymysł, urojenie, zmyślenie, kłamstwo’. Por. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 1, s. 597.

¹⁰⁹ Rufinus, *De benedictionibus Patriarcharum* I 8, s. 196: „Quod de historiali Iuda interpretari nulla mihi ratio videtur posse permittere, nisi si Iudaicis fabulis

Jeśli zaś chodzi o moralną interpretację Rdz 49,11, teolog z Akwilei w osiołku dopatruje się sensu wynikającego z odnowienia życia, a który w innym miejscu Chrystus zestawiał z dzieckiem, gdyż mówi: „Jeśli nie staniecie się jak dziecko, nie wejście do królestwa niebieskiego” (Mt 18,3). Przeto każdy – w opinii Rufina – gdy łączy się z Panem i jest z Nim jednym duchem¹¹⁰, przywiązuje do winnej latorośli swego osiołka i do pędu winnej latorośli żrebię swej oślicy. Tę winorośl, czyli ἔλιξ, w kwestii której starożytny egzegeta poczynił wyżej wywód¹¹¹, interpretuje według wykładni moralnej jako wnikliwe i kręte¹¹² zrozumienie wiedzy, do którego przywiązane żrebię oślicy, to znaczy zmysł duszy, chroni duszę przed upadkiem¹¹³.

7. „Oczy jego radosne od wina...” (Rdz 49,12)

Ambroży z Mediolanu w *De Patriarchis* IV 25, komentując Rdz 49,12¹¹⁴, jasno wskazuje, że ów passus traktuje o prorokach i Apostołach. Prorocy – w przekonaniu komentatora – są jak oczy Chrystusa, bo widzieli wszystko naprzód i oznajmili Jego przyjście. Apostołowie zaś, których Pan oczyścił z wszelkiej skazy grzechów, stali się bielsi niż

adnuentes, putemus ita posse intellegi pro eo, quod dicunt partem tribus Iudae, quam in terrae hereditate suscepit, ita esse refertam vineis ut, tamquam nullo alterius generis existente virgulto, tanta esse vitis copia videatur, ut ne animal quidem alligandi ad aliud genus arboris detur facultas. Sed haec, ut diximus, Iudaica magis commenta videbuntur: nobis autem mystica plus, etiam si sola sit, placeat exposito” (tł. własne).

¹¹⁰ Por. 1Kor 6,17.

¹¹¹ Zob. przyp. 96.

¹¹² W tym miejscu starożytny egzegeta użył dokładnie przymiotnika *flexuosus* (‘kręty, zgięty, bardzo krzywy’; por. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 2, s. 557), ponieważ gr. ἔλιξ rozumie jako „haczyki” lub „wąsy” i kojarzy ów termin ze „skręcaniem czegoś”. Zob. przyp. 82.

¹¹³ Por. Rufinus, *De benedictionibus Patriarcharum* I 11, s. 201.

¹¹⁴ Ostatni werset „błogosławieństwa Judy” potwierdza to, co zostało już zaakcentowane podczas analizy poprzednich wersetów całego bloku, a mianowicie, że Ojcowie Kościoła i pisarze chrześcijańscy Rdz 49,8-12 interpretują generalnie w kluczu chrystologicznym. W kwestii egzegezy wczesnochrześcijańskiej Rdz 49,12 (m.in. Klemens Aleksandryjski, Hipolit Rzymski, Cyryl Aleksandryjski, Teodoret z Cyru, Teodor z Mopsuestii, Euzebiusz z Cezarei), zob. Grypeou – Spurling, *The Book of Genesis in Late Antiquity*, s. 419-420.

mleko, a i nie skaziła ich już później żadna plama. Mleko bowiem jest czasowe, łaska Apostołów zaś trwa na wieki. Św. Ambroży odnotowuje:

I stąd prorok mówi: „Oczy jego radosne od wina i zęby jego bielsze niż mleko” (Rdz 49,12), wskazując na proroków i Apostołów. Jedni bowiem, tak jak oczy Chrystusa, widzieli [wszystko] naprzód i oznajmili Jego przyjście, a o nich On sam zaświadcza: „Abraham widział Mój dzień i uradował się” (J 8,56). I jeden z proroków mówi: „Widziałem Pana zastępów” (Iz 6,1), a patrząc na Niego, zostali napełnieni duchową radością. Drudzy zaś, to znaczy Apostołowie, których Pan oczyścił z wszelakiej skazy grzechów, stali się bielsi niż mleko, a których później [już] żadna plama nie zaczerniła. Mleko bowiem jest czasowe, łaska Apostołów zaś trwa na wieki, którzy gromadząc dla nas te duchowe i niebiańskie pokarmy, nakarmili organy ducha, który jest wewnątrz¹¹⁵.

Prezentując Rufinowe wyjaśnienia do Rdz 49,12, na początku warto podkreślić, co wydaje się ciekawe, że lekcja tekstu biblijnego przedłożona w tym wersecie przez Rufina różni się w jednym szczególe od Rdz 49,12 według VL¹¹⁶, jako że komentator z Akwilei użył tutaj

¹¹⁵ Ambrosius, *De Patriarchis* IV 25, s. 138-139: „Et ideo ait propheta: «Hilares oculi eius a vino et dentes candidiores quam lac» significans prophetas et apostolos. Alii enim sicut oculi Christi praeviderunt et adnuntiaverunt eius adventum, de quibus ipse dicit: «Abraham diem meum vidit et gavisus est». Et unus de prophetis dicit: «Vidi Dominum Sabaoth», quem videntes spiritali laetitia conplebantur. Alii vero, hoc est apostoli, quos Dominus ab omni peccatorum labe mundavit, candidiores super lac facti sunt, quos macula nulla postea fuscavit. Etenim lac temporale est, gratia autem apostolorum perpetua manet, qui nobis spiritalia illa atque caelestia conficientes alimenta, mentis internae viscera saginarunt” (tł. własne).

¹¹⁶ Tłumacz VL, idąc za przekazem LXX (*Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece*, t. 1, ed. Rahlfs, s. 82: „*χαροποι* οι οφθαλμοι αυτου απο οινου”) zapisał w tym miejscu: „*Fulvi oculi ejus a vino*” (‘*błyszczące* oczy jego od wina’; por. *Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae*, t. 1, ed. Sabatier, s. 126). Warto zaznaczyć, że łac. *fulvus* możemy zrozumieć co najmniej dwojako: 1) jako kolor: żółty, czerwono-żółcisty, rudy, brunatny czy też bury (zob. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 2, s. 612); 2) słowo to można powiązać z rzeczownikiem *fulgur* (arch. *fulgus*), który znaczy ‘błyskawica i grzmot, grom, piorun, płomień, blask, błysk’ (zob. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 2, s. 610). Osobiście przychylamy się ku drugiej opcji translatorskiej. Konkludując ów wywód, warto – w naszej opinii – odnotować, że św. Ambroży w *De Patriarchis* IV 25 przedłożył w tym miejscu jeszcze inną lekcję tekstu, na co zwróciliśmy uwagę nieco wyżej.

przymiotnika *gratificus* (‘wdzięczny, wyrażający wdzięczność’)¹¹⁷, który bez wątpienia należy pokojarzyć z czasownikiem *gratificari* (‘sprawić komuś przyjemność, wyświadczyć przysługę’)¹¹⁸. A ponadto Rufin zwraca uwagę na to, że z racji tego, iż autor biblijny przerywa wykładnię historyczną, to i on nie będzie uparty, by ów werset odnieść do Judy historycznego¹¹⁹. Stąd komentator przechodzi od razu do wykładni ponaddosłownej. Powołując się na swe słowa z *De benedictionibus Patriarcharum* I 7¹²⁰, wskazuje tutaj, że stopami Chrystusa będą ci, którzy biegną, by czynić pokój, i którzy przychodzą z pomocą tym, którzy znaleźli się w nieodzownej potrzebie. Będą też rękami Chrystusa, które są wyciągnięte, by czynić miłosierdzie, a które niosą pomoc potrzebującym. W ten sposób i będą oczami Chrystusa¹²¹, które górują światłem wiedzy nad każdym ciałem. Rufin pisze:

„Wdzięczne – mówi – oczy jego od wina”. Wyżej wskazujemy, [powołując się] na autorytet apostołski, że członkami Chrystusa są nazywani wszyscy

¹¹⁷ Por. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 2, s. 673.

¹¹⁸ Por. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 2, s. 673.

¹¹⁹ Rufinus, *De benedictionibus Patriarcharum* I 10, s. 197-198: „«Gratifici oculi eius a vino et dentes eius candidi super lac». Vides quomodo historialem intellectum, erga finem praecipue, amputat et abscondit? Si enim adhuc contentiosius agentes dicere velimus quia gratifici sunt oculi Iudae ex vino pro abundantia, ut supra diximus, vini et abundantia poculorum, quid de candidis dentibus respondebimus et qualitate lacti, praelatis? In quo adversum veritatem impudenter non est agendum. Sed interruptione intelligentiae historialis exclusi, ad spiritalis expositionis ordinem redeamus”; „«Wdzięczne oczy jego od wina i zęby jego białe nad mleko» (Rdz 49,12). Widzisz, w jaki sposób ukróca i przerywa wykładnię historyczną, a już szczególnie na końcu? Jeśli bowiem tutaj, wykazując się upartością, chcielibyśmy powiedzieć, że wdzięczne są oczy Judy od wina z racji [jego] nadmiaru, o czym wyżej była mowa, [a mianowicie] nadmiaru wina i kielichów, to cóż powiemy o białych zębach i przedłożonych nad jakość mleka? Przy czym bezmyślnym jest zajmować głos niezgodny z prawdą. Lecz z racji przerwania historycznej wykładni wykluczyłem [te wyjaśnienia], a powrócmy [teraz] do porządku wykładni duchowej” (tł. własne).

¹²⁰ Z racji obszerności tekstu źródłowego, rzecz jasna, dokonujemy pewnego wyboru, stąd w naszym artykule, cytując wcześniej *De benedictionibus Patriarcharum* I 7, akurat nie przywołaliśmy tego miejsca, o którym Rufin tu wspomina. To też czynimy w tym przypisie. Rufinus, *De benedictionibus Patriarcharum* I 7, s. 195: „Membra Christi esse dicit Apostolus fidelium populum, sine dubio spiritaliter intellegenda”: „Apostoł mówi, że członkami Chrystusa jest lud wierzących, bez wątpienia należy [to] rozumieć w sposób duchowy” (tł. własne).

¹²¹ Por. Rdz 49,12.

spośród wiernych¹²², którzy na to zasłużyli i rozmaite członki z osobna otrzymują to miano wobec faktu, że każdy [z nich] wypełnia [swoj] obowiązek w całym ciele, [jakim jest] Kościół. Przeto będą stopami Chrystusa [ci], którzy biegną, by czynić pokój, którzy przychodzą z pomocą tym, którzy znaleźli się w nieodzownej potrzebie. Będą rękami Chrystusa, które są wyciągnięte, by [czynić] miłosierdzie, które niosą pomoc potrzebującym, które bezsilnym udzielają wsparcia. W ten sposób i będą oczami Chrystusa, które górują światłem wiedzy nad każdym ciałem, tak jak zapisano w Ewangelii: „Światłem twego ciała jest twe oko” (Mt 6,22)¹²³.

Dalej komentator z Akwilei stwierdza, że wdzięczne są owe oczy, a mianowicie słowo przyprawione solą wiedzy¹²⁴, by okazać życzliwość słuchaczom. A zatem wobec tego wdzięcznym jest nazywany nie tylko ten, który ofiaruje słowo wiedzy, gdyż ma w sobie łaskę, lecz wdzięcznym jest mianowany i z tego powodu, że sprawia, iż też słuchacze otrzymują łaskę. Oczy takiego człowieka są wdzięczne od wina, ponieważ w słowie jego wiedzy nie ma nic wodnistego ani nic niestałego, ani nic zbędnego. A wino, radujące serce człowieka¹²⁵, i którym zalewa się rany tego, który wpadł w ręce zbójców¹²⁶, przez co oczywiście, ze względu na łagodność oliwy, nie tylko uśmierza – jak wskazuje starożytny egzegeta – rany słuchających grzeszników, lecz także oczyszcza je z racji cierpkości wina¹²⁷.

Komentując drugi człon Rdz 49,12 („białymi jego zębami nad mleko”), Rufin nazywa tych, którzy potrafią przeżuwać mocny i stały pokarm Słowa Bożego i mieć [go] zębami aż do największego rozdrobnienia¹²⁸.

¹²² Por. 1Kor 12,27.

¹²³ Rufinus, *De benedictionibus Patriarcharum* I 10, s. 198: „«Gratifici, inquit, oculi eius a vino». Superius ostendimus apostolica auctoritate membra Christi dici dignos quosque fidelium, et diversa singulariter membra nominari pro eo quod unusquisque omni Ecclesiae corpori dependit officium. Erunt ergo pedes Christi qui currunt ad faciendam pacem, qui pergunt ad subveniendum his qui in necessitate sunt positi. Erunt manus Christi quae ad misericordiam extenduntur, quae auxilium indigentibus ferunt, quae invalidis ad adminiculum porriguntur. Sic erunt et oculi Christi qui scientiae lumen universo corpori praestant, sicut in Evangelio scriptum est: «Lucerna corporis tui est oculus tuus»” (tł. własne).

¹²⁴ Por. Kol 4,6.

¹²⁵ Por. Ps 103,15.

¹²⁶ Por. Łk 10,34.

¹²⁷ Por. Rufinus, *De benedictionibus Patriarcharum* I 10, s. 198.

¹²⁸ W oryginale: „(...) ad summam subtilitatem” (‘do najwyższej subtelności’). Przy czym, w kontekście tego zdania, kiedy Słowo Boże „jest przeżuwane i mielone”,

Dalej komentator poucza, że nad tymi, którzy żywią się mlekiem, zęby jego są białe, to znaczy ci, którzy mogą przyjmować i spożywać pokarm doskonały, są ponad tymi, którzy podobnie jak dzieci nadal potrzebują mleka. Konkludując ów wywód, komentator z Akwilei podkreśla, że rzeczywiście bardzo stosowne jest, gdy autor biblijny mówi, że „zęby jego [są] białe”. A mianowicie wszyscy, którzy są doskonali i którzy, wyjaśniając „potrawy” Pisma Świętego przez dostojne i kompetentne interpretacje, zaopatrzą ciało Kościoła w precyzyjną i dokładną wykładnię, którą nazywa się duchową, muszą być biali i czysti, a także wolni od wszelkiej skazy, aby przypadkiem nie powiedziano do nich: „[Ty], który uczysz innych, sam siebie nie uczysz (Rz 2,21)”¹²⁹.

I na koniec Rufin przekonuje, że pochwała oczu¹³⁰ według wykładni moralnej wynika z ich zdolności patrzenia w dal i spoglądania na cnotę, co z pewnością następuje za sprawą łaski albo też poprzez studium. Dlatego też zęby ludzi tego typu są białe, bo spożywają oni czyste, nienaruszone oraz stałe pokarmy Słowa Bożego – jak zaznacza komentator – i nie dozwalają, by ich dusza żywiła się mlekiem dzieci, lecz karmią ją stałymi i mocnymi pokarmami, to znaczy przeprowadzając ją od moralnych do mistycznych i dogmatycznych wykładni, poprzez które oświecona, odśloniwszy twarz, może oglądać chwałę Pana¹³¹, jak konkluduje Rufin¹³².

8. Konkluzja

Poddawszy analizie i porównaniu passusy do Rdz 49,8-12 w interpretacji św. Ambrożego z Mediolanu i Rufina z Akwilei, nasuwają się następujące wnioski i spostrzeżenia.

1) Formalnie rzecz ujmując, komentarz Rufina do „błogosławieństwa Judy” jest dłuższy, bardziej szczegółowy i zawiera więcej odwołań i paraleli do wcześniejszych komentatorów tej narracji biblijnej. Dzieło Ambrożego jest zdecydowanie bardziej zwarte, a sam jego język jest momentami – w naszej opinii – zbyt lakoniczny;

reczownik *subtilitas* – w naszej opinii – można zinterpretować jeszcze jako „precyzja” lub „dokładność”. Por. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 5, s. 267.

¹²⁹ Por. Rufinus, *De benedictionibus Patriarcharum* I 10, s. 198-199.

¹³⁰ Por. Rdz 49,12.

¹³¹ Por. 2Kor 3,18.

¹³² Por. Rufinus, *De benedictionibus Patriarcharum* I 11, s. 202.

2) Analizowani egzegeci łacińscy, komentując „błogosławieństwo Judy”, sięgają rzecz jasna do przekazów żydowskich. Św. Ambroży, jak się wydaje, ma do nich stosunek obojętny emocjonalnie, Rufin zaś używa języka bardziej dosadnego i niekiedy nader pejoratywnych sformułowań. Zestawianie egzegezy judaistycznej i wczesnochrześcijańskiej było wówczas swoistą praktyką. Ma to oczywiście swoje uzasadnienie, nie tylko do Rdz 49,8-12, lecz w ogóle podczas lektury mesjanistycznej tekstów Starego Testamentu. Dla chrześcijan owe teksty wypełniły się w osobie i misji Jezusa Chrystusa. Żydzi zaś dopatrywali się realizacji tych obietnic w bliżej nieokreślonej „epoce mesjańskiej” lub przenosili je do sfery eschatologii. Rzecz jasna wzajemne oddziaływanie i przenikanie się w sferze egzegezy jest faktem, lecz wydaje się, że nie należy go zbyt precyzyjnie przeceniać czy też stosować uproszczeń;

3) Tak komentator z Mediolanu, jak i z Akwilei przeplatają wykładnię literalną z alegoryczną. Z tym że Rufin, co podkreśliliśmy w toku narracji, jasno i precyzyjnie informuje czytelnika, że będzie komentował tekst biblijny w następującym porządku: wykładnia historyczna (*secundum historiam*), wyjaśnienia mistyczne (*secundum mysticum*) i interpretacja moralna (*moralis sermo*). Warto podkreślić, że komentator z Akwilei przestrzega konsekwentnie w całym dziele raz ustalonego porządku. 4) Nie dziwi, że obaj komentatorzy preferują model interpretacji typicznej i czytają Rdz 49,8-12 w świetle ich wypełnienia, stąd – w ich przekonaniu – Juda jest „typem” Jezusa Chrystusa, a „błogosławieństwo Judy” znalazło swoje *apogeuem* w obliczu Chrystusowego krzyża, męki oraz zmartwychwstania.

Bibliography

Sources

- Ambrosius, *De Cain et Abel*, ed. K. Schenkl, CSEL 32/1, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1897.
- Ambrosius, *De Patriarchis*, ed. K. Schenkl, CSEL 32/2, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1897.
- Augustinus, *De doctrina christiana*, ed. K.D. Daur – J. Martin, CCL 32, Turnhout 1962, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa 1989.
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem. Editio quinta*, ed. R. Weber – R. Gryson, Stuttgart 2007.
- Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae, seu Vetus Italica, et caeterae quaecunque in codicibus mss. & antiquorum libris reperiri potuerunt: quae cum Vulgata Latina, & cum Textu Graeco comparantur*, t. 1, ed. P. Sabatier, Remis 1743.

- Hieronymus, *Liber hebraicarum quaestionum in Genesim*, ed. P. de Lagarde, CCL 72, Turnhout 1959, tł. M. Józwiak, *Kwestie hebrajskie w Księdze Rodzaju św. Hieronima. Przekład i komentarz*, Wrocław 2010.
- Iosephus Flavius, *Antiquitates Iudaicae*, tł. Z. Kubiak – J. Radożycki, Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, Warszawa 2001.
- Origenes, *Commentarii in Epistulam ad Romanos* (latine, interprete Rufino), t. 1-10, ed. C.P. Hammond Bammel, SCh 532, 539, 543, 555, Paris 2009-2012, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, t. 1-2, PSP 57, Warszawa 1994.
- Paulinus, *Epistulae*, ed. G. de Hartel – M. Kamptner, Vienna 1999, tł. i opr. M. Wysoc ki – J. Pałucki – M. Pyzik-Turska, Paulin z Noli, *Listy 1-51*, ŻMT 82, Kraków 2019.
- Physiologos*, tł. K. Jażdżewska, Warszawa 2003.
- Rufinus, *Apologia contra Hieronymum*, ed. M. Simonetti, CCL 20, Turnhout 1961, tł. A. Smaroń, Św. Rufin z Akwilei, *Apologia przeciw Hieronimowi*, ŻMT 29, Kraków 2003.
- Rufinus, *De benedictionibus Patriarcharum*, ed. M. Simonetti, CCL 20, Turnhout.
- Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, t. 1-2, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1971.

Studies

- Abramowiczówna Z., *Słownik grecko-polski*, t. 1-4, Warszawa 1958-1965.
- Grypeou E. – Spurling H., *The Book of Genesis in Late Antiquity: Encounters between Jewish and Christian Exegesis*, Leiden – Boston 2013.
- Koehler L. – Baumgartner W. – Stamm J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko polski Starego Testamentu*, t. 1-2, red. P. Dec, Warszawa 2008.
- Korpanty J., *Słownik łacińsko-polski*, t. 1-2, Warszawa 2003.
- Kuśmirek A., *Błogosławieństwo Jakuba (Rdz 49,1-28) w interpretacji targumicznej*, „Collectanea Theologica” 88/4 (2018) s. 163-190.
- Plezia M., *Słownik łacińsko-polski*, t. 1-5, Warszawa 2007.
- Sarna N.M., *Genesis*, The JPS Torah Commentary, Philadelphia 1989.
- Selejdak R., *Patriarchowie biblijni jako figury Chrystusa w dziełach egzegetycznych świętego Ambrożego*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 23-24 (1995/1996) s. 155-200.
- Sollamo R., *Messianism and the ‘Branch of David’*, w: *The Septuagint and Messianism*, red. M.A. Knibb, Louvain 2006, s. 357-370.
- Tábet M., *L’esegesi greca nei commenti dei primi scrittori di lingua latina alla Benedizione di Giacobbe a Giuda (Gen 49,8-12)*, w: *L’esegesi dei padri latini. Dalle origini a Gregorio Magno. Atti del XXVIII Incontro di studiosi dell’antichità cristiana (Roma, 6-8 maggio 1999)*, red. AA.VV., SEA 68, Roma 2000, s. 57-75.
- Zorell F., *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1964.



Ludzka wola Chrystusa w ujęciu teologów kapadockich IV wieku

The Human Will of Christ in the Perspective of Cappadocian Theologians of the 4th Century

Oleksandr Kashchuk¹

Abstract: The article is dedicated to the issue of Christ's human will in the thought of the Cappadocian theologians of the fourth century, in the context of the early Christian development of the doctrine of Christ's natures. Its aim is to highlight the role and significance of Christ's human will in the Christology of Basil the Great, Gregory of Nazianzus, and Gregory of Nyssa. All three thinkers emphasized the fullness of Christ's humanity, and each of them, to some extent, signaled or drew attention to the existence and function of His human will. The reflection of the Cappadocian theologians was a significant step in the development of Christology, laying the foundations for the teaching that Christ, as a true man, had to possess an authentic human will, which remained in perfect harmony with His divine will. This concept influenced further theological debates and played a crucial role in the later formulation of the doctrine of two wills in Christ in Byzantium in the seventh century.

Keywords: Christ; Christology; nature; will; person; Basil the Great; Gregory of Nazianzus; Gregory of Nyssa; Byzantium

W kontekście sporów wokół bóstwa Jezusa Chrystusa teologia aleksandryjska IV i V wieku akcentowała przede wszystkim prawdziwość Jego boskości, znacznie mniej skupiając się na Jego ludzkiej naturze. Teologowie aleksandryjscy, tacy jak Atanazy (ok. 296-373), a wcześniej Klemens Aleksandryjski i Orygenes, podkreślali nadrzędność Logosu oraz Jego podmiotowość w jedności osoby Chrystusa. Takie podejście niosło jednak ryzyko niedocenienia lub pomniejszenia znaczenia Jego człowieczeństwa, w tym także ludzkiej woli². Jeszcze bardziej zaostrzył

¹ Ks. prof. dr hab. Oleksandr Kashchuk, Katedra Historii Wieków Średnich i Bizantynistyki, Uniwersytet imienia Iwana Franki, Lwów, Ukraina; Katedra Teologii, Ukraiński Uniwersytet Katolicki, Lwów, Ukraina; e-mail: oleksandr@ucu.edu.ua; ORCID: 0000-0001-6302-1851.

² Atanazy z Aleksandrii zaprzeczał, jakoby ciało Chrystusa było pozbawione duszy lub umysłu. Niemniej jednak umysł ludzki przesunął na dalszy plan na rzecz

tę tendencję Apolinary z Laodycei (310-390), twierdząc, że w Chrystusie boski Logos zastąpił ludzką duszę, co w konsekwencji prowadziło do odrzucenia woli Jego człowieczeństwa³. Jej pominięcie prowadziło do niepełnego obrazu ludzkiej natury Chrystusa. Wola jest bowiem jednym z podstawowych atrybutów ludzkiej duszy, warunkującym zdolność do dokonywania wyborów i podejmowania działań. Nic więc dziwnego,

Logosu. Logos nie jest jedynie zasadniczą częścią kierującą człowieczeństwem Chrystusa, lecz także rzeczywistym źródłem wszystkich Jego działań. Dla Atanazego Logos stanowi zasadę woli i działania w Chrystusie. Por. Athanasius Alexandrinus, *Tomus ad Antiochenos* 7, PG 26, 804B-C; Athanasius Alexandrinus, *De incarnatione Verbi Dei* 17, PG 25, 125B-D; Athanasius Alexandrinus, *Orationes contra Arianos* III 57, PG 26, 444B-C. Zob. G.D. Dragas, *Ἐνανθρώπησις, ἢ ἐγένετο ἄνθρωπος. A neglected aspect of Athanasius Christology*, w: *Monastica et Ascetica, Orientalia, E Saeculo Secundo, Origen, Athanasius, Cappadocian Fathers, Chrysostom, Augustine*, red. E.A. Livingstone, StPatr 16, Berlin 1985, s. 288-289; A. Louth, *Athanasius' Understanding of the Humanity of Christ*, w: *Monastica et Ascetica, Orientalia, E Saeculo Secundo, Origen, Athanasius, Cappadocian Fathers, Chrysostom, Augustine*, red. E.A. Livingstone, StPatr 16, Berlin 1985, s. 310; B. Sesboué, *Treść tradycji: reguła wiary i symbole (II-V wiek)*, w: *Historia dogmatów*, t. 1: *Bóg zbawienia*, red. B. Sesboué – J. Wolinski, tł. P. Rak, Kraków 1999, s. 312-313; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, t. 1: *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, Atlanta 1975, s. 312-313; J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London 1968, s. 285-296; W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 2008, s. 113; O. Kashchuk, *Logos-Sarx Christology and the Sixth-Century Miaenergism*, VoxP 67 (2017) s. 201-205.

³ Apolinary z Laodycei nauczał, że obecność ludzkiego umysłu Chrystusa oznaczałaby istnienie w Nim ludzkiej wolnej woli oraz zdolności do grzechu. Niemożliwe jednak jest, aby dwa umysły obdarzone wolą współistniały w tym samym podmiocie, ponieważ mogłyby się sobie przeciwstawiać. Logos więc sam stał się wcielonym umysłem (νοῦς ἑνωστικός γέγονεν ὁ λόγος). W konsekwencji Apolinary pozbawił Chrystusa najbardziej charakterystycznego elementu człowieczeństwa – umysłu. W związku z tym człowieczeństwo Chrystusa zostało pozbawione własnego działania (ἐνέργεια) i woli (θέλημα). Por. *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, red. F. Diekamp, Münster 1907, s. 307; Apollinarius, *Ad Julianum* 150, w: *Apollinaris Von Laodicea und Seine Schule texte und Untersuchungen*, t. 1, red. H. Lietzmann, Tübingen 1904, s. 247; Apollinarius, *Marias Encomion et de Incarnatione* 59-60, 63 i 70-71, w: *Apollinaris Von Laodicea und Seine Schule texte und Untersuchungen*, t. 1, red. H. Lietzmann, Tübingen 1904, s. 217-218 i 220-221; Apollinarius, *In Epifania* 109, w: *Apollinaris Von Laodicea und Seine Schule texte und Untersuchungen*, t. 1, red. H. Lietzmann, Tübingen 1904, s. 233; Apollinarius, *Adversus Diodorum* 117, w: *Apollinaris Von Laodicea und Seine Schule texte und Untersuchungen*, t. 1, red. H. Lietzmann, Tübingen 1904, s. 235. Zob. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, s. 13 i 116-118; Sesboué, *Treść tradycji*, 315-316; Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, s. 333 i 339.

że niektórzy myśliciele dostrzegli to zaniedbanie i zaczęli zwracać uwagę na konieczność pełniejszej refleksji nad człowieczeństwem Jezusa.

Jednym z takich teologów był Dydym z Aleksandrii (ok. 313-398)⁴, który wbrew dominującemu nurtowi chrystologii aleksandryjskiej nauczał, że boski Logos przyjął nie tylko ciało, ale także duszę i ducha, a więc doskonałego człowieka⁵. Podkreślał, że ludzka dusza Chrystusa posiada zarówno rozum, jak i umysł⁶, a Jego duch jest współistotny (ὁμοούσιος) z duchem zwykłych ludzi⁷. W ten sposób Dydym stał się głosem akcentującym znaczenie refleksji nad ludzką naturą Chrystusa⁸, co – choć wyjątkowe w jego środowisku – bez wątpienia wywarło wpływ na teologię późniejszych myślicieli.

Kwestia ludzkiej natury zaczęła stanowić jeden z kluczowych punktów debaty chrystologicznej u myślicieli kapadockich i antiocheńskich w IV i V wieku. Starali się oni uzupełniać lub nawet równoważyć chrystologię aleksandryjską oraz prostować poglądy Apolinarego, podkreślając pełnię człowieczeństwa Chrystusa. Dyskusje wokół tej kwestii wiązały się z próbą zrozumienia, w jaki sposób zjednoczyły się ze sobą ludzka i boska natura, a także jakie konsekwencje miało to zjednoczenie zarówno dla obu natur, jak i dla zbawienia człowieka. Odpowiedź na te pytania dotyczyła także tematu ludzkiej woli Chrystusa jako nieodłącznego elementu natury człowieka. Chodziło o to, czy wola ludzka w Chrystusie była w sposób absolutny podporządkowana Jego boskości do tego stopnia, że utraciła swoją funkcję, czy też przeciwnie – Chrystus zachował ludzką zdolność do refleksji, decyzji i działania. Dyskusje te odegrały kluczową rolę w ukształtowaniu chrystologii, która stała się fundamentem teologii Bizancjum.

Celem niniejszego artykułu jest próba zrozumienia funkcji woli człowieka w bosko-ludzkiej jedności Chrystusa w nauczaniu myślicieli kapadockich IV wieku. W artykule zostanie zatem przedstawiona koncepcja ludzkiej woli Chrystusa u Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nazjanzu i Grzegorza z Nyssy, których myśl od drugiej połowy IV wieku zaczęła

⁴ Por. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, s. 361.

⁵ Por. Didymus Alexandrinus, *Commentarii in Zachariam*, red. L. Doutreleau, SCh 85, Paris 1962, s. 924.

⁶ Por. P.C. Bouteneff, *Placing the Christology of Didymus the Blind*, w: *Cappadocian Writers. Other Greek Writers*, red. M.F. Wiles – E.J. Yarnold, StPatr 37, Leuven 2001, s. 390 i 392.

⁷ Por. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, s. 363.

⁸ Por. Bouteneff, *Placing the Christology*, s. 394-395.

wywierać znaczący wpływ na teologię chrześcijańską⁹. W dziedzinie chrystologii myśliciele kapadoccy, podobnie jak Dydim z Aleksandrii, podzielali ideę pełni człowieczeństwa Chrystusa, jednak wyrażali ją w bardziej precyzyjnej terminologii¹⁰. Przyjmowali chrystologię typu *Logos-anthropos*¹¹, odróżniając się tym samym od większości teologów aleksandryjskich, którzy opierali się na modelu *Logos-sarx*. Podkreślali zarówno prawdziwość i rozróżnienie natur Chrystusa, jak i ich jedność, dostosowując akcenty do kontekstu swoich rozważań.

Bazyli Wielki (330-379) koncentrował się przede wszystkim na rozróżnieniu boskiego i ludzkiego elementu w Chrystusie, nie kładąc szczególnego nacisku na jedność Jego osoby¹². Rozwijając chrystologię typu *Logos-anthropos*, podkreślał, że ciało Jezusa było ożywione ludzką duszą (οὐχὶ σὰρξ ἦν ἄψυχος, ἀλλὰ θεότης σαρκὶ ἐμψύχῳ κεχρημένη)¹³. Choć było ono nosicielem bóstwa (τὴν σάρκα λέγει τὴν θεοφόρον) i zostało uświęcone przez połączenie z Bogiem (συνάφεια)¹⁴, to jednak nie utraciło swoich właściwości, a zachowało cechy natury Adama i dziewicy¹⁵. Człowieczeństwo Chrystusa, posiadające ludzką duszę, było podmiotem autentycznych ludzkich doświadczeń, a nawet wiedzy lub niewiedzy co do końca czasów¹⁶. W tym schemacie chrystologicznym znajduje się również miejsce na ludzką wolę jako istotowy element działania i doświadczenia Jezusa.

Bazyli z Cezarei wiązał działanie z naturą, lecz większą uwagę poświęcał aktywności boskiej natury Chrystusa, która była wspólna z działaniem Ojca. W tym kontekście utrzymywał, że podmioty, które mają ten sam rodzaj czynności i woli, posiadają tę samą naturę (πάντα ἐνεργεῖ Θεὸς καθὼς βούλεται)¹⁷. Jeśli więc w Chrystusie współistnieją

⁹ Por. G.C. Berthold, *The Cappadocian Roots of Maximus the Confessor*, w: *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*, red. F. Heinzer – C. Schönborn, Fribourg 1982, s. 52-53.

¹⁰ Por. Bouteneff, *Placing the Christology*, s. 395.

¹¹ Por. C.A. Beeley, *The Early Christological Controversy: Apollinarius, Diodore, and Gregory Nazianzen*, *VigCh* 65/4 (2011) s. 376-407.

¹² Por. Sesboüé, *Treść tradycji*, s. 323.

¹³ Por. Basilus Magnus, *Ep.* 236, PG 32, 877C.

¹⁴ Por. Basilus Magnus, *Homiliae in Psalmos XLV*, PG 29, 424B.

¹⁵ Por. Basilus Magnus, *Ep.* 261, PG 32, 969B-C.

¹⁶ Por. Basilus Magnus, *Ep.* 236, PG 32, 877B-C.

¹⁷ Por. Basilus Magnus, *Adversus Eunomium V*, PG 29, 717A-B: „Εἰ δὲ πάντα ἐνεργεῖ Θεὸς καθὼς βούλεται, πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ Πνεῦμα, διαίρουσιν ἰδίᾳ ἐκάστῳ καθὼς βούλεται, πῶς ἑτερότης οὐσίας, ἐν ἧ ταυτότης ἐνεργείας

różne natury, powinny współistnieć także różne rodzaje czynności i woli. W konsekwencji Chrystus ma dwa rodzaje działania – boskie i ludzkie. Biskup Cezarei, odnosząc się do ewangelicznego dialogu Chrystusa z Samarytanką (J 4,7), stwierdza, że słowa „daj Mi pić” wskazują na potrzebę ludzkiej natury Chrystusa (ἡ σωματικὴ χρεία)¹⁸, wyrażają więc właściwości ludzkiego pragnienia. Powinno to prowadzić do uznania ludzkiej woli jako aktu umysłu, który przekształca je w świadome postanowienie i działanie.

Bazyli Wielki, odwołując się w szczególności do *Listu 261*, pośrednio zasygnalizował, że w Chrystusie istnieje ludzka wola, która nie jest sprzeczna z Jego boską wolą. Wniosek ten można wydobyć z jego klasyfikacji doświadczeń. Bazyli Wielki ukazał, że w Chrystusie istnieje ludzka wola, która nie jest sprzeczna z Jego boską wolą. Wynika to z jego klasyfikacji doświadczeń. Twierdzi, że niektóre z nich są właściwe wyłącznie ciału, jak przecięcie, pomniejszenie i rozkład; inne dotyczą ożywionego ciała, jak zmęczenie, ból, głód, pragnienie i potrzeba snu; jeszcze inne odnoszą się do duszy, która używa ciała, obejmując smutek, lęk i troski. Wszystkie te doświadczenia są naturalne i konieczne dla istoty żywej. Istnieją jednak również doświadczenia wynikające ze złego wyboru (ἐκ προαιρέσεως μοχθηρᾶς), które są skutkiem nieuporządkowanego życia i braku ćwiczenia w cnocie, a więc są konsekwencją przewrotnej woli. Chrystus przyjął na siebie naturalne i konieczne doświadczenia, aby ukazać prawdziwość swojego wcielenia, te natomiast, które wynikają z przewrotnej woli, odrzucił jako niegodne nieskalanego Boga¹⁹. Nie oznacza

γνωρίζεται;”. Zob. Basilius Magnus, *Homiliae in Psalmos* I, PG 29, 217A: „Ὡν δὲ ἡ φύσις μία, τούτων καὶ ἐνέργειαι αἰ αὐταί· ὧν δὲ τὸ ἔργον ἴσον, τούτων καὶ ὁ μισθὸς ὁ αὐτός;”; Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto* VIII 19, red. B. Pruche, SCh 17bis, Paris 1968, s. 141: „Εἰ γὰρ κατὰ τὴν οὐσίαν ἀπαραλλάκτως ἔχει, ἀπαραλλάκτως ἔξει καὶ κατὰ τὴν δύναμιν. Ὡν δὲ ἡ δύναμις ἴση, ἴση που πάντως καὶ ἡ ἐνέργεια”.

¹⁸ Por. Basilius Magnus, *Ep.* 236, PG 32, 877B-C: „Ἐπειτα μέντοι εὐγνωμόνως σκοποῦντι πολλὰ καὶ ἀπὸ τοῦ ἀνθρωπίνου μέρους ὁ Κύριος διαλέγεται· τὸ γὰρ «Δὸς μοι πιεῖν» φωνὴ ἐστὶ τὴν σωματικὴν χρεῖαν ἐκπληροῦσα. Καίτοι ὁ αἰτῶν οὐχὶ σὰρξ ἦν ἄψυχος, ἀλλὰ θεότης σαρκὶ ἐμψύχῳ κεχηρημένη”.

¹⁹ Por. Basilius Magnus, *Ep.* 261, PG 32, 972A-C: „Τὸ δὲ ἐπ’ αὐτὴν λέγειν τὴν θεότητα τὰ ἀνθρώπων διαβαίνειν πάθη οὐδαμῶς σωζόντων ἐστὶ τὸ ἐν διανοίαις ἀκόλουθον, οὔτε εἰδόντων ὅτι ἄλλα σαρκὸς πάθη, καὶ ἄλλα σαρκὸς ἐμψύχου, καὶ ἄλλα ψυχῆς σώματι κεχηρημένης. Σαρκὸς μὲν οὖν ἴδιον τὸ τέμνεσθαι καὶ μειοῦσθαι καὶ διαλύεσθαι, καὶ πάλιν σαρκὸς ἐμψύχου τὸ κοποῦσθαι καὶ ὀδυνᾶσθαι καὶ πεινῆν καὶ διψῆν καὶ ὑπνῷ κρατεῖσθαι, ψυχῆς δὲ σώματι κεχηρημένης λύπαι καὶ ἀδημονίαι καὶ φροντίδες καὶ ὅσα τοιαῦτα. Ὡν τὰ μὲν φυσικὰ καὶ ἀναγκαῖα τῷ ζῶντι, τὰ δὲ ἐκ προαιρέσεως

to jednak odrzucenia samej funkcji ludzkiego wyboru, lecz odrzucenie tezy o przeciwstawieniu się ludzkiej woli Syna Bożego woli Bożej. Choć Bazyli nie podjął głębszej analizy w tej kwestii, to jednak – jak na chrystologię IV wieku – stosunkowo wcześniej zasygnalizował istnienie ludzkiego wyboru Chrystusa, pobudzając dalsze dyskusje na ten temat.

Zbliżone podejście do chrystologii prezentował Grzegorz z Nazjanzu (329-390), jeden z kluczowych twórców fundamentów patrystycznych dla późniejszej chrystologii, zarówno chalcedońskiej, jak i niechalcedońskiej²⁰. Podobnie jak Bazyli Wielki, akceptował on model chrystologii *Logos-anthropos*, podkreślając, że Chrystus jako człowiek jest nosicielem bóstwa (ἄνθρωπος θεοφόρος; σὰρξ θεοφόρος)²¹. Nauczał, że Słowo pozostało tym, czym było, a przyjęło to, czym nie było²², czyli stało się człowiekiem. Dla Grzegorza integralność ludzkiej natury Chrystusa miała fundamentalne znaczenie: z jednej strony w celu zachowania nienaruszalności boskości, a z drugiej – dla zapewnienia rzeczywistości Jego człowieczeństwa²³. Gdyby bowiem człowieczeństwo Chrystusa zostało w jakiś sposób zmienione przez zjednoczenie z boskością, mogłoby to sugerować, że również Jego boska natura uległa zmianie lub degradacji. Z kolei gdyby nie posiadał prawdziwej ludzkiej natury, nie mógłby w pełni reprezentować ludzkości i dokonać jej zbawienia.

W Chrystusie istnieją więc w pełni dwie natury – boska i ludzka – które jednak nie tworzą dwóch Synów ani dwóch Bogów²⁴. Chcąc

μοχθηρᾶς, διὰ τὸ ἀνάγωγον τοῦ βίου καὶ πρὸς ἀρετὴν ἀγύμναστον ἐπεισαγόμενα. Ὅθεν φαίνεται ὁ Κύριος τὰ μὲν φυσικὰ πάθη παραδεχόμενος εἰς βεβαίωσιν τῆς ἀληθινῆς καὶ οὐ κατὰ φαντασίαν ἐνανθρωπήσεως, τὰ δὲ ἀπὸ κακίας πάθη, ὅσα τὸ καθαρὸν τῆς ζωῆς ἡμῶν ἐπιρρυπαίνει, ταῦτα ὡς ἀνάξια τῆς ἀχράντου θεότητος ἀπωσάμενος. Διὰ τοῦτο εἴρηται· ἐν ὁμοιώματι γεγενῆσθαι σαρκὸς ἁμαρτίας”.

²⁰ Por. C.A. Beeley, *‘Let This Cup Pass from Me’ (Matth. 26:39): The Soul of Christ in Origen, Gregory Nazianzen, and Maximus Confessor*, w: *Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011*, red. M. Vinzent, StPatr 63, Leuven 2013, s. 36.

²¹ Por. Gregorius Nazianzus, *Epistolae theologicae* 102, 18-20, red. P. Gallay – M. Jourjon, SCh 208, Paris 1974, s. 80.

²² Por. Gregorius Nazianzus, *Orationes theologicae* 29, 19, tł. H.J. Sieben, FCh 22, Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Roma – New York 1996, s. 210: „Οὗτος γὰρ ὁ νῦν σοι καταφρονούμενος, ἦν ὅτε καὶ ὑπερ σε ἦν· ὁ νῦν ἄνθρωπος καὶ ἀσύνθετος ἦν. ὁ μὲν ἦν, διέμεινεν· ὁ δὲ οὐκ ἦν, προσέλαβεν”.

²³ Por. A. Meredith, *Gregory of Nyssa*, *The early Church Fathers*, London – New York 1999, s. 50.

²⁴ Por. Gregorius Nazianzus, *Epistolae theologicae* 101, 19, SCh 208, s. 44: „Φύσεις μὲν γὰρ δύο, Θεὸς καὶ ἄνθρωπος, ἐπεὶ καὶ ψυχὴ καὶ σῶμα· υἱοὶ δὲ οὐ δύο, οὐδὲ

uniknąć niebezpieczeństwa dwupodmiotowości, Grzegorz podkreślał, że w Chrystusie nie ma dwóch odrębnych zasad istnienia i działania (ἄλλος καὶ ἄλλος), lecz dwa elementy składające się na jeden podmiot (ἄλλο καὶ ἄλλο)²⁵. Z tego względu kładł większy nacisk na aspekt jedności Chrystusa jako bytu (γενόμενος ἄνθρωπος ὁ κάτω Θεός, ἐπειδὴ συνανεκράθη Θεῶ, καὶ γέγονεν εἷς), choć składającego się z dwóch natur²⁶. Złożony byt Chrystusa należało precyzyjnie określić pod względem terminologicznym.

Grzegorz Teolog wniósł istotny wkład w chrystologię, szczególnie w kontekście koncepcyjnego rozróżnienia między jednością a odrębnością natur w Chrystusie²⁷. Przejął rozróżnienie pojęć οὐσία – ὑπόστασις, dokonane przez Bazylego Wielkiego w refleksji nad Trójcą Świętą, i pogłębił je, stosując terminy φύσις – ιδιότητες²⁸. Było to rozróżnienie koncepcyjne, charakterystyczne dla myślicieli kapadockich IV wieku²⁹.

Θεοί”. Zob. A. Radde-Gallwitz, *Gregory of Nyssa's Doctrinal Works. A Literary Study*, Oxford 2018, s. 170-179; N. Widok, *Kerygmaticzny wymiar nauczania o Wcieleniu u Grzegorza z Nazjanzu*, VoxP 38-39 (2000) s. 190-194.

²⁵ Por. Gregorius Nazianzus, *Epistolae theologicae* 101, 21, SCh 208, s. 44-46: „Καὶ εἰ δεῖ συντόμως εἰπεῖν, ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ Σωτὴρ (...), οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος”. Zob. Beeley, *The Early Christological Controversy*, s. 402.

²⁶ Por. Gregorius Nazianzus, *Oratio* 29, 19, FCh 22, s. 210; Zob. Gregorius Nazianzus, *Orationes* 38, 13, red. C. Moreschini – P. Gallay, SCh 358, Paris 1980, s. 134: „ἐν ἑκ δύο τῶν ἐναντίων, σαρκὸς καὶ Πνεύματος: ὧν τὸ μὲν ἐθέωσε, τὸ δὲ ἐθεώθη”. Zob. C.A. Beeley, *Gregory of Nazianus: On the Trinity and the Knowledge of God. In Your Light We Shall See Light*, Oxford – New York 2008, s. 128-130; Beeley, *The Early Christological Controversy*, s. 398.

²⁷ Por. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, s. 370.

²⁸ Por. N. Widok, „Physis” w pismach Grzegorza z Nazjanzu. *Studium z teologii patrystycznej*, Opole 2001, s. 205-209, zob. także przyp. 96 (s. 206); N. Widok, *Priorytetowe znaczenie formuły trynitarnej μία φύσις – τρεῖς ιδιότητες w nauczaniu Grzegorza z Nazjanzu*, VoxP 49 (2006) s. 707-724; N. Widok, *Stanowisko Grzegorza z Nazjanzu wobec formuły trynitarnej μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις*, VoxP 44-45 (2003) s. 221-233.

²⁹ Por. J. Zachhuber, *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance*, Leiden – Boston 2014, s. 70-79 i 98-104; L. Turcescu, *Hypostasis*, w: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, red. L.F. Mateo-Seco – G. Maspero, tł. S. Cherney, Supplements to Vigiliae Christianae 99, Leiden – Boston 2010, s. 403-407; L. Turcescu, *Person*, w: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, red. L.F. Mateo-Seco – G. Maspero, tł. S. Cherney, Supplements to Vigiliae Christianae 99, Leiden – Boston 2010, s. 591-596; H. Grelier, *Comment décrire l'humanité du Christ sans introduire une quaternité en Dieu? La controverse entre Grégoire de Nysse et Apollinaire de Laodicée*, w: *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism. Proceedings of the 11th International Colloquium on*

Grzegorz z Nazjanzu przeniósł je na grunt chrystologii, co pozwoliło mu na precyzyjniejsze opisanie odrębności natur w jedności Chrystusa. Terminy określające naturę boską w Trójcy, zwłaszcza φύσις, zostały przez niego zastosowane również w odniesieniu do natury ludzkiej w Chrystusie³⁰. W ten sposób Grzegorz stworzył podstawy dla dalszych rozważań chrystologicznych, ukazując, że jedność bosko-ludzkiego bytu Chrystusa nie umniejsza natury Jego człowieczeństwa.

Przekonanie, że Chrystus zachował ludzką naturę w pełni, prowadziło pośrednio do wniosku o Jego ludzkiej woli. Argumentacja Nazjańczyka miała charakter soteriologiczny – twierdził on, że to, czego Chrystus nie przyjął, nie mogło zostać zbawione³¹. Oznaczało to, że aby człowieczeństwo zostało w pełni odkupione, Syn Boży musiał posiadać pełnię natury ludzkiej – zarówno ciało (σῶμα), jak i duszę (ψυχή), w tym umysł (νοῦς)³² i wolę (θέλειν)³³. Ponieważ wola jest nieodłącznym elementem rozumnej duszy człowieka, konieczne było, by Chrystus, jako prawdziwy człowiek, również ją posiadał. Zatem najbardziej podstawowy punkt niezgody Grzegorza z Apolinarym dotyczył soteriologii. Grzegorz uważał, że Apolinary utracił właściwe zrozumienie natury grzechu oraz podstawowego celu wcielenia. Twierdził, że korzeń grzechu nie tkwi w ciele (choć ciało rzeczywiście zmagą się z duchem), lecz w umyśle. To właśnie ludzki umysł jako pierwszy zgrzeszył, dlatego to on najbardziej

Gregory of Nyssa (Tübingen, 17-20 September 2008), red. V.H. Drecoll – M. Berghaus, Supplements to Vigiliae Christianae 106, Leiden – Boston 2011, s. 549-550; G. Maspero, *Trinity and Man: Gregory of Nyssa's „Ad Ablabium”*, Supplements to Vigiliae Christianae 86, Leiden – Boston 2007, s. 10-17; I. Vigorelli, *ΣΧΕΣΙΣ and ὉΜΟΟΥΣΙΟΣ in Gregory of Nyssa's Contra Eunomium: Metaphysical Contest and Gains to Trinitarian Thought*, VoxP 68 (2017) s. 167-169.

³⁰ Por. Widok, „Physis” w pismach Grzegorza z Nazjanzu, s. 253-255.

³¹ Por. Gregorius Nazianzus, *Epistolae theologicae* 101, 32, SCh 208, s. 50: „Τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον· ὃ δὲ ἦνεται τῷ Θεῷ, τοῦτο καὶ σφύζεται”. Zob. Beeley, *Gregory of Nazianzus: On the Trinity*, s. 127-128.

³² Por. Gregorius Nazianzus, *Orationes theologicae* 30, 21, FCh 22, s. 268: „πάντα ὑπὲρ πάντων γενόμενος, ὅσα ἡμεῖς, πλὴν τῆς ἀμαρτίας, σῶμα, ψυχή, νοῦς, δι’ ὅσων ὁ θάνατος· τὸ κοινὸν ἐκ τούτων, ἄνθρωπος”. Zob. Gregorius Nazianzus, *Oratio* 38, 13, SCh 358, s. 134: „Ὁ ὦν γίνεται, καὶ ὁ ἄκτιστος κτίζεται, καὶ ὁ ἀχώρητος χωρεῖται, διὰ μέσης ψυχῆς νοεῖας μεσιτευούσης θεότητι, καὶ σαρκὸς παχύτητι”.

³³ Por. Gregorius Nazianzus, *Orationes theologicae* 30, 12, FCh 22, s. 246: „Εἰ μὲν οὖν μὴ παρὰ τοῦ κατεληλυθότος αὐτοῦ ταῦτα ἐλέγετο, εἶπομεν ἂν ὡς παρὰ τοῦ ἀνθρώπου τυποῦσθαι τὸν λόγον, οὐ τοῦ κατὰ τὸν σωτήρα νοουμένου, τὸ γὰρ ἐκείνου θέλειν οὐδὲ ὑπεναντίον θεῷ, θεοθὲν ὄλον”.

potrzebuje uzdrawiającego i oczyszczającego działania Słowa³⁴. Chrystus przyjął ciało ze względu na ciało, duszę ze względu na duszę i umysł ze względu na umysł (νοῦς διὰ τὸν νοῦν), czyli całe ludzkie istnienie, aby dokonać pełnego uzdrowienia człowieka z grzechu w całej jego naturze. Dla Grzegorza obecność ludzkiego umysłu, a tym samym podmiotu zdolnego do woli, nie oznaczała naruszenia wcielenia Słowa – tak samo jak obecność ludzkiego ciała³⁵. Wydaje się zatem, że uzdrowienie człowieka, a zwłaszcza jego umysłu, zakłada również uzdrowienie woli jako jego nieodłącznego atrybutu.

Teolog z Nazjanzu dostrzega rozróżnienie woli we fragmencie Ewangelii: „Ojcze mój, jeśli to możliwe, niech Mnie ominie ten kielich! Wszakże nie jak Ja chcę, ale niech Twoja będzie wola (Mt 26,39)”. Wola ludzka Chrystusa całkowicie podąża za wolą Bożą. Poglębiając tę kwestię, odwołuje się także do innych słów Chrystusa i wyjaśnia, że Jego stwierdzenie „nie zstąpiłem z nieba, aby pełnić Moją wolę (J 6,38)”, odnosi się nie do samego Zbawiciela w Jego boskiej naturze, lecz do człowieczeństwa jako takiego. Ludzka wola Chrystusa nie sprzeciwia się Bogu, ponieważ jest całkowicie przeobstwiona (τὸ γὰρ ἐκεῖνου θέλειν οὐδὲ ὑπεναντίον θεῶ, θεοθεν ὄλον)³⁶. Człowieczeństwo Zbawiciela obejmowało zatem również ludzką wolę, co stanowiło istotny element chrystologii Grzegorza Teologa.

Chociaż logika teologiczna Nazjańczyka prowadzi do uznania obecności woli w człowieczeństwie Chrystusa, to jednak w kontekście jej

³⁴ Por. Gregorius Nazianzus, *Epistolae theologicae* 101, 52, SCh 208, s. 58: „Ὁ γὰρ τὴν ἐντολὴν ἐδέξατο, τοῦτο καὶ τὴν ἐντολὴν οὐκ ἐφύλαξεν· ὁ δὲ οὐκ ἐφύλαξε, τοῦτο καὶ τὴν παράβασιν ἐτόλμησεν· ὁ δὲ παρέβη, τοῦτο καὶ τῆς σωτηρίας ἐδεῖτο μάλιστα· ὁ δὲ τῆς σωτηρίας ἐδεῖτο, τοῦτο καὶ προσελήφθη· ὁ νοῦς ἄρα προσείληπται”.

³⁵ Por. Gregorius Nazianzus, *Epistolae theologicae* 101, 51, SCh 208, s. 58. Zob. Beeley, *Gregory of Nazianzus: On the Trinity*, 290.

³⁶ Por. Gregorius Nazianzus, *Orationes theologicae* 30, 12, FCh 22, s. 246: „Ἐβδομον λεγέσθω τὸ καταβεβηκέναι ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν υἱόν, οὐχ ἵνα ποιῆ τὸ θέλημα τὸ ἐαυτοῦ, ἀλλὰ τὸ τοῦ πέμψαντος, εἰ μὲν οὖν μὴ παρὰ τοῦ κατεληλυθότος αὐτοῦ ταῦτα ἐλέγετο, εἶπομεν ἂν ὡς παρὰ τοῦ ἀνθρώπου τυποῦσθαι τὸν λόγον, οὐ τοῦ κατὰ τὸν σωτήρα νοουμένου, – τὸ γὰρ ἐκεῖνου θέλειν οὐδὲ ὑπεναντίον θεῶ, θεοθεν ὄλον, – ἀλλὰ τοῦ καθ’ ἡμᾶς· ὡς τοῦ ἀνθρωπίνου θελήματος οὐ πάντως ἐπομένου τῷ θεῷ, ἀλλ’ ἀντιπίπτοντος, ὡς τὰ πολλά, καὶ ἀντιπαλαίοντος, καὶ γὰρ ἐκεῖνο οὕτως ἐνοήσαμεν τὸ Πάτερ, εἰ δυνατόν, παρελθέτω ἀπ’ ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο· πλην οὐχ ὁ ἐγὼ θέλω, ἀλλὰ τὸ σὸν ἰσχυρὸν θέλημα. οὔτε γάρ, εἰ δυνατόν ἢ μὴ, τοῦτο ἀγνοεῖν ἐκεῖνον εἰκός, οὔτε τῷ θελήματι ἀντεισφέρειν τὸ θέλημα. ἐπεὶ δὲ ὡς παρὰ τοῦ προσλαβόντος ὁ λόγος, τοῦτο γὰρ τὸ κατεληλυθός, οὐ τοῦ προσλήμματος, οὕτως ἀπαντησόμεθα. οὐχ ὡς ὄντος ἰδίου τοῦ υἱοῦ θελήματος παρὰ τὸ τοῦ πατρὸς, ἀλλ’ ὡς οὐκ ὄντος ὁ λόγος”.

funkcji oraz Jego ludzkiej aktywności centralnym punktem chrystologii Grzegorza pozostaje bosko-ludzka jedność Syna Bożego jako jedyne podmiotu działania. W tej jedności elementem definiującym Chrystusa jest Jego boska natura, która – jak już zaznaczono – nie ogranicza Jego człowieczeństwa, lecz pozwala Jezusowi być w pełni i doskonale człowiekiem. Nie można rozpatrywać istnienia i działania wcielonego Chrystusa w oderwaniu od Logosu, który jest istotowo zjednoczony z ludzkim istnieniem. Syn nie tylko działał (ἐνεργεῖν) w Chrystusie przez łaskę, jak w proroku, ale był i jest złączony z ludzkim istnieniem w swojej istocie (κατ' οὐσίαν συνῆφθαι τε καὶ συνάπτεσθαι)³⁷. Dusza ludzka odgrywa rolę pośredniczą w tym zjednoczeniu (Θεὸς σαρκὶ διὰ μέσης ψυχῆς ἀνεκράθη; διὰ μέσης ψυχῆς νοερᾶς μεσιτευσούσης θεότητι)³⁸. Przebóstwienie jednak natury ludzkiej wyraża się w jednopodmiotowości.

Pogląd Grzegorza Teologa na temat jednopodmiotowości Chrystusa, jak można wnioskować z dotychczasowych rozważań, mógł sprawiać wrażenie, że umniejsza on znaczenie Jego ludzkiej woli. Koncepcja Nazjańczyka nie zakładała wyraźnego uwypuklenia funkcji ludzkiej woli Chrystusa ani Jego ludzkiego działania. Grzegorz z Nazjanzu rozważał wolę Chrystusa przede wszystkim w kontekście problematyki trynitarnej, która dominowała w sporach ariańskich. Jego refleksje były głęboko ukształtowane przez kontrowersje dotyczące natury Syna i Ducha w odniesieniu do Ojca³⁹. Brak wyraźnego rozwinięcia przez Grzegorza kwestii ludzkiej woli Chrystusa wydaje się wynikać z ograniczonego zainteresowania teologicznym znaczeniem Jego ludzkiej duszy. Kontekst teologiczny jego czasów wymagał przede wszystkim obrony jedności osoby Chrystusa w pełni Jego natur, co koncentrowało uwagę na innych aspektach chrystologii.

Grzegorz z Nyssy (335-394), podobnie jak Grzegorz Teolog, poszukiwał rozwiązania między dwoma skrajnościami teologicznymi swojej epoki: z jednej strony skłonnością do zaniedbywania człowieczeństwa Chrystusa, obecną w teologii o formacji aleksandryjskiej lub

³⁷ Por. Gregorius Nazianzus, *Epistolae theologicae* 101, 22, SCh 208, s. 46. Zob. Beeley, *Gregory of Nazianzus: On the Trinity*, s. 131.

³⁸ Por. Gregorius Nazianzus, *Oratio* 2, 23, red. J. Bernardi, SCh 247, Paris 1978, s. 120; Gregorius Nazianzus, *Oratio* 38, 13, SCh 358, s. 134.

³⁹ Por. F.M. Léthel, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*, *Théologie Historique* 52, Paris 1979, s. 31-32; J.P. Farrel, *Free Choice in St. Maximus the Confessor*, South Canaan 1989, s. 76-77.

w myśli Apolinarego, a z drugiej strony tendencją do nadmiernego wyodrębnienia Jego człowieczeństwa, charakterystyczną dla teologii antiocheńskiej⁴⁰. Pozostając w nurcie myśli swojego środowiska, przyjął model chrystologiczny *Logos-anthropos*, podkreślając, że Chrystus przyjął prawdziwego człowieka w całej jego pełni (ἀναλαβεῖν ὅλον τὸν ἄνθρωπον)⁴¹. Zauważa jednak, że przyjęcie nie oznacza pochłonięcia, lecz wspólnotę istnienia, stwierdzając, że człowiek narodzony z dziewicy jest naczyniem Bożym nieuczynionym ręką ludzką (θεοῦ δοχεῖον ἀχειροποίητον)⁴². Podkreśla, że ludzka natura została przyłączona do boskiej (ἐνωθεῖσα γὰρ τῷ Κυρίῳ ἢ ἀνθρωπίνῃ φύσει), a dwoje stało się jednym przez złączenie (ἐν δὲ τὰ δύο διὰ τῆς ἀνακράσεως γέγονε)⁴³.

Grzegorz z Nyssy broni pełni człowieczeństwa Chrystusa, obejmującej zarówno ciało i duszę wraz z umysłem⁴⁴, jak i doświadczenie słabości ludzkiej natury (προσάπτων τῇ ἀσθενείᾳ τῆς φύσεως ὃ τὰ ἡμέτερα πάθη προσλαβόμενος)⁴⁵. Teolog przedstawia Jezusa także jako podmiot wiedzy lub niewiedzy dotyczącej dnia ostatecznego⁴⁶. Nysseńczyk ukazuje, że chrystologia Apolinarego z Laodycei, która pozbawia Chrystusa umysłu, a tym samym pełni duszy, przedstawia Go jako człowieka niepełnego, co stoi w sprzeczności z soteriologicznym znaczeniem wcielenia. W tym kontekście Grzegorz z Nyssy zbliża się do poglądów Grzegorza z Nazjanzu, a zwłaszcza do jego słynnej antyapolinaryjskiej zasady,

⁴⁰ Por. Beeley, *The Early Christological Controversy*, s. 377-378 i 396-398.

⁴¹ Por. Gregorius Nyssenus, *Refutatio confessionis Eunomii*, red. W. Jaeger, GNO 2/2, Leiden 1960, s. 312. Zob. S. Strękowski, *Wcielenie Syna Bożego w utworach św. Grzegorza z Nyssy*, VoxP 38-39 (2000) s. 199-212.

⁴² Por. Gregorius Nyssenus, *De tridui inter mortem et resurrectionem Domini nostri Iesu Christi spatio*, red. E. Gebhardt, GNO 9/1, Leiden 1967, s. 291.

⁴³ Por. Gregorius Nyssenus, *Antirrheticus adversus Apollinarium*, red. F. Mueller, GNO 3/1, Leiden 1958, s. 161.

⁴⁴ Por. Gregorius Nyssenus, *De tridui inter mortem et resurrectionem Domini nostri Iesu Christi spatio*, GNO 9/1, s. 291-292: „δι' ὧν ἢ ἀνθρωπίνῃ φύσει συνέστηκε, ψυχῇ τε λέγω καὶ σώματι, ἢ θεία κατακινῶνται δύναμις ἐκατέρω καταλλήλως ἐαυτὴν καταμίζασα”; Gregorius Nyssenus, *Antirrheticus adversus Apollinarium*, GNO 3/1, s. 166-168: „ὁ ἀνθρωπίνην σάρκα καὶ ταύτην ἔμψυχον προσοικίζων τῷ λόγῳ οὐδὲν ἕτερον ἢ ὅλον συνάπτει τὸν ἄνθρωπον”.

⁴⁵ Por. Gregorius Nyssenus, *Antirrheticus adversus Apollinarium*, GNO 3/1, s. 181.

⁴⁶ Por. Gregorius Nyssenus, *Antirrheticus adversus Apollinarium*, GNO 3/1, s. 167: „Πῶς δὲ καὶ ἀγνοεῖ ὁ ἔνσαρκος αὐτοῦ θεὸς τὴν ἡμέραν καὶ τὴν ὥραν ἐκείνην; Πῶς δὲ οὐκ ἐπίσταται τὸν τῶν σικῶν καιρόν;”.

według której „to, co nie zostało przyjęte, nie zostało uzdrowione”⁴⁷. W swojej chrystologii Grzegorz utrzymuje dualistyczną wspólnotowość pełni natur, w której należy odróżniać ludzkie i boskie cechy Chrystusa⁴⁸. Kwestia pełni człowieczeństwa, a zwłaszcza umysłu, wiąże się z zagadnieniem ludzkiego wyboru. Grzegorz jednoznacznie stwierdza, że właściwością rozumnej duszy jest zdolność dokonywania wyboru (ἴδιον τῆς ἀνθρωπίνης ἐστὶ ψυχῆς; (...) τῆς προαιρετικῆς τε καὶ διανοητικῆς δυνάμεως ἐναργῆ τὰ ιδιώματα)⁴⁹. Oznacza to, że w Chrystusie była obecna ludzka wola, jak również zdolność do ludzkiego działania.

Według Grzegorza charakter działania jest właściwością natury. W odniesieniu do natury boskiej biskup wyraźnie stwierdza, że to samo działanie Boże zakłada tę samą naturę⁵⁰. Z tego punktu widzenia działanie Jezusa jako człowieka jest zatem wynikiem współpracy rozumu i woli. Pod względem woli Grzegorz rozróżnia więc wolę ludzką i wolę boską Chrystusa (ἄλλο μὲν τὸ ἀνθρώπινον βούλημα, ἄλλο δὲ τὸ θεῖον)⁵¹,

⁴⁷ Por. Gregorius Nyssenus, *Antirrheticus adversus Apollinarium*, GNO 3/1, s. 192, 227. Zob. R. Orton, *Struggling with Christology: Apollinaris of Laodicea and St. Gregory of Nyssa*, VoxP 68 (2017) s. 246.

⁴⁸ Por. Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* III 4, GNO 2/2, red. W. Jaeger, Leiden 1960, s. 7-11.

⁴⁹ Por. Gregorius Nyssenus, *Antirrheticus adversus Apollinarium*, GNO 3/1, s. 141: „ὁ τοίνυν λέγων ἄνθρωπον εἶναι τὸν προσειλημμένον, ἔμψυχον δὲ τοῦτον διδοὺς οὐδὲν ἕτερον ἢ καὶ νοητὴν αὐτῷ προσεμαρτύρησε δύναμιν, ὅπερ ἴδιον τῆς ἀνθρωπίνης ἐστὶ ψυχῆς, ἐξ αὐτῶν, ὧν παρέθετο ἡμῖν, τῶν τοῦ ἀποστόλου ρημάτων· ὁ γὰρ εἰπὼν ὅτι τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἐχθρα εἰς θεόν (τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται) τῆς προαιρετικῆς τε καὶ διανοητικῆς δυνάμεως ἐναργῆ τὰ ιδιώματα λέγει· τὸ γὰρ ἐπιπειθῶς ἢ ἀντιτύπως πρὸς τὸν νόμον ἔχειν προαιρέσεως ἴδιον, αὐτό τε τὸ τοῦ φρονήματος ὄνομα οὐκ ἂν τις τῆς κατὰ τὸ φρονεῖν ἐνεργείας ἀποχωρίσειεν. τὸ δὲ φρονεῖν ταῦτον εἶναι τῷ νοεῖν οὐδ' ἂν τῶν κομιδῆ τις νηπιαζόντων ἀντίποι· ὃ τε ἀντιστρατευόμενος καὶ αἰχμαλωτίζων πῶς ἂν τῆς ἐνεργείας τοῦ νοεῖν ἀμοιρήσειεν; οὐ γὰρ τὸ πρὸς τὰ φαῦλα κινεῖσθαι τοῖς κακοῖς τὴν προαίρεσιν ἀπόδειξις τοῦ μὴ εἶναι νοῦν ἐν ἐκείνοις ἐστίν, ἀλλὰ καλῆς μὲν διανοίας ἐκτός εἰσι, νοοῦσι δὲ ὁμῶς”.

⁵⁰ Por. Gregorius Nyssenus, *De oratione dominica*, red. J. F. Callahan, GNO 7/2, Leiden – New York – Köln 1992, s. 41: „Ὡν δὲ ἡ ἐνέργεια μία, καὶ ἡ δύναμις πάντως ἡ αὐτὴ ἐστίν. Πᾶσα γὰρ ἐνέργεια δυνάμεως ἐστίν ἀποτελεσμα. Εἰ οὖν καὶ ἐνέργεια καὶ δύναμις μία, πῶς ἔστιν ἑτερότητα φύσεως ὑπονοῆσαι ἐν οἷς οὐδεμίαν κατὰ τὴν δυνάμιν τε καὶ ἐνέργειαν διαφορὰν ἐξευρίσκομεν;”.

⁵¹ Gregorius Nyssenus, *Antirrheticus adversus Apollinarium*, GNO 3/1, s. 181: „τῆς δὲ τοιαύτης κατὰ τὸν λόγον ἀμμηχανίας μία γένοιτο ἂν παραμυθία, ἡ ἀληθῆς τοῦ μυστηρίου ὁμολογία, ὅτι τὸ μὲν δειλιάν πρὸς τὸ πάθος τῆς ἀνθρωπίνης ἀσθενείας ἐστί, καθὼς φησι καὶ ὁ κύριος τὸ πνεῦμα πρόθυμον εἶναι λέγων, ἀσθενῆ δὲ τὴν σάρκα· τὸ

broniąc wolnego wyboru człowieczeństwa Chrystusa, który tkwi w Jego ludzkiej duszy. Stwierdza, że boskość ujawnia się zarówno w ciele, które działa, jak i w impulsie woli powstającej w duszy (τῷ τε ἐνεργοῦντι σώματι καὶ τῇ ὀρμῇ τοῦ ἐν τῇ ψυχῇ γινομένου θελήματος)⁵². Grzegorz z Nyssy wyraźnie ukazuje, że istnienie ludzkiego umysłu w Jezusie zakłada istnienie ludzkiej aktywności – to nie Syn Boży, lecz Jezus jest podmiotem ludzkich przeżyć. W tym kontekście Nysseńczyk, podobnie jak Teolog z Nazjanzu, wyraża troskę o trynitarną jedność: gdyby Syn Boży miał ludzkie doświadczenia, podzieliłoby to Ojca i Syna oraz naruszyłoby równość w Trójcy⁵³. Należało więc przypisać ludzkie doświadczenia ludzkiej naturze, aby nie domieszać ich do boskości. Sposób działania Chrystusowego człowieczeństwa nie mógł jednak pozostać bez wpływu Jego boskości, która jest naturą wyższą.

Grzegorz zauważa, że w Chrystusie wcielonym moc boska wyraża się zarówno przez duszę, jak i ciało, ukazując w ten sposób znamiona wyższej natury (τῆς ὑπερεχούσης φύσεως). Chrystus dokonywał cudów zarówno przez swoje działające ciało, jak i przez impuls woli powstający w duszy. Ludzka wola pełniła zatem rolę aktualizującą Jego ludzkie działanie, które z kolei objawiało Jego boskość. Ciało ukazywało boską moc przez uzdrawianie chorych, a dusza – przez wolę zdolną do działania (ἡ ψυχὴ θέλει καὶ τὸ σῶμα ἄπτεται καὶ δι' ἀμφοτέρων φεύγει τὸ πάθος)⁵⁴. W Ogrójcu Chrystus wyraził ludzką wolę, osłabioną lękiem w obliczu cierpienia, samo natomiast przyjęcie cierpienia było aktem Jego boskiej

δὲ ἀνέχεσθαι τὸ ἐξ οἰκονομίας πάθος τῆς θείας ἐστὶ καὶ βουλῆς καὶ δυνάμεως. ἐπειδὴ τοίνυν ἄλλο τὸ ἀνθρώπινον βούλημα καὶ τὸ θεῖον ἄλλο, φθέγγεται μὲν ὡς ἐκ τοῦ ἀνθρώπου τὸ τῇ ἀσθενείᾳ τῆς φύσεως πρόσφορον ὃ τὰ ἡμέτερα πάθη οἰκειωσάμενος· ἐπάγει δὲ τὴν δευτέραν φωνήν, τὸ ὑψηλόν τε καὶ θεοπρεπὲς βούλημα κυρωθῆναι παρὰ τὸ ἀνθρώπινον ὑπὲρ τῆς τῶν ἀνθρώπων σωτηρίας θέλων. ὃ γὰρ εἰπὼν μὴ τὸ ἐμὸν τὸ ἀνθρώπινον τῷ λόγῳ ἐσήμανε· προσθεὶς δὲ τὸ σὸν ἔδειξε τὸ συναφεὲς τῆς ἐαυτοῦ πρὸς τὸν πατέρα θεότητος, ἧς οὐδεμία θελήματός ἐστι διαφορὰ διὰ τὴν κοινωνίαν τῆς φύσεως· τὸ γὰρ τοῦ πατρὸς εἰπὼν θέλημα καὶ τὸ τοῦ υἱοῦ ἐνεδειξάτο. τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ πάντας ἀνθρώπους θέλῃν σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν”.

⁵² Por. Gregorius Nyssenus, *De tridui inter mortem et resurrectionem Domini nostri Iesu Christi spatio*, GNO 9/1, s. 292.

⁵³ Por. Beeley, *Gregory of Nazianzus: On the Trinity*, s. 101.

⁵⁴ Por. Gregorius Nyssenus, *De tridui inter mortem et resurrectionem Domini nostri Iesu Christi spatio*, GNO 9/1, s. 291-292: „(...) Τὸ μὲν γὰρ σῶμα τὴν ἐν αὐτῷ θεότητα διὰ τῆς ἀφῆς τὰς ἰάσεις ἐνεργοῦν ἐπεσήμαινεν, ἡ ψυχὴ δὲ τῷ δυνατῷ ἐκείνῳ θελήματι τὴν θείαν ἐνεδείκνυτο δύναμιν· ὥσπερ γὰρ ἡ κατὰ τὴν ἀφῆν αἴσθησις τοῦ σώματός ἐστιν ἰδίᾳ, οὕτω καὶ τῆς ψυχῆς ἡ κατὰ προαίρεσιν κίνησις”.

woli. Syn Boży objawił jedność swojej boskości z boskością Ojca, w której nie ma różnicy woli ze względu na wspólną naturę⁵⁵. W Chrystusie istniało więc harmonijne współistnienie dwóch woli i dwóch działań, które pozostawały w pełnej zgodzie, manifestując jedność Jego działania.

Według Grzegorza z Nyssy cała aktywność Chrystusa, zarówno ludzka, jak i boska, pochodziła od jedyne go Logosu, który jako wcielony działał przez obie natury. Grzegorz podkreśla, że w konsekwencji to bóstwo dokonało zbawienia, jednak za pośrednictwem ciała⁵⁶. Współdziałanie obu natur i woli w Chrystusie nie oznaczało ich równorzędności, lecz wskazywało na aktywność Logosu, który pozostawał głównym sprawcą wszystkich działań, nawet tych czysto ludzkich, przejawiających się w funkcjach naturalnych człowieka. Odwołując się do Ewangelii (Mt 4,2), Grzegorz z Nyssy naucza, że Chrystus, po czterdziestu dniach postu, odczuwając głód, pozwo lił swojej ludzkiej naturze działać zgodnie z jej własnymi prawami (ἔδωκε γὰρ ὅτε ἐβούλετο τῆ φύσει καιρὸν τὰ ἑαυτῆς ἐνεργῆσαι)⁵⁷. Ludzkie ciało i dusza Chrystusa, choć w pełni autonomiczne, były więc doskonale podporządkowane boskiej woli Logosu.

Ważnym wkładem Grzegorza z Nyssy w rozważaniach nad ludzką wolą Chrystusa jest wyraźne ukazanie, że na poziomie ontologicznym Chrystus posiadał wolę ludzką, choć była ona w pełni podporządkowana boskiej woli, co prowadziło do harmonii woli i działania. Choć zjednoczona z Panem natura ludzka została wyniesiona przez swoje zjednoczenie z boskością⁵⁸, to jednak nie była tym samym, co boskość. Dlatego pewne rzeczy odnosiły się do Słowa Bożego, a inne do postaci sługi, gdy każda z natur jest rozważana oddzielnie⁵⁹.

Z dotychczasowych rozważań wynika więc, że właściwości obu natur w Chrystusie u Grzegorza z Nyssy można wyodrębnić jedynie na

⁵⁵ Por. Gregorius Nyssenens, *Antirrheticus adversus Apollinarianum*, GNO 3/1, s. 181: „(...) ὁ γὰρ εἰπὼν «μη τὸ ἐμὸν» τὸ ἀνθρώπινον ἐδήλωσε, προσθεὶς δὲ «τὸ σὸν» ἔδειξεν τὴν πρὸς τὸν πατέρα θεότητα, ἧς οὐδεμία θελήματός ἐστι διαφορὰ διὰ τὴν κοινωνίαν τῆς φύσεως. τὸ γὰρ τοῦ πατρὸς θέλημα ἅμα καὶ τὸ τοῦ υἱοῦ ἐνεδείξατο”.

⁵⁶ Por. Gregorius Nyssenens, *Contra Eunomium* III 4, GNO 2/2, s. 136: „ἐνεργεῖ γὰρ ὡς ἀληθῶς ἡ θεότης διὰ τοῦ περὶ αὐτὴν σώματος τὴν τοῦ παντὸς σωτηρίαν, ὡς εἶναι τῆς μὲν σαρκὸς τὸ πάθος, τοῦ δὲ θεοῦ τὴν ἐνέργειαν”.

⁵⁷ Por. Gregorius Nyssenens, *Oratio de beatitudinibus* IV, red. J.F. Callahan, GNO 7/2, Leiden – New York – Köln 1992, s. 114.

⁵⁸ Por. Gregorius Nyssenens, *Antirrheticus adversus Apollinarianum*, GNO 3/1, s. 161.

⁵⁹ Por. Gregorius Nyssenens, *Contra Eunomium* III 3, GNO 2/2, s. 130: „(...) διαμένει δὲ ἀσύγχυτος τῶν τε τῆς σαρκὸς καὶ τῶν τῆς θεότητος ιδιωμάτων ἡ θεωρία, ἕως ἂν ἐφ’ ἑαυτοῦ θεωρῆται τούτων ἐκάτερον”.

poziomie teoretycznego rozróżnienia. Na poziomie moralnym istniała natomiast jedność woli i działania wpływających z boskości, co sugeruje, że ludzką wolą Chrystusa kierował Logos. Nysseńczyk, podobnie jak inni Ojcowie Kapadoccy, nie poświęcił szczególnej uwagi harmonijnej różnorodności dwóch woli i działań⁶⁰. Człowieczeństwo Chrystusa zdawało się być traktowane jako narzędzie boskości⁶¹, które uczestniczyło w Jego dziele, realizując zbawczy plan.

Podsumowując stanowisko Ojców Kapadockich, należy podkreślić, że w kwestii natury ludzkiej Chrystusa rozwijali oni chrystologię typu *Logos-anthropos*, przeciwstawiając się dominującemu w Aleksandrii modelowi *Logos-sarx*. Ojcowie Kapadoccy zgodnie uznawali istnienie ludzkiej woli Chrystusa jako integralnej części Jego człowieczeństwa, koniecznej do zbawienia. Bazyli Wielki wskazywał na dwoistość natur Chrystusa i wynikającą z niej obecność dwóch rodzajów czynności – boskiej i ludzkiej. Dostrzegał ludzkie potrzeby Chrystusa i uznawał istnienie Jego woli jako aktu umysłu. Grzegorz z Nazjanzu akcentował konieczność zachowania pełni człowieczeństwa Chrystusa w kontekście soteriologicznym, twierdząc, że tylko to, co zostało przyjęte, mogło zostać odkupione. Ten schemat myślowy obejmował także ludzki umysł i wolę Jezusa. Nazjańczyk podkreślał jedność podmiotu działania w Chrystusie, wskazując, że Jego ludzka wola była doskonale podporządkowana woli boskiej. Jego refleksje nad wolą Chrystusa wynikały głównie z kontekstu trynitarne sporów IV wieku. Grzegorz z Nyssy dążył do równowagi między boskością a człowieczeństwem Chrystusa. Przyjął koncepcję pełni Jego ludzkiej natury, w tym umysłu i woli, które uważał za istotne dla rozumnego działania. Jego myśl podkreślała współistnienie dwóch woli, które pozostawały w doskonałej harmonii, gdyż ludzka wola Chrystusa podążała za boską. Pod tym względem Ojcowie Kapadoccy niewątpliwie ukazali swoją bliskość do tradycji aleksandryjskiej, która utożsamiała osobowy podmiot w Chrystusie z Bogiem-Słowem⁶². Kontekst teologiczny nie wymagał od nich precyzyjnego określenia funkcji ludzkiej woli Chrystusa. Stanowisko Ojców Kapadockich nie było jedynym wczesnochrześcijańskim podejściem do kwestii woli Chrystusa. W ramach chrystologii IV i V wieku pojawiło się inne, nieco odmienne podejście do

⁶⁰ Por. Meredith, *Gregory of Nyssa*, s. 46.

⁶¹ Por. P. Parente, *Uso e significato del Θεοκρίτος nella controversia monotelitica*, REB 11 (1953) s. 246.

⁶² Por. D. Bathrellos, *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, New York 2004, s. 112.

problemu ludzkiej woli Jezusa w środowisku teologów antiocheńskich, którzy choć zwrócą uwagę na jej obecność, to jednak nie stanie się u nich ona tematem centralnym.

Dopiero w późniejszym okresie, w odpowiedzi na kontrowersje dotyczące woli Chrystusa, pojawiła się potrzeba bardziej szczegółowych rozważań na temat roli ludzkiej woli w Jego osobie. W VII wieku podczas kontrowersji monoteleckiej kapadocki sposób myślenia stał się argumentem zarówno na rzecz monoteletyzmu, jak i dyoteletyzmu. Nawiązał do niego patriarcha Sergiusz z Konstantynopola (610-638), który próbował pogodzić różne tradycje chrystologiczne, proponując naukę o jednej woli w Chrystusie. Z drugiej jednak strony wiara Ojców Kapadockich w przyjęcie przez Chrystusa całego człowieka oraz przebóstwienie woli Jego człowieczeństwa stała się kluczowym argumentem na rzecz istnienia ludzkiej woli i działania w Jego bytowaniu. Do tego argumentu odwołał się patriarcha Sofroniusz z Jerozolimy (560-638) i Maksym Wyznawca (580-662), broniąc nauki o dwóch wolałach w Chrystusie.

Bibliography

Sources

- Apollinaris Von Laodicea und Seine Schule texte und Untersuchungen*, t. 1, red. H. Lietzmann, Tübingen 1904.
- Athanasius Alexandrinus, *De incarnatione Verbi Dei*, PG 25, 96D-197A.
- Athanasius Alexandrinus, *Orationes contra Arianos*, PG 26, 12-525A.
- Athanasius Alexandrinus, *Tomus ad Antiochenos*, PG 26, 796A-809C.
- Basilius Magnus, *Adversus Eunomium*, PG 29, 497A-773A.
- Basilius Magnus, *De Spiritu Sancto*, red. B. Pruche, SCh 17bis, Paris 1968.
- Basilius Magnus, *Epistolae*, PG 32, 220A-1112D.
- Basilius Magnus, *Homiliae in Psalmos*, PG 29, 209A-493C.
- Didymus Alexandrinus, *Commentarii in Zachariam*, red. L. Doutreleau, SCh 85, Paris 1962.
- Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, red. F. Diekamp, Münster 1907.
- Gregorius Nazianzus, *Epistolae theologicae*, red. P. Gallay – M. Jourjon, SCh 208, Paris 1974.
- Gregorius Nazianzus, *Orationes (1-3)*, red. J. Bernardi, SCh 247, Paris 1978.
- Gregorius Nazianzus, *Orationes (38-41)*, red. C. Moreschini – P. Gallay, Sch 358, Paris 1980.

- Gregorius Nazianzus, *Orationes theologicae*, tł. H.J. Sieben, FCh 22, Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Roma – New York 1996.
- Gregorius Nyssenus, *Antirrheticus adversus Apollinarium*, red. F. Mueller, GNO 3/1, Leiden 1958, s. 131-233.
- Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium*, red. W. Jaeger, GNO 1/1, Leiden 1960, s. 3-409; GNO 2/2, Leiden 1960, s. 3-311.
- Gregorius Nyssenus, *De oratione dominica*, red. J. F. Callahan, GNO 7/2, Leiden – New York – Köln 1992, s. 1-74.
- Gregorius Nyssenus, *De tridui inter mortem et resurrectionem Domini nostri Iesu Christi spatio*, red. E. Gebhardt, GNO 9/1, Leiden 1967, s. 273-306.
- Gregorius Nyssenus, *Orationes de beatitudinibus*, red. J.F. Callahan, GNO 7/2, Leiden – New York – Köln 1992, s. 77-170.
- Gregorius Nyssenus, *Refutatio confessionis Eunomii*, red. W. Jaeger, GNO 2/2, Leiden 1960, s. 312-410.

Studies

- Bathrellos D., *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, New York 2004.
- Beeley C.A., *Gregory of Nazianzus: On the Trinity and the Knowledge of God. In Your Light We Shall See Light*, Oxford – New York 2008.
- Beeley C.A., 'Let This Cup Pass from Me' (Matth. 26:39): *The Soul of Christ in Origen, Gregory Nazianzen, and Maximus Confessor*, w: *Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011*, red. M. Vinzent, *Studia Patristica* 63, Leuven 2013, s. 29-43.
- Beeley C.A., *The Early Christological Controversy: Apollinarius, Diodore, and Gregory Nazianzen*, „*Vigiliae Christianae*” 65/4 (2011) s. 376-407.
- Berthold G.C., *The Cappadocian Roots of Maximus the Confessor*, w: *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*, red. F. Heinzer – C. Schönborn, Fribourg 1982, s. 50-59.
- Bouteneff P.C., *Placing the Christology of Didymus the Blind*, w: *Cappadocian Writers. Other Greek Writers*, red. M.F. Wiles – E.J. Yarnold, *Studia Patristica* 37, Leuven 2001, s. 389-395.
- Dragas G.D., 'Ἐνανθρώπησις, or ἐγένετο ἄνθρωπος. *A neglected aspect of Athanasius Christology*, w: *Monastica et Ascetica, Orientalia, E Saeculo Secundo, Origen, Athanasius, Cappadocian Fathers, Chrysostom, Augustine*, red. E.A. Livingstone, *Studia Patristica* 16, Berlin 1985, s. 281-294.
- Farrel J.P., *Free Choice in St. Maximus the Confessor*, South Canaan 1989.
- Frend W.H.C., *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 2008.

- Grelier H., *Comment décrire l'humanité du Christ sans introduire une quaternité en Dieu? La controverse entre Grégoire de Nysse et Apollinaire de Laodicée*, w: *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarianism. Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Tübingen, 17-20 September 2008)*, red. V.H. Drecoll – M. Berghaus, Supplements to *Vigiliae Christianae* 106, Leiden – Boston 2011, s. 541-556.
- Grillmeier A., *Christ in Christian Tradition*, t. 1: *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, Atlanta 1975.
- Kashchuk O., *Logos-Sarx Christology and the Sixth-Century Miaenergism*, „*Vox Patrum*” 67 (2017) s. 197-223.
- Kelly J.N.D., *Early Christian Doctrines*, London 1968.
- Léthel F.M., *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*, *Théologie Historique* 52, Paris 1979.
- Louth A., *Athanasius' Understanding of the Humanity of Christ*, w: *Monastica et Ascetica, Orientalia, E Saeculo Secundo, Origen, Athanasius, Cappadocian Fathers, Chrysostom, Augustine*, red. E.A. Livingstone, *Studia Patristica* 16, Berlin 1985, s. 309-318.
- Maspero G., *Trinity and Man: Gregory of Nyssa's „Ad Ablabium”*, Supplements to *Vigiliae Christianae* 86, Leiden – Boston 2007.
- Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*, red. F. Heinzer – C. Schönborn, Fribourg 1982.
- Meredith A., *Gregory of Nyssa*, London – New York 1999.
- Orton R., *Struggling with Christology: Apollinarius of Laodicea and St. Gregory of Nyssa*, „*Vox Patrum*” 68 (2017) s. 243-251.
- Parente P., *Usò e significato del Θεοκτίητος nella controversia monotelitica*, „*Revue des Études Byzantines*” 11 (1953) s. 241-251.
- Radde-Gallwitz A., *Gregory of Nyssa's Doctrinal Works. A Literary Study*, Oxford Early Christian Studies, red. G. Clark – A. Louth, Oxford 2018.
- Sesboüé B., *Treść tradycji: reguła wiary i symbole (II-V wiek)*, w: *Historia dogmatów*, t. 1: *Bóg zbawienia*, red. B. Sesboüé – J. Wolinski, tł. P. Rak, Kraków 1999, s. 63-120.
- Strękowski S., *Wcielenie Syna Bożego w utworach św. Grzegorza z Nyssy*, „*Vox Patrum*” 38-39 (2000) s. 199-212.
- The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, red. L.F. Mateo-Seco – G. Maspero, tł. S. Cherney, Supplements to *Vigiliae Christianae* 99, Leiden – Boston 2010.
- Turcescu L., *Hypostasis*, w: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, red. L.F. Mateo-Seco – G. Maspero, tł. S. Cherney, Supplements to *Vigiliae Christianae* 99, Leiden – Boston 2010, s. 403-407.
- Turcescu L., *Person*, w: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, red. L.F. Mateo-Seco – G. Maspero, tł. S. Cherney, Supplements to *Vigiliae Christianae* 99, Leiden – Boston 2010, s. 591-596.

- Vigorelli I., *ΣΧΕΣΙΣ and ὈΜΟΟΥΣΙΟΣ in Gregory of Nyssa's Contra Eunomium: Metaphysical Contest and Gains to Trinitarian Thought*, „Vox Patrum” 68 (2017) s. 165-177.
- Widok N., *Kerygmaticzny wymiar nauczania o Wcieleniu u Grzegorza z Nazjanzu*, „Vox Patrum” 38-39 (2000) s. 185-198.
- Widok N., *„Physis” w pismach Grzegorza z Nazjanzu. Studium z teologii patrystycznej*, Opole 2001.
- Widok N., *Priorytetowe znaczenie formuły trynitarnej μία φύσις – τρεῖς ιδιότητες w nauczaniu Grzegorza z Nazjanzu*, „Vox Patrum” 49 (2006) s. 707-724.
- Widok N., *Stanowisko Grzegorza z Nazjanzu wobec formuły trynitarnej μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις*, „Vox Patrum” 44-45 (2003) s. 221-233.
- Zachhuber J., *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance*, Leiden – Boston 2014.



Mysterium śmierci według *Prognosticum Futuri Saeculi* Juliana z Toledo

The Mystery of Death According to *Prognosticum Futuri Saeculi*
by Julian of Toledo

Dariusz Kasprzak OFM¹Cap, Ks. Bogdan Zbroja²

Abstract: Julian of Toledo's *Prognosticum futuri saeculi* is a treatise that tackles the profound enigma of human death. This issue is of existential and eschatological significance for all of us, yet the full scope of the eschatological thought of the thirty-first Bishop of Toledo (who held office from 380-390) remains shrouded in mystery, including his views on death. In this article we have traced Julian's thoughts on the mystery of death, commented on them and determined whether they stem from the biblical text or are more of a religious inference made on the basis of Christian tradition. We have concluded that Julian's description of the *mysterium mortis* follows from the truths of the Christian faith, contained in the public revelation given to the Church in biblical revelation and in the revelation of Church Tradition. Julian's view is that death is a consequence of human sin and represents the separation of the soul from the body. However, he does not fear it, since for believers it is a cleansing from sins and a departure to meet Christ in eternity. This is not an original idea, as the Bishop of Toledo's thought is primarily based on the theological theses of earlier Church Fathers (mainly Augustine of Hippo and Cyprian of Carthage). In *Prognosticum futuri saeculi liber I*, he uses theological argumentation in twenty-one of the twenty-two theses. In only one does the argumentation strictly come from Scripture; when the Bishop of Toledo refers to a text from Scripture, it is to justify a previously stated thesis from Tradition. Julian's skill lies in the structure of the treatise itself; he presents a concise and straightforward catechesis on the idea that Christians should not fear death, though it occasionally comes across as overly simplistic and didactic.

Keywords: Julian of Toledo; *Prognosticum futuri saeculi*; mystery of death; theological and biblical argumentation

¹ Prof. dr hab. Dariusz Kasprzak OFM¹Cap, Instytut Teologii Dogmatycznej i Patrystycznej, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska; e-mail: dariusz.kasprzak@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000-0003-0137-3514.

² Ks. dr hab. Bogdan Zbroja, profesor uczelni, Instytut Nauk Biblijnych, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska; email: bogdan.zbroja@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000-0002-9125-3913.

Traktat *Prognosticum futuri saeculi* autorstwa Juliana z Toledo (ok. 642-690)³ jest dziełem dogmatycznym poświęconym głównym misteriom eschatologii chrześcijańskiej: misterium śmierci (I księga), eschatologii pośredniej (II księga), cielesności ludzkiej mającej swe wypełnienie w wieczności (III księga). W teologii zachodniej najbardziej nośne okazały się kwestie poruszane przez Juliana w II księdze⁴. Niemniej dalej pozostaje on autorem mało znanym dla współczesnych teologów, także w kwestiach eschatologicznych⁵. W niniejszym studium pragniemy prześledzić i skomentować przemyślenia Juliana dotyczące misterium śmierci, jakie zawarł on w pierwszej części swego dzieła. Pragniemy również zastanowić się, czy tezy teologiczne I księgi *Prognostyku* wynikają z tekstu biblijnego, czy są bardziej wnioskowaniem religijnym wysnutym na podstawie tradycji chrześcijańskiej.

1. Ogólna charakterystyka eschatologii i metody teologicznej Juliana z Toledo w traktacie *Prognosticum futuri saeculi*

Jak zauważa Tommaso Stancati, eschatologia biskupa Toledo jest bez wątpienia *trinitarna*, ponieważ trzem osobom Bożym przypisuje on

³ Por. D. Kasprzak, *Biografia św. Juliana z Toledo (642-690) w świetle krytycznej analizy źródeł*, VV 43/1 (2025) s. 151-163.

⁴ Por. N. Wicki, *Das „Prognosticon futuri saeculi” Julians von Toledo als Quellenwerk der „Sentenzen“ des Petrus Lombardus, „Divus Thomas”* 31 (1953) s. 349-360; D. Kasprzak, *Patrystyczno-biblijna argumentacja kwestii eschatologicznych w traktacie Juliana z Toledo „Prognosticum futuri saeculi”*, VoxP 89 (2024) s. 149-174.

⁵ Oprócz klasycznych już opracowań brytyjskiego historyka Jocelyn Nigel Hillgartha (1929-2020) i włoskiego dogmatyka Tommaso Stancatiego OP (1951-2023), tematy eschatologiczne zawarte w *Prognosticum futuri saeculi* Juliana z Toledo były w ostatnich latach poruszane wybiórczo przez nielicznych badaczy. Z ważniejszych opracowań można wymienić studia: G. García Herrero, *Notas sobre el papel del Prognosticum futuri saeculi de Julián de Toledo en la evolución de la idea medieval del purgatorio*, „Antigüedad y Cristianismo” 23 (2006) s. 503-513; J. Wood, *Individual and Collective Salvation in Late Visigothic Spain*, „Studies in Church History” 45 (2009) s. 74-86; C. Andrade Alves, *A Escatologia cristã no Prognosticum futuri saeculi de Juliano de Toledo*, „Atualidade Teológica” 23/62 (2019) s. 403-433; *Wohltätigkeit im antiken und spätantiken Christentum*, red. A. Müller, Patristic Series 16, Leuven 2021; C. Júlio da Silva, *La perspectiva escatológica de San Julián de Toledo en un intento de comparación con Joseph Ratzinger*, „Ecclesia” 38 (2024) s. 329-362; E. Castro Caridad, *The First Treatise on Christian Eschatology – The Prognosticon of Julian of Toledo*, w: *Expecting the End of the World in Medieval Europe. An Interdisciplinary Study*, red. I. Sanmartín – F. Peña, London 2024, s. 83-104.

podwójny cel eschatologiczny stworzenia i odkupienia. Jest to również eschatologia chrystologiczna i pneumatologiczna, ze względu na jej odniesienie do zbawczej misji Syna Bożego, podjętej wspólnie z Ojcem, jaka dokonała się w historii przez wcielenie i zbawienie, aby człowieka podnieść z grzechu i wynieść go do stanu nadnaturalnego. Bez zbawczego działania Syna Bożego i Ducha Świętego nie istnieje dla Juliana jakakolwiek eschatologia i cel ostateczny do osiągnięcia. Eschatologia zaprezentowana przez biskupa Toledo w traktacie *Prognosticum futuri saeculi* jest zdecydowanie antropologiczna, ponieważ to człowiek jest jej odbiorcą. Posiada on własności duchowe i cielesne (opisane w kategoriach greckiej antropologii filozoficznej w schemacie dusza–ciało), chciane przez Stwórcę i zbawione przez Odkupiciela. Dusza ludzka istnieje po śmierci fizycznej ciała, doświadcza rzeczywistości eschatologicznych także przy braku ciała, które jednak będzie przywrócone każdej duszy podczas powszechnego zmartwychwstania, tak by istniał kompletny człowiek. W eschatologii końcowej przywrócenie ciała ludzkiego otwiera człowiekowi właśnie w cielesności wieczne życie w ciele, które otrzyma zbawcze charakterystyki nieśmiertelności, niezniszczalności oraz braku doczesnych ograniczeń. Bóg oferuje każdemu człowiekowi możliwość zbawienia i podniesienia do chwały, która będzie realizowała się w serii relacji podniesionych i przemienionych do nowej kondycji ludzi zmartwychwstałych, przede wszystkim wizji Boga, ale także pełnej komunii z aniołami, ze świętymi i ze wszystkimi zbawionymi ludźmi. To również eschatologia eklezjologiczna, gdyż Kościół jest animowany w swej historii przez Ducha Świętego, a chrześcijanie poznają i doświadczają już w doczesności Jezusa Chrystusa i życia Bożego poprzez lekturę Jego Słowa oraz udział w sakramentach. Te środki zbawcze umacniają w wierzących nadzieję na ich życie wieczne. To wreszcie eschatologia kosmiczna, gdyż obejmuje wymiar materialny całego wszechświata, który jest częścią pierwotnego planu Pana Boga, dlatego także w tym wymiarze kosmicznym i materialnym zostaje objęty Bożym planem zbawczym w eschatologii końcowej⁶.

Julian z Toledo, opracowując swój traktat, stosował metodę dowodzenia danej tezy teologicznej z konsensusu uznanych przezeń za autorytety Ojców Kościoła, przede wszystkim Augustyna z Hippony. W pierwszej

⁶ Por. Iulianus Toletanus, *Prognosticum futuri saeculi. Il preannuncio del mondo che verrà*, Napoli 2012; tekst łaciński: *Sancti Iuliani Toletanae Sedis Episcopi prognosticorum futuri saeculi libri tres*, ed. J.N. Hillgarth, CCSL 115, Iulianus Toletanus Opera 1, Turnhout 1976, s. 350-351.

księżdzie analizowanego traktatu Julian powołuje się na autorytet Augustyna 26 razy, Cypriana z Kartaginy 9 razy, Grzegorza Wielkiego 7 razy, Izydora z Sewilli 3 razy, a na Juliana Pomeriusza 1 raz. Metoda ta, przyjęta w Kościele od drugiej połowy VI wieku, stawała się powszechna, szczególnie po jej uznaniu za obiektywny sposób dowodzenia w teologii przez Sobór Konstantynopoliński II. Argumentacja biblijna w dowodzeniu teologicznym pełniła dla Juliana z Toledo rolę drugorzędną (a więc przeciwnie niż w argumentacji chrześcijańskiej pierwszych sześciu wieków), mając jedynie potwierdzić wcześniej przyjęte tezy. Julian nie uprawiał zatem w swoim traktacie egzegezy biblijnej, ale ponadstówną interpretację tekstu Pisma Świętego⁷.

2. Układ pierwszej księgi *Prognosticum futuri saeculi*

Pierwsza księga traktatu została przez Juliana ułożona z 22 kwestii. Budowa poszczególnych tez w swej formie literackiej nie jest oryginalna, gdyż stanowi w większości kolekcję tekstów patrystycznych i biblijnych. Zasługą Juliana natomiast jest to, że teksty te nie były do VII wieku wybrane i uporządkowane w taki sposób, by stworzyć swoisty traktat katechetyczno-doktrynalny. Biskup Toledo potrafił więc dokonać logicznego wyboru najważniejszych jego zdaniem argumentacji teologicznych, wspartych czasami cytatami biblijnymi, podanymi jednak w już określonym kluczu doktrynalnym⁸.

Konstrukcja poszczególnych tez pierwszej księgi jest bardzo pastorałna i dydaktyczna. Julian wychodzi teologicznie od refleksji nad genezą ludzkiej śmierci (tezy: 1-4), zastanawia się nad samą nazwą śmierci i jej rodzajami (tezy: 4-5), możliwymi odczuciami duszy w chwili śmierci (tezy: 6-10), kwestią strachu przed śmiercią (tezy: 11-18), oraz zasadami pochówku i modlitwy za zmarłych (tezy: 19-22). Biskup Toledo w rozwijanych refleksjach bardziej odwołuje się do autorytetu wcześniejszych

⁷ Por. Kasprzak, *Patrystyczno-biblijna argumentacja kwestii eschatologicznych*, s. 152-153.

⁸ Por. J. Madoz, *Fuentes teológico-literarias de san Julián de Toledo*, „Gregorianum” 33 (1952) s. 399-417; J.N. Hillgarth, *St. Julian of Toledo in the Middle Ages*, „Journal of The Warburg and Courtauld Institutes” 29 (1958) s. 7-26; M.A.H. Maestre Yenes, *Ars Juliani Tolertani Episcopi. Una gramática latina de la España visigoda*, Toledo 1973; S. Giannini, *Percorsi metalinguistici nell'Alto Medioevo: Giuliano di Toledo e la teoria della grammatica*, Milano 1996.

ojców łacińskich, niż rozwija własną refleksję teologiczną. Zwięzłość w budowie też przywodzi na myśl dydaktyczną rzymską *brevitas* (*exemplum* jako „wspomnienie czynów lub zdarzeń użytecznych do udowodnienia tego, co się zamierza udowodnić”, według Kwintyliana posiada własną formę literacką, istniejąca w dwóch postaciach: *narratio* i *brevitas*)⁹, co uprawdopodobnia hipotezę Hillgartha, że *Prognosticum* powstało jako podręcznik katechetyczny dla alumnów szkoły katedralnej w Toledo, przeznaczony właśnie do podstawowej formacji kandydatów do duchowieństwa w Kościele wizygockim w VII wieku¹⁰.

Sama struktura pierwszej księgi, w układzie zaproponowanym przez Juliana, jest następująca:

Początek Księgi (pierwszej) o pochodzeniu ludzkiej śmierci

1. Jak, pierwszy raz, śmierć weszła na świat.
2. Dlaczego Bóg po stworzeniu nieśmiertelnych aniołów nałożył śmierć na ludzi grzeszników.
3. Kondycja człowieka stworzonego lub też kara śmierci, na którą sprawiedliwie został potępiony po grzechu.
4. Dlaczego jest nazwana śmiercią.
5. Trzy rodzaje śmierci cielesnej.
6. Śmierć ciała jest przykra, ale umierający raczej nie odczuwają duszności.
7. Zazwyczaj wydarza się, że poprzez przykrą śmierć ciała dusza uwalnia się od grzechów.
8. Śmierć nie jest dobra, lecz dla dobrych jest dobra.
9. Przeciwno tym, którzy twierdzą, że jeśli w chrzcie grzech pierwszego człowieka został odpuszczony, to dlaczego śmierć dotyka także ochrzczonych?
10. Kiedy wierni umierają, to aniołowie są blisko i przez te same anioły dusze te są zabierane, aby były zaprowadzone przed Boga.
11. Strach przed śmiercią cielesną.
12. Odmienny jest strach, którego każdy doświadcza, jeśli jest bardziej znośne dla kogoś bać się różnych rodzajów śmierci za życia lub znieść ten jeden, jaki nastąpi.
13. Jak pocieszać tego, kto boi się śmierci cielesnej.

⁹ Por. T. Szostek, *Funkcjonowanie exemplum w systemie retoryki starożytnej*, „Pamiętnik Literacki: Czasopismo Kwartalne Poświęcone Historii i Krytyce Literatury Polskiej” 77/1 (1986) s. 49-50.

¹⁰ Por. Hillgarth, *St. Julian of Toledo in the Middle Ages*, s. 15.

14. Chrześcijananie nie powinni bać się śmierci cielesnej, ponieważ sprawiedliwy żyje wiarą.

15. Z jakich powodów wypada uspokajać strach przed ludzką śmiercią, dzięki czemu mamy bardziej oczekiwać niż bać się dnia naszego powołania, także ponieważ powyżej czeka na nas wielka liczba drogich nam osób.

16. Nasza wola przeczy Modlitwie Pańskiej, kiedy codziennie modlimy się, aby stała się wola Boża, wciąż nie chcemy iść do Niego ze względu na stały strach przed śmiercią, co wydarzyło się jednemu bratu pełnemu lęku, aby odejść z tego świata, któremu objawił się Chrystus, napominając go.

17. Nie pozwalajmy zwyciężyć się desperacji, kiedy jesteśmy niepokojeni nieuchronnością śmierci.

18. Konieczne jest, aby każdy często oddał się modlitwie w czasie swego powołania i niech będzie wspomagany przez liczne modlitwy i lektury psalmów czynione przez braci.

19. Są należycie nałożone na wiernych normy pochówku i pogrzebów.

20. Niech będzie korzystne dla zmarłych, że ich ciała są złożone w kościołach.

21. Odnosi wielką korzyść, dzięki zmarłemu pochowanemu w kościele, wiara, która wyznaje, że jest on wspomagany patronatem męczennika, obok którego jest złożony.

22. Ofiary, które zostają złożone za wiernych zmarłych¹¹.

Powyższe tematy I księgi *Prognosticum* są najpierw prezentowane jako dogmatyczne, mają jednak również walor ascetyczno-dydaktyczny. Poprzez zwięzłość formy literackiej dydaktycznie i bezpośrednio przekazują one podstawowe dane katechezy chrześcijańskiej drugiej połowy VII wieku, typowe dla Kościoła zachodniego. Julian, zestawiając ze sobą wybrane twierdzenia Augustyna, Grzegorza Wielkiego oraz Cypriana z Kartaginy, dotyczące zagadnienia śmierci, bardzo dobrze je systematyzuje i aktualizuje, tworząc w ten sposób syntezę dogmatyczno-ascetyczną dla ówczesnych studentów teologii, a w dalszej perspektywie, także dla wiernych swego czasu. Być może w komponowaniu I księgi Julian wzorował się na *Sentenciach* Izydora z Sewilli, będącej pierwszym łacińskim kompendium dotyczącym wiary i moralności (opinia Hillgarta).

¹¹ Iulianus Toletanus, *Prognosticum futuri saeculi* 1, 1-22, s. 472-507 (jeśli nie zaznaczono inaczej, to podaję tłumaczenie własne).

3. Argumentacja teologiczno-biblijna dotycząca misterium śmierci ludzkiej w *Prognosticum futuri saeculi I*

Julian oznajmia, że ze względu na upadek pierwszego człowieka w grzech śmierć przyszła na świat („peccato primi hominis actum esse, ut mors in mundum intraret”). Ta pierwsza teza u biskupa Toledo wynika bezpośrednio z nauczania Pawła Apostoła z Rz 5,12 („Dlatego też jak przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć [et per peccatum mors], i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi [et ita in omnes homines mors pertransiuit], ponieważ wszyscy w nim zgrzeszyli [in quo omnes peccauerunt]”)¹². Śmierć jest zatem pochodną grzechu ludzi, którzy zostali stworzeni odmiennie niż aniołowie, którzy, nawet grzesząc, nie mogą całkowicie umrzeć. Na uzasadnienie tego poglądu (teza 2) Julian stosuje już wnioskowanie religijne wysnute na podstawie argumentacji Augustyna z *Państwa Bożego* 13, 1: człowiek został stworzony tak, by spełniając się w posłuszeństwie, bez zaistnienia śmierci, została mu dana anielska i szczęśliwa nieśmiertelność, śmierć natomiast dotknęłaby jedynie ludzi nieposłusznych jako „najsprawiedliwszy wyrok” („damnatione iustissima”)¹³. Tak jak pierwsi grzesznicy zostali ukarani śmiercią, tak również wyrok śmierci został ogłoszony ich potomstwu, gdyż z tych pierwszych nie urodziło się nic innego jak tacy, jakimi byli ich rodzice. Ze względu na ciężkość owego przestępstwa wyrok śmierci zmienił w gorsze ich naturę, tak że to, co stało się z pierwszymi ludźmi-grzesznikami, naturalnie jest kontynuowane („naturaliter sequerentur”) w innych ludziach z nich zrodzonych (argumentacja z Augustyna, *De Civitate Dei* 13, 3)¹⁴. Pierwszy człowiek był zatem w swej naturze

¹² Iulianus Toletanus, *Prognosticum futuri saeculi* 1, 1, s. 472. S. Stasiak, komentując (*List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny – Nowy Testament 6, Częstochowa 2020, s. 308-309), zwraca uwagę, że największą trudności w interpretacji wzbudza w tekście biblijnym wyrażenia *ef'ho(i)*, które jest złożeniem przyimka *epi* z datiwem zaimka względnego *hos*. Spośród jedenastu hipotez przytoczonych (za J.A. Fitzmyer, *First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible Commentaries, New Haven – London 2008, s. 494-498), wydaje się, że Julian z Toledo idzie za wykładnią pierwszej z nich, tj. znaczenie ‘w którym (Adamie)’, co przypomina frazę „jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni” (1Kor 15,22).

¹³ Iulianus Toletanus, *Prognosticum futuri saeculi* 1, 2, s. 472.

¹⁴ Iulianus Toletanus, *Prognosticum futuri saeculi* 1, 2, s. 472. Na temat spotkania człowieka ze śmiercią w ujęciu Augustyna zobacz opracowania: J.M. Girard, *La mort chez saint Augustin. Grandes lignes de l'évolution de sa pensée, telle qu'elle*

całkowicie zdolny zarówno do nieśmiertelności, jak i do śmierci („immortalitatis ac mortis capax”), gdyż obdarzony wolnością wyboru („arbitrii libertate donatus est”) mógł być błogosławiony, gdyby nie chciał grzeszyć, nie z konieczności, ale właśnie z własnej woli. Probierzem jego wyboru było zachowanie lub odrzucenie przykazania. Będąc posłuszny owemu życiowemu przykazaniu, stałby się nieśmiertelny, a będąc mu nieposłuszny, stałby się śmiertelny. W powyższym rozumowaniu (teza 3) Julian odwołał się do myśli Grzegorza Wielkiego z *Moralio* 4, 28¹⁵. Jak widać w tezach drugiej i trzeciej, argumentacja teologiczna Juliana jest wyprowadzana wyłącznie z wcześniejszej tradycji teologicznej.

Nazwę śmierci Julian wywodzi za Izydorem z Sewilli (*Etymologie* 11, 2, 31)¹⁶ z łacińskiej gry słów („mors a morsu” – ‘śmierć przez ugryzienie’), wyprowadzonej na podstawie Rdz 3,6: „(...) jest nazwana śmiercią [„mors dicta”], ponieważ jest gorzka [„amara”] albo nazywa się tak, ze względu na ugryzienie [„a morsu”] przez pierwszego człowieka”¹⁷. Podobnie za Izydorem¹⁸ zostają przez Juliana nazwane trzy rodzaje śmierci: niedojrzała („acerba”; dotycząca dzieci), niedojrzała („immatura”; dotycząca ludzi młodych) i naturalna („naturalis”; normalnie dotycząca ludzi starszych)¹⁹. Tezy czwarta i piąta wynikają zatem z ponadśłownej interpretacji tekstu biblijnego i są ewidentnym zapożyczeniem z rozważań retorycznych Izydora z Sewilli.

Istotą śmierci cielesnej jest oddzielenie duszy od ciała („separationem animae a corpore”), przez apoplektyczne uderzenie lub nagłe oderwanie duszy od ciała, co następuje w chwili zgonu, nie jest dobre dla nikogo, gdyż jest „gorzkim doświadczeniem” („asperum sensum”; odbieranym do trwania świadomości), przeciwnym naturze (rozłączone zostaje to, co w żyjącym jest wspólne i zjednoczone)²⁰. Powyższa refleksja Juliana

apparaît dans ses traités, Paradosis 34, Fribourg Suisse 1992; M. Terka, *Spotkanie ze śmiercią jako doświadczenie nie-obecności w świetle „Wyznań” św. Augustyna*, VoxP 78 (2021) s. 269-292.

¹⁵ Iulianus Toletanus, *Prognosticum futuri saeculi* 1, 3, s. 474.

¹⁶ Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive originum* 11, 2,31: „Mors dicta, quod sit amara, vel a Marte, qui est effector mortium” (t. 2: *Libros XI-XX*, red. W.M. Lindsay, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxoni 1911, s. 24).

¹⁷ Iulianus Toletanus, *Prognosticum futuri saeculi* 1, 4, s. 474.

¹⁸ Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* 11, 2, 32: „Tria sunt autem genera mortis: acerba, inmatura, naturalis” (s. 24).

¹⁹ Iulianus Toletanus, *Prognosticum futuri saeculi* 1, 5, s. 474.

²⁰ Iulianus Toletanus, *Prognosticum futuri saeculi* 1, 6, s. 476.

(teza 6) jest kolejnym zapożyczeniem od Augustyna²¹. Samo definiowanie śmierci jako oddzielenie duszy od ciała (ale i życia po śmierci jako dalszego istnienia duszy pozbawionej ciała, ale zachowującej do niego relacje) wynika ze zmodyfikowanej greckiej antropologii filozoficznej przejętej powszechnie przez Kościół epoki patrystycznej²².

W tezie siódmej Julian akcentuje za Augustynem, że ludzkiej śmierci towarzyszą ciężkie doznania, dzięki czemu wzrasta zasługa cierpliwości i chwały dla tego, kto je znosi, ale nie eliminuje to znaczenia śmierci jako kary przenoszonej w ludzkiej naturze. Sama śmierć jest ciągle zapłatą za grzech („sit mors peccati retributio”)²³. „Sam strach ze względu na winy nawet minimalne oczyszcza dusze sprawiedliwych, kiedy opuszczają one ciała”²⁴, gdyż „dusze wybranych, wychodząc z życia, są poddane nadmiernemu strachowi, nie wiedząc, czy idą na spotkanie nagrody czy męki. Niektórzy wybrani w momencie śmierci są oczyszczeni z ich grzechów lekkich, inni w momencie śmierci radują się, kontemplując dobra wieczne”²⁵. Uzasadnieniem biblijnym byłaby kompilacja dwóch tekstów Mdr 4,7 („A sprawiedliwy, choćby umarł przedwcześnie, znajdzie

²¹ Por. Aurelius Augustinus, *De Civitate Dei* 13, 6.

²² Por. D. Kasprzak, *Rozumienie śmierci w nauczaniu ojców i pisarzy Kościoła*, VV 24 (2014) s. 151-171.

²³ Iulianus Toletanus, *Prognosticum futuri saeculi* 1, 7, s. 476. Doktryna zapożyczona przez Juliana od Augustyna, który uznaje, że w historii zbawienia śmierć, która weszła na świat przez grzech, staje się instrumentem odpuszczenia wszystkich grzechów, tak jak w przypadku męczeństwa. Por. Aurelius Augustinus, *De Civitate Dei* 13, 6: „(...) et cum sit mors peccati retributio, aliquando impetrat, ut nihil retribuatur peccato” NBA V/2, ed. D. Gentili – A. Trapè, Roma 1988, s. 230.

²⁴ Iulianus Toletanus, *Prognosticum futuri saeculi* 1, 7, s. 478. Myśl tę Julian zapożyczył od Grzegorza Wielkiego z *Dialogów*. Por. Gregorius Magnus, *Dialogi* 4, 48, ed. A. de Vogüé, SCh 261 i 265, Roma 2000, s. 428. Grzegorz w przytoczonym fragmencie, w stosunku do wcześniejszej myśli Augustyna, zawęży tutaj oczyszczający wymiar strachu przeżywanego w śmierci do lekkich grzechów dusz sprawiedliwych („de culpis minimis ipse solus pavor egredientes animas iustorum purgat”).

²⁵ Iulianus Toletanus, *Prognosticum futuri saeculi* 1, 7, s. 478. Pogląd przejęty od Izydora z Sewilii. Por. Isidorus Hispalensis, *Sententiarum* 1, 12,6-7, PL 83, 563B; Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 24, 11, 34, w: *Opere di Gregorio Magno*, t. 1/3 ed. M. Adriaen, Roma 1997, s. 373, 375. Grzegorz w tym fragmencie swojej twórczości zdaje się być już autorem bardziej miłosiernym, bo uznaje, że umysł każdego wybranego („electi uniuscuiusque mens”) ulega skrusze („tribus”) i uwolniony w oczyszczeniu („purgata liberatur”) w trzech możliwych etapach: albo poprzez trud nawrócenia („uel labore conversionis”), albo przez pokusę próby („uel temptatione probationis”), albo przez strach odejścia („uel formidine solutionis atteritur”).

odpoczynek”) i 1Krl 13,28 („Wtedy pojechał i znalazł trupa porzuconego na drodze, jako też osła i lwa stojących koło trupa. Lew ten nie pożarł trupa i nie rozszarpał owego osła”), którą Julian odnalazł u Grzegorza Wielkiego: „(...) grzech z nieposłuszeństwa został odpuszczony, ponieważ ten sam lew, który ośmielił się zabić żyjącego, nie ośmielił się go dotknąć. Gdyż to, co odważa się zabić, nie ośmiela się zjeść zwłok zabitego”²⁶. Analogicznie strach duszy wierzącego przed nieznanym oczyszcza ją w momencie śmierci z grzechów.

Wspomniane oczyszczanie duszy chrześcijańskiej z grzechów w momencie śmierci fizycznej człowieka czyni paradoksalnie samą śmierć czymś dobrym dla dobrych (tu synonim: dla wierzących), gdyż przez jej pośrednictwo dusze przechodzą do przyszłej nieśmiertelności. Julian podziela tutaj (teza 8) stanowisko Augustyna, że Bóg w swym niewysłowionym miłosierdziu obdarzył wiarę tak wielką łaską, że śmierć, która jest ewidentnie przeciwna życiu, staje się narzędziem, dzięki któremu przechodzi się do życia²⁷. Julian powołuje się przede wszystkim na stanowisko Augustyna w kwestii (teza 9), że śmierć została utrzymana także po chrzcie, a wierzący nie otrzymali w nim daru nieśmiertelności ciała, aby wzrastała w nich nadzieja tego, czego nie widzi się w rzeczywistości („quando expectatur in spe, quod in re non uidetur”), a wiara została doceniona niewidzialną premią („inuisibili praemio probaretur fides”). Taką dojrzałą wiarę, bez strachu przed śmiercią, Augustyn dostrzegał w męczennikach²⁸. Julian z Toledo przytacza też analogiczną argumentację Juliana Pomeriusza, z jego zaginionego traktatu o naturze i jakości duszy²⁹. Tezy szósta, siódma, ósma oraz dziewiąta, prezentowane przez Juliana, nie wywodzą się bezpośrednio z tekstu biblijnego ani z egzegezy Pisma Świętego. Są natomiast wynikiem religijnego rozumowania, które biskup Toledo zaczerpnął z wcześniejszej tradycji chrześcijańskiej.

²⁶ Iulianus Toletanus, *Prognosticum futuri saeculi* 1, 7, s. 478. Por. Gregorius Magnus, *Dialogi* 4, 25, OGM IV, s. 372.

²⁷ Iulianus Toletanus, *Prognosticum futuri saeculi* 1, 8, s. 478. Por. Aurelius Augustinus, *De Civitate Dei* 13, 4, NBA 5/2, s. 228, gdzie Augustyn wypowiada znamienne dla soteriologii chrześcijańskiej myśl: przez dar niewysłowionego miłosierdzia Boga także kara za występki przekształca się w instrument cnoty i staje się zasługą sprawiedliwego również kara przestępstwa.

²⁸ Iulianus Toletanus, *Prognosticum futuri saeculi* 1, 8, s. 480. Por. Aurelius Augustinus, *De Civitate Dei* 13, 4, NBA 5/2, s. 228. Aurelius Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione* 2, 30, 31-49; 33, 53-54.

²⁹ Iulianus Toletanus, *Prognosticum futuri saeculi* 1, 9, s. 480. Por. Iulianus Pomerius, *De animae natura vel qualitate eius* 8.

Zdaniem Juliana duszom zmarłych w momencie śmierci towarzyszą aniołowie, którzy oczekują na wychodzące z ciał dusze i prowadzą je do siedziby świętych („piorum receptaculis”)³⁰. Przekonanie to opiera częściowo na dosłownej interpretacji z przypowieści o bogaczu i ubogim Łazarzu z Łk 16,22 („Umarł żebrak, i aniołowie zanieśli go na łono Abrahama”), którą uznaje za potwierdzenie przekonania, że w momencie separacji duszy świętej od ciała towarzyszą jej i strzegą właśnie aniołowie. Tę ponadślovną interpretację biblijną Julian wzmacnia następnie opinią Augustyna, że z woli Bożej aniołowie mogą przebywać wszędzie tam, gdzie chce ich Bóg, i przyjmować świętych, co uwiarygadnia także sam Jezus, wypowiadając we wspomnianej przypowieści zdanie o zanieśieniu żebraka Łazarza na łono Abrahama przez aniołów³¹.

Julian porusza w tezie jedenastej kwestię przedziwnej niekonsekwencji, że wszyscy boją się śmierci fizycznej/śmierci ciała („mortem carnis”), nieliczni natomiast obawiają się śmierci duszy („mortem animae”). W argumentacji biskupa Toledo korzysta z myśli Augustyna. Ludzie w większości trudzą się, aby nie nastąpiła śmierć cielesna, która dla wszystkich jest nieuchronna. Nie trudzą się natomiast, aby nie grzeszyć, choć mają żyć wiecznie. Ten pierwszy rodzaj zabiegania jest jednak daremny, gdyż śmierć fizyczna może być odroczone, ale nie da się jej uniknąć. Jeśliby zaś nie chcieli grzeszyć, to nie będą się trudzili nadaremno, gdyż będą żyć w wieczności. Nawet jeśli Bóg zleca ludziom czynić rzeczy łatwe (np. jałmużnę wobec biednego) po to, aby mogli żyć wiecznie, to ludzie są leniwi w byciu Mu posłusznymi. Miłośnicy obecnego życia, choć starają się o jego posiadanie, ostatecznie nie posiadają go. Wierzący natomiast, nawet jeśli zostaną uznawani za leniwych czy letnich w swych staraniach o posiadanie życia wiecznego, jeśli chcą, posiadają je i nie tracą, choć przez śmierć, której nie chcą i obawiają się jej, tracą swe życie³². Teza dwunasta jest kontynuacją wcześniejszej. Julian, stosując argumentację zapożyczoną od Augustyna, uznaje, że nie jest ważne, jakim rodzajem śmierci fizycznej człowiek umrze w doczesności, dlatego lepiej znieść konieczność jednej śmierci ciała niż żyć w obawie przed możliwością wielorakiego umierania w tym życiu. Dlatego nie należy uznawać za

³⁰ Iulianus Toletanus, *Prognosticum futuri saeculi* 1, 10, s. 480.

³¹ Iulianus Toletanus, *Prognosticum futuri saeculi* 1, 10, s. 482. Por. Aurelius Augustinus, *De cura pro mortuis gerenda* 15, 18; Aurelius Augustinus, *De Trinitate* 14, 17,23.

³² Iulianus Toletanus, *Prognosticum futuri saeculi* 1, 11, s. 482, 484. Por. Aurelius Augustinus, *In Iohannem Evangelium Tractatus* 49, 2, 11-37.

złą tej śmierci, która jest poprzedzona dobrym życiem („mala mors putanda non est, quam bona uita praecesserit”), nawet jeśli jest to śmierć na wzór ubogiego, ale pobożnego Łazarza, której odwrotnością jest śmierć próżnego i odzianego w purpurę bogacza³³. Powyższe dwie tezy (11 i 12) nie są wyprowadzone przez Juliana z tekstu natchnionego, ale są wnioskowaniem teologicznym zaczerpniętym od Augustyna z Hippony.

W tezie trzynastej Julian, wychodząc od słów Jezusa z J 8,51 („Jeśli kto zachowa Moją naukę, nie zazna śmierci na wieki”), zachęca wierzących, by przesadnie nie obawiali się śmierci fizycznej. Następnie wraca do dowodzenia Augustyna, że śmierć fizyczna jest nieuniknionym dla każdego człowieka „długiem do zapłacenia” („debitum est reddendum”), dlatego nie należy się jej obawiać, ale należy raczej obawiać się śmierci drugiej („illam mortem timeamus secundam”), rozumianej jako możliwość odpadnięcia od Chrystusa w wieczności. Biskup Toledo powtarza także pastoralne zachęty Augustyna, by wierni odrzucili każde bałwochwalstwo, zachowywali dzięki wierze Słowo Boże, wzorowali się na wierze patriarchów Abrahama, Izaaka i Jakuba (którzy żyją, a Bóg jest Bogiem żyjących, nie zmarłych; por. Mt 22,32), a przede wszystkim w myśl J 11,25 („Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. Kto we Mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie”) wierzyli w Chrystusa, aby wpierv żyć tylko w duszy, potem zmartwychwstać i nie móc już nigdy umrzeć w ciele („uiuet in anima, donec resurget et caro numquam postea moritura”)³⁴. Uzupełnieniem powyższej refleksji, aby wierzący nie obawiali się śmierci fizycznej, jest Pawłowy zapis z Rz 1,17 („a sprawiedliwy z wiary żyć będzie”) i cytowany przez Juliana w tezie czternastej komentarz Cypriana z Kartaginy: jeśli jesteś sprawiedliwy, żyjesz w wierze, wierzysz w Boga, uznajesz, że jesteś przeznaczony do bycia z Chrystusem i pewny obietnic danych przez Niego, wyzwolony od diabła, to powinienes się cieszyć, a nie smuć z powodu śmierci. Przykładem takiej właśnie postawy wiary wobec śmierci był dla Cypriana starzec Symeon, który widząc Jezusa, wiedział, że może umierać w pokoju, gdyż zobaczył Boże zbawienie (por. Łk 2,25-35). To wskazówka dla sług Bożych, aby nie obawiali się śmierci fizycznej, bo jest im w wierze zapewniony pokój w sposób ufnie spokojny, stabilny, mocny, wieczny („nostra pax, illa fida

³³ Iulianus Toletanus, *Prognosticum futuri saeculi* 1, 12, s. 484. Por. Aurelius Augustinus, *De Civitate Dei* 1, 11, NBA 5/1, s. 40.

³⁴ Iulianus Toletanus, *Prognosticum futuri saeculi* 1, 13, s. 486. Por. Aurelius Augustinus, *In Iohannem Evangelium tractatus* 43, 11,9-12,19; 12, 35-37; 49, 15, 5-8; 43, 13,11-13; 49, 15,1-2; 17-19.

tranquillitas, illa stabilis et firma et perpetua securitas”)³⁵. W kolejnej tezie piętnastej Julian dalej wykorzystuje argumentację Cypriana z Kartaginy, najpierw swoisty „zakład Cypriana”: jeśli dla wierzącego jest blisko królestwo Boże, nagroda życia, radość zbawienia wiecznego, wieczna szczęśliwość i posiadanie na nowo utraconego raju, a ten świat doczesny odchodzi i wspomniane rzeczy wielkie następują po małych (ziemskich), wieczne po czasowych, to czy wierzący powinien się jeszcze smuć i być niespokojny? Tezy trzynasta, czternasta i piętnasta są ponownym przykładem argumentacji religijnej, wyprowadzonej z ponadśłownej interpretacji Biblii, zapożyczonych tutaj od Augustyna i Cypriana.

Wierzący stale niespokojny i smutny wskazuje, że brakuje mu nadziei i wiary, bo nie ufa zapewnieniom Boga na temat nieśmiertelności i wieczności. To prawda, że dusza ludzka za życia jest poddana wielu wyborom, jest wystawiona na rozmaite kuszenia, które wywołują czasowy płacz czy drżenie, ale w myśl zapewnień Chrystusa z J 16,20 i 16,22 ten płacz wierzących zamieni się w wieczną radość z powodu widzenia Chrystusa w wieczności. Dzięki więzi z Jezusem w wierzących powinna rozwijać się miłość do Zbawiciela, który jest u Ojca (por. J 14,28), stąd też można w duchu zaufania Bogu wypowiadać za św. Pawłem sentencję: „Dla mnie bowiem żyć to Chrystus, a umrzeć to zysk” (Flp 1,21). Dlatego chrześcijanie powinni mieć zaufanie do Niego i wierzyć w Jego obietnice, że nie umrą w wieczności, że po śmierci pójdą szczęśliwie bezpieczni do Chrystusa, z którym ostatecznie zwyciężą i będą żyć w wieczności, w odzyskanym raju, w ojczyźnie, do której wrócimy, gdzie oczekuje już na nas wielka liczba osób nam drogich, krewnych, braci, sióstr, dzieci. Ten wielki tłum pragnie spotkania z chrześcijanami żyjącymi w doczesności, oni „już pewni w swoim bezpieczeństwie, a jeszcze niespokojni co do naszego zbawienia”. Bóg widzi takie myśli wierzących, Chrystus patrzy na zamiary ludzkiego umysłu i wiary, On obdarzy największymi nagrodami („ampliora praemia”) swojej miłości tych, którzy mieli największe pragnienia³⁶. Julian, powołując się na Cypriana z Kartaginy (teza 16),

³⁵ Iulianus Toletanus, *Prognosticum futuri saeculi* 1, 13, s. 488. Por. Cyprianus Carthaginensis, *De mortalitate* 2, 3. Więcej na ten temat, zob. B.S. Czyżewski, *Postawa chrześcijanina wobec śmierci w świetle „De mortalitate” św. Cypriana z Kartaginy*, VoxP 91 (2024) s. 113-130.

³⁶ Iulianus Toletanus, *Prognosticum futuri saeculi* 1, 15, 488-494. Por. Cyprianus Carthaginensis, *De mortalitate* 2, 4-7, 21-22, 24-25, 26. Więcej na temat idei wiecznej premii według Cypriana, zobacz artykuł: M. Wysocki, *Eschatologiczna nagroda w pismach św. Cypriana*, „Roczniki Historii Kościoła” 56/1 (2009) s. 33-48.

stwierdza, że chrześcijanie często wpadają w swoisty paradoks: modlą się o wypełnienie woli Bożej w ich życiu, a więc także o przybliżenie się do Boga na drodze śmierci, niekonsekwentnie do słów tejże modlitwy nie chcą być Mu posłuszni, bo nie zgadzają się wewnętrznie w swojej woli na moment śmierci, gdyż ziemskie więzienie nas wiąże (*si captiuitatis terrena delectat*)³⁷ i myślą bardziej o terażniejszości niż o przyszłości.

Chrześcijanie nie powinni zamartwiać się ani nagłą śmiercią, ani tym bardziej popadać w desperację z powodu bliskości śmierci, ale powinni oczekiwać i mieć nadzieję na udział w boskości Chrystusa, który uspokaja niepokój i wzmacnia w chorobie (teza 17). Julian na wykazanie powyższego twierdzenia przytacza tekst J 21,18 („Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci: Gdy byłeś młodszy, opasywałeś się sam i chodziłeś, gdzie chciałeś. Ale gdy się zestarzejesz, wyciągniesz ręce swoje, a inny cię opasze i poprowadzi, dokąd nie chcesz”) w interpretacji Augustyna z Hippony: czegoż innego mógł chcieć Piotr niż uwolnienia od ciała, aby być z Chrystusem? Gdyby to było możliwe, to Apostoł mógłby pragnąć życia wiecznego, unikając bycia nękanym przez śmierć („*sublata mortis molestia*”), nie był jednak dotknięty słabością choroby, przez którą nikt nie chce umierać, ale męczeństwem. Na ile jest wielki strach przed śmiercią, także i tą męczeńską, powinien być zwyciężony siłą miłości („*debet eam vincere vis amoris*”) do Chrystusa, który będąc naszym życiem, poniósł dla nas śmierć³⁸.

W momencie śmierci chrześcijanie winni oddawać się ciągłej modlitwie osobistej, która pomaga w przejściu do Boga, a także powierzać się modlitwie innych wierzących (teza 18). Julian rozwija tu duszpasterskie porównanie: kiedy przygotowujemy się do pójścia w miejsca nieznane czy dalekie, to oprócz naszej indywidualnej modlitwy polecamy się także modlitwie innych wierzących. Jeśli czynimy tak w okolicznościach podróży doczesnych, to tym bardziej w chwili śmierci, która jest podróżą duszy z ciała w miejsce nieznane. Wytrwała i częsta modlitwa osobista i oddanie się modlitwie innych chrześcijan, także poprzez odmawianie psalmodii, pomaga umierającemu w chwili śmierci i nie naraża go na ataki złych duchów³⁹. Sposób dowodzenia zastosowany w tezach szesnastej, siedemnastej i osiemnastej pochodzi z duszpasterskiej interpretacji

³⁷ Iulianus Toletanus, *Prognosticum futuri saeculi* 1, 16, s. 496. Por. Cyprianus Carthaginensis, *De mortalitate* 18-19.

³⁸ Iulianus Toletanus, *Prognosticum futuri saeculi* 1, 17, s. 498. Por. Aurelius Augustinus, *In Iohannis Evangelium tractatus* 123, 5.

³⁹ Iulianus Toletanus, *Prognosticum futuri saeculi* 1, 18, s. 500.

Pisma Świętego, którą biskup Toledo opracował na podstawie rozważań Cypriana z Kartaginy i Augustyna z Hippony.

Tematyka też dziewiętnastej, dwudziestej i dwudziestej pierwszej dotyczy przygotowania przez wiernych obrzędów pogrzebowych oraz pochówku. Na poziomie argumentacji teologicznej Julian nie przeprowadza własnej egzegezy Biblii, ale powtarza myśl pastoralną wcześniejszych Ojców. W tezie dziewiętnastej przytacza za Augustynem rozmaite motywacje pastoralne za koniecznością pochowania ciał zmarłych chrześcijan⁴⁰. Obrzędy związane z pochówkiem są bardziej pocieszeniem dla żyjących niż wspomnieniem dla zmarłych („magis sint uiuorum solatia quam subsidia mortuorum”)⁴¹. Ciała zmarłych („corpora defunctorum”) nie mogą być poniżane czy zaniedbywane, podobnie jak nie zaniedbuje się cennych rzeczy po najbliższych krewnych⁴². Jeśli troskę o ciała swych zmarłych wykazują poganie, to tym bardziej powinni się o nie troszczyć wierzący w zmartwychwstanie ciał chrześcijanie⁴³. Podobnie troskę o godny pochówek swych zmarłych wykazywali sprawiedliwi Izraelici: Abraham pochował swą żonę Sarę w Makpela w pobliżu Mamre (por. Rdz 23). W tym samym miejscu Izaak i Izmael pochowali swego ojca Abrahama (por. Rdz 25,9-11). Jakub kazał przysiąc Józefowi, że ten pochowa go nie w Egipcie, ale w Kanaanie, w grobie przodków (por. Rdz 47,30). Tobiasz był wspomniany przed Bogiem przez anioła Rafała, gdy modlił się z Sarą i gdy grzebał umarłych Izraelitów w Niniwie (por. Tb 12,12). Wreszcie po śmierci ciało samego Chrystusa zostało namaszczone oraz starannie i z honorem („diligenter atque honorifice”) pochowane w grobie. Zdaniem Augustyna, które podziela i Julian, przykłady te wskazują, że Bogu podoba się taka troska o ciała zmarłych, aby budować wiarę w zmartwychwstanie⁴⁴. W tezie dwudziestej Julian, idąc za wykładnią Augustyna⁴⁵ i Grzegorza Wielkiego⁴⁶, wyznaje, że pochówek zmarłego przy grobach męczenników wzmacnia modlitwę za niego i powierza duszę takiego zmarłego wstawiennictwu

⁴⁰ Iulianus Toletanus, *Prognosticum futuri saeculi* 1, 19, s. 502.

⁴¹ Argumentacja za: Aurelius Augustinus, *De cura pro mortuis gerenda* 3, 5; Aurelius Augustinus, *De Civitate Dei* 1, 13.

⁴² Argumentacja za: Aurelius Augustinus, *De cura pro mortuis gerenda* 3, 4; Aurelius Augustinus, *De Civitate Dei* 1, 12.

⁴³ Argumentacja za: Aurelius Augustinus, *De cura pro mortuis gerenda* 18, 22.

⁴⁴ Argumentacja za: Aurelius Augustinus, *De cura pro mortuis gerenda* 3, 5.

⁴⁵ Por. Aurelius Augustinus, *De cura pro mortuis gerenda* 18, 22; 4, 6.

⁴⁶ Por. Gregorius Magnus, *Dialogi* 4, 52.

danego męczennika⁴⁷. Podobnie w tezie dwudziestej pierwszej biskup Toledo, powtarzając argumentację wspomnianych Doktorów Kościoła, uznaje, że wierni, których ciała zostały pogrzebane w kościołach, są owocnie wspomagani ofiarami składanymi tam Bogu⁴⁸, choć podstawowym przekonaniem pozostaje, że ciało za życia nabywa zasług na to, co następuje po śmierci⁴⁹. Julian z Toledo jest przekonany, że w modlitwach kapłana składanych Panu Bogu przy ołtarzu ma swoje miejsce także polecenie zmarłych („commendatio mortuorum”), co jest wspomniane już w 2Mch 12,43 i jest wsparte autorytetem Kościoła (Augustyn z Hippony, Izydor z Sewilli czy Ildefons z Toledo)⁵⁰. Ofiara składana Bogu za zmarłych dla tych bardzo dobrych jest dziękczynieniem („gratiarum actiones sunt”), za tych nie całkiem złych – przebłaganiem („propitiationes sunt”), a za tych bardzo złych, nawet jeśli nie stanowi dla nich żadnej korzyści („si nulla sint adiumenta”) – jakimś pocieszeniem dla żyjących (aby dokonało się całkowite odpuszczenie grzechów albo chociaż było bardziej „znośne” samo potępienie)⁵¹.

4. Zakończenie

Po ukazaniu refleksji teologicznej Juliana z Toledo dotyczącej tajemnicy ludzkiej śmierci dochodzimy do wniosku, że w swym podstawowym przekazie wynika ona z prawd wiary chrześcijańskiej, zawartych objawieniu publicznym przekazanym Kościołowi w objawieniu biblijnym oraz w Tradycji, przekazywanej z pokolenia na pokolenie. Myśl eschatologiczna biskupa Toledo stanowi też pewien dydaktyczny ciąg, gdzie po rozważaniach o śmierci ludzkiej następuje refleksja dotycząca eschatologii pośredniej oraz roli ludzkiej cielesności w wieczności. Prezentowana przez Juliana teologia śmierci ludzkiej jest osadzona w katolickiej refleksji trynitologicznej, ale także antropologicznej. Nie jest to myśl oryginalna, gdyż jej autor bazuje przede wszystkim na tezach Augustyna

⁴⁷ Iulianus Toletanus, *Prognosticum futuri saeculi* 1, 20, s. 504.

⁴⁸ Por. Gregorius Magnus, *Dialogi* 4, 57.

⁴⁹ Iulianus Toletanus, *Prognosticum futuri saeculi* 1, 20, s. 504, 506. Por. Aurelius Augustinus, *De cura pro mortuis gerenda* 1, 3; 5, 7; Gregorius Magnus, *Dialogi* 4, 52.

⁵⁰ Por. Aurelius Augustinus, *De cura pro mortuis gerenda* 1, 3; Aurelius Augustinus, *Enchiridion* 110; Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis* 1, 18, 2; Hildephonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* 94.

⁵¹ Iulianus Toletanus, *Prognosticum futuri saeculi* 1, 22, s. 506.

z Hippony oraz Cypriana z Kartaginy, wspomagając się także ujęciami Grzegorza Wielkiego, Izydora z Sewilli i Juliana Pomeriusza.

Na dwadzieścia dwie tezy teologiczne zawarte w I księdze traktatu *Prognosticum futuri saeculi* w dwudziestu jeden z nich zastosowana została argumentacja teologiczna (tezy: 2-22), a w jednej argumentacja jest biblijna (teza: 1). Czasami tezę teologiczną wspiera argumentacja filozoficzna (teza 6 – w definiowaniu istoty śmierci, jako oddzielenia duszy od ciała). Kiedy Julian odwołuje się do tekstu Pisma Świętego, czyni to, by uzasadnić wcześniej postawioną tezę z Tradycji. Tak jest w przypadku tezy 7, gdzie argumentacja z Tradycji (za Augustynem i Grzegorzem Wielkim) jest zestawiona z alegoryzującą egzegezą biblijną Mdr 4,7 i 1Krl 13,28; tezy 10 – argumentacja z wcześniejszej Tradycji, wynikająca z dosłownej interpretacji Łk 16,22 zostaje wzmocniona opinią Augustyna; tezy 13 – zasadniczo pastoralnej w swym wnioskowaniu, myśl biblijna z J 8,51 stanowi tu raczej zachętę ascetyczną, niż jest refleksją egzegetyczną; zastosowane *exempla* biblijne (z Mt 22,32 zestawionego z J 11,25) są użyte w kluczu duszpasterskim; tezy 14 – będącej pastoralnym rozwinięciem myśli z Rz 1,17, przy wykorzystaniu interpretacji Cypriana z Kartaginy; tezy 15 – na podstawie teologicznej argumentacji Cypriana z Kartaginy biskup Toledo rozwija analogiczny do Pascala „zakład Cypriana/Juliana”, a teksty biblijne (J 16,20; 16,22; J 14,28 i Flp 1,21) są tu użyte w kluczu duszpasterskim, aby odsunąć lęk przed śmiercią; tezy 17 – w argumentacji będącej rozwinięciem ascetycznej myśli Augustyna, wychodzącej od alegorycznej interpretacji J 21,18; tezy 19 – gdzie biblijne *exempla* (z Rdz 23; 25; 47 i Tb 12,12) są użyte w kluczu pastoralnym, celem uzasadnienia godnego pochówku wiernych.

Misterium śmierci opisane przez Juliana z Toledo w I księdze jego *Prognosticum Futuri Saeculi* jest w swym objaśnieniu teologiczne, często w swej wymowie dydaktyczne w stylu duszpasterskim. Śmierć dla Juliana jest konsekwencją grzechu ludzkiego, stanowi oddzielenie duszy od ciała, ale nie należy się jej obawiać, gdyż dla wierzących jest ona oczyszczeniem z grzechów, wyjściem na spotkanie z Chrystusem w wieczności. Tezy teologiczne posiadają swe osadzenie w argumentacji patrystycznej z wcześniejszej tradycji teologicznej. Z tekstu biblijnego wynika bezpośrednio tylko jedna teza, 21 pozostałych natomiast jest uzasadnionych myślą patrystyczną. Same teksty biblijne są używane przez Juliana celem rozwinięcia czy uzasadnienia wcześniej postawionych tez teologicznych. Biskup Toledo nie przeprowadza w I księdze żadnej egzegezy biblijnej, ale używa tekstu biblijnego, podobnie jak w pozostałych dwóch księgach

swego traktatu, jako argumentacji drugorzędnej, potwierdzającej wcześniej przyjęte tezy teologiczne.

Bibliography

Sources

- Aurelius Augustinus, *De Civitate Dei*, NBA 5/2, ed. D. Gentili – A. Trapè, Roma 1988.
- Gregorius Magnus, *Dialogorum libri IV de miraculis patrum Italicorum*, w: *Opere di Gregorio Magno*, t. 4, ed. A. de Vogüé, SCh 251, 260, 265, Paris 1978-1980 (ed. B. Calati – A. Stendardi, Roma 2000).
- Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, w: *Opere di Gregorio Magno*, t. 1-3, ed. M. Adriaen, Roma 1997.
- Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive originum*, t. 2: *Libros XI-XX*, ed. W.M. Lindsay, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxoni 1911.
- Isidorus Hispalensis, *Sententiarum libri tres*, PL 83, 537-738.
- Julianus Toletanus, *Prognosticum futuri saeculi*, ed. J.N. Hillgarth, CCSL 115, Turnhout 1976; tł. T. Stancati, *Prognosticum futuri saeculi. Il preannuncio del mondo che verrà*, Napoli 2012.

Studies

- Andrade Alves C., *A Escatologia cristã no Prognosticum futuri saeculi de Juliano de Toledo*, „Atualidade Teologica” 23/62 (2019) s. 403-433.
- Wohltätigkeit im antiken und spätantiken Christentum*, red. A. Müller, Patristic Series 16, Leuven 2021.
- Castro Caridad E., *The First Treatise on Christian Eschatology – The Prognosticon of Julian of Toledo*, w: *Expecting the End of the World in Medieval Europe. An Interdisciplinary Study*, red. I. Sanmartín – F. Peña, London 2024, s. 83-104.
- Czyżewski B.S., *Postawa chrześcijanina wobec śmierci w świetle „De mortalitate” św. Cypriana z Kartaginy*, „Vox Patrum” 91 (2024) s. 113-130.
- Fitzmyer J.A., *First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible Commentaries, New Haven – London 2008.
- García Herrero G., *Notas sobre el papel del Prognosticum futuri saeculi de Julián de Toledo en la evolución de la idea medieval del purgatorio*, „Antigüedad y Cristianismo” 23 (2006) s. 503-513.
- Giannini S., *Percorsi metalinguistici nell’Alto Medioevo: Giuliano dio Toledo e la teoria della grammatica*, Milano 1996.
- Girard J.M., *La mort chez saint Augustin. Grandes lignes de l’évolution de sa pensée, telle qu’elle apparaît dans ses traités*, Paradosis 34, Fribourg Suisse 1992.

- Hillgarth J.N., *St. Julian of Toledo in the Middle Ages*, „Journal of The Warburg and Courtauld Institutes” 29 (1958) s. 7-26.
- Júlio da Silva C., *La perspectiva escatológica de San Julián de Toledo en un intento de comparación con Joseph Ratzinger*, „Ecclesia” 38 (2024) s. 329-362.
- Kasprzak D., *Biografia św. Juliana z Toledo (642-690) w świetle krytycznej analizy źródeł*, „Verbum Vitae” 43/1 (2025) s. 151-163.
- Kasprzak D., *Patrystyczno-biblijna argumentacja kwestii eschatologicznych w traktacie Juliana z Toledo „Prognosticum futuri saeculi”*, „Vox Patrum” 89 (2024) s. 149-174.
- Kasprzak D., *Rozumienie śmierci w nauczaniu ojców i pisarzy Kościoła*, „Verbum Vitae” 24 (2014) s. 151-171.
- Madoz J., *Fuentes teológico-literarias de san Julián de Toledo*, „Gregorianum” 33 (1952) s. 399-417.
- Maestre Yenes M.A.H., *Ars Juliani Tolertani Episcopi. Una gramática latina de la España visigoda*, Toledo 1973.
- Stasiak S., *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny – Nowy Testament 6, Częstochowa 2020.
- Szostek T., *Funkcjonowanie exemplum w systemie retoryki starożytnej*, „Pamiętnik Literacki: Czasopismo Kwartalne Poświęcone Historii i Krytyce Literatury Polskiej” 77/1 (1986) s. 45-51.
- Terka M., *Spotkanie ze śmiercią jako doświadczenie nie-obecności w świetle „Wyznań” św. Augustyna*, „Vox Patrum” 78 (2021) s. 269-292.
- Wicki N., *Das „Prognosticon futuri saeculi” Julians von Toledo als Quellenwerk der „Sentenzen” des Petrus Lombardus*, „Divus Thomas” 31 (1953) s. 349-360.
- Wood J., *Individual and Collective Salvation in Late Visigothic Spain*, „Studies in Church History” 45 (2009) s. 74-86.
- Wysocki M., *Eschatologiczna nagroda w pismach św. Cypriana*, „Roczniki Historii Kościoła” 56/1 (2009) s. 33-48.



Struktura arki Noego (Rdz 6,14-16) w pismach św. Augustyna

The Structure of Noah's Ark (Gen 6:14-16) in the Writings of St. Augustine

Piotr Kochanek¹

Abstract: Augustine reconstructed the structure of Noah's ark on the basis of Gen 6:14-16 and the writings of several of his predecessors. This reconstruction had a great influence on subsequent generations of Latin ecclesiastical writers. On the one hand, the Bishop of Hippo gathered the achievements of his predecessors in this matter, and on the other hand, he added many important new elements. In this way, he created his own image of the structure of Noah's Ark. However, this image is scattered throughout many of his writings. It could be said that Augustine returned to the issue of the structure of Noah's Ark several times. The most important descriptions of this structure are presented in four of his works. In chronological order, they are: *Contra Faustum*, *De baptismo*, *De civitate Dei* and *Quaestiones in Heptateuchum*. Noteworthy passages on the structure of the ark are also in (in alphabetical order): *Contra Secundinum*, *De doctrina christiana*, *Enarrationes in Psalmos*, *Epistula ad Catholicos de secta Donatistorum*, *In Ioannis Evangelium tractatus CXXIV* and in *Sermones*. In general, Augustine's image of the structure of the ark was intended not only to „satisfy” the connoisseurs of biblical theology of his time, but also to satisfy the curiosity of ordinary people, for whom Noah's Ark could be treated as some kind of interesting, biblical technical detail.

Keywords: Gen 6:14-16; Noah's Ark; Augustine bishop of Hippo

Niniejszy artykuł jest kolejnym studium, jakie wpisuje się w najnowszą polską bibliografię odnoszącą się do technicznych aspektów arki Noego². Trzeba jednak podkreślić, że w łacińskiej literaturze patrystycznej

¹ Prof. dr hab. Piotr Kochanek, Katedra Historii Starożytnej, Bizantyńskiej i Średniowiecznej, Instytut Historii, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska; e-mail: lu2005harn@yahoo.de; ORCID: 0000-0001-9702-548X.

² P. Kochanek, *Arka Noego Michała Anioła w kontekście chrześcijańskiej tradycji bizantyńskiej i łacińskiej*, w: *Małe miasta. Ruch i zmiana*, red. M. Zemło, Acta Collegii Suprasliensis 34, Białystok – Dębica – Supraśl 2024, s. 15-100; P. Kochanek, *Geneza*

i średniowiecznej funkcjonuje kilka traktatów poświęconych w całości arce Noego, które ten motyw biblijny mają już w samym swym tytule. Chodzi o krótką rozprawkę Grzegorz z Elwiry (zm. ok. 392)³, napisaną około 360 roku, o pismo Ambrożego z Mediolanu (ok. 340-4 IV 397)⁴, zredagowane około 379 roku, i o dwa traktaty Hugona ze św. Wiktora (1096-11 II 1141)⁵, które powstały między 1128 a 1131 rokiem. Należy jednak pamiętać, że motyw arki Noego w literaturze Zachodu nie ogranicza się do wspomnianych tutaj pism. Wręcz przeciwnie, był on stale obecny praktycznie u wszystkich eminentnych pisarzy łacińskich tego okresu w wielu dziełach, które wprost nie zajmowały się tym zagadnieniem.

Zainteresowanie to nie osłabło również w następnych okresach dziejów kultury europejskiej. W drugiej połowie XVI wieku, a dokładnie w 1554 roku, ujrzała światło dzienne pierwsza znacząca rozprawa nowożytna nosząca tytuł *De arca Noe*, której autorem był francuski kanonik regularny Jean Borrel (1492-1564/1572)⁶, posługujący się zlatynizowaną formą swego nazwiska – Joannes Buteo. W powyższym traktacie ten katolicki autor cofnął się daleko w głąb tradycji patrystycznej. Dzięki temu retrospektywnemu ujęciu w jego dziele znalazły

i struktura arki Noego w II Homilii do Księgi Rodzaju Orygenesza w przekładzie Rufina z Akwilei, „In Gremium” 18 (2024) s. 155-173; P. Kochanek, *Struktura arki Noego (Rdz 6,14-16) w łacińskich źródłach patrystycznych przed Augustynem z Hippony*, VoxP 91 (2024) s. 321-340.

³ Gregorius Iliberritanus, *De arca Noe*, w: Gregorius Iliberritanus, *Quae superunt*, ed. V. Bvlhart, CCL 69, Tvrnholti 1967, s. 149-155. Por. M. Dulaey, *Le „De arca” de Grégoire d’Elvire et la tradition exégétique ancienne*, „Graphè” 15 (2006) s. 79-102; Kochanek, *Struktura arki Noego (Rdz 6,14-16) w łacińskich źródłach*, s. 327-331.

⁴ Ambrosius, *De Noe*, ed. C. Schenkl, w: Ambrosius, *Opera*, cz. 1, CSEL 32, Praegae – Vindobonae – Lipsiae 1896, s. 413-497 (= PL 14, 361A-416D). Tytuł tego krótkiego pisma brzmiał dawniej *De Noe et arca* – PL 14, 361-362. Por. Kochanek, *Struktura arki Noego (Rdz 6,14-16) w łacińskich źródłach*, s. 331-334.

⁵ Hugo de Sancto Victore, *De arca Noe*, w: Hugo de Sancto Victore, *De archa Noe. Libellus de formatione arche*, ed. P. Sicard, CCCM 176, Turnhout 2001, s. 3-117 (= PL 176, 617-680D: *De arca Noe morali*); Hugo de Sancto Victore, *Libellus de formatione arche*, w: Hugo de Sancto Victore, *De archa Noe. Libellus de formatione arche*, ed. P. Sicard, CCCM 176, Turnhout 2001, s. 121-162 (= PL 176, 681A-704A: *De arca Noe mystica*). Por. C. Rudolph, *The Mystic Ark. Hugh of Saint Victor, Art, and Thought in the Twelfth Century*, Cambridge 2014.

⁶ J. Buteo, *De arca Noe, cuius formae capacitatisque fuerit*, w: J. Buteo, *Opera geometrica*, Lugduni 1554, s. 5-30. Por. Johannes Buteo, *The Shape and Capacity of Noah’s Ark*, tr. T. Griffith – N. Miller, Center for Origins Research Issues in Creation 2, Eugene 2008.

się aż cztery rekonstrukcyjne modele arki, które J. Borrel wykonał na podstawie opisów przedstawionych przez Orygenesusa (ok. 185-ok. 254), Hugona ze św. Wiktora, anonimowe opisy „secundum aliquos doctores” oraz Tomasza de Vio zwanego od swego rodzinnego miasta, Gaety, Kajetanem (20 II 1469-9 VIII 1534)⁷. Kolejna ważna praca ukazała się w 1572 roku. Jej autorem był hiszpański dominikanin Benito Arias Montano (1527-1598). Był on odpowiedzialny za naukową stronę nowego wydania Biblii, zwanego *Poliglotą Antwerpską*, znaną także pod innymi łacińskimi tytułami *Biblia Regia*, *Biblia Polyglotta* lub *Biblia Plantiniana*. Została ona wydana w ośmiu tomach, między 1568 a 1572 rokiem. Trzy ostatnie tomy zostały pomyślane jako narzędzie mające pomóc czytelnikowi w lekturze tego wydania Pisma Świętego. Z punktu widzenia niniejszych analiz ważny jest ostatni, ósmy tom, w ramach którego zostały opracowane w jeden wolumen dwie rozprawy B. Ariasa Montano. Pierwsza z nich nosi tytuł *Liber Ioseph*⁸, druga – *Exemplar, sive, de sacris fabricis liber*. Każda z tych rozpraw składa się z kilku niewielkich traktatów, mających osobną paginację. Pierwszy traktat drugiej rozprawy nosi tytuł *Noah, sive, de arcae fabrica, et forma*⁹. Wśród traktatów na temat arki Noego należy wymienić również dwa inne opracowania: studium z 1575 roku, którego autorem był Matthäus Host (1509-29 IV 1587)¹⁰, profesor języka greckiego na Uniwersytecie Brandenburskim we Frankfurcie nad Odrą (zwanym też „Viadrina”), oraz monografię, która ukazała się w 1639 roku, autorstwa niemieckiego jezuitę Jeremiasa Drexela (15 VIII 1581-19 IV 1638)¹¹. Z kolei w 1668 roku biskup anglikański, John Wilkins (14 II 1614-19 XI 1672) w swej obszernej pracy na temat języka poświęcił arce Noego osobny paragraf¹². Jednak prawdopodobnie

⁷ Buteo, *De arca Noe*, s. 29.

⁸ B. Arias Montanus, *Liber Ioseph, sive, de arcano sermone, ad sacri apparatus instructionem*, Antverpiæ 1571.

⁹ B. Arias Montanus, *Noah, sive, de arcae fabrica, et forma*, w: *Exemplar, sive, de sacris fabricis liber*, Antverpiæ 1572, s. 6-18.

¹⁰ M. Hostus, *In fabricam arcae Noah Genes. VI. diligens inquisitio*, Francofordiae ad Oderam 1575.

¹¹ J. Drexel, *Noe architectus arcae in diluvio nauarchus, descriptis et morali doctrina illustratus*, Monachii 1639.

¹² J. Wilkins, *A Essay toward a Real Character, and a Philosophical Language* II 5, 6, London 1668, s. 162-168 (tytuł tego paragrafu został podany tylko w spisie treści (bez paginacji) na początku tego dzieła: „Digression concerning the capacity of Noak's Ark”). Por. C. Emery, *John Wilkins and Noah's Ark*, „Modern Language Quarterly” 9/3 (1948) s. 286-291; S. Zinato, *Arranging „Res” and „Things” in Restoration*

najobszerniejsza i najpoczytniejsza swego czasu rozprawa na temat arki Noego ukazała się w 1675 roku, a jej autorem był niemiecki jezuita Athanasius Kircher (2 V 1602-27 XI 1680)¹³. W swej pracy, dedykowanej królowi Hiszpanii, Karolowi II (6 XI 1661-1 XI 1700; panował od 17 IX 1665), A. Kircher starał się dowieść, że biblijna koncepcja struktury arki, która ratuje wszystkie gatunki zwierząt i ptaków, jest do pogodzenia ze współczesnym mu stanem wiedzy. Był to zatem swego rodzaju konkordyzm. A. Kircher, podobnie jak J. Borrel, zaproponował także cztery propozycje jej rekonstrukcji, na podstawie pism wybranych autorytetów. Byli nimi kolejno: Orygenes, Hugo ze św. Wiktora, Tomasz de Vio Kajetan oraz Mikołaj z Liry (ok. 1270-ok. 1340)¹⁴. Jak widać, trzy pierwsze nazwiska są tożsame z tymi, na których oparł się J. Borrel. Jednak, co warto zaznaczyć, rekonstrukcje schematów arki wykonane na bazie ich pism przez niemieckiego jezuitę różnią się znacznie od modeli zaprezentowanych na podstawie tych samych źródeł przez francuskiego kanonika. Różnice te zdają się wskazywać na pewne trudności w graficznej interpretacji biblijnego opisu arki. Warto też zwrócić uwagę na fakt, że obie „listy” modeli otwiera Orygenes, piszący w III wieku, i Hugo ze św. Wiktora, działający w XII wieku. W ten sposób ich imiona zdają się wyznaczać w oczach cytowanych wyżej autorów swego rodzaju cezury czasowe, jeśli chodzi o najstarsze propozycje rekonstrukcji biblijnej arki Noego. Chronologicznie natomiast najbliższym, wspólnym dla obu autorów punktem odniesienia jest włoski dominikanin i kardynał, Kajetan. W ćwierć wieku po ukazaniu się monografii A. Kirchera, czyli w 1700 roku, światło dzienne ujrzała rozprawa nosząca tytuł *Dissertation sur l'Arche de Noé*, której autorem był Jean Le Pelletier (29 XII 1633-31 VIII 1711)¹⁵.

Times: Wilkins's Noah's Ark Sabotaged on the Comic Stage, w: *Rehearsals of the Modern: Experience and Experiment in Restoration Drama*, red. S. Zinato, Domini. Critica e Letteratura 100, Napoli 2010, s. 35-48.

¹³ A. Kircher, *Arca Noë in tres libros digesta*, Amstelodami 1675. Por. O. Bredibach – M.T. Ghiselin, *Athanasius Kircher (1602-1680) on Noah's Ark: Baroque „Intelligent Science” Theory*, „Proceedings of the California Academy of Sciences” 57/36 (2006) s. 991-1002; C. Poulouin, *L'„Arca Noae” de Kircher (1675): relire le récit biblique après la critique libertine*, „Graphè” 15 (2006) s. 135-156; P.A. Fabre, *L'Arche de Kircher: Le dernier voyage de l'Arche de Noé dans le monde moderne*, RHR 239/2 (2022) s. 361-379.

¹⁴ Kircher, *Arca Noë*, s. 43 (I 2, 11).

¹⁵ J. Le Pelletier, *Dissertation sur l'Arche de Noé*, w: J. Le Pelletier, *Dissertations sur l'Arche de Noé, et sur l'Hémène et La Livre de S. Benoist*, Rouen 1700, s. 1-520.

Wskazane wyżej traktaty nowożytne na temat arki Noego nie tworzą kompletnej listy, mają tylko wskazać na niesłabnące zainteresowanie tym przedmiotem. Zainteresowanie to istnieje po dzień dzisiejszy. Arka jest bowiem stale obecna przede wszystkim, co zrozumiałe, w komentarzach do Księgi Rodzaju. Jednak obok egzegetów wiele miejsca poświęcają także temu zagadnieniu historycy, przede wszystkim historycy Kościoła i patrologi¹⁶, oraz historycy sztuki¹⁷. Ponadto osobny segment stanowią hasła

¹⁶ Por. E.S. McCartney, *Noah's Ark and the Flood: A Study in Patristic Literature and Modern Folklore*, „Papers of the Michigan Academy of Science, Art and Letters” 18 (1932) s. 71-100; P.I. Lundberg, *La typologie baptismal dans l'ancienne Église*, Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 10, Leipzig – Uppsala 1942, s. 73-116; J. Daniélou, *Déluge, baptême, jugement*, „Dieu Vivant” 8 (1947) s. 95-112; J. Daniélou, *Sacramentum futuri: études sur les origines de la typologie biblique*, Études de Théologie Historique 25, Paris 1950, s. 69-85; J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1961, s. 65-76; D.C. Allen, *The Legend of Noah: Renaissance Rationalism in Art, Science, and Letters*, Illinois Studies in Language and Literature 33, 3/4, Urbana 1949; H. Rahner, *Antenna crucis VII: Die Arca Noe als Schiff des Heils*, ZKTh 86/2 (1964) s. 137-179 (= H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, s. 504-547); J.P. Lewis, *A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature*, Leiden 1968, s. 101-120, 156-180; E.N. Testa, *La figura di Noé secondo i SS. Padri (contributo alla storia della esegesi)*, „Liber Annuus” 20 (1970) s. 138-165; J.P. Lewis, *Noah and the Flood in Jewish, Christian, and Muslim Tradition*, „The Biblical Archeologist” 47/4 (1984) s. 224-239; E.F. Tonsing, *The Interpretation of Noah in early Christian Art and Literature*, University of California, Santa Barbara 1978 (Ph.D. Dissertation, wydana w: Ann Arbor, University Microfilms International, 1984); Ch. Böttrich, *Die Baumaße der Arche in jüdischer und christlicher Auslegung*, „Leqach” 1 (2001) s. 90-101; M.W. Wilson, *Noah, the Ark, and the Flood in Early Christian Literature*, „Scriptura” 113/3 (2014) s. 286-297; M. Dedié, *Noé dans la tradition syriaque. Une mer de symboles*, RHR 232/4 (2015) s. 585-622.

¹⁷ Por. J. Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms*, Freiburg im Breisgau 1903, s. 344-350; J. Fink, *Noe der Gerechte in der frühchristlichen Kunst*, Beihefte zum Archiv für Kunstgeschichte 4, Münster 1955; L. Budde, *Die rettende Arche Noes*, RivAC 32 (1956) s. 41-58; E. Dinkler-von Schubert, *Arca und scrinium: zu Ikonographie und Zweckbestimmung spätrömischer Kästchen*, JbAC 23 (1980) s. 141-157; R.W. Unger, *The Art of Medieval Technology: Images of Noah the Shipbuilder*, New Brunswick 1991, s. 29-49; M.-T. Lezzi, *L'arche de Noé en forme de bateau: naissance d'une tradition iconographique*, „Cahiers de Civilisation Médiévale” 37 (1994) s. 301-324; C. Villain-Gandossi, *À propos de la construction de l'arche de Noé à travers l'iconographie médiévale*, „Archaeonautica” 14 (1998) s. 195-203; J. Arce, *Noé en Mérida (Augusta Emerita)*, „Archivo Español de Arqueología” 73/181-182 (2000) s. 285-293; A. Contessa, *Noah's Ark on the two Mountains of Ararat: The Iconography of the Cycle of Noah in the Ripoll and Roda Bibles*, „Word & Image” 20/4 (2004) s. 257-270; L. Avellis, *Note sull'iconografia di Noé nell'arca (III-VI sec.)*, VetCh 45 (2008) s. 19-45; G. Gasbarri,

encyklopedyczne¹⁸, które trafiają bodajże do najszerszego kręgu odbiorców. Istnieją także liczne publikacje, których autorzy podejmują próby określenia miejsca, gdzie po potopie osiadła arka Noego. Opracowania te jednak odbiegają często od klasycznie pojmowanych standardów naukowości.

Przechodząc do analizy struktury arki u Augustyna z Hippony (13 XI 354-28 VIII 430), trzeba przypomnieć, że był on uczniem Ambrożego z Mediolanu, a zatem autora jednego z pism poświęconych wprost arce Noego. Poza tym około 401-404¹⁹ roku ukazał się łaciński przekład Orygenesowej *Homilii II do Księgi Rodzaju* pióra Rufina z Akwilei (ok. 345-ok. 411), dzięki któremu homilia ta nie tylko została udostępniona łacińskiemu Zachodowi, lecz także dotrwała do naszych czasów²⁰. Pismo to zaś było, jak wiadomo, w całości poświęcone wieloaspektowej analizie arki Noego, zgodnie ze stosowaną przez Orygenesę metodą egzegetyczną. Podstawą jednak wszystkich dzieł biskupa Hippony była Biblia. Augustyn w *De doctrina christiana* wskazał *expressis verbis* na starołaciński przekład Biblii zwany „Italą”, jako na tekst, który uważano za najlepsze tłumaczenie dokonane na bazie greckiego przekładu

Quando il diluvio inondò la terra. Immagini di catastrofi acquatiche nell'arte bizantina, w: *La città liquida, la città assetata. Storia di un rapporto di lunga durata*, red. M. Galtarossa – L. Genovese, Roma 2014, s. 13-32.

¹⁸ Por. H. Leclercq, *Arche*, DACL, t. 1/2: *Amict – Azymes*, Paris 1907, k. 2709-2732; F. Schmidtke, *Arche*, RACH, t. 1: *A und O – Bauen*, Stuttgart 1950, k. 597-602; H. Hohl, *Sintflut*, w: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 4: *Saba, Königin von – Zypresse*, red. E. Kirschbaum, Rom – Freiburg – Basel – Wien 1972, k. 160-163; S. Łach – H. Wagner, *Arka Noego*, EK I 921; W. Cahn, *Arca di Noè*, w: *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, t. 2: *Animali – Bacini*, red. A.M. Romanini, Roma 1991, s. 266-268; P. Goetsch – M.M. Walsh, *Flood*, w: *Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*, red. D.L. Jeffrey, Grand Rapids 1992, s. 285-288; L.R. Bailey, *Ark*, w: *Mercer Dictionary of the Bible*, red. W.E. Mills, Macon 1997, s. 63-64; J. Witte-Ohr – B. Schellewald, *Noah*, w: *Reallexikon zur Byzantinischen Kunst*, t. 6: *Mandorla – Nubien*, red. M. Restle, Stuttgart 2005, k. 1013-1030.

¹⁹ Por. H. Pietras, *Wprowadzenie*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wjścia*, tł. S. Kalinkowski, ŻMT 64, Kraków 2012, s. 12. Po raz pierwszy w przekładzie polskim homilie te ukazały się w 1984 roku: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju, Wjście*, tł. S. Kalinkowski, PSP 31/1, Warszawa 1984.

²⁰ Krytyczne wydanie tego tekstu ukazało się w 1920 roku: Origenes, *Homilia II in Genesim*, w: Origenes, *Werke*, t. 6: *Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung*, cz. 1: *Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus*, ed W.A. Baehrens. GCS 29, Leipzig 1920, s. 22, 15-39, 3 (= Sch 7bis, s. 76-113; por. PG 12, 161A-175A).

Septuaginty²¹, a będące dziś elementem zbioru przekładów starołacińskich objętych nazwą zbiorczą *Vetus Latina*²². Tam zatem należy szukać genezy aparatu pojęciowego, którego Augustyn używał do swych opisów struktury arki Noego. Z tego powodu konieczne jest, aby na wstępie analiz Augustyńskiej struktury arki przytoczyć zarówno w brzmieniu greckim, jak i starołacińskim wersy odnoszące się do tejże struktury, czyli Rdz 6,14-16. Autorzy Septuaginty przetłumaczyli ten fragment w sposób następujący:

[14] ποιήσον οὖν σεαυτῷ κιβωτὸν ἐκ ξύλων τετραγώνων· νοσσιὰς ποιήσεις τὴν κιβωτὸν, καὶ ἀσφαλτώσεις αὐτὴν ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν τῇ ἀσφάλτῳ.
 [15] καὶ οὕτως ποιήσεις τὴν κιβωτὸν· τριακοσίων πῆχεων τὸ μῆκος τῆς κιβωτοῦ, καὶ πενήκοντα πῆχεων τὸ πλάτος, καὶ τριάκοντα πῆχεων τὸ ὕψος αὐτῆς· [16] ἐπισυνάγων ποιήσεις τὴν κιβωτὸν, καὶ εἰς πῆχυν συντελέσεις

²¹ Augustinus, *De doctrina christiana* II 15, 22, 1-7, ed J. Martin, w: Augustinus, *De doctrina christiana. De vera religione*, ed. K.D. Daur – J. Martin, CCL 32, Turnholi 1962, s. 47 (= CSEL 80, s. 48, 21-27 = PL 34, 46). Por. L. Ziegler, *Die lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus und die Itala des Augustinus. Ein Beitrag zur Geschichte der Heiligen Schrift*, München 1879; J. Dummer, *Itala*, w: *Metzler Lexikon antiker Autoren*, red. O. Schützer, Stuttgart – Weimar 1997, s. 374-375.

²² Na temat *Vetus Latina* istnieje już duża liczba publikacji. Tutaj ograniczono się do przypomnienia kilku prac o charakterze rzetelnych introdukcji: *Recherches sur l'histoire de la Bible latine: Colloque organisé à Louvain-la-Neuve pour la promotion de H.J. Frede au doctorat honoris causa en théologie le 18 avril 1986*, red. R. Gryson – P.M. Bogaert, Cahiers de la Revue Théologique de Louvain 19, Louvain-la-Neuve 1987; P.M. Bogaert, *La Bible latine des origines au moyen âge. Aperçu historique, état des questions*, RTL 19 (1988) s. 137-159 i 276-314; P.M. Bogaert, *Latin Versions*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, t. 6: Si – Z, red. D.N. Freedman, New York 1992, k. 799-803; J.C. Haelewyck, *Les premières versions latines de la Bible*, w: *Les premières traditions de la Bible*, red. Ch.B. Amphoux – J. Margain, Histoire du Texte Biblique 2, Lausanne 1996, s. 122-136; P.M. Bogaert, *Versions de la Bible*, t. 1: *Versions anciennes*, cz. 10: *Versions latines de la Bible*, w: *Catholicisme*, t. 15/72, Paris 1999, k. 910-913; P.M. Bogaert, *The Vetus Latina*, w: *The Oxford Handbook of the Septuagint*, ed. A.G. Salvesen – T.M. Law, Oxford 2021, s. 623-688. W 1945 roku w benedyktyńskim Arcyopactwie św. Marcina w Beuron powołano do istnienia „Vetus Latina-Institut”, którego twórcą był Bonifatius Fischer (20 VIII 1915-19 IV 1997), kierujący instytutem do 1973 roku, kiedy to zastąpił go Hermann Josef Frede (12 IX 1922-29 V 1998). Zarządzał on tą instytucją do swej śmierci, czyli do 1998 roku. Z kolei w latach 1998-2014 pracami tej placówki kierował belgijski ksiądz, emerytowany dziś profesor teologii w Katolickim Uniwersytecie Louvain-la-Neuve, Roger Gryson. Po jego rezygnacji, od 2014 roku szefem „Vetus Latina-Institut” jest Thomas Johann Bauer.

αὐτὴν ἄνωθεν· τὴν δὲ θύραν τῆς κιβωτοῦ ποιήσεις ἐκ πλαγίων· κατάγαια, διώροφα καὶ τριώροφα ποιήσεις αὐτὴν²³.

Z kolei polski przekład tych wersów Septuaginty pióra ks. Remigiusza Popowskiego (10 III 1936-15 V 2014) tak oddaje ich treść:

[14] Sporządź sobie arkę z belek czterobocznych. Zrób w tej arce przegrody. Wysmaruj ją smołą od środka i na zewnątrz. [15] A o takich wymiarach zbudujesz tę arkę: długość arki – trzysta łokci, szerokość – pięćdziesiąt łokci, a jej wysokość – trzydzieści łokci. [16] Zwieńczysz tę arkę przechylonymi do środka bokami. U góry zwieńczysz ją otworem na łokieć szerokim. Wejście do arki zrobisz z boku. Wykonasz w niej trzy poziomy: parterowy oraz drugiej i trzeciej kondygnacji²⁴.

Tymczasem przekład starołaciński, na którym opierał się Augustyn, co wynika z użytych przez niego terminów, brzmiał:

[14] fac ergo tibi arcam ex lignis quadratis et nidos facies in arca(m) et bituminabis eam ab intus et a foris bitumine. [15] et sic facies arcam trecentorum cubitorum longitudine(m) et quinquaginta cubitorum latitudine(m) et triginta cubitorum altitudine(m) eius. [16] colligens facies arcam et in cubitum consummabis eam a summo, ostium vero arcae facies ex transverso, inferiora bicamerata et tricamerata (dodatek: superiora) facies (dodatek: ea)²⁵.

Przekład tych wersów proponowany przez autora tego artykułu brzmi:

[14] Ty zaś zbuduj sobie arkę z belek obrobionych z czterech stron, a w arce zrobisz wiele gniazd (legowisk) i powleciesz ją smołą wewnątrz i na zewnątrz. [15] Arkę wykonasz o długości trzystu łokci, szerokości pięćdziesiąt łokci i wysokości trzydzieści łokci. [16] Pochylając ściany arki (ześrodkowując

²³ *Genesis*, ed. J.W. Wevers, w: *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum*, Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum, t. 1, Göttingen 1974, s. 111-112. Por. *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1979, s. 8-9.

²⁴ *Biblia pierwszego Kościoła*, tł. R. Popowski, Prymasowska Seria Biblijna [43], Warszawa 2016, s. 11.

²⁵ *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, t. 2: *Genesis*, red. B. Fischer, Freiburg im Breisgau 1954, s. 108-110. Chodzi o tak zwany europejski typ I („der europäische Typ I”): *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, t. 2, s. 18*-19*.

arkę), sprowadzisz ją na szczycie do [wymiaru] jednego łokcia, zrobisz też wejście do arki w jej bocznej ścianie i wykonasz w niej [kondygnację] dolną, dwupoziomową i trzypoziomową ([naj]wyższą)²⁶.

Najważniejsze rozważania biskupa Hippony na temat arki znajdują się w czterech jego dziełach: w traktacie *Contra Faustum*, napisanym krótko przed 400 rokiem, w *De baptismo* (400/401), w piętnastej księdze i na początku księgi szesnastej *De civitate Dei*, które powstały około 420 roku, oraz w napisanych mniej więcej w tym samym okresie *Quaestiones in Heptateuchum*, a ściślej w pierwszej części tego pisma, która odnosi się do Księgi Rodzaju.

Swe podstawowe tezy Augustyn wyłożył w *Contra Faustum*²⁷. Z punktu widzenia niniejszej rozprawki najważniejsze twierdzenia to oczywiście te, które odnoszą się bezpośrednio do schematu arki i mogą mieć istotny wpływ na jej graficzne przedstawienie. Schemat zewnętrzny sprowadzał się, zdaniem biskupa Hippony, do tego, „quod arca conlecta ad unum cubitum desuper consummatur: sicut ecclesia corpus Christi in unitatem conlecta sublimatur et perficitur”²⁸, a zatem arka mająca u szczytu wymiar jednego łokcia odzwierciedla istotę Kościoła, który jako zjednoczone Ciało Chrystusa został wywyższony i osiągnął doskonałość. Augustyn połączył tutaj na zasadzie porównania zdanie o rekapiitulacji arki do wymiaru jednego łokcia („arca conlecta ad unum cubitum desuper consummatur”) ze zdaniem: „ecclesia corpus Christi in unitatem conlecta sublimatur et perficitur”. Powiązał więc tekst „Vetus Latina” (Rdz 6,16a) z typologią arka – Kościół, a Kościół z pojęciem „corpus Christi”. Takie postawienie sprawy wskazuje na piramidalną strukturę arki oraz na hierarchiczny charakter Kościoła. Z teologicznego zaś punktu widzenia było to jednoznaczne ustawienie całego zagadnienia w perspektywie chrystocentrycznej. Z kolei hierarchiczność struktury Kościoła stała się niejako żyrantem piramidalnego kształtu arki. W tym sensie

²⁶ Wersy te o bardzo podobnym brzmieniu przełożył swego czasu dr Stanisław Kalinkowski, idąc za tekstem starołacińskim, którym posłużył się Rufin z Akwilei, tłumacząc *Homilię II do Księgi Rodzaju* Orygenes. Por. Orygenes, *Homilia II (Rdz 6, 13-16) do Księgi Rodzaju*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju*, ŻMT 64, s. 41.

²⁷ Augustinus, *Contra Faustum* XII 14-24, rec. I. Zycha, w: Augustinus, [Opera], CSEL 25/1, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1891, s. 343, 15-352, 25 (= PL 42, 262-267).

²⁸ Augustinus, *Contra Faustum* XII 16, CSEL 25/1, s. 345, 25-27 (= PL 42, 263).

można przypuszczać, że Augustyn starał się zasugerować czytelnikowi piramidalny, by nie powiedzieć Orygenesowy²⁹, schemat arki Noego.

Następnie, odnosząc się do wewnętrznego schematu arki Noego, Augustyn również powiązał go z interpretacją eklezjologiczną, twierdząc, że arka miała dwie kondygnacje: niższą o dwóch poziomach („inferiora arcae bicamerata”) i wyższą, trzypoziomową („tricamerata”), co jego zdaniem obrazowało strukturę Kościoła, który z jednej strony składa się z dwóch kategorii ludzi, czyli z ludzi obrzezanych i posiadających napletki („propter circumcisionem et praeputium”), z drugiej zaś z potomków trzech synów Noego („propter tres filios Noe”), których potomstwo zaludniło świat po potopie („quorum progenie repletus est orbis”)³⁰. Słowo „inferiora” nie jest w ramach tego schematu osobną, dolną kondygnacją arki, lecz stanowi tylko dookreślenia terminu „bicamerata”. Potwierdza to następane zdanie, gdzie mowa o dwóch kategoriach ludzi tworzących Kościół. Powyższy schemat eklezjologicznego opiera się zatem na pojęciach „bicamerata et tricamerata”, pomija zaś słowo „inferiora” w sensie terminu technicznego oznaczającego dolną kondygnację arki. Wykorzystana w ten sposób fraza biblijna mogła posłużyć Augustynowi nie tyle do wiernego opisu wewnętrznej struktury arki, co wyłącznie jako użyteczny element wywodu eklezjologicznego, jaki starał się przedstawić w przedmiotowym traktacie. Można więc z jednej strony przypuszczać, że Augustynowi nie chodziło w tym przypadku o wierność tekstowi perykopy o potopie, lecz o to, aby był on pomocny dla podbudowy tez z zakresu eklezjologii. Augustyn bowiem wydaje się być tutaj nie egzegetą, lecz duszpasterzem. Z drugiej zaś strony nie można wykluczyć, że w piśmie *Contra Faustum*, należącym do relatywnie wczesnych dzieł Augustyna, biskup Hippony przyjmował, iż arka Noego miała tylko dwie kondygnacje, czyli w sumie pięć poziomów.

Kolejny element konstrukcyjny arki omówiony w rozprawie *Contra Faustum* został zawarty w stwierdzeniu, że wykonano ją z „belek obrobionych z czterech stron” („de lignis quadratis”), któremu to pojęciu

²⁹ Origenes, *Homiliae II in Genesim* 1, GCS 29, s. 23, 18 (por. PG 12, 161B) = Procopius Gazaicus, *Commentarii in Genesim* Gen 6,8(-17) 27-28, w: Prokop von Gaza, *Eclogarum in libros historicos Veteris Testamenti epitome*, t. 1: *Der Genesiskommentar*, red. K. Metzler, GCS N.F. 22, Berlin – München – Boston 2015, s. 194 (= PG 87/1, 273A).

³⁰ Augustinus, *Contra Faustum* XII 16, CSEL 25/1, s. 346, 2-6 (= PL 42, 263): „Inferiora arcae bicamerata et tricamerata construunt: sicut ex omnibus gentibus uel bipartitam multitudinem congregat ecclesia propter circumcisionem et praeputium, uel tripartitam propter tres filios Noe, quorum progenie repletus est orbis”.

znów towarzyszy komentarz o charakterze eklezjologicznym. Zgodnie z nim arka została zbudowana z czterograniastych belek, tak jak Kościół został zbudowany na fundamencie świętych, czyli ludzi zawsze gotowych do czynienia wszelkiego dobra, kwadrat bowiem pozostaje stabilny, niezależnie od tego, jak się go obróci³¹. Następnym elementem z zakresu konstrukcji arki jest krótki tekst na temat proporcji, jakie zachodzą między jej trzema wymiarami. Jej bowiem długość jest, zgodnie z tekstem biblijnym, sześć razy większa od jej szerokości i dziesięciokrotnie większa od wysokości arki (300 – 50 – 30), czyli jej proporcje wynoszą 1:6:10. Proporcje te mają odpowiadać proporcjom ludzkiego ciała, a zatem być „*humani corporis instar*”, co z kolei miało odnosić się do faktu, że Chrystus poprzez akt wcielenia stał się jednym z nas³². Jest to konsekwencja przytoczonego wyżej stwierdzenia Augustyna, łączącego typologię arka – Kościół z pojmowaniem tegoż Kościoła jako „*corpus Christi*”. Podobne intuicje pojawiły się już wcześniej u Grzegorza z Elwiry³³ i Ambrożego³⁴. Jednak Augustyn zasugerował, że porównanie proporcji arki do proporcji ciała ludzkiego może pochodzić od Filona Aleksandryjskiego (ok. 20 p.n.e.-ok. 45 n.e.)³⁵. On sam zaś tezę tę wkomponował

³¹ Augustinus, *Contra Faustum* XII 14, CSEL 25/1, s. 343, 25-344, 2 (= PL 42, 262): „*Sicut ecclesia de sanctis construitur ad omne opus bonum semper paratis. quadratum enim quacumque uerteris, firmiter stat*”. Por. Augustinus, *Contra Faustum* XII 18, CSEL 25/1, s. 347, 4-5 (= PL 42, 264); XII 19, CSEL 25/1, s. 347, 13-17 (= PL 42, 264).

³² Augustinus, *Contra Faustum* XII 14, CSEL 25/1, s. 344, 2-5 (= PL 42, 262): „*Quod sexies longa ad latitudinem suam et decies ad altitudinem suam humani corporis instar, ostendit, quia in corpore humano Christus adparuit*”. Por. Augustinus, *Contra Faustum* XII 39, CSEL 25/1, s. 366, 7-12 (= PL 42, 274).

³³ Gregorius Iliberritanus, *De arca Noe* 22, CCL 69, s. 153, 150-152.

³⁴ Ambrosius, *De Noe* 6, 13, CSEL 32, s. 422, 1-2 (= PL 14, 368B). Por. Ambrosius, *De Noe* 9, 30, CSEL 32, s. 432, 8-10 (= PL 14, 374C); 15, 50, CSEL 32, s. 448, 12-14 (= PL 14, 385A); 20, 72, CSEL 32, 466, 3-4 (= PL 14, 396A).

³⁵ Augustinus, *Contra Faustum* XII 39, CSEL 25/1, s. 366, 5-7 (= PL 42, 274): „*Ut enim quiddam eiusdem Philonis commemorem, arcam diluuii secundum rationem humani corporis fabricatam uolens iutellegi tamquam membratim omnia pertractabat*”. Por. B. Altaner, *Augustinus und Philo von Alexandria. Eine Quellenkritische Untersuchung*, ZKTh 65 (1941) s. 81-90 (= B. Altaner, *Kleine patristische Schriften*, red. G. Glockmann, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 83, Berlin 1967, s. 181-193). Berthold Altaner (10 IX 1885-30 I 1964) uważał, że Augustyn czerpał faktycznie z pism Filona. Pierre Courcelle (16 III 1912-25 VII 1980), polemizując z tą tezą w odniesieniu do powyższego fragmentu *Contra Faustum*, był zdania, że Augustyn zaczerpnął powyższą opinię od

w kontekst chrystocentryczny, pokazując tym samym, że bez przyjęcia prawdy o Chrystusie nie można zrozumieć głębokiego sensu perykopy o potopie³⁶. Biskup Hippony przywołał także symbolikę wymiarów arki: 50 łokci szerokości zinterpretował jako figurę zesłania Ducha Świętego (Dz 2,1-11)³⁷, 30 łokci wysokości zaś jako aluzję do wieku Chrystusa w chwili rozpoczęcia publicznej działalności (Łk 3,23)³⁸. Należy zauważyć, że to samo symboliczne wyjaśnienie owych wymiarów arki zostało już podane przez Klemensa Aleksandryjskiego (ok. 150-ok. 215)³⁹ oraz w *Homilii II do Księgi Rodzaju* Orygenesza w przekładzie Rufina z Akwilei⁴⁰. Z kolei odnosząc się do sposobu wejścia (Rdz 6,18; por. 7,7.13) i wyjścia (Rdz 8,16) z arki rodziny Noego, biskup Hippony, podobnie jak kilku pisarzy kościelnych przed nim, podkreślił fakt, że do arki wchodzili osobno mężczyźni, a osobno kobiety. Wyszli z niej natomiast, tworząc ponownie pary małżeńskie. Jednak wnioski, jakie z tego faktu wyciągnął Augustyn, są inne niż jego poprzedników. Zdaniem bowiem Cyryla Jerozolimskiego (ok. 315-ok. 386)⁴¹, Ambrożego⁴², Hieronima (ok. 347-30 IX 420)⁴³ czy współczesnego Augustynowi Izydora z Peluzjum (ok. 360-ok. 450)⁴⁴ rozłączenie obu płci w momencie wejścia do arki oznaczało wstrzemięźliwość seksualną w okresie potopu, a wyjście w parach to powrót do współżycia małżeńskiego, zgodnie z nakazem Boga (Rdz 9,2; por. 9,7). Augustyn tymczasem wyciągnął w tym przypadku ostateczne konsekwencje z typologii arka – Kościół oraz z tezy

Ambrożego. Por. P. Courcelle, *Saint Augustin a-t-il lu Philon d'Alexendrie?*, REA 63/1-2 (1961) s. 78-85. Por. przyp. 34.

³⁶ Augustinus, *Contra Faustum* XII 39, CSEL 25/1, s. 366, 20-22 (= PL 42, 275): „In arca quaedam (...) ad Christum, quaedam (...) ad ecclesiam referuntur, quod totum Christus est”.

³⁷ Augustinus, *Contra Faustum* XII 14, CSEL 25/1, s. 344, 9-10 (= PL 42, 262).

³⁸ Augustinus, *Contra Faustum* XII 14, CSEL 25/1, s. 344, 17-20 (= PL 42, 262).

³⁹ Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 11, 87, 1-2, ed. O. Stählin, w: Clemens Alexandrinus, [*Werke*], t. 2: *Buch I-VI*, GCS 15, Leipzig 1906, s. 475, 9-17 (= SCh 446, s. 234, 1-7; s. 236, 8-12 = PG 9, 308C).

⁴⁰ Origenes, *Homilia II in Genesim* 6, GCS 29, s. 35, 12-13 (= SCh 7bis, s. 102, 64-65; por. PG 12, 172A).

⁴¹ Cyrillus Hierosolymitanus, *Protocatechesis* 14, PG 33, 356A.

⁴² Ambrosius, *De Noe* 21, 76, CSEL 32, s. 467, 23-468, 3 (= PL 14, 397B).

⁴³ Hieronymus, *Ep.* 123, 11, 4, rec. I. Hilberg, w: Hieronymus, *Epistulae*, cz. 3: *Epistulae CXXI-CLIV*, CSEL 56, Vindobonae – Lipsiae 1918, s. 86, 1-2 (= PL 22, 1054); Hieronymus, *Adversus Iovinianum* I 17, PL 23, 236B.

⁴⁴ Isidorus Pelusiota, *Ep.* I 69, PG 78, 229B.

Cypriana⁴⁵, że poza Kościołem nie ma zbawienia, i umieścił je w perspektywie eklezjologii końca czasów. W konsekwencji rodzina Noego to rodzina świętych, którzy symbolizują Kościół *sensu stricto*. W obrębie arki-Kościół są oni wolni od żądz cielesnych, opuszczając go zaś, poprzez zmartwychwstanie w czasie ostatecznym małżonkowie stoją parami, lecz jako „sprawiedliwi” są oni wolni od wszelkich pokus ciała⁴⁶. W tym kontekście należy także wspomnieć o przywołaniu fragmentu z Drugiego Listu św. Piotra (2P 2,5)⁴⁷. Przyjęcie takiej właśnie, a nie innej perspektyw eklezjologicznej powoduje, że Augustyn zrywa wręcz z egzegezą biblijną swych poprzedników, zarysowując nowy sposób interpretacji tego elementu perykopy o potopie. O tym zaś, że rodzina Noego uchodziła w oczach Augustyna za symbol najbardziej wysublimowanej warstwy chrześcijan, świadczy jego opinia, zgodnie z którą także poszczególne gatunki zwierząt zebrane w arce to figury różnego typu wiernych tworzących Kościół⁴⁸, do czego zresztą odwoływał się już Tertulian⁴⁹, Origenes⁵⁰, a także Pseudo-Cyprian⁵¹. W traktacie *Contra Faustum* typologia

⁴⁵ Augustinus, *Contra Faustum* XII 17, CSEL 25/1, s. 346, 13-17 (= PL 42, 263); XII 20, CSEL 25/1, s. 348, 20-21 (= PL 42, 264). Por. Cyprianus, *Ep.* 73, 21, ed. G. Hartel, CSEL 3/2, Vindobonae 1871, s. 795, 3-4 (= CCL 3C, s. 555, 380): „Salus extra ecclesiam non est”; Cyprianus, *Ep.* 4, 4, CSEL 3/2, s. 477, 4-5 (= CCL 3B, s. 24, 100-101): „Nemini salus esse nisi in ecclesia possit”.

⁴⁶ Augustinus, *Contra Faustum* XII 21, CSEL 25/1, s. 349, 22-350, 6 (= PL 42, 265): „Cur de arca coniuncti exeant, qui disiuncti intrauerant. sic enim dictum erat, quod intrauerit in arcam Noe et filii eius et uxor eius et uxores filiorum eius: seorsum uiri, seorsum feminae commemoratae sunt. in hoc enim tempore huius sacramenti caro concupiscit aduersus spiritum et spiritus aduersus carnem. exeunt autem Noe et uxor eius et filii eius et uxores filiorum eius, nunc coniuncte commemorati masculi et feminae, quia in fine saeculi atque in resurrectione iustorum omnimoda et perfecta pace spiritui corpus adhaerebit nulla mortalitatis indigentia uel concupiscentia resistente”.

⁴⁷ Augustinus, *Contra Faustum* XII 15, CSEL 25/1, s. 345, 19-20 (= PL 42, 263).

⁴⁸ Augustinus, *Contra Faustum* XII 15, CSEL 25/1, s. 345, 5-7 (= PL 42, 262).

⁴⁹ Tertullianus, *De idololatria* 24, rec. A. Reifferscheid – G. Wissowa, w: Tertullianus, *Opera*, cz. 1, CSEL 20, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1890, s. 58, 4-7 (= CCL 2, s. 1124, 4-7 = PL 1, 696B).

⁵⁰ Origenes, *Homilia II in Genesim* 3, GCS 29, s. 30, 25-27 (= Sch 7bis, 90, 28-30; por. PG 12, 168B).

⁵¹ Pseudo-Cyprianus, *Ad Novatianum* 2, ed. G. Hartel, w: Cyprianus, *Opera spuria*, CSEL 3/3, Vindobonae 1871, s. 54, 24-55, 5 (= CCL 4, s. 139, 33-40 = PL 3, 1208B-C). Por. Pseudo-Cyprianus, *Ad Novatianum* 2, CSEL 3/3, s. 55, 5-13 (= CCL 4, s. 139, 41-140, 50 = PL 3, 1208C); 5, CSEL 3/3, s. 56, 17 (= CCL 4, s. 141, 1 = PL 3, 1209C).

arka – Kościół powraca jeszcze kilkakrotnie⁵², podobnie jak typologia Noe – Chrystus⁵³ oraz typologia wody potopu – woda chrztu⁵⁴. Wreszcie nawiązując do bestiariusza arki, trzeba wspomnieć o kruku i gołębiczy. Pierwszy ptak jako ścierwojad był symbolem człowieka pochłoniętego przez doczesne żądze⁵⁵. Z kolei gołębica posiadała u Augustyna bardzo rozbudowaną symbolikę pozytywną, która została wkomponowana w jego eklezjologię⁵⁶. Generalnie w traktacie skierowanym przeciw manichejczykowi Faustusowi biskup Hippony potraktował perykopę o potopie jaką figurę Kościoła, którego fundamentem jest Chrystus, ponieważ, jak wyjaśnił wiele lat później w swym monumentalnym dziele *De civitate Dei*, Faustus zaprzeczał tezie, że w Starym Testamencie można doszukać się jakichkolwiek proctw o Chrystusie⁵⁷. Ta intencja Augustyna, starającego się wykazać błędność poglądów swego manichejskiego adwersarza, tłumaczy, dlaczego przesunął on punkt ciężkości swego wykładu z egzegetycznego na wywód duszpasterski o silnym zabarwieniu chrystologicznym i eklezjologicznym, co z kolei miało się najpełniej wyrażać w typologii arka – Kościół.

W traktacie *De baptismo*, który powstał zaledwie dwa lub trzy lata później w stosunku do pisma *Contra Faustum*, nawiązanie do perykopy o potopie przybrało postać krótkiego opisu⁵⁸. Opis ten zawiera dwa istotne elementy: Augustyn zacytował tutaj 1P 3,20-21, który jest podstawą trzech ważnych typologii (arka – Kościół, Noe – Chrystus, wody

⁵² Por. Augustinus, *Contra Faustum* XII 15, CSEL 25/1, s. 345, 5-7 (= PL 42, 262); XII 16, CSEL 25/1, s. 25-27 (= PL 42, 263); XII 17, CSEL 25/1, s. 346, 13-17 (= PL 42, 263).

⁵³ Por. Augustinus, *Contra Faustum* XII 14, CSEL 25/1, s. 343, 23-25 (= PL 42, 262); XII 15, CSEL 25/1, s. 345, 19-22 (= PL 42, 263); XII 23, CSEL 25/1, s. 350, 27-351, 1 (= PL 42, 266).

⁵⁴ Por. Augustinus, *Contra Faustum* XII 14, CSEL 25/1, s. 343, 23-25 (= PL 42, 262).

⁵⁵ Augustinus, *Contra Faustum* XII 20, CSEL 25/1, s. 348, 16-20 (= PL 42, 264): „Quod post dies quadraginta emissus coruus non est reuersus, aut aquis utique interceptus aut aliquo supernatante cadauere inlectus, significat homines inmunditia cupiditatis terrimos et ob hoc ad ea, quae foris sunt in hoc mundo, nimis intentos aut rebaptizari aut ab his, quos praeter arcam, id est praeter ecclesiam baptismus occidit”.

⁵⁶ Augustinus, *Contra Faustum* XII 20, CSEL 25/1, s. 348, 22-349, 12 (= PL 42, 265).

⁵⁷ Augustinus, *De civitate Dei* XV 26, rec. E. Hoffmann, CSEL 40/2, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1900, s. 117, 19-21 (= CCL 48, s. 494, 31-34 = PL 41, 473).

⁵⁸ Augustinus, *De baptismo* V 28, 39, rec. M. Petschenig, w: Augustinus, *Scripta contra Donatistas*, cz. 1, CSEL 51, Vindobonae – Lipsiae 1908, s. 295, 21-297, 11 (= PL 43, 196-198).

potopu – woda chrztu), pomijając tylko drugą część wersu 3,21⁵⁹. Na kanwie tego biblijnego tekstu dał wykład na temat tezy swego krajana, Cypriana z Kartaginy, głoszącej wyłączność zbawienia w ramach Kościoła⁶⁰.

Wątek arki Noego powraca w pismach biskupa Hippony jeszcze kilkakrotnie. I tak w traktacie *Contra Secundinum*, napisanym podobnie jak *De baptismo* tuż po 400 roku, przywołał on typologię arka – Kościół, stwierdzając po raz wtóry, że zwierzęta zgromadzone w arce symbolizują chrześcijan, którzy tworzą Kościół⁶¹. Z kolei około 405 roku powstała rozprawa *De unitate ecclesiae*, gdzie Augustyn ponownie przypomniał 1P 3,20-21, a wraz z tym fragmentem typologię arka – Kościół, Noe – Chrystus i wody potopu – woda chrztu⁶². Natomiast około 413 roku miało ujrzeć światło dzienne pierwszych pięćdziesiąt homilii *In Ioannis Evangelium*. W homilii szóstej pojawia się typologia arka – Kościół i wody potopu – woda chrztu⁶³. Jest tam także mowa o konstrukcji arki (Rdz 6,14), jako o strukturze wykonanej z niezniszczalnego drewna, którym są *de facto* święci, będący wiernymi wyznawcami Chrystusa („*Imputribilibus lignis arca fuerat fabricata: imputribilia ligna sancti sunt, fideles pertinentes ad Christum*”)⁶⁴. Zatem po raz kolejny opis konstrukcji arki został wpisany w kontekst eklezjologiczny i chrystologiczny. W tym przypadku wyrażenie „*ligna quadrata*” zostało zastąpione pojęciem „*ligna imputribilia*”, które w sensie figuratywnym oznacza świętych, czyli chrześcijan wiernych nauce Chrystusa. W tej samej homilii pojawia się również porównanie kruka Noego do Szymona Maga (Dz 8,9-24)⁶⁵, gołębiczy

⁵⁹ Augustinus, *De baptismo* V 28, 39, CSEL 51, s. 295, 23-296, 1 (= PL 43, 196).

⁶⁰ Augustinus, *De baptismo* V 28, 39, CSEL 51, s. 296, 1-297, 11 (= PL 43, 196). Por. M. Terka, *O możliwości zbawienia poza Kościołem. Wybrane zagadnienia z soteriologii św. Augustyna*, VoxP 34/62 (2014) s. 516, 516-517 (przyp. 37), 523 i 532. Por. przyp. 45.

⁶¹ Augustinus, *Contra Secundinum*, rec. I. Zycha, w: Augustinus, *Opera*, cz. 6/2, CSEL 25/2, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1892, s. 941, 1-3 (= PL 42, 598).

⁶² Augustinus, *Epistula ad Catholicos de secta Donatistorum* [= *De unitate ecclesiae*] V 9, rec. M. Peschenig, w: Augustinus, *Scripta contra Donatistas*, cz. 2, CSEL 52, Vindobonae – Lipsiae 1909, s. 240, 11-16 (= PL 43, 397).

⁶³ Augustinus, *In Ioannis Evangelium tractatus CXXIV* VI 19, 10-15, ed. D.R. Willems, CCL 36, Turnholti 1954, s. 63 (= PL 35, 1434).

⁶⁴ Augustinus, *In Ioannis Evangelium tractatus CXXIV* VI 19, 4-5, CCL 36, s. 63 (= PL 35, 1434).

⁶⁵ Augustinus, *In Ioannis Evangelium tractatus CXXIV* VI 18, 23-24, CCL 36, s. 63 (= PL 35, 1434).

zaś – tradycyjnie do Ducha Świętego⁶⁶. Z kolei w homilii dziewiątej obok typologii Noe – Chrystus jest porównanie bestiariusza arki do ludów całej ziemi⁶⁷. W napisanym około 416 roku komentarzu do psalmów, znanym jako *Enarrationes in Psalmos*, pojawia się ponownie „techniczny” wątek arki. Augustyn bowiem, nawiązując do Rdz 6,14, zdefiniował arkę Noego jako konstrukcję zbudowaną „de lignis quadratis”, a następnie wyjaśnił, że taka konstrukcja jest figurą Kościoła, ponieważ odnosi się do życiowej postawy prawowiernego chrześcijanina⁶⁸. Kolejny wątek to typologia arka – Kościół⁶⁹. Jednak tutaj Augustyn zastosował swego rodzaju podwójną typologię. Jedna z nich, cytowana powyżej, odnosiła się do arki Noego, druga natomiast – do Arki Przymierza (Wj 25,10-22)⁷⁰, ponieważ, jak wiadomo, łaciński termin „arca” został zastosowany do obu tych konstrukcji, sugerując tym samym związek między przymierzem noachickim a przymierzem synajskim. Ponieważ zaś arka Noego była symbolem Kościoła, zatem teza, że oba te alianse zostały niejako „przykryte” przez zbawcze dzieło Chrystusa, staje się oczywista. Do arki nawiązał także Augustyn w trudnych do datowania kazaniach. Wspominał tam między innymi o stuletnim okresie jej budowy oraz przywołał typologię Noe – Chrystusa i arka – Kościół⁷¹. Uwagi powyższe, choć ważne z teologicznego i duszpasterskiego punktu widzenia, nie tworzą żadnego zwartego opisu struktury arki. Dowodzą natomiast, że biskupowi Hippony niemal stale towarzyszyła refleksja nad perykopą o potopie.

⁶⁶ Augustinus, *In Ioannis Evangelium tractatus CXXIV* VI 19, 9, CCL 36, s. 63 (= PL 35, 1434).

⁶⁷ Augustinus, *In Ioannis Evangelium tractatus CXXIV* IX 11, 1-3, CCL 36, s. 97 (= PL 35, 1464): „Christus etiam figuratus est in Noe, et in illa arca orbis terrarum. Quare enim in arca inclusa sunt omnia animalia, nisi ut significarentur omnes gentes?”.

⁶⁸ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos LXXXVI* 3, 61-68, ed. D.E. Dekkers – I. Fraipont, CCL 39, Turnholti 1956, s. 1201 (= PL 37, 1103): „In omni tentatione sua christianus non cadit; etsi impellitur, et quasi uertitur, non cadit: nam quadratum lapidem quacumque uerteris, stat (...). Sic ergo conquadrimini, ad omnes tentationes parati; quidquid impulerit, non uos euertat”.

⁶⁹ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos CIII* 3, 2, 14-15, ed. D.E. Dekkers – I. Fraipont, CCL 40, Turnholti 1956, s. 1499 (= PL 37, 1358); CXXXI 15, 12, CCL 40, s. 1919 (= PL 37, 1722).

⁷⁰ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos CXXXI* 15, 1-21, CCL 40, s. 1919 (= PL 37, 1722).

⁷¹ Augustinus, *Sermo CCCLXI* 20, 19. PL 39, 1611. Por. Augustinus, *Sermo CCC-LXI* 22, 21, PL 39, 1610.

Obszerny natomiast wywód na ten temat, który należy traktować jako uzupełnienie myśli zamieszczonych w *Contra Faustum*, znajduje się dopiero w ostatnich rozdziałach piętnastej i w pierwszym rozdziale szesnastej księgi *De civitate Dei*⁷², napisanych prawdopodobnie około 420 roku. Augustyn zaznaczył na wstępie, że jego zasadniczy wykład na temat arki znajduje się właśnie w *Contra Faustum*, gdzie, jak podkreślił, starał się wykazać chrystocentryzm perykopy o potopie⁷³. Mimo to w traktacie na temat państwa Bożego dodał pewne nowe elementy, inne zaś, które niewątpliwie uważał za ważne, powtórzył. Takim ważnym uzupełnieniem wcześniejszych „technicznych” danych dotyczących arki jest fragment mówiący o jej wielkości. Jest on wyraźnie inspirowany Orygenesową *Homilią II do Księgi Rodzaju* w przekładzie Rufina z Akwilei. Punktem wyjścia stał się dla Augustyna sformułowany przez anonimowych tutaj ludzi zarzut, że podana w Biblii wielkość arki jest zbyt mała, aby mogła ona pomieścić w swym wnętrzu wszystkie gatunki zwierząt. Przytoczenie tego zarzutu jest *de facto* odwołaniem się do przedmiotowej homilii Orygenesesa, w której ten ostatni tak właśnie sformułowaną tezę przypisał Apellesowi, uczniowi Marcjona⁷⁴. Augustyn rozwiązał tę aporię przy pomocy dwóch argumentów wziętych również z pism Orygenesesa. Zwrócił mianowicie uwagę na fakt, że arka była budowana aż sto lat, a w takim okresie czasu można zbudować nawet duże miasto⁷⁵. Tego samego argumentu użył wcześniej Aleksandryjczyk w traktacie *Contra Celsum*⁷⁶. Następnie zaś Augustyn powołał się *explicite* na jego *Homilię II do Księgi Rodzaju* i wymieniając Orygenesesa imiennie, przypomniał zawarty tam

⁷² Augustinus, *De civitate Dei* XV 26-27 i XVI 1, CSEL 40/2, s. 116, 14-124, 2 (= CCL 48, s. 493, 1-498, 22; PL 41, 472-477).

⁷³ Augustinus, *De civitate Dei* XV 26, CSEL 40/2, s. 117, 19-21 (= CCL 48, s. 494, 31-34 = PL 41, 473): „Hoc iam fecimus in opere, quod aduersus Faustum Manichaeum scripsimus, negantem in Hebraeorum libris aliquid de Christo esse prophetatum”.

⁷⁴ Origenes, *Homilia II in Genesim* 2, GCS 29, s. 27, 17-29, 1 (= SCh 7bis, s. 84, 1-18; por. PG 12, 163-164); 2, GCS 29, s. 28, 16-17. 20-23 (por. PG 12, 165A) = Procopius Gzaeus, *Commentarii in Genesim* Gen 6,8(-17) 99-104, GCS N.F. 22, s. 197-198 (= PG 87/1, 277A).

⁷⁵ Augustinus, *De civitate Dei* XV 27, CSEL 40/2, s. 120, 9-12 (= CCL 48, s. 496, 45-46 = PL 41, 474).

⁷⁶ Origenes, *Contra Celsum* V 54, ed. P. Koetschau, w: Origenes, *Werke*, t. 2: *Buch V-VIII Gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet*, GCS 3, Leipzig 1899, s. 58, 2-5 (= SCh 147, s. 150 = PG 11, 1265A).

ekskurs o tak zwanych egipskich „łokciach geometrycznych”⁷⁷. Biskup Hippony podkreślił, że jeden taki łokieć odpowiada sześciu normalnym jednostkom tej miary: „Unum quantum sex nostra valere adseuerant”⁷⁸, co pochodzi wprost z przekładu Rufina⁷⁹. Augustyn podkreślił również, że zwierzęta w arce zebrał nie Noe, lecz że przybyły one do niego na rozkaz samego Boga („ex Dei praecepto”)⁸⁰, a zatem „non (...) hominis actu, sed Deo nutu”⁸¹. Taka interpretacja wynikała z Rdz 6,19, który to wers mówi jasno, że Noe wprowadził tylko zwierzęta do arki, nie zaś że je gromadził. Teza ta była swego rodzaju nowością na gruncie literatury łacińskiej. W odniesieniu natomiast do wewnętrznej struktury arki Augustyn zacytował Rdz 6,16c w następującej wersji: „Wykonasz w niej [kondygnację] dolną, dwupoziomową i trzypoziomową ([naj]wyższą)” („Inferiora bicamerata et tricamerata facies eam”)⁸². Tak zacytowany fraza starołacińskiego przekładu różni się nieco od tej, która widnieje w *Contra Faustum* i sugeruje niedwuznacznie, że nie chodzi tutaj o dwie, lecz o trzy kondygnacja arki, a zatem o sześć jej wewnętrznych poziomów. Augustyn objaśnił to krótkie zdanie na dwa sposoby. Pierwszy z nich znalazł się już w *Contra Faustum*. Chodzi mianowicie o rozróżnienie między chrześcijanami pochodzącymi z judaizmu a tymi którzy wywodzili się z hellenizmu, czyli o obrzezanych i nieobrzezanych, co miało być odpowiednikiem terminu „bicamerata”. Z kolei pojęcie „tricamerata” miało odzwierciedlać pochodzenie ludzkości od trzech synów Noego⁸³. W ten sposób przypominał wcześniejszą tezę o dwukondygnacyjnej, czyli pięciopoziomowej, strukturze arki. Ponadto dołączył swego rodzaju uzupełniającą interpretacją fragmentu wersu Rdz 6,16c, która nie pozostawia wątpliwości co do tego, że Augustyn postrzegał wewnętrzną

⁷⁷ Origenes, *Homilia II in Genesim 2*, GCS 29, s. 29, 6-9 (= SCh 7bis, s. 86, 25-28; por. PG 12, 167A).

⁷⁸ Augustinus, *De civitate Dei XV 27*, CSEL 40/2, s. 120, 7-8 (= CCL 48, s. 496, 41-42 = PL 41, 474).

⁷⁹ Origenes, *Homilia II in Genesim 2*, GCS 29, s. 29, 8 (= SCh 7bis, s. 86, 27; por. PG 12, 167A).

⁸⁰ Augustinus, *De civitate Dei XV 26*, CSEL 40/2, s. 116, 22 (= CCL 48, s. 493, 7 = PL 41, 472).

⁸¹ Augustinus, *De civitate Dei XV 27*, CSEL 40/2, s. 121, 13-15 (= CCL 48, s. 496, 75-76 = PL 41, 475).

⁸² Augustinus, *De civitate Dei XV 26*, CSEL 40/2, s. 117, 28-29 (= CCL 48, s. 494, 40 = PL 41, 473).

⁸³ Augustinus, *De civitate Dei XV 26*, CSEL 40/2, s. 118, 1-5 (= CCL 48, s. 494, 42-46 = PL 41, 473). Por. przyp. 30.

strukturą arki Noego jako konstrukcję złożoną z trzech kondygnacji, a zatem z sześciu poziomów. Stwierdził bowiem, że z woli Boga siedliska („mansiones”) były nie tylko w obrębie dolnej kondygnacji („in inferioribus”), lecz także na wyższej („in superioribus (et haec dixit bicamerata)”) i najwyższej („in superioribus superiorum (et haec appellauit tricamerata)”) ⁸⁴. Augustyn zwrócił zatem w tym miejscu uwagę na pewne niuanse, mimo że były one dla niego drugorzędne, ponieważ zarówno pierwsza, jak i druga interpretacja tego wersu stanowi jedynie punkt wyjścia do rozważań natury eklezjologicznej. Z kolei nakaz Boga skierowany do Noego, aby ten zrobił wejście w bocznej ścianie arki (Rdz 6,16b), biskup Hippony zinterpretował jako symbol zadanej włócznią rany w boku Chrystusa (J 19,34), przez którą wypływają sakramenty inicjacji chrześcijańskiej ⁸⁵. Kolejny element strukturalny arki, a mianowicie jej konstrukcję wykonaną „de lignis quadratis”, przedstawił w *De civitate Dei* podobnie jak w swym wcześniejszym traktacie, czyli jako Kościół, który tworzą święci ⁸⁶. Gdy po raz drugi natomiast przywołał podobieństwo proporcji arki do proporcji ludzkiego ciała, odniósł, jak poprzednio, owo ciało do ciała Chrystusa, dodając, rzec by można, „naturalistyczny” i dość szczegółowy wykład w tej materii, który wnosi pewne nowe elementy w porównaniu do wywodu zawartego w piśmie *Contra Faustum*. Rozpoczyna go odwołanie do wymiarów arki i wskazanie, że proporcje, jakie między nimi zachodzą, odpowiadają proporcjom ludzkiego ciała, które przyjął Chrystus. Jeśli bowiem zmierzyć człowieka leżącego bądź na wznak, bądź na brzuchu, wówczas całkowita długość jego ciała, mierzona od czubka głowy do stóp, jest sześć razy większa od jego szerokości, mierzonej od jednego boku do drugiego, i dziesięć razy większa niż jego wysokości, mierzona od ziemi ⁸⁷. Dokładność tego opisu ma wręcz

⁸⁴ Augustinus, *De civitate Dei* XV 26, CSEL 40/2, s. 118, 6-10 (= CCL 48, s. 494, 47-51 = PL 41, 473): „Nam quoniam non solas in inferioribus mansiones habere arcam uoluit, uerum etiam in superioribus (et haec dixit bicamerata) et in superioribus superiorum (et haec appellauit tricamerata), ut ab imo sursum uersus tertia consugeret habitatio”.

⁸⁵ Augustinus, *De civitate Dei* XV 26, CSEL 40/2, s. 117, 11-14 (= CCL 48, s. 494, 23-26 = PL 41, 472).

⁸⁶ Augustinus, *De civitate Dei* XV 26, CSEL 40/2, s. 117, 14-16 (= CCL 48, s. 494, 26-28 = PL 41, 472): „Et quod de lignis quadratis fieri iubetur, undique stabilem uitam sanctorum significat: quacumque enim uerteris quadratum, stabit”.

⁸⁷ Augustinus, *De civitate Dei* XV 26, CSEL 40/2, s. 116, 26-117, 9 (= CCL 48, s. 493, 11-21 = PL 41, 472): „Nam et mensurae ipsae longitudinis et altitudinis et latitudinis eius [i.e. arcae] significant corpus humanum, in cuius ueritate [Christus] ad

charakter szkolnego, podręcznikowego objaśnienia, którego celem wydaje się być z jednej strony zamknięcie dalszej, zbędnej w obliczu przedstawionych faktów dyskusji, z drugiej zaś takie wyjaśnienie tego zagadnienia, aby nawet niezbyt lotne umysły mogły go sobie przyswoić. Ponadto fragment ten był zapewne inspirowany przedstawionym już wyżej krótkim, „anatomicznym” wykładem Ambrożego⁸⁸. W tym sensie uczeń jawi się jako kontynuator myśli swego dawnego mentora. Nowością jest także fragment odnoszący się do bestiariusza arki. Augustyn wyszedł od kwestii mającej pewne znamiona ironii, która to kwestia, jak wynika z jego własnych słów, była podnoszona przez niektórych (chrześcijan): chodziło mianowicie o obecność małych organizmów żywych w arce. W tym kontekście jest mowa o myszach, jaszczurkach, szarańczy, chrząszczach, muchach czy pchłach. Istota zaś tego pytania dotyczyła tego, czy w arce nie było ich przypadkiem więcej, niż to określało zawarte w tekście biblijnym polecenia Boga. Augustyn, odpowiadając na tak postawione pytanie, odwołał się do szerszego kontekstu, w którym należy rozpatrywać ten problem, i na bazie ówczesnych teorii naukowych zwrócił uwagę na następujące zagadnienia: 1) nie było potrzeby zabierania do arki ani ryb, ani ptactwa wodnego; 2) nie było także potrzeby wprowadzania tam istot, które według ówczesnego stanu wiedzy miały się rozmnażać bezpłciowo, rodząc się bądź w ciałach innych organizmów żywych, bądź powstając na bazie rozkładu tychże organizmów. One bowiem zostały niejako potencjalnie dostarczone na pokład arki przez swych „żywicieli”, a o ich ilości zdecydował Bóg; 3) nie było również w arce zwierząt rodzących się drogą bezpłciową z innych ciał, a dopiero w drugim niejako etapie swego rozwoju rozmnażających się drogą spółkowania jak muchy, czy też bytów bezpłciowych z natury, takich jak pszczoły; 4) nie było też istot żywych, które, choć mają płęć, nie mogą się rozmnażać drogą płciową, jak muły i mulice. W tym bowiem przypadku wystarczyło, że w arce były konie i osły. Kluczowym punktem odniesienia całego powyższego wywodu była zawarta w perykopie o potopie uwaga, że do arki Bóg nakazał zabrać wyłącznie istoty żywe, mające bądź płęć żeńską bądź męską,

homines praenuntiatus est uenturus et uenit. Humani quippe corporis longitudo a uertice usque ad uestigia sexiens tantum habet quam latitudo, quae est ab uno latere ad alterum latus, et deciens tantum quam altitudo, cuius altitudinis mensura est in latere a dorso ad uentrem; uelut si iacentem hominem metiaris supinum seu pronum, sexiens tantum longus est a capite ad pedes, quam latus a dextra in sinistram uel a sinistra in dextram, et deciens, quam altus a terra”.

⁸⁸ Por. przyp. 34.

czyli samca i samicę (Rdz 6,19; 7,2.3.9.16), które rozmnażają się drogą spółkowania⁸⁹. To drugi wręcz podręcznikowy ekskurs, który stanowił podsumowanie i zamknięcie pewnej, niewolnej od ironii i prześmiewczego sarkazmu dyskusji. Augustyn podkreślił także, że zwierzęta umieszczone w arce Noego są symbolem różnorodności ludzi tworzących Kościół⁹⁰. Wreszcie odwołał się tradycyjnie już do typologii arka – Kościół⁹¹, która jest typologią dominującą w ramach powyższego ekskursu. W zakończeniu swego wykładu zaś autor powrócił do tezy, którą wygłosił na jego początku. Tam bowiem zaznaczył, że w piśmie *Contra Faustum* nadał swej interpretacji perykopy o potopie silny wydźwięk chrystologiczny i eklezjologiczny, ponieważ jego przeciwnik zaprzeczał, jakoby Stary Testament zawierał prorocstwa odnoszące się do Chrystusa. Jednak kończąc swój „potopowy logos” w *De civitate Dei*, Augustyn nie przywołał już imienia Faustusa, lecz podkreślił, ponieważ sądził, że tego właśnie dowiódł, iż perykopa o potopie mówi o wydarzeniu historycznym, które było zarazem starotestamentalnym prorocstwem odnoszącym się do Kościoła⁹².

Prawdopodobnie w tym samym czasie, w którym została napisana XV i XVI księga *De civitate Dei*, powstały także *Quaestiones in Heptateuchum*. Na początku tego pisma, gdzie Augustyn zamieścił objaśnienia do Księgi Rodzaju, znajduje się dość obszerny ekskurs poświęcony perykopie o potopie⁹³. Jednak wywód ten nie jest już tak szczegółowy, jak miało to miejsce w przypadku polemicznego traktatu, skierowanego przeciw Faustusowi, czy też w dziele poświęconym państwu Bożemu. Przypomina on raczej rodzaj wyciągu z tych właśnie pism, którego celem mogło być swego rodzaju ujęcie syntetyczne, które posiada kilka ważnych elementów. Pierwszym z nich jest przypomnienie, że Orygenes, którego imię zostało tutaj przywołane, określał wymiary arki na podstawie „łok-

⁸⁹ Augustinus, *De civitate Dei* XV 27, CSEL 40/2, s. 120, 21-121, 22 (= CCL 48, s. 496, 55-497, 87 = PL 41, 475).

⁹⁰ Augustinus, *De civitate Dei* XV 27, CSEL 40/2, s. 122, 14-16 (= CCL 48, s. 497, 105-107 = PL 41, 476). Por. przyp. 48-51.

⁹¹ Augustinus, *De civitate Dei* XV 26, CSEL 40/2, s. 116, 23-24 (= CCL 48, s. 493, 8-9 = 41, 472); XV 27, CSEL 40/2, s. 122, 11-25 (= CCL 48, s. 497, 102-116 = PL 41, 476); XVIII 38, CSEL 40/2, s. 328, 6-9 (= CCL 48, s. 633, 3-5 = PL 41, 598).

⁹² Augustinus, *De civitate Dei* XV 27, CSEL 40/2, s. 122, 18-25 (= CCL 48, s. 497, 109-116 = PL 41, 476).

⁹³ Augustinus, *Quaestiones in Heptateuchum* I 4-17, rec. I. Zycha, w: Augustinus, *Quaestiones in Heptateuchum. Adnotationes in Iob*, CSEL 28/2, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1895, s. 5, 23-9, 25 (= PL 34, 549-551).

cia geometrycznego” (zwanego też egipskim), który miał wartość sześciu zwykłych łokci („cubitus autem geometricum dicit tantum ualere quantum nostra cubita sex ualent”)⁹⁴. Tej wielkości arka była budowana przez sto lat⁹⁵. Wewnętrzna struktura arki została tutaj schematycznie określona na podstawie ostatniego segmentu wersu Rdz 6,16c. Augustyn przytoczył go w następującej formie: „inferiora bicamerata et tricamerata facies eam”⁹⁶, czyli w wersji starołacińskiej, użytej już w *De civitate Dei*. Następnie zaś dodał komentarz, z którego jasno wynika, że arka miała trzy kondygnacje, posiadające razem sześć poziomów⁹⁷. Augustyn nawiązał też do obszernego wykładu zawartego w *De civitate Dei* na temat zwierzyńca arki. Pominął jednak wszystkie detale i zawęził swoje uwagi do przypomnienia podstawowej tezy, w myśl której w arce znalazły się tylko te istoty żywe, które rozmnażają się drogą płciową, posiadając osobniki rodzaju męskiego i żeńskiego⁹⁸. Wreszcie odnosząc się do kruka i gołębic Noego, biskup Hippony przedstawił tego pierwszego w świetle całkowicie negatywnym jako ścierwojada, którego natura jest zupełnym przeciwieństwem natury gołębic⁹⁹.

Na podstawie analizy powyższych fragmentów można stwierdzić, że motyw arki Noego zajmował w dorobku pisarskim Augustyna miejsce ważne. Jednym z podstawowych powodów tego stanu rzeczy był prawdopodobnie fakt, że dla biskupa Hippony, idącego za wskazaniem IP 3,20-21, arka Noego była typem Kościoła, sam Noe – typem Chrystusa, a wody potopu symbolizowały wodę chrztu. Typologie te były już wówczas bardzo dobrze znane, jednak ich duszpasterska wymowa nie straciła nic ze swej aktualności. Należy także pamiętać o tym, że rozważania Augustyna na temat arki były całkowicie podporządkowane

⁹⁴ Augustinus, *Quaestiones in Heptateuchum* I 4, CSEL 28/2, s. 5, 25-6, 2 (= PL 34, 549). Por. przyp. 77-79.

⁹⁵ Augustinus, *Quaestiones in Heptateuchum* I 5, CSEL 28/2, s. 6, 5-6 (= PL 34, 549). Por. przyp. 75.

⁹⁶ Augustinus, *Quaestiones in Heptateuchum* I 6, CSEL 28/2, s. 6, 12-13 (= PL 34, 549).

⁹⁷ Augustinus, *Quaestiones in Heptateuchum* I 6, CSEL 28/2, s. 6, 14-21 (= PL 34, 549): „In hac distinctione totam structuram eius intelligi uoluit, ut haberet inferiora, haberet et superiora inferiorum, quae appellauit bicamerata, haberet et superiora superiorum, quae appellauit tricamerata. in prima quippe habitatione, id est in inferioribus semel camerata erat arca; in secunda uero habitatione supra inferiorem iam bicamerata erat ac per hoc in tertia supra secundam sine dubio tricamerata erat”.

⁹⁸ Augustinus, *Quaestiones in Heptateuchum* I 8, CSEL 28/2, s. 7, 10-16 (= PL 34, 550).

⁹⁹ Augustinus, *Quaestiones in Heptateuchum* I 13, CSEL 28/2, s. 9, 1-2 (= PL 34, 551): „Quod cadaueri potuit coruus insidere, quod columba naturaliter refugit”.

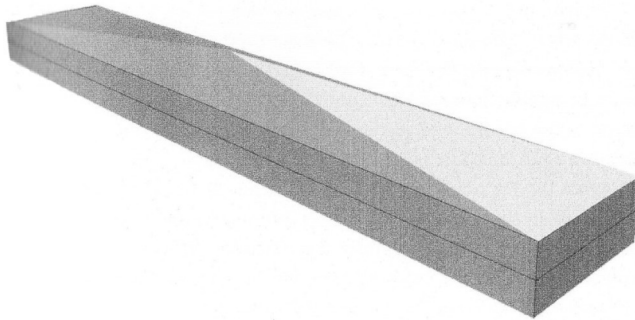
podbudowie tezy głoszącej, że perykopa o potopie opisuje wydarzenie historyczne, będące zarazem starotestamentalnym prorocstwem odnoszącym się do Chrystusa i Jego Kościoła. Znając ten punkt wyjścia, łatwo jest zrozumieć chrysto- i eklezjocentryzm, któremu autor ten dał jednoznacznie wyraz zarówno w piśmie, w którym polemizował z tezami Faustusa¹⁰⁰, jak i w monumentalnym traktacie o państwie Bożym¹⁰¹. Analizując zaś opis arki, jaki dają dwa wspomniane dzieła, które dzieli od siebie prawdopodobnie około 20 lat, można dostrzec pewne przesunięcia akcentów. W *Contra Faustum* Augustyn sugerował piramido-podobny kształt arki, która to sugestia nie wraca już w późniejszych jego pismach, co wynikało zapewne z oczywistości tego faktu. Z kolei symbolika liczb (50 łokci szerokości arki = zesłanie Ducha Świętego – Dz 2,1-11; 30 łokci jej wysokości jako odniesienie do wieku Chrystusa w chwili rozpoczęcia swej misji – Łk 3,23) wspomniana w *Contra Faustum* nie była już później przywoływana. Nie powróciły także rozważania nad kolejnością wejścia i wyjścia rodziny Noego z arki. Dodano natomiast w *De civitate Dei* ekskurs oparty na ówczesnym stanie wiedzy z zakresu zoologii, w którym Augustyn dowodził, że Noe zabrał do arki tylko zwierzęta rozmnażające się drogą stosunku płciowego między samcem i samicą. Nowością była również wypowiedź na temat „łokcia geometrycznego” Orygenesesa oraz stwierdzenie, że zwierzęta przybyły do Noego z Bożego rozkazu, a rola patriarchy ograniczyła się do ich umieszczenia w arce. W *De civitate Dei* Augustyn rozszerzył także i pogłębił interpretację fragmentu wersu Rdz 6,16c: „Inferiora bicamerata et tricamerata facies eam”, który pozwala wnosić, że wewnętrzna struktura arki składała się z trzech kondygnacji, podzielonych na sześć poziomów. Można zatem przyjąć tezę, że Augustyński „techniczny” schemat arki uzyskuje się dopiero po scaleniu jej opisu zawartego w *Contra Faustum* i w *De civitate Dei*. Funkcję pomocniczą natomiast pełnią fragmenty zawarte w *De baptismo* i w *Quaestiones in Heptateuchum*. Należy dodać, że traktat na temat chrztu zasługuje na uwagę również dlatego, że Augustyn przytoczył tam Cyprianową tezę o wyłączności zbawienia w Kościele, a fragment ten koresponduje z Augustyńskim chrysto- i eklezjocentrycznym rozumieniem perykopy o potopie.

W 2014 roku dwaj badacze, C. Rudolph i M. Bahmer, przedstawili rekonstrukcyjny schemat arki Noego wykonany na podstawie opisu

¹⁰⁰ Augustinus, *Contra Faustum* XII 39, CSEL 25/1, s. 366, 20-25 (= PL 42, 275).

¹⁰¹ Augustinus, *De civitate Dei* XV 26, CSEL 40/2, s. 116, 23-25 (= CCL 48, s. 493, 8-11 = PL 41, 472).

Augustyna (ryc. 1)¹⁰². Wydaje się, że arka Noego została tutaj zinterpretowana przez pryzmat ciała Chrystusa, co sam biskup Hippony mocno akcentował. W tym sensie chrześcijanie są członkami ciała Chrystusa (Rz 12,4-5; por. 1Kor 6,15; 10,17; Ef 1,23). Z kolei inne teksty biblijne (Ef 1,10.22; 4,15-16; Kol 1,18; 2,18-19) przedstawiają Chrystusa jako głowę Kościoła. W konsekwencji Augustyński model arki Noego łączy w sobie schemat skrzyniowy (horyzontalny) ze schematem piramidalnym (wertykalnym), który stanowi zarazem jego zwieńczenie. Stąd bierze się skrzyniowo-piramidalna rekonstrukcja arki Augustyna, która jest nie tyle odpowiednikiem opisu biblijnego w wersji starołacińskiej, co wynikiem teologicznych rozważań Augustyna na temat arki, przełożonych na język obrazu.



Ryc. 1: Arka Noego według opisu Augustyna – rekonstrukcja C. Rudolpha i M. Bahmera (2014)

Bibliography

Sources

- Ambrosius, *De Noe*, w: Ambrosius, *Opera*, cz. 1, ed. C. Schenkl, CSEL 32, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1896, s. 413-497.
- Augustinus, *Contra Faustum libri XXXIII*, w: Augustinus, [*Opera*], ed. I. Zycha, CSEL 25/1, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1891, s. 251-797.
- Augustinus, *Contra Secundinum*, w: Augustinus, *Opera*, cz. 6/2, rec. I. Zycha, CSEL 25/2, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1892, s. 906-947.

¹⁰² Rudolph, *The Mystic Ark*, s. 71, ryc. 41.

- Augustinus, *De baptismo*, w: Augustinus, *Scripta contra Donatistas*, cz. 1, rec. M. Petschenig, CSEL 51, Vindobonae – Lipsiae 1908, s. 145-375 (= PL 43, 107-244).
- Augustinus, *De civitate Dei*, rec. E. Hoffmann, CSEL 40/1-2, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1900.
- Augustinus, *De doctrina christiana*, w: Augustinus, *De doctrina christiana. De vera religione*, ed. K.D. Daur – J. Martin, CCL 32, Turnholti 1962, s. 1-167.
- Augustinus, *Enarrationes in Psalmos LI-C*, ed. D.E. Dekkers – I. Fraipont, CCL 39, Turnholti 1956.
- Augustinus, *Enarrationes in Psalmos CI-CL*, ed. D.E. Dekkers – I. Fraipont, CCL 40, Turnholti 1956.
- Augustinus, *Epistula ad Catholicos de secta Donatistorum* [= *De unitate ecclesiae*], w: Augustinus, *Scripta contra Donatistas*, cz. 2, rec. M. Peschenig, CSEL 52, Vindobonae – Lipsiae 1909, s. 228-322.
- Augustinus, *In Ioannis Evangelium tractatus CXXIV*, ed. D.R. Willems, CCL 36, Turnholti 1954.
- Augustinus, *Quaestiones in Heptateuchum*, w: Augustinus, *Quaestiones in Heptateuchum. Adnotationes in Iob*, rec. I. Zycha, CSEL 28/2, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1895, s. 3-506.
- Augustinus, *Sermonum classis IV: Sermones de diversis*, PL 39, 1493-1638.
- Biblia pierwszego Kościoła*, tł. R. Popowski, Prymasowska Seria Biblijna [43], Warszawa 2016.
- Clemens Alexandrinus, [*Werke*], t. 2: *Stromata, Buch I-VI*, ed. O. Stählin, GCS 15, Leipzig 1906.
- Cyprianus, *Epistulae*, ed. G. Hartel, CSEL 3/2, Vindobonae 1871.
- Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses*, PG 33, 332A-1060A.
- Gregorius Iliberritanus, *De arca Noe*, w: Gregorius Iliberritanus, *Quae superunt*, ed. V. Bvlhart, CCL 69, Turnholti 1967, s. 149-155.
- Hieronimus, *Adversus Iovinianum*, PL 23, 211A-3338B.
- Hieronimus, *Epistulae*, cz. 3: *Epistulae CXXI-CLIV*, rec. I. Hilberg, CSEL 56, Vindobonae – Lipsiae 1918.
- Hugo de Sancto Victore, *De arca Noe*, w: Hugo de Sancto Victore, *De arca Noe. Libellus de formatione arche*, ed. P. Sicard, CCCM 176, Turnhout 2001, s. 3-117.
- Hugo de Sancto Victore, *Libellus de formatione arche*, w: Hugo de Sancto Victore, *De arca Noe. Libellus de formatione arche*, ed. P. Sicard, CCCM 176, Turnhout 2001, s. 121-162.
- Isidorus Pelusiota, *Epistolae*, PG 78, 177A-1645D.
- Origenes, *Contra Celsum*, w: Origenes, *Werke*, t. 2: *Buch V-VIII Gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet*, ed. P. Koetschau, GCS 3, Leipzig 1899, s. 1-293.
- Origenes, *Homilia II in Genesim*, w: Origenes, *Werke*, t. 6: *Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung*, cz. 1: *Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus*, ed. W.A. Baehrens, GCS 29, Leipzig 1920, s. 22, 15-39, 3, tł. S. Kalinkowski,

- Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju, Wyjścia*, PSP 31/1, Warszawa 1984 (wyd. 2, ŻMT 64, Kraków 2012).
- Procopius Gazaecus, *Commentarii in Genesim*, w: Prokop von Gaza, *Eclogarum in libros historicos Veteris Testamenti epitome*, t. 1: *Der Genesiskommentar*, ed. K. Metzler, GCS N.F. 22, Berlin – München – Boston 2015.
- Pseudo-Cyprianus, *Ad Novatianum*, w: Cyprianus, *Opera spuria*, rec. G. Hartel, CSEL 3/3, Vindobonae 1871, s. 52,8-69,9.
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1979.
- Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum*, ed. J.W. Wevers, Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum 1, Göttingen 1974.
- Tertullianus, *De idololatria*, w: Tertullianus, *Opera*, t. 1, rec. A. Reifferscheid – G. Wissova, CSEL 20, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1890, s. 30-58.
- Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, t. 2: *Genesis*, ed. B. Fischer, Freiburg im Breisgau 1954.

Studies

- Allen D.C., *The Legend of Noah: Renaissance Rationalism in Art, Science, and Letters*, Illinois Studies in Language and Literature 33, 3/4, Urbana 1949.
- Altaner B., *Augustinus und Philo von Alexandria. Eine Quellenkritische Untersuchung*, „Zeitschrift für Katholische Theologie” 65 (1941) s. 81-90 (= Altaner B., *Kleine patristische Schriften*, red. G. Glockmann, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 83, Berlin 1967, s. 181-193).
- Arce J., *Noé en Mérida (Augusta Emerita)*, „Archivo Español de Arqueología” 73/181-182 (2000) s. 285-293.
- Arias Montanus B., *Liber Ioseph, sive, de arcano sermone, ad sacri apparatus instructionem*, Antverpiæ 1571.
- Arias Montanus B., *Noah, sive, de arcae fabrica, et forma*, w: *Exemplar, sive, de sacris fabricis liber*, Antverpiæ 1572, s. 6-18.
- Avellis L., *Note sull' iconografia di Noé nell' arca (III-VI sec.)*, „Vetera Christianorum” 45 (2008) s. 19-45.
- Bailey L.R., *Ark*, w: *Mercer Dictionary of the Bible*, red. W.E. Mills, Macon 1997, s. 63-64.
- Bogaert P.M., *La Bible latine des origins au moyen âge. Aperçu historique, état des questions*, „Revue Théologique de Louvain” 19 (1988) s. 137-159, 276-314.
- Bogaert P.M., *Latin Versions*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, t. 6: *Si – Z*, ed. D.N. Freedman, New York 1992, k. 799-803.
- Bogaert P.M., *Versions de la Bible*, I: *Versions anciennes*, 10: *Versions latines de la Bible*, w: *Catholicisme*, t. 15/72, Paris 1999, k. 910-913.

- Bogaert P.M., *The Vetus Latina*, w: *The Oxford Handbook of the Septuagint*, red. A.G. Salvesen – T.M. Law, Oxford 2021, s. 623-688.
- Böttrich C., *Die Baumgröße der Arche in jüdischer und christlicher Auslegung*, „Leqach” 1 (2001) s. 90-101.
- Breidbach O. – Ghiselin M.T., *Athanasius Kircher (1602-1680) on Noah's Ark: Baroque „Intelligent Science” Theory*, „Proceedings of the California Academy of Sciences” 57/36 (2006) s. 991-1002.
- Budde L., *Die rettende Arche Noes*, „Rivista di Archeologia Cristiana” 32 (1956) s. 41-58.
- Buteo J., *De arca Noe, cuius formae capacitatisque fuerit*, w: J. Buteo, *Opera geometrica*, Lugduni 1554, s. 5-30.
- Buteo J., *The Shape and Capacity of Noah's Ark*, tr. T. Griffith – N. Miller, Center for Origins Research Issues in Creation 2, Eugene 2008.
- Cahn W., *Arca di Noè*, w: *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, t. 2: *Animali – Bacini*, red. A.M. Romanini, Roma 1991, s. 266-268.
- Contessa A., *Noah's Ark on the two Mountains of Ararat: The Iconography of the Cycle of Noah in the Ripoll and Roda Bibles*, „Word & Image” 20/4 (2004) s. 257-270.
- Courcelle P., *Saint Augustin a-t-il lu Philon d'Alexendrie?*, „Revue des Études Anciennes” 63/1-2 (1961) s. 78-85.
- Daniélou J., *Déluge, baptême, jugement*, „Dieu Vivant” 8 (1947) s. 95-112.
- Daniélou J., *Sacramentum futuri: études sur les origines de la typologie biblique*, Études de Théologie Historique 25, Paris 1950.
- Daniélou J., *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1961.
- Dedié M., *Noé dans la tradition syriaque. Une mer de symboles*, „Revue de l'Histoire des Religions” 232/4 (2015) s. 585-622.
- Dinkler-von Schubert E., *Arca und scrinium: zu Ikonographie und Zweckbestimmung spätrömischer Kästchen*, „Jahrbuch für Antike und Christentum” 23 (1980) s. 141-157.
- Drexel J., *Noe architectus arcae in diluvio nauarchus, descriptis et morali doctrina illustratus*, Monachii 1639.
- Dulaey M., *Le „De arca” de Grégoire d'Elvire et la tradition exégétique ancienne*, „Graphè” 15 (2006) s. 79-102.
- Dummer J., *Itala*, w: *Metzler Lexikon antiker Autoren*, red. O. Schützer, Stuttgart – Weimar 1997, s. 374-375.
- Emery C., *John Wilkins and Noah's Ark*, „Modern Language Quarterly” 9/3 (1948) s. 286-291.
- Fabre P.A., *L'Arche de Kircher: Le dernier voyage de l'Arche de Noé dans le monde moderne*, „Revue de l'Histoire des Religions” 239/2 (2022) s. 361-379.
- Fink J., *Noe der Gerechte in der frühchristlichen Kunst*, Beihefte zum Archiv für Kunstgeschichte 4, Münster 1955.

- Gasbarri G., *Quando il diluvio inondò la terra. Immagini di catastrofi acquatiche nell'arte bizantina*, w: *La città liquida, la città assetata. Storia di un rapporto di lunga durata*, red. M. Galtarossa – L. Genovese, Roma 2014, s. 13-32.
- Goetsch P. – Walsh M.M., *Flood*, w: *Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*, red. D.L. Jeffrey, Grand Rapids 1992, s. 285-288.
- Haelewyck J.C., *Les premières versions latines de la Bible*, w: *Les premières traditions de la Bible*, red. C.B. Amphoux – J. Margain, Histoire du Texte Biblique 2, Lausanne 1996, s. 122-136.
- Hohl H., *Sintflut*, w: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 4: *Saba, Königin von – Zypresse*, red. E. Kirschbaum, Rom – Freiburg – Basel – Wien 1972, k. 160-163.
- Hostus M., *In fabricam arcae Noah Genes. VI. diligens inquisitio*, Francofordiae ad Oderam 1575.
- Kircher A., *Arca Noë in tres libros digesta*, Amstelodami 1675.
- Kochanek P., *Arka Noego Michala Aniola w kontekście chrześcijańskiej tradycji bizantyńskiej i łacińskiej*, w: *Male miasta. Ruch i zmiana*, red. M. Zemło, Acta Collegii Suprasliensis 34, Białystok – Dębica – Supraśl 2024, s. 15-100.
- Kochanek P., *Geneza i struktura arki Noego w II Homilii do Księgi Rodzaju Orygenes w przekładzie Rufina z Akwilei*, „In Gremium” 18 (2024) s. 155-173.
- Kochanek P., *Struktura arki Noego (Rdz 6,14-16) w łacińskich źródłach patrystycznych przed Augustynem z Hippony*, „Vox Patrum” 91 (2024) s. 321-340.
- Leclercq H., *Arche*, w: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. 1/2: *Amict – Azymes*, Paris 1907, k. 2709-2732.
- Le Pelletier J., *Dissertation sur l'Arche de Noé*, w: J. Le Pelletier, *Dissertations sur l'Arche de Noé, et sur l'Hémene et La Livre de S. Benoist*, Rouen 1700, s. 1-520.
- Lewis J.P., *A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature*, Leiden 1968.
- Lewis J.P., *Noah and the Flood in Jewish, Christian, and Muslim Tradition*, „The Biblical Archeologist” 47/4 (1984) s. 224-239.
- Lezzi M.T., *L'arche de Noé en forme de bateau: naissance d'une tradition iconographique*, „Cahiers de Civilisation Médiévale” 37 (1994) s. 301-324.
- Lundberg P.I., *La typologie baptismal dans l'ancienne Église*, Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 10, Leipzig – Uppsala 1942.
- Łach S. – Wagner H., *Arka Noego*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, red. E. Gryglewicz et al., Lublin 1995, k. 921.
- McCartney E.S., *Noah's Ark and the Flood: A Study in Patristic Literature and Modern Folklore*, „Papers of the Michigan Academy of Science, Art and Letters” 18 (1932) s. 71-100.
- Pietras H., *Wprowadzenie*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*, tł. S. Kalinkowski, Źródła Myśli Teologicznej 64, Kraków 2012, s. 5-15.
- Poulouin C., *L'„Arca Noe” de Kircher (1675): relire le récit biblique après la critique libertine*, „Graphè” 15 (2006) s. 135-156.

- Rahner H., *Antenna crucis VII: Die Arca Noe als Schiff des Heils*, „Zeitschrift für Katholische Theologie” 86/2 (1964) s. 137-179 (= Rahner H., *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, s. 504-547).
- Recherches sur l'histoire de la Bible latine: Colloque organisé à Louvain-la-Neuve pour la promotion de H.J. Frede au doctorat honoris causa en théologie le 18 avril 1986*, red. R. Gryson – P.-M. Bogaert, Cahiers de la Revue Théologique de Louvain 19, Louvain-la-Neuve 1987.
- Rudolph C., *The Mystic Ark. Hugh of Saint Victor, Art, and Thought in the Twelfth Century*, Cambridge 2014.
- Schmidtke F., *Arche*, w: *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. 1: *A und O – Bauen*, Stuttgart 1950, k. 597-602.
- Terka M., *O możliwości zbawienia poza Kościołem. Wybrane zagadnienia z soteriologii św. Augustyna*, „Vox Patrum” 34/62 (2014) s. 511-539.
- Testa E.N., *La figura di Noé secondo i SS. Padri (contributo alla storia della esegesi)*, „Liber Annuus” 20 (1970) s. 138-165.
- Tonsing E.F., *The Interpretation of Noah in early Christian Art and Literature*, University of California, Santa Barbara 1978 (Ph.D. Dissertation, wydane w: Ann Arbor, University Microfilms International, 1984).
- Unger R.W., *The Art of Medieval Technology: Images of Noah the Shipbuilder*, New Brunswick 1991.
- Villain-Gandossi C., *À propos de la construction de l'arche de Noé à travers l'iconographie médiévale*, „Archaeonautica” 14 (1998) s. 195-203.
- Wilkins J., *A Essay toward a Real Character, and a Philosophical Language*, London 1668.
- Wilpert J., *Die Malereien der Katakomben Roms*, Freiburg im Breisgau 1903.
- Wilson M.W., *Noah, the Ark, and the Flood in Early Christian Literature*, „Scriptura” 113/3 (2014) s. 286-297.
- Witte-Ohr J. – Schellewald B., *Noah*, w: *Reallexikon zur Byzantinischen Kunst*, t. 6: *Mandorla – Nubien*, red. M. Restle, Stuttgart 2005, k. 1013-1030.
- Ziegler L., *Die lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus und die Itala des Augustinus. Ein Beitrag zur Geschichte der Heiligen Schrift*, München 1879.
- Zinato S., *Arranging „Res” and „Things” in Restoration Times: Wilkins's Noah's Ark Sabotaged on the Comic Stage*, w: *Rehearsals of the Modern: Experience and Experiment in Restoration Drama*, red. S. Zinato, Domini. Critica e Letteratura 100, Napoli 2010, s. 35-48.



Święty Józef w nauczaniu św. Hieronima ze Strydonu

Saint Joseph in the Teaching of Saint Jerome of Stridon

Ks. Michał Łukaszczyk¹

Abstract: This article deals with Josephological issues in the writings of Jerome of Stridon. The monk from Bethlehem does not devote space to this saint directly in his reflections. Joseph occupies an important place in Christological discussions and in the defence of Mary's virginity. The author of the Vulgate also uses the example of Joseph in discussions concerning the superiority of a life of virginity over a life of marriage. It is possible to identify several themes related to St Joseph that Jerome addresses in his works: rejecting St Joseph's widowhood, emphasising his virginity, fighting for a true and not legendary representation of the figure of the Saviour's Protector, and justifying his remaining celibate due to his God-given mission. However, it must be said that the Author of the Vulgate touches on themes related to the Saviour's Protector in order to present a true Christology or to defend the Virgin Mary's virginity. It is worth emphasising that in the texts of Stridonian we can observe the beginnings of theological thought on the mission of St Joseph.

Keywords: St Jerome of Stridon; St Joseph; virginity of Mary; virginity of Joseph; Helvidius; Jovinian; Pelagius, the apocrypha

Hieronim ze Strydonu jest najczęściej cytowany ze względu na swoje dokonania translatorskie oraz egzegetyczne. Głównie w ten sposób przeszedł do szerokiego grona odbiorców w dzisiejszym świecie. Lektura jego prac pozwala stwierdzić, że zajmował się on nie tylko kwestiami lingwistycznymi czy odpowiednią interpretacją Słowa Bożego. Miał również ogromny wpływ na życie ascetyczne, a także, co warte szczególnego podkreślenia, na teologię systematyczną, zwłaszcza na chrystologię i eschatologię². Celem artykułu jest ukazanie miejsca,

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

² Por. T. Trzeciński, *Die dogmatischen Schriften des hl. Jeronymus*, Posen 1912; J.P. O'Connell, *The eschatology of Saint Jerome*, Mundelein 1948; W. Hagemann, *Sacramentum Scripture. Die christozentrische Schriftauslegung des Kirchenvaters Hieronymus*, Romae 1967; M.C. Paczkowski, *Chrystologia Hieronima na tle teologii*

jakie przypadło św. Józefowi w rozważaniach świętego z Dalmacji. Na początku należy stwierdzić, że Hieronim nie porusza bezpośrednio tematyki związanej ze świętym Józefem. Zajmuje się nim w sposób pośredni, tłumacząc zawile fragmenty Biblii lub stając w obronie prawowitej chrystologii oraz dziewictwa Najświętszej Maryi Panny. Należy jednak stwierdzić, że opiekun Zbawiciela jest obecny w pismach Strydończyka. Postać oblubieńca Najświętszej Maryi Panny pojawia się przy okazji komentarzy do Ewangelii św. Mateusza³. Józef zajmuje ważne miejsce w dyskusji o dziewictwie Maryi oraz w rozważaniach Dalmaty na temat wyższości życia w dziewictwie nad życiem w małżeństwie. W ten sposób temat dotyczący opiekuna Jezusa pojawia się w pismach polemicznych, które autor *Wulgaty* kieruje przeciw Helwidiuszowi oraz Jowinianowi.

Aby dobrze zrozumieć rozważania Strydończyka na temat Józefa, należy przywołać kontekst, w jakim pojawia się postać oblubieńca Najświętszej Maryi Panny. Jest to obrona prawowiernej chrystologii, następnie obrona dziewictwa Maryi, a także pokazywanie wartości życia ascetycznego. Hieronim uznaje Józefa za wielki przykład takiego stylu życia. Nie bez znaczenia jest też długoletni pobyt autora *Wulgaty* w Betlejem, gdyż formułująca się nauka o Maryi (w tym kontekście Strydończyk opiera własne nauczanie o świętym Józefie) była o wiele bardziej rozwinięta na Wschodzie niż na Zachodzie, a kwestie dotyczące mariologii były tam już dobrze znane i coraz szczegółowiej formułowane⁴.

Obronie dziewictwa Najświętszej Maryi Panny Hieronim poświęca jedno z najbardziej znanych pism – *Przeciw Helwidiuszowi*. Odnosi się w nim do błędnych poglądów Helwidiusza dotyczących dziewictwa Najświętszej Maryi Panny, broniąc jej dziewictwa *ante partum*, *in partu* i *post partum*. Mnich z Betlejem odnosi się również do pełnego wyjaśnienia kwestii małżeństwa Maryi z Józefem⁵. Trzeba stwierdzić, że w tym czasie toczyła się żywa dyskusja dotycząca dziewictwa Maryi. Pisarze, tacy jak choćby Orygenes czy Tertulian, uznawali dziewictwo

palestyńskiej przełomu IV i V wieku, *VoxP* 48 (2005) s. 159-186; E. Sienkiewicz, *Chryzologiczne aspekty w teologii św. Hieronima ze Strydonu*, „*Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie*” 27 (2020) s. 293-314.

³ Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarium in Evangelium Matthaei* 1-244, PL 26, 15-218.

⁴ Por. Y. Chauffin, *Święty Hieronim*, tł. B. Durbajło, Warszawa 1977, s. 166-177.

⁵ Por. G. Rurański, *Wstęp*, w: Hieronim ze Strydonu, *Pisma polemiczne*, tł. W. Kania – L. Nieścior – G. Rurański, Tyniec 2013, s. 13-30.

Maryi *ante partum* i *post partum*, ale już nie *in partu*⁶. Sam Hieronim nie okazał się pod tym względem oryginalny. Początkowo wśród pojęć teologicznych określających Maryję jako dziewicę *ante partum*, *in partu* oraz *post partum* używa tylko tego trzeciego, określając Maryję: „[...] Maryja jest i matką, i dziewicą; dziewicą po porodzie, matką wcześniej niż zamężną”⁷. List, w którym w ten sposób wyraża się na temat Najświętszej Maryi Panny, powstał w 393 roku. Przywołując jego młodzieńcze poglądy, trzeba stwierdzić, że pisze on choćby o „nieustannym dziewictwie błogosławionej Maryi”⁸. To stwierdzenie pojawia się podczas jego pobytu w Rzymie (383 oraz 384 rok). Po tym czasie mnich z Betlejem na nowo formułuje swoje poglądy mariologiczne. Autor *Wulgaty* wielokrotnie zaznacza, że Maryja była dziewicą i jest gotowy bronić swojego stanowiska. Poruszając temat dziewictwa Maryi, Strydończyk zawsze łączy je z dziewiczością samego Jezusa⁹. Ich przykład jest dla mnicha z Betlejem najlepszym dowodem i jednocześnie wzorem na wartość takiego sposobu życia. Ostatecznie jednak, po wielu dogmatycznych walkach, po obalaniu herezji związanych z omawianą tematyką, Hieronim opowiada się za uznaniem dziewictwa Maryi *ante partum*, *post partum* oraz *in partu*. Swoje stanowisko uzasadnia biblijnie, przywołując w tym kontekście postać świętego Józefa.

Komentując Ewangelię według świętego Mateusza, autor *Wulgaty* uzasadnia dziewictwo Maryi przed urodzeniem Jezusa. Podkreśla dziewiczość Maryi, która znalazła się brzemienną za sprawą Ducha Świętego, a Józef miał wiedzę co do sposobu poczęcia się Syna Bożego¹⁰. Ponadto Strydończyk dokładnie zaznacza, że choć w pierwszym rozdziale wspomnianej Ewangelii pojawia się informacja o zrodzeniu Józefa, który

⁶ Por. Tertullianus, *De carne Christi* IV 3-4, PL 2, 758-760; XXIII, 3-5, PL 2, 789-790; Origenes, *Homiliae in Leviticum* 12, 4, PG 12, 539A-540D; Origenes, *Homiliae in Lucam* 14, PG 13, 1833A-1838A; D. Hunter, *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist Controversy*, Oxford 2007, s. 181-187; M. Wysoc ki, *Maryja w pismach Tertuliana*, SMA 2 (2009) s. 109-135.

⁷ Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 49, 21, CSEL 54, 386: „[...] Maria sit et mater, et virgo. Virgo post partum, mater ante quam nupta”. Jeżeli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenie podano w przekładzie własnym.

⁸ Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 22, 22, CSEL 54, 174: „[...] de beate Mariae perpetua virginitate edidimus [...]”.

⁹ Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 22, 18, CSEL 54, 166-168; 49, 21, CSEL 54, 386-387.

¹⁰ Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarium in Evangelium Matthaei* 11-12, PL 26, 23-24.

zostaje nazwany mężem Maryi (por. Mt 1,16), to jednak ta informacja nie oznaczała pożycia właściwego małżonkom, gdyż Pismo Święte wielokrotnie nazywało narzeczone żonami. W omawianym fragmencie Hieronim wyraźnie zaznacza, że Maryja była narzeczoną, a nie żoną Józefa¹¹. Wymowne w kontekście wypowiedzi autora *Wulgaty* jest stwierdzenie dotyczące postawy opiekuna Zbawiciela. Powołanie do bycia dziewicą jest nie tylko powołaniem, które Maryja akceptuje, ale również jest ono akceptowane przez Józefa¹².

Strydończyk udowadnia również, że Matka Boża pozostała dziewicą po urodzeniu Syna Bożego. Nie ulega wątpliwości, że autor *Wulgaty* koncentruje się na obronie tego zagadnienia. Interpretując wspomniany już werset 1,18 z Ewangelii według świętego Mateusza, stwierdza, że zamieszkanie razem nie oznacza współżycia¹³. Mnich z Betlejem wyraźnie również zaznacza, że opatrzność Boża dała Józefa za obrońcę Maryi, by ta nie została ukamienowana przez ludzi za popełnienie wiarołomstwa¹⁴. Podobnie wyjaśnia Hieronim biblijne stwierdzenie o pierworództwie Syna (Mt 1,24-25). Nie oznacza to, że Chrystus miał braci, lecz raczej jest to według niego wskazówka dotycząca narodzin Mesjasza. Wspomnianą myśl wyraźnie widać w następnym rozdziale, gdzie autor *Wulgaty* opisuje moment ucieczki świętej rodziny do Egiptu (Mt 2,12). Strydończyk zaznacza w nim, że Józef zabrał matkę Dziecięcia jako opiekun, a nie jako jej mąż¹⁵. Wspomniane komentarze mnicha z Betlejem dotyczą zatem podkreślenia dziewictwa Maryi po urodzeniu Syna Bożego¹⁶.

Wyjaśniając pierwszy rozdział Ewangelii według św. Mateusza, Hieronim komentuje werset mówiący o poślubieniu Maryi Józefowi (por. Mt 1,18). Wyraźnie w nim stwierdza, że Chrystus urodził się z Dziewicy¹⁷. Mnich z Betlejem uznaje zatem dziewiczość Maryi *in partu*,

¹¹ Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarium in Evangelium Matthaei* 11, PL 26, 23.

¹² Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarium in Evangelium Matthaei* 12, PL 26, 24.

¹³ Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarium in Evangelium Matthaei* 11-12, PL 26, 23-24.

¹⁴ Por. Hieronymus Stridonensis, *Liber de perpetua Virginitate Beatae Mariae* 4, PL 23, 185-188.

¹⁵ Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarium in Evangelium Matthaei* 16, PL 26, 27-28.

¹⁶ Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarium in Evangelium Matthaei* 14, PL 26, 25-26.

¹⁷ Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarium in Evangelium Matthaei* 11-12, PL 26, 23-24.

a komentując pochodzenie Matki Jezusa, wskazuje na ród Józefa jako ten, z którego miał narodzić się Chrystus. Odwołując się do tekstów z Pisma Świętego, autor *Wulgaty* uzasadnia przyczynę uznania Józefa przez ewangelistów i samą Maryję za ojca (por. Łk, 2,27.33; 1,34; 2,41.43.48). Chodzi nie o potwierdzenie rzeczywistego jego ojcostwa, ale o zachowanie dobrego imienia Maryi¹⁸. W dziele *Przeciw Helwidiuszowi* można znaleźć argumentację na korzyść dziewictwa Maryi w momencie rodzenia Jezusa. Hieronim ukazuje moment narodzin Jezusa jako zupełnie inny od narodzin człowieka, skupiając się w ten sposób na ukazaniu pełnego bóstwa Chrystusa¹⁹. O ile w dziele *Przeciw Helwidiuszowi* brakuje mocnej argumentacji na obronę dziewictwa *in partu*, mnich z Betlejem nie zajmuje się w ogóle tą kwestią w polemice *Przeciw Jowinianowi*, o tyle opowiadanie się za dziewictwem Maryi *in partu* znajduje się w późniejszym dziele Hieronima *Przeciw Pelagianom*²⁰. Jak sugerują badacze, prawdopodobnie dopiero wtedy autor *Wulgaty* ostatecznie przemyślał swoje stanowisko²¹. Powyższe dowody wskazują na dziewictwo *in partu*. Należy jednak zaznaczyć, że argumentacja Hieronima nie jest tak jasna i rzeczowa jak w przypadku obrony dziewictwa Maryi *ante partum* i *post partum*²². Z przedstawionych argumentów widać wyraźnie, że kwestia

¹⁸ Por. Hieronymus Stridonensis, *Liber de perpetua Virginitate Beatae Mariae* 4, PL 23, 185-188.

¹⁹ Por. Hieronymus Stridonensis, *Liber de perpetua Virginitate Beatae Mariae* 10, PL 23, 192.

²⁰ Por. Hieronymus Stridonensis, *Dialogus adversus Pelagianos* II 4, PL 23, 537-540.

²¹ Por. P. Nehring, *Dlaczego dziewictwo jest lepsze niż małżeństwo? Spór o ideal w chrześcijaństwie zachodnim końca IV w. w relacji Ambrożego, Hieronima i Augustyna*, Toruń 2005, s. 118-119. Inni badacze prezentują różne stanowiska. F. Cavallera twierdzi, że pominięcie tematu *in partu* w dyskusji z Jowinianem był spowodowany jego ubocznym charakterem. Por. F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre: première partie*, t. 1-2: *Regesta hieronymiana*, Louvain – Paris 1922. A. Penna uważa natomiast, że Hieronim wcześniej wypowiedział się na wskazane kwestie. Por. A. Penna, *Gerolamo*, Torino 1949, s. 186. Z kolei J.N.D. Kelly sugeruje, że sugestywne milczenie Strydończyka na ten temat wskazuje na jego pełną aprobatę ze swoim adwersarzem, dlatego opuścił ten wątek, aby nie przyznawać racji swojemu przeciwnikowi. Zob. J.N.D. Kelly, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, tł. R. Wiśniewski, Warszawa 2003, s. 213.

²² Do podobnych wniosków doszła również Luciana Mirri. Por. L. Mirri, *La verginità nel Mistero di Maria in san Girolamo*, w: *Papers presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1995: Augustine and his opponents, Jerome, other Latin Fathers after Nicaea, Orientalia*, red. E.A. Livingstone, StPatr 33, Leuven 1997, s. 340-343.

dziewiczości Maryi kształtowała się u Strydończyka aż do końca jego życia i pozostała prawowierna.

W tym miejscu należy podkreślić, że argumenty na temat dziewictwa Maryi pojawiają się bardzo często we fragmentach, w których wyjaśniana jest rola Józefa, ale mają one właściwe uzasadnienie w kontekście chrystologicznym. Innymi słowy, Hieronim broni dziewictwa Maryi w kluczu chrystologicznym. Dziewictwo Maryi jest wynikiem jej zgody na poczęcie i zrodzenie Chrystusa. Temat dziewictwa Maryi pojawia się jako kontynuacja obrony dziewiczego narodzenia Chrystusa. Dlatego mnich z Betlejem, rozwijając wątek dziewictwa Maryi, odnosi się również do Józefa. Broniąc dziewictwa Maryi, Strydończyk udowadnia również dziewictwo Józefa, który przez całe swoje życie żył w czystości, a nie tylko do czasu narodzin Chrystusa²³. Warto również dodać, że mnich z Betlejem, broniąc dziewictwa, broni tym samym wartości życia ascetycznego. Maryja jest nie tylko wzorem uprawiania ascezy, ale stanowi również jej najdoskonalsze wypełnienie. Hieronim swoje argumenty na obronę dziewictwa matki Jezusa przedstawia na podstawie egzegezy biblijnej. Ponadto Strydończyk udowadnia swojemu adwersarzowi tendencyjne posługiwanie się Pismem Świętym, odnoszenie własnych tez tylko do wybranych fragmentów oraz subiektywną interpretację Pisma Świętego²⁴. W nauczaniu Hieronima możemy zaobserwować początki myśli teologicznej o misji św. Józefa, która znacząco się rozwinęła pod koniec starożytności.

Na kanwie rozważań o dziewictwie Maryi oraz przedstawiania biblijnych dowodów na jego pewność pojawia się temat dotyczący dziewiczości samego Józefa. W apokryfie *Legenda o świętym Józefie Cieśli* pojawia się stwierdzenie o wdowieństwie samego Józefa, który miałby poślubić Maryję, będąc już starszym wdowcem²⁵. W ten sposób rozwiązana byłaby też kwestia „braci” Jezusa, którzy byliby dziećmi Józefa z poprzedniego małżeństwa. Ten argument był powszechnie znany w literaturze wczesnochrześcijańskiej²⁶. Wspominają o tym również

²³ Por Hieronymus Stridonensis, *Liber de perpetua Virginitate Beatae Mariae* 8, PL 23, 190-192.

²⁴ Por. G. Rurański, *Wstęp*, w: Hieronim ze Strydonu, *Pisma polemiczne*, tł. W. Kania – L. Nieścior – G. Rurański, Tyniec 2013, s. 21-30.

²⁵ *Historia Josephi Fabri Lignari* 14, 4-6, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1: *Ewangelie apokryficzne*, cz. II: *Św. Józef i św. Jan Chrzciciel, Męka i Zmartwychwstanie Jezusa, Wniebowzięcie Maryi*, red. M. Starowieyski, Kraków 2017, s. 566.

²⁶ Por. U. Holzmeister, *De Sancto Joseph quaestiones biblicae*, Roma 1945, s. 41-42.

starochrześcijańscy pisarze: Orygenes²⁷, Hilary z Poitiers²⁸. Będąca niewątpliwie wynikiem pobożności ludowej, a nie wiedzy biblijnej, przesłanka ta znalazła posłuch w starożytności, a w czasach życia mnicha z Betlejem była powszechnie znana. Hieronim w *Komentarzu do Ewangelii Mateusza* wspomina o tym fakcie²⁹. Zdecydowanie odrzuca w tym dziele pierwsze małżeństwo Józefa³⁰. Podobną opinię jak *Legenda o św. Józefie Cieśli* wyraża również kolejny apokryf, *Protoewangelia Jakuba*. Tekst apokryficzny tak mówi o tym fakcie:

I sprzeciwił się Józef, i rzekł: „Mam synów, jestem starcem, ona zaś jest młodziutką dziewczeczką. Nie, zaiste, bo stanę się pośmiewiskiem dla synów Izraela”. Odrzekł kapłan: „Józefie, bój się Boga, Pana twojego, i pamiętaj na to, co uczynił Pan Bóg Datanowi, Abironowi i Koremu, jak rozdzieliła się ziemia i pochłonięła ich wszystkich, ponieważ się sprzeciwiali” (por. Lb 16,1-35)³¹.

Pełne odrzucenie wdowieństwa Józefa znajduje się w dziele *Przeciw Helwidiuszowi*, gdzie Strydończyk wyjaśnia:

Skoro przyjmujemy to, co mówi Pismo, musimy odrzucić to, czego tam nie ma [...]. Moglibyśmy rozważać, że Józef miał więcej żon, z których narodzili się „bracia Pańscy”. To jednak z pewnością jest tylko czystym domysłem, jak obawiam się, bardziej podyktowanym zuchwałością niż duchem pobożności [...]. Dopóki nie można znaleźć u świętego rozwiązłości i tego, że mogło zostać napisane w Piśmie, iż Józef miał jeszcze inną żonę, gdy chodzi o jego odniesienie do Maryi, musimy patrzeć na niego raczej jako na jej opiekuna, a nie męża. Pozostaje przeto stwierdzić, że ten, który zasłużył na miano ojca Pana, przebywając z Maryją, pozostał w stanie dziewictwa³².

²⁷ Por. Origenes, *Commentarium in Evangelium Matthaei* 17, PG 13, 876B-880A.

²⁸ Hilarius Pictaviensis, *In Evangelium Matthaei commentarius* 2, 12, 47, SCH 254, 96-98.

²⁹ Por. Hieronymus Stridonensis, *Commentarium in Evangelium Matthaei* 14, PL 26, 25-26.

³⁰ Por. S. Grzybek, *Czy Chrystus miał rodzonych braci*, RBL 11 (1958) s. 231-238.

³¹ Por. *Protoevangelium Jacobi* 9, 27, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1: *Fragmety, Narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 275-276.

³² Por. Hieronymus Stridonensis, *Liber de perpetua Virginitate Beatae Mariae* 19, PL 23, 203.

Autor *Wulgaty* odrzuca więc wdowieństwo Józefa, które miało mieć miejsce przed poznaniem Maryi³³. Zdecydowanie również potępia opinię występującą w apokryfach³⁴, a kwestię dotyczącą „braci” Jezusa³⁵ nazywa „deliramenta apocryphorum”³⁶.

Na tym jednak dyskusja nad kwestią „braci” Jezusa się nie zakończyła. Jednym z głównych zarzutów Helwidiusza wobec postaci Józefa jest omawianie biblijnego tekstu dotyczącego rodzeństwa Jezusa. Tym razem adwersarz Hieronima argumentuje, że imiona znajdujące się u ewangelistów (Mt 12,47; J 2,12; 7,3-5; Mk 6,2-3; Mt 13,54-55; Dz 1,14) dotyczą synów Maryi i Józefa. Strydończyk broni ich czystości. Do obrony używa argumentów biblijnych. Pyta retorycznie o cel oddania Maryi pod krzyżem Apostołowi Janowi (J 19,26b-27a), skoro razem z Józefem mieli inne dzieci³⁷. Wykazuje również na podstawie Pisma, że określenie „pierworodny” nie oznacza, że Syn Boży miał rodzeństwo. Chodzi o podkreślenie, że Chrystus był jedynym synem Maryi³⁸. Twierdzenia tego dowodzi za pomocą Pisma Świętego. Pierworodnym jest nie tylko ten, po którym rodzą się inni, ale również ten, po którym już nikt się nie rodzi (por. Lb 18,15-17). Na potwierdzenie swojego stanowiska Hieronim odwołuje się do prawa żydowskiego. Maryja i Józef ofiarowują w świątyni Jezusa jako pierworodnego (por. Łk 2,22-24), w ten sposób dziękują za zachowanie pierworodnych Izraelitów podczas ucieczki z Egiptu. Użycie słowa „jednorodzony” całkowicie wypaczyłoby według Hieronima sens tekstu biblijnego³⁹. Zwracając baczną uwagę na to zagadnienie, autor *Wulgaty* omawia cztery znaczenia określenia „brat”. Wskazuje, że dotyczą one jednej natury, narodu, pokrewieństwa i uczucia. Następnie wyjaśnia z wielką precyzją, że pojawiające się stwierdzenie w Biblii

³³ Por. Hieronymus Stridonensis, *Liber de perpetua Virginitate Beatae Mariae* 7, PL 23, 189-190. Por. Mirri, *La verginità nel Mistero di Maria in san Girolamo*, s. 343.

³⁴ Por. Z. Kupisiński, *Święty Józef w religijności i tradycji ludowej w Polsce*, RT 68/9 (2021) s. 101-102.

³⁵ Por. J. Łach, *Bracia Jezusa*, STV 11/2 (1973) s. 260-262.

³⁶ Hieronymus Stridonensis, *Commentarium in Evangelium Matthaei* 2, 12, 47, CCL 77, 100. Więcej na ten temat: CCAp 9, 276-277. Por. J. Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesu*, Stuttgarter Bibelstudien 21, Stuttgart 1967, s. 94-110.

³⁷ Por. Hieronymus Stridonensis, *Liber de perpetua Virginitate Beatae Mariae* 13-15, PL 23, 195-199.

³⁸ Por. Hieronymus Stridonensis, *Liber de perpetua Virginitate Beatae Mariae* 12, PL 23, 194-195.

³⁹ Por. Hieronymus Stridonensis, *Liber de perpetua Virginitate Beatae Mariae* 11-12, PL 23, 193-195.

dotyczące „braci” Jezusa odnosi się w rzeczywistości do Jego krewnych, a nie do Jego rodzeństwa⁴⁰. Ponadto mnich z Betlejem dokładnie analizuje poszczególne fragmenty z Nowego Testamentu, zwracając uwagę na błędy w przypisywaniu imion i nazw biblijnych, które umyślnie uczynił Helwidiusz w celu ukrycia błędów w swoich tezach⁴¹. Warto zaznaczyć, że na podstawie autorytetu Hieronima i jego wyraźnej sugestii stanowisko to połączone z wyjaśnieniem stało się obowiązujące w Kościele łacińskim przez następne stulecia i trwa do dziś⁴².

W polemice z Helwidiuszem bardzo mocno wybrzmiewa więc temat czystości Józefa już po narodzeniu Syna Bożego. Hieronim poświęca temu zagadnieniu osobne miejsce. Powołując się na Pismo Święte (Mt 1,20), podkreśla on wstrzemięźliwość Józefa ze względu na słowa anioła. Następnie stawia pytanie o życie w czystości opiekuna Jezusa już po narodzeniu Syna Bożego. Aby właściwie odpowiedzieć na to pytanie, Strydończyk przywołuje postaci biblijne, pasterzy, Symeona, Annę, mędrców, gwiazdę, Heroda, którzy dali świadectwo o cudownych wydarzeniach w życiu nowonarodzonego Chrystusa. Kolejnym dowodem jest Prawo (Kpł 12,4):

Czyż mógł – niech odpowie Helwidiusz – myśleć mąż prawy o współżyciu małżeńskim z żoną, wiedząc, iż miała w swym łonie Syna Bożego? Dobrze więc! Czyż ten, kto tak dalece wierzył widzeniu sennemu, iż nie ośmielił się dotknąć swej żony, śmiał się zbliżyć do świątyni Bożej, do mieszkania Ducha Świętego, do Matki swego Pana, gdy z ust pasterzy usłyszał, że anioł Pański zstąpił z nieba i powiedział do nich: „Nie bójcie się! Oto zwiastuję wam radość wielką, która będzie udziałem całego narodu: dziś bowiem w mieście Dawida narodził się wam Zbawiciel, którym jest Mesjasz, Pan” (Łk 2,10-11), gdy dowiedział się, iż razem z tym aniołem śpiewają hymn pochwalny zastępy niebieskie: „Chwała Bogu na wysokościach, a na ziemi pokój ludziom, w których sobie upodobał” (Łk 2,14)? Czyż mógł to uczynić Józef, na oczach którego sprawiedliwy Symeon trzymał na rękach Dziecię [...]? Józef, który widział prorokinię Annę, mędrców, gwiazdę, Heroda i aniołów. Józef, który był świadkiem tylu cudownych wydarzeń? [...]

⁴⁰ Por. Hieronymus Stridonensis, *Liber de perpetua Virginitate Beatæ Mariæ* 16-17, PL 23, 199-202.

⁴¹ Por. Hieronymus Stridonensis, *Liber de perpetua Virginitate Beatæ Mariæ* 15-16, PL 23, 199-201.

⁴² Por. T. Kaczmarek, *Św. Józef w nauczaniu Ojców Kościoła: idee przewodnie*, SWł 61-70/1 (1998) s. 63-65.

Byłoby bezwstydem twierdzić, iż Józef nie znał tych rzeczy, skoro Łukasz mówi: „Jego ojciec i Matka dziwili się temu, co o Nim mówiono” (Łk 2,33)⁴³.

Następnie mnich z Betlejem dokładnie analizuje opisy ewangelistów, udowadniając, że Maryja i Józef musieli postępować zgodnie z Prawem. Na tej podstawie stwierdza, że Maryja pozostała dziewicą po urodzeniu Syna, a Józef zachowywał wstrzemięźliwość⁴⁴. Autor *Wulgaty* przedstawia obok narodzin Jezusa postać Maryi i sprawiedliwego Józefa, którzy z miłości do Boga nie chcą przekroczyć nakazów Prawa. Wobec tego zachowują trzydzieści trzy dni określone przez prawo dla oczyszczenia kobiety. Zarzuty wystawiane przez Helwidiusza Hieronim nazywa nieprawdopodobnymi, ponieważ adwersarz Strydończyka, wysuwając takie argumenty, sprawia, że święta rodzina ocierała się o niemoralność⁴⁵. Argument płynący z przestrzegania Prawa jest więc kolejny, który przywołuje Strydończyk w celu udowodnienia faktu, że Maryja i Józef po narodzeniu Zbawiciela zachowywali czystość. Po szczegółowej analizie opisów ewangelicznych autor *Wulgaty* stwierdza, że Prawo wprost sprzyjało sytuacji, by Maryja i Józef pozostali w czystości, a wszelkie próby prowadzące do udowadniania czegoś przeciwnego sprowadzają się do niezrozumienia rzeczywistości biblijnej i roli w niej Prawa⁴⁶.

Kończąc swoje rozważania na ten temat, Hieronim nie szczędzi niezwykle gorzkich słów swojemu adwersarzowi. Zarzuca mu niewłaściwą egzegezę Pisma Świętego, wskazuje na liczne błędy w jego interpretacji oraz wskazuje na pomyłki językowe i stylistyczne, a także na wybiórcze powoływanie się na Pismo Święte i innych autorów będących autorytetami w dziedzinie interpretacji Biblii. W sposób szczególnie wskazuje na niekonsekwencję swojego adwersarza. Raz bowiem Helwidiusz nazywa Maryję zaślubioną, a innym razem – małżonką Józefa. Hieronim retorycznie pyta, skąd wiadomo, że nie została dana Józefowi tylko pod jego opiekę. Aby dobrze wyjaśnić tekst, autor *Wulgaty* odwołuje

⁴³ Hieronymus Stridonensis, *Liber de perpetua Virginitate Beatae Mariae* 8, PL 23, 190-192.

⁴⁴ Por. A. Baron, *Łacińskie komentarze do Listu do Tytusa (Ambrozjaster, Hieronim, Pelagiusz) na tle recepcji myśli Pawłowej w starożytności*, w: Ambrozjaster, Hieronim, Pelagiusz, *Komentarze do Listu św. Pawła do Tytusa*, tł. A. Baron, ŻMT 28, Kraków 2003, s. 69.

⁴⁵ Por. Hieronymus Stridonensis, *Liber de perpetua Virginitate Beatae Mariae* 9-10, PL 23, 192-193.

⁴⁶ Por. Baron, *Łacińskie komentarze do Listu do Tytusa*, s. 69-70.

się do rozumienia słowa „zanim” (Mt 1,18). Nie oznacza ono wcale, jak chce Helwidiusz, następstwo czynności, która kiedyś nastąpiła. Według niego zdanie: „wpierw zanim zamieszkali razem” (Mt 1,18) oznacza zamieszkanie ze sobą Józefa i Maryi. Hieronim zaś stwierdza, że niekoniecznie, pomimo wcześniejszego założenia, że tak będzie, taka sytuacja musiała nastąpić. Jako przykład wskazuje psalm 6 (Ps 6,6). Według niego święta rodzina zmieniała plany, ponieważ Maryja znalazła się brzemienną za sprawą Ducha Świętego. Moment zaślubin nie oznacza więc ostatecznej konieczności małżeństwa, ponieważ są miejsca w Biblii, w których tekst święty nazywa żonę zaślubioną i odwrotnie (por. Pwt 20,7; 22,25). Hieronim konkluduje, że zaślubiny wcale nie muszą oznaczać posiadania męża oraz dowodzi, że Józef miał stać się opiekunem Maryi i Jezusa podczas ucieczki do Egiptu według opatrności Bożej oraz takie postępowanie miało służyć ochronie dobrego imienia Maryi⁴⁷. Czasownik „poznać” oznacza w Biblii nie tylko poznanie fizyczne, właściwe małżonkom, ale również duchowe, prowadzące do posiadania jakiejś wiedzy⁴⁸. Ponadto Strydończyk wykazuje liczne niedociągnięcia związane z cytowaniem innych autorów przytaczane przez Helwidiusza⁴⁹. Na podkreślenie licznych błędów mnich z Betlejem często i dosadnie posługuje się inwektywą. Ponadto oskarża swojego przeciwnika, że szuka taniej popularności. Zarzuty wysuwane przez mnicha z Betlejem służą pokazaniu innym prawdy, której należy szukać w Piśmie Świętym. Autor *Wulgaty* mocno przywiązuje wagę do argumentu biblijnego i związanego z nią właściwą egzegezą. Stanowi to główny dowód do obalenia twierdzeń swojego przeciwnika, który nieroztropnie posługuje się Pismem Świętym i związaną z nim interpretacją⁵⁰.

Obrońca dziewictwa Józefa służy również autorowi *Wulgaty* do ostatecznego podkreślenia i uzasadnienia wyższości życia dziewiczego nad małżeńskim⁵¹. Polem do dyskusji jest osoba Syna Bożego i Jego obrona

⁴⁷ Por. Hieronymus Stridonensis, *Liber de perpetua Virginitate Beatae Mariae* 4, PL 23, 185-188.

⁴⁸ Por. Hieronymus Stridonensis, *Liber de perpetua Virginitate Beatae Mariae* 6, PL 23, 189.

⁴⁹ Por. Hieronymus Stridonensis, *Liber de perpetua Virginitate Beatae Mariae* 18-19, PL 23, 202-203.

⁵⁰ Por. Hieronymus Stridonensis, *Liber de perpetua Virginitate Beatae Mariae* 18, PL 23, 202-203. Por. A. van der Mensbrughe, *The Relatives of our Lord*, „Sobornost” 11 (1952) s. 483-494.

⁵¹ Por. Hieronymus Stridonensis, *Libri duo adversus Iovinianum*, PL 23, 211-338.

przed herezjami⁵². Strydończyk, opierając się na Biblii, wyjaśnia wartość i sens dziewictwa⁵³. Retorycznie pyta o to, dlaczego Duch Święty nie wybrał żadnej małżonki ani wdowy. Jako przykład podaje Annę, córkę Fanuela (Łk 2,36-38) znaną z nieustannych modlitw i postów. W odpowiedzi zauważa, że nawet dobre uczynki i posty bez praktykowania dziewictwa nie pomogą w cudownym działaniu Ducha Świętego⁵⁴. Ponadto mnich z Betlejem twierdzi, że zarówno Maryja, jak i Józef zachowali wstrzemięźliwość ze względu na Jezusa. Podkreślając ten fakt, Hieronim ma na celu obalenie tez Helwidiusza, który również na podstawie Pisma Świętego dowodził rzecz przeciwną – życie małżeńskie Maryi i Józefa, aby w ten sposób podkreślić naturę ludzką i dowartościować małżeństwo⁵⁵. Autor *Wulgaty* zapewnia, że jego celem nie jest umniejszanie instytucji małżeństwa, ponieważ dziewictwo jest jego owocem⁵⁶. Sugestywnie podkreśla jednak prawdę o dziewictwie Najświętszej Maryi Panny oraz dziewictwie opiekuna Jezusa ze względu na Maryję oraz w celu narodzenia się z dziewiczego małżeństwa dziewiczego Syna. Wreszcie uzasadniając wartość życia w dziewictwie, mnich z Betlejem podaje nie tylko przykład Świętej Rodziny, która żyła w dziewictwie, ale podkreśla również znaczenie takiego życia dla eschatologii. Życie w dziewictwie jest więc nie tylko naśladowaniem Jezusa, Maryi i Józefa, ale również czasem właściwego przygotowania na spotkanie z Bogiem. Hieronim jest przekonany o nadejściu czasów ostatecznych, wobec których lepiej jest troszczyć się o sprawy Pana (por. 1Kor 6,17; 7,29-34), a nie o dobra tego świata⁵⁷. Ideał dziewictwa nie może zostać oderwany od Jezusa, ale także dziewiczego życia Maryi i Józefa. Jednocześnie są oni najdoskonalszymi przedstawicielami realizacji czystości w swoim życiu. Odnajdują oni swoje głębokie powołanie w życiu dziewiczym ze względu na Chrystusa. Jednak mnich z Betlejem wyraźnie podkreśla, że życie w dziewictwie nie jest przymusem, lecz wyborem tego, co bardziej służy byciu blisko Boga. Jest

⁵² Por. M. Łukaszczyk, *Walka Hieronima z herezjami chrystocentrycznymi w świetle nauczania o Chrystusie zawartym w jego Listach*, VoxP 90 (2024) s. 147-164.

⁵³ Por. Hieronymus Stridonensis, *Libri duo adversus Iovinianum* I 6-8, PL 23, 217-222.

⁵⁴ Por. Hieronymus Stridonensis, *Libri duo adversus Iovinianum* I 32, PL 23, 254-255.

⁵⁵ Por. Hieronymus Stridonensis, *Liber de perpetua Virginitate Beatae Mariae* 20, PL 23, 203-204.

⁵⁶ Por. Hieronymus Stridonensis, *Libri duo adversus Iovinianum* I 3, PL 23, 212-213.

⁵⁷ Por. Hieronymus Stridonensis, *Liber de perpetua Virginitate Beatae Mariae* 22, PL 23, 206.

ono dobrowolne⁵⁸. Przykład życia świętej rodziny ma jednak jeszcze bardziej zachęcić do tego typu praktyk ascetycznych.

Podsumowując, można śmiało stwierdzić, że Strydończyk bez wątpienia był obrońcą św. Józefa. Niejednokrotnie podkreślał jego wyjątkowość w historii zbawienia. Trzeba przyznać, że w obronę dobrego imienia opiekuna Zbawiciela autor *Wulgaty* zaangażował cały swój talent retoryczny i oratorski, a także wielką erudycję w kwestiach interpretacyjnych i lingwistycznych dotyczących Pisma Świętego. Poruszane przez Hieronima wątki dotyczące św. Józefa wpisują się w aktualne problemy teologiczne epoki, w której żył i działał Strydończyk. Możemy wyodrębnić kilka głównych tematów związanych ze św. Józefem, które porusza Hieronim w swoich dziełach: odrzucenie wdowieństwa św. Józefa, podkreślanie jego dziewiczości, walka o prawdziwe, a nie legendarne przedstawienie postaci opiekuna Zbawiciela oraz uzasadnianie jego pozostanie w stanie bezżennym spowodowane misją daną od Boga. Należy jednak stwierdzić, że autor *Wulgaty* porusza wątki związane z opiekunem Zbawiciela w celu przedstawienia prawdziwej chrystologii lub obrony dziewictwa Najświętszej Maryi Panny. Broniąc dziewictwa Maryi, a następnie Józefa, Hieronim bez wątpienia przyczynił się do rozpropagowania tej wartości, a także jej odniesienia do eschatologii. Taki styl życia, którego ogromnym orędownikiem był mnich z Betlejem, świadczył o ukierunkowaniu życia na przebywanie z Bogiem w niebie. Z czasem, w wyniku rozpowszechnienia tego modelu życia, zaczęto je postrzegać jako możliwość osiągnięcia świętości. Było to niezwykle ważne, gdyż możliwość zdobycia świętości przez męczeństwo stawała się już być coraz trudniejszym zadaniem. Nauka Hieronima o opiekunie Zbawiciela niewątpliwie się do tego przyczyniła. Warty podkreślenia jest fakt, że w tekstach Strydończyka możemy zaobserwować początki myśli teologicznej o misji św. Józefa. Myśl ta kształtowała się następnie przez kolejne stulecia.

Bibliography

Sources

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

Hieronimus Stridonensis, *Commentarium in Evangelium Matthaei*, PL 26, 15-218.

⁵⁸ Por. Hieronimus Stridonensis, *Libri duo adversus Iovinianum* I 31, PL 23, 254.

- Hieronymus Stridonensis, *Liber de perpetua Virginitate Beatae Mariae*, PL 23, 183-206.
 Hieronimus Stridonensis, *Dialogus adversus Pelagianos*, PL 23, 495-590.
 Hieronimus Stridonensis, *Libri duo adversus Iovinianum*, PL 23, 211-338.
Protoevangelium Jacobi, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1: *Fragmenty, Narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 268-290.
Historia Josephi Fabri Lignari, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1: *Ewangelie apokryficzne*, cz. II: *Św. Józef i św. Jan Chrzciciel, Męka i Zmartwychwstanie Jezusa, Wniebowzięcie Maryi*, red. M. Starowieyski, Kraków 2017, s. 560-577.
 Tertullianus, *De carne Christi*, PL 2, 751-792.
 Origenes, *Homiliae in Leviticum*, PG 12, 405A-574B.
 Origenes, *Homiliae in Lucam*, PG 13, 1801-1902.

Studies

- Baron A., *Łacińskie komentarze do Listu do Tytusa (Ambrożyjaster, Hieronim, Pelagiusz) na tle recepcji myśli Pawłowej w starożytności*, w: *Ambrożyjaster, Hieronim, Pelagiusz, Komentarze do Listu św. Pawła do Tytusa*, tł. A. Baron, *ŻMT* 28, Kraków 2003, s. 9-99.
 Blinzler J., *Die Brüder und Schwestern Jesu*, *Stuttgarter Bibelstudien* 21, Stuttgart 1967.
 Cavallera F., *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre: première partie*, t. 1-2: *Regesta hieronymiana*, Louvain – Paris 1922.
 Chauffin Y., *Święty Hieronim*, tł. B. Durbajło, Warszawa 1977.
 Grzybek S., *Czy Chrystus miał rodzonych braci*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 11 (1958) s. 231-238.
 Hagemann W., *Sacramentum Scripture. Die christozentrische Schriftauslegung des Kirchenvaters Hieronymus*, Romae 1967.
 Holzmeister U., *De Sancto Joseph quaestiones biblicae*, Roma 1945.
 Hunter D., *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist Controversy*, Oxford 2007.
 Kaczmarek T., *Św. Józef w nauczaniu Ojców Kościoła: idee przewodnie*, „*Studia Włocławskie*” 61-70/1 (1998) s. 61-70.
 Kelly J.N.D., *Hieronim. Życie, pisma, spory*, tł. R. Wiśniewski, Warszawa 2003.
 Kupisiński Z., *Święty Józef w religijności i tradycji ludowej w Polsce*, „*Roczniki Teologiczne*” 68/9 (2021) s. 99-114.
 Łach J., *Bracia Jezusa*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 11/2 (1973) s. 257-264.
 Łukaszczyk M., *Walka Hieronima z herezjami chrystocentrycznymi w świetle nauczania o Chrystusie zawartym w jego Listach*, „*Vox Patrum*” 90 (2024) s. 145-164.
 Mensbrugge van der A., *The Relatives of our Lord*, „*Sobornost*” 11 (1952) s. 483-494.
 Mirri L., *La verginità nel Mistero di Maria in san Girolamo*, w: *Papers presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1995:*

- Augustine and his opponents, Jerome, other Latin Fathers after Nicaea, Orientalia*, red. E.A. Livingstone, *Studia Patristica* 33, Leuven 1997, s. 325-344.
- Nehring P., *Dlaczego dziewictwo jest lepsze niż małżeństwo? Spór o ideał w chrześcijaństwie zachodnim końca IV w. w relacji Ambrożego, Hieronima i Augustyna*, Toruń 2005.
- O'Connell J.P., *The eschatology of Saint Jerome*, Mundelein 1948.
- Paczkowski M.C., *Chrystologia Hieronima na tle teologii palestyńskiej przelomu IV i V wieku*, „*Vox Patrum*” 48 (2005) s. 159-186.
- Penna A., *Gerolamo*, Torino 1949.
- Rurański G., *Wstęp*, w: Hieronim ze Strydonu, *Pisma polemiczne*, tł. W. Kania – L. Nieścior – G. Rurański, Tyniec 2013, s. 13-30.
- Sienkiewicz E., *Chrystologiczne aspekty w teologii św. Hieronima ze Strydonu*, „*Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie*” 27 (2020) s. 293-314.
- Trzeciński T., *Die dogmatischen Schriften des hl. Jeronymus*, Posen 1912.
- Wysocki M., *Maryja w pismach Tertuliana*, „*Salvatoris Mater*” 2 (2009) s. 109-135.



Religijna terminologia Jeznika z Kolbu w dziele *Przeciwko sektom*. Wybrane zagadnienia

The Religious Terminology of Yeznik of Kolb in the Work *Against the Sects*. Selected Issues

Grair Magakian¹

Abstract: The article analyzes the issue of theological terminology in the treatise by Yeznik of Kolb *Against the Sects*, focusing on the etymology of key concepts and their significance in shaping early Christian thought in Armenia. The structure of the analysis includes a discussion of the historical context of the work, the division of the treatise into four parts, and a detailed presentation of selected terms. The author examines their sources, semantic range, and function in the polemics against dualistic and pagan religious systems. The methodology is based on source analysis, etymology, and theology, considering Greek, Syrian, and Iranian influences. The main conclusion is that Yeznik created a new layer of terminology, adapting philosophical concepts to the Christian doctrine of monotheism. Ancient sources include the writings of the Church Fathers and the Bible, which Yeznik adapted for the needs of Armenian theology. The contribution of this work lies in demonstrating Yeznik's role as a pioneer of Armenian theological terminology and its significance for the further development of Christian thought in Armenia. The article makes a meaningful contribution to the study of the language and theology of ancient Christianity.

Keywords: Jeznik of Kolb; theological terminology; Early Christianity; Armenia; religious dualism; monotheism; etymology

Tematyka związana z Jeznikiem² z Kolb³ – zasłużonym ormiańskim filozofem, tłumaczem, teologiem i działaczem społeczno-kościelnym

¹ Dr Grair Magakian, adiunkt, Instytut Językoznawstwa, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Polska; e-mail: grair.magakian@us.edu.pl; ORCID: 0000-0001-8477-0085.

² W transliteracji polskiej była także używana forma „Eznik”, oddająca pierwotną, starożytną wymowę tego imienia (o znaczeniu: ‘Ciołek’). W tym artykule będę stosował właściwą dla współczesnego języka ormiańskiego formę „Jeznik”.

³ Alternatywną (właściwszą dla współczesnej wymowy ormiańskiej) transliteracją jest „Koghb”, gdzie „gh” brzmi jak polskie dźwięczne „ch” w wyrazie „klechda”.

z V wieku⁴ – została po raz ostatni poruszona na łamach *Vox Patrum* ponad 40 lat temu. Był to wybitny artykuł wspaniałego uczonego, księdza profesora Bogdana Cześza⁵. W tym artykule autor szczegółowo omówił schemat polemiki z Marcjonem u Ireneusza z Lyonu i Jeznika z Kolb. Wpływ tego ormiańskiego Ojca Kościoła – jednego z uczniów twórcy alfabetu ormiańskiego, Mesropa Masztoca, oraz katolikosa Sahaka Partewa, którzy zajmowali się również tłumaczeniami tekstów chrześcijańskich na język ormiański – na wczesnochrześcijański Kościół Ormiański był bez wątpienia wyjątkowy.

Jeznik urodził się około 380 roku w Kolb (obecnie Tuzluca w Turcji), w regionie Czakatk, w prowincji Ajrarat, leżącej w północnej części Wielkiej Armenii. Zmarł około 450 roku⁶. W tym roku zatem obchodzimy 1575-lecie jego śmierci⁷.

Proces chrystianizacji Armenii tradycyjnie datuje się na 301 lub 314 rok, kiedy to Grzegorz Oświeciciel (ok. 240-332) ochrzcił króla Trdata III (298-330) oraz rodzinę królewską⁸. Choć ten symboliczny akt zapoczątkował przekształcenie Armenii w pierwszy oficjalnie chrześcijański kraj na świecie, dopiero w V wieku wykształciła się ormiańska

W starożytności Ormianie nazwę tej miejscowości wymawiali z twardym „ł”, znanym np. z rosyjskiego „л” (albo polskiego „kresowego” ł) i notowali w swym piśmie literami Մղբ a nie *Մղբ. W średniowieczu owo pierwotne twarde „ł” zaczęło wymawiać jak „gh”. Por. imię „Łukasz”, Ղուկաս w grabarze (= w języku staroormiańskim) wymawiane „Łukasz”, a obecnie „Ghukas”. Na koniec warto dodać, że we współczesnej ormiańszczyźnie wyrazy o znaczeniu „Jeznik z Koghbu” są wymawiane: „Jeznik Kochpaci”, z akcentem na ostatnich sylabach i twardym „c” jak w terminie muzycznym „cis-mol”.

⁴ Por. E. Doluchanjan, *Sen Arewszatjany V-VI dareri haj pilisopajakanmtki hetazotogh*, w: *Sen Arewszatjan 90*, red. W. Ter-Ghewondjan et al., Jerewan 2020, s. 97.

⁵ B. Cześz, *Schemat polemiki z Marcjonem u Ireneusza z Lyonu i Eznika z Kolb*, *VoxP* 6 (1984) s. 71-80.

⁶ Zob. A. Matevosyan, *The dogma of the Holy Trinity in the Letter of Eznik of Kolb*, „Bulletin of the Institute of Oriental Studies” 3/1 (2023) s. 44-51; A. Orengo, *Eznik of Kolb as a Translator of Methodius of Olympus*, w: *Greek Texts and Armenian Traditions: An Interdisciplinary Approach*, red. F. Gazzano – L. Pagani – G. Traina, Berlin – Boston 2016, s. 31-45; A. Meillet, *Sur le sens d'un passage d'Eznik*, *REArm* 5 (1925) s. 179-181; A. Meillet, *Sur l'etymologie de Or*, *REArm* 5 (1925) s. 183-184.

⁷ Por. J.R. Russell, „Eznik of Kolb,” *Encyclopædia Iranica*, t. 9/2, s. 129-130, w: <http://www.iranicaonline.org/articles/eznik-of-kolb> (dostęp: 02.04.2025).

⁸ Zob. tom 40 „Vox Patrum” poświęcony 1700. rocznicy chrztu Armenii, przede wszystkim: D. Próchniak, *Od ortodoksji do kościoła narodowego. Armenia w epoce wczesnochrześcijańskiej (301-726)*, *VoxP* 40 (2001) s. 49-82. Por. L. Arpee, *A History of Armenian Christianity from the Beginning to Our Own Time*, New York 1946.

literatura chrześcijańska, oparta na nowo powstałym języku literackim i piśmie stworzonym przez Mesropa Masztoca. Literatura ta przyczyniła się zarówno do umocnienia chrześcijaństwa w Armenii, jak i do wytworzenia argumentów przeciwko, jeszcze sporadycznie praktykowanemu, zaratusztrianizmowi⁹. W tym okresie zainicjowano również rozwój ormiańskiej tradycji literackiej w różnych gatunkach, szczególnie w zakresie przekładoznawstwa biblijnego, co jeszcze bardziej umocniło pozycję Armenii jako chrześcijańskiego narodu¹⁰.

Celem niniejszego artykułu jest wyodrębnienie i analiza terminów użytych przez Jeznika w traktacie *Przeciwko sektom*, ze szczególnym uwzględnieniem ich etymologii, w celu określenia ich pochodzenia oraz zakresu użycia w klasycznym języku ormiańskim (*grabar*)¹¹ z perspektywy teologicznej.

Celem Jeznika (...) było obalenie istniejących w Armenii lub wywierających pewien wpływ na Ormian pogańskich religii, kierunków heretyckich i dawnych ludowych wierzeń (...), wspierając tym samym zakorzenienie się oficjalnego wyznania kościelnego i prawd religijnych w Armenii¹².

⁹ Por. M. Boyce, *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*, London – New York 2003, s. 84, 97.

¹⁰ Por. M.E. Stone, *Biblical Figures in the Armenian Tradition*, w: *Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature*, red. H. Lichtenberger – U. Mittmann-Richert, Berlin – New York 2008, s. 629-646; *Jezniki ew ir „Jeghc Aghandacoc” i Masin, Karcikner*, „Szoghakat” 4 (1955) s. 110, <https://tert.nla.am/archive/NLA%20AMSA-GIR/shoxakatPolis/1955/4ocr.pdf> (dostęp: 19.01.2025).

¹¹ *Grabar* (znany również jako ormiański klasyczny czy też liturgiczny) to starożytna forma języka ormiańskiego, która funkcjonowała od V do połowy XIX wieku. Pierwsze teksty w tym języku pochodzą z około V wieku po Chrystusie. Wiele z tych pism to tłumaczenia wcześniejszych dokumentów, sporządzonych pierwotnie w grece, hebrajskim, perskim itd., których oryginalne wersje czasem nie dotrwały do naszych czasów. Około XII wieku *grabar* przeszedł proces transformacji, stając się językiem średnioormiańskim. *Grabar* był używany w charakterze języka literackiego Ormian aż do początków XIX wieku, a obecnie sporadycznie jest językiem liturgicznym stosowanym przez narodowy Ormiański Kościół Apostolski. Zob. A. Pisowicz, *Gramatyka ormiańska (Grabar – Aszcharabar)*, Kraków 2001, s. 35-187; R.W. Thomson, *An Introduction to Classical Armenian*, New York 1989, s. 11-21; A. Meillet, *Esquisse d'une grammaire comparée de l'arménien classique*, Vienne 1936, 9-18, 64-67.

¹² N. Sahakjan, *Te inczn e jeghcum Jezniki. Misak Chostikjani` žoghovrdakan hawatalikneri pnrtutky Koghbcu jerkum*, „Mszakujt ew ardiakanacum”, w: <https://modernities.am/ժողովրդական-հավաստալիքներն-ու-եկեղեց/> (dostęp: 08.02.2025). Por. Orengo, *Eznik of Kolb*, s. 34, 37-38; P. Lucca, *If Man Had Received Such a Nature...*:

Pytania badawcze koncentrują się na dwóch zagadnieniach: jakie znaczenie mają terminy teologiczne wprowadzone przez Jeznika w traktacie *Przeciwko sektom* oraz jakie zmiany zaszły w zakresie znaczeniowym tych terminów w języku ormiańskim? Metodologia pracy polega na badaniu materiału źródłowego dzieła *Przeciwko sektom*, etymologicznej analizie wybranych terminów, interpretacji znaczeń terminów w ich religijnym kontekście, szczególnie w odniesieniu do kwestii monoteizmu i stworczości Boga w myśli teologicznej wczesnochrześcijańskiego Kościoła Ormiańskiego. Dodam też, że wybrałem w szczególności terminy mające istotne znaczenie w kontekście m.in. chrześcijańskiego monoteizmu oraz polemiki z dualistycznymi i pogańskimi systemami religijnymi.

1. Traktat *Przeciwko sektom* Jeznika z Kolb

Jednym z najwybitniejszych przedstawicieli swojej epoki był bez wątpienia doktor kościoła ormiańskiego Jeznik z Kolb¹³, prawdopodobnie późniejszy biskup Bagrewandu¹⁴, który kształcił się w Edessie oraz Konstantynopolu¹⁵, należąc do pierwszego pokolenia ormiańskich uczonych humanistów. To właśnie oni – Mesrop Masztoc, historycy Mowse Chorenaci¹⁶ i Jegisze¹⁷,

Textual Form, Transmission, and Interpretation of a Passage in Eznik's Refutation of the Sects (Book I, 11 [§ 45]), „Annali di Ca' Foscari. Serie orientale” 55 (2019) s. 174-176.

¹³ H. Wace – W.C. Piercy, *A Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century A.D., with an Account of the Principal Sects and Heresies*, Boston 1911, s. 360-361.

¹⁴ Zob. R.P. Casey, *The Armenian Marcionites and the Diatessaron*, JBL 57/2 (1938) s. 185-194.

¹⁵ Zob. C.S.C. Williams, *Eznik's résumé of Marcionite doctrine*, JTS 45/177-178 (1944) s. 65-70. Por. V. Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, t. 1, Paris 1867, s. xxii.

¹⁶ Urodził się ok. 410 roku w Taronii (obecna Anatolia). Data jego śmierci pozostaje nieznana. Ormiański historyk, pierwszy autor, który przedstawił dzieje Armenii od czasów legendarnych do połowy V wieku (por. *Mojżesz z Chorenu*, Encyklopedia PWN, w: <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Mojzesz-z-Chorenu;3942732.html>, dostęp: 01.04.2025).

¹⁷ Autor *Historii Wardana i wojny ormiańskiej*, szczegółowej relacji o ormiańskim powstaniu przeciwko Persom rządzonym przez Jazdegerda II w 450 roku, wywołanym jego prześladowaniem chrześcijaństwa. Por. R.W. Thomson, *EĒIŠĒ*, w: *Encyclopædia Iranica*, t. 8/4, s. 365-366, w: <https://www.iranicaonline.org/articles/elise->, dostęp: 01.04.2025.

religijnymi, które Jeznik uznawał za zagrożenie dla doktryny chrześcijańskiej²⁴. Jego krytycyzm można podsumować jako surową krytykę pogańskich zabobonów, animizmu i czczenia demonów oraz jednoznaczne stwierdzenie prawdziwości chrześcijańskiej nauki, według której dusza człowieka jest nieśmiertelna, kontynuuje życie w zaświatach, pozbawiona jak ciała, tak i ziemskich pragnień²⁵.

Dzieło Jeznika jest wyjątkowe również z co najmniej następujących powodów:

- jest to pierwszy traktat apologetyczny napisany w języku ormiańskim w V wieku, co stanowi wyjątkowo istotny wkład w rozwój wczesnochrześcijańskiej literatury teologicznej;
- traktat świadczy co najmniej o głębokiej znajomości Jeznika zarówno syryjskiej, jak i greckiej tradycji teologicznej;
- dzieło to stanowi również cenne źródło wiedzy na temat przedchrześcijańskiej mitologii oraz folkloru Armenii, oferując głęboką analizę wierzeń i rytuałów pogańskich, które zostały stopniowo wypierane przez chrześcijaństwo, przyczyniając się tym samym do zrozumienia procesów kulturowych i religijnych transformacji w tym regionie²⁶.

2. Terminy i ich etymologia

Do badań traktatu (również dla analizy etymologicznej) wyodrębniłem terminy zastosowane (a czasem wręcz wymyślone) przez Jeznika, korzystając z następujących – ale nie tylko – publikacji:

- Jeznik Koghbeci, *Jeghc aghandoc*, American University of Armenia, w: <https://digilib.aua.am/book/162/%5BԵՂԾ%20ԱՂԱՆԴՈՅ%20ԵԶՆԻԿԻ%20ԿՈՂԲԱՅԻՆՅ%5D> (dostęp: 19.01.2025);
- Jeznik Koghbeci, *Jeghc aghandoc*, „Zoraweb”, w: https://zoraweb.com/files/zw/books/Եղծ_աղանդոց_Եզնիկ_Կողբացիոյ.pdf (dostęp: 18.01.2025);

²⁴ Zob. Jezynkaj Wardapeti Koghbacuoij, *Jeghc Aghandoc*, 286-287; *Jezniki ew ir „Jeghc Aghandacoc”i Masin*, Karcikner, s. 110; M.J. Blanchard – R. Darling Young, *A Treatise on God Written in Armenian by Eznik of Kolb (floruit c. 430-c. 450), An English Translation, with Introduction and Notes (Eastern Christian Texts in Translation)*, Leuven 1998, s. 11-32.

²⁵ Por. Doluchanjan, *Sen Arewszatjany*, s. 100.

²⁶ Szerzej zob. Blanchard – Darling Young, *A Treatise on God Written in Armenian by Eznik of Kolb*, s. 11-32.

- Aszot Abrahamjan, *Jeznik Koghbacu jerki terminabanutjan masin*, „Patmabanasirakan handes” 3 (1971) s. 61-77;
- Jezynkaj Wardapeti Koghbacuoj, *Jeghc Aghandoc*, Jerewan 1994.

Transliteracja z alfabetu ormiańskiego na alfabet łaciński (dla wymagań niniejszego tekstu) dokonałem za pomocą portalu <https://www.ushuaia.pl/transliterate>. Tłumaczenia z języka grabar oraz współczesnego ormiańskiego na język polski zostały wykonane przeze mnie.

W niniejszym artykule nie podejmę się szczegółowego badania religijno-filozoficznych aspektów traktatu Jeznika, lecz skoncentruję się na wyjaśnieniu znaczenia kilku terminów, które przez niego zostały wprowadzone jako neologizmy lub adaptacje greckich/syryjskich koncepcji i utrwaliły się w języku ormiańskim.

Wyraz *unnuş* (arradż), z różnymi derywacjami (np. *unnuşûn* (arradżnoj), *junnuş* (harradż), *qunnuşhûû* (zarradżinsn) itd., występuje 116 razy), choć zasadniczo znaczy ‘przed’ (np. przed kimś lub przed czymś), ‘naprzód’ (w sensie kierunku, ruchu do przodu), ‘z przodu’ (w znaczeniu lokalizacji, pozycjonowania), ‘w przód’ (w kontekście czynności, działania), ‘wcześniej’ (jeśli chodzi o kontekst czasowym)²⁷, u Jeznika występuje jednak przede wszystkim jako ‘(pra)początek’²⁸. Rzecz w tym, że „[j]ednym z przyjętych przez niego «prapoczątków» jest «sprawiedliwy Bóg», drugim «obcy dobry Bóg», a trzecim «materia» (...), którą uważa za złego Boga, początek zła”²⁹.

Dobrym, ale niejedynym przykładem derywacji *unnuş* jest przymiotnik oraz przysłówki *junnuşuqnyû* (harradżagojn)³⁰, praktycznie w tym samym znaczeniu: „A więc w czym należało pozostać niezachwianym? Czy w tym, co na początku³¹ zostało przepowiedziane i co miało zachować go nieśmiertelnym przez posłuszeństwo przykazaniu?”³².

²⁷ Por. Matthias Bedrosian, *Classical Armenian to English Dictionary*, Venice, S. Lazarus Armenian Academy, 1875-79, s. 59, w: https://ia801706.us.archive.org/7/items/ClassicalArmEngBedrosian/Classical_Arm-Eng_Bedrosian.pdf (dostęp: 01.04.2025).

²⁸ Zob. Abrahamjan, *Jeznik*, s. 64. Por. Jeznik Koghbaci, *Jeghc aghandoc*, s. 7, 8, 11, 60, 62, w: https://zoraweb.com/files/zw/books/Եղծ_սղսսնոց_Եզնիկ_Կողբացիոյ.pdf (dostęp: 06.02.2025).

²⁹ Por. Abrahamjan, *Jeznik*, s. 64.

³⁰ Choć portal <https://www.ushuaia.pl/transliterate> jako oficjalną wersję transliteracji proponuje „jarradżagojn”, jednak właściwą wymowa po ormiańsku jest „harradżagojn”.

³¹ W oryginale *junnuşuqnyû* (harradżagojn).

³² Jeznik Koghbaci, *Jeghc aghandoc*, s. 15.

Wyraz pochodzi z *un* (arr) *iʽuʽ* (adź). Indoeuropejskie pochodzenie od rdzenia **arr-* (‘dawać, dzielić, przyjmować, przyswajać’) nie wzbudza wątpliwości (por. awestyjski *ar-* – ‘dawać, udzielać’, hetycki *arnumi* jako ‘przynoszę’ itd.)³³. Wydaje się pewne również indoeuropejskie pochodzenie **adź* od **səd̥hio-*, **sē(i)dh-* (‘iść prosto do celu, kierować się ku celowi, dążyć’), np. w sanskrycie *sādhati* (‘prowadzi do celu’), *sādhú* (‘prosty’), *sidhra* (‘odnoszący sukces’) ³⁴.

Rzeczownik *uṙn̄uun* (armat) oznacza w pierwotnym i najszerszym sensie ‘korzeń’³⁵ i w różnych derywacjach występuje 9 razy. W tym przypadku jednak u Jeznika ma zastosowanie również jako ‘prapoczątek, źródło, przyczyna pierwotna albo pierwotna podstawa’ (w sensie fundament) czy też ‘przyczyna źródłowa’³⁶. Np. w poniższym przykładzie odpowiednikiem korzenia są prapoczątek i przyczyna pierwotna, gdyż mówi, że „posiada dwa korzenie³⁷ – Dobra i Zła, a także, że nie są one wynikiem poczęcia i narodzin, lecz istnieją samoistnie, przeciwnie wobec siebie”³⁸.

Ponadto z *uṙn̄uun* Jeznik wywodzi nowy termin – *łṙṙuṙn̄uunkuł/p* (jerkarmatean/k) w znaczeniu dualizmu³⁹. Na przykład:

Choć drogi (postępowania) różnią się od siebie formą, ale nie prawdą, obie są jednakowe w swojej złośliwości. Ci (pierwsi) są dualistami⁴⁰, a tamci są tego samego rodzaju. Ci czczą słońce, a tamci są sługami słońca. Ci uważają wszystkie bezduszne rzeczy za mające duszę, a tamci uważają to samo w podobny sposób⁴¹.

Wcześniejsza forma *uṙn̄uun* to *uṙn̄ū* (armn), którą zarówno Hraczja Aczarjan, jak i Julius Pokorny oraz Geworg Dżahukjan wywodzą z języka praindoeuropejskiego – **h₂er-* (‘poruszać się, wzruszać’). Co więcej,

³³ Dżahukjan, *Hajeren stugabanakan barraran*, Jerewan 2010, s. 72. Por. H. Aczarjan, *Hajeren armatakan barraran*, t. 1, Jerewan 1971, s. 248; H. Martirosyan, *Etymological dictionary of the Armenian inherited lexicon*, Leiden – Boston 2010, s. 100-101.

³⁴ Dżahukjan, *Hajeren stugabanakan*, s. 72. Por. Aczarjan, *Hajeren*, t. 1, s. 251-252; Martirosyan, *Etymological*, s. 100.

³⁵ Bedrosian, *Classical Armenian to English Dictionary*, s. 76

³⁶ Zob. Abrahamjan, *Jeznik*, s. 64-65.

³⁷ W oryginale jest *uṙn̄uun* (armat) jako „przyczyna pierwotna”.

³⁸ Jeznik Koghbeci, *Jeghc aghandoc*, s. 24.

³⁹ Por. Abrahamjan, *Jeznik*, s. 65; Jezynkaj Wardapeti Koghbacuoj, *Jeghc Aghandoc*, s. 315.

⁴⁰ W oryginale jest *łṙṙuṙn̄uunkuł/p* (jerkarmateank).

⁴¹ Jeznik Koghbeci, *Jeghc aghandoc*, s. 24.

G. Dżahukjan rekonstruuje praformę dla *uṗuṗ* (arm) jako **or-mo-* oraz z *uṗuṗū* (armn) jako **ormen-*, co pozwala na dodanie sufiksów *-uṗ* (-m) i *-uṗū* (-mn)⁴².

Z tekstów Jeznika jednoznacznie wynika, że miał określone pojęcie o praprzyczynie zarówno czynu, jak i bycia, jednak nowego słowa nie wymyślił, lecz wykorzystał rzeczownik *uṗuṗnūuṗ* (patczarr), czyli przyczyna⁴³, 95 razy (z różnymi derywacjami). Wszak słowo to u Jeznika nabiera też innego znaczenia – ponownie ‘(pra)początek’, czyli raczej ‘Bóg’, ale już jako oczywisty termin charakteryzujący Stwórcę⁴⁴. Np. w poniższej sekwencji interpretacja przyczyny jest w pełni uzasadniona jako ‘(pra)początek’, czyli ‘Stwórca’: „Znowu ci, którzy przypisują stworzenie światła takim początkom⁴⁵, zwrócą się z tymi słowami, twierdząc, że są one właściwym początkiem dla wschodzącego słońca”⁴⁶.

W języku ormiańskim jest to ewidentne zapożyczenie z irańskiego wyrazu, którego składniki wywodzą się z prairiańskiego **pati-* (w sensie ‘przeciwko’) i **kar-* (w znaczeniu ‘czynić, robić’), a te z kolei z języka praindoeuropejskiego **k^wer-*⁴⁷. Wedle H. Aczarjan i G. Dżahukjan również chodzi o zapożyczenie z perskiego – *patčāra* (*paiti-čāra*)⁴⁸.

Następny rzeczownik – wieloznaczeniowy *qṗj* (goj)⁴⁹ z przeróżnymi derywacjami w traktacie Jeznika występuje aż 121 razy, ale bezpośrednio, jako ‘byt/istnieć’⁵⁰ – tylko sześć razy⁵¹. Samo zastosowanie m.in. zwrotu „z niebytu powstaje byt” (albo „z nieistnienia powstaje istnienie”)⁵² już świadczy o terminologicznej percepcji bytu w mentalności Jeznika.

⁴² Por. Dżahukjan, *Hajeren stugabanakan*, s. 93; Aczarjan, *Hajeren*, t. 1, s. 326-327. Szerzej zob. B.A. Olsen, *The noun in Biblical Armenian: origin and word-formation: with special emphasis on the Indo-European heritage*, Berlin – New York 1999, s. 335-337, 368-369.

⁴³ Bedrosian, *Classical Armenian to English Dictionary*, s. 602.

⁴⁴ Abrahamjan, *Jeznik*, s. 66-67.

⁴⁵ W oryginale jest *uṗuṗnūuṗ* (patczarr).

⁴⁶ Jeznik Koghbeci, *Jeghc aghandoc*, s. 30.

⁴⁷ Szerzej zob. W. Belardi, *Sull'origine delle voci armene antiche inizianti con -pat*, „Handes Amsorya” 75/10-12 (1961) s. 385-392. Por. Olsen, *The noun*, s. 902; V. Livshits, *Armeno-Partho-Sogdica*, „Iran and the Caucasus” 10/1 (2006) s. 84.

⁴⁸ Dżahukjan, *Hajeren stugabanakan*, s. 626-627. Por. H. Aczarjan, *Hajeren*, t. 4, Jerevan, 1979, s. 45.

⁴⁹ Zob. G. Awetikean *et al.*, *Nor barrgirk hajkazean lezui*, t. 1, Wenetik 1836, s. 569.

⁵⁰ Bedrosian, *Classical Armenian to English Dictionary*, s. 124.

⁵¹ Por. Jeznik Koghbeci, *Jeghc aghandoc*; Abrahamjan, *Jeznik*, s. 67.

⁵² Jeznik Koghbeci, *Jeghc aghandoc*, s. 51; Abrahamjan, *Jeznik*, s. 67.

Np. „On, a nie jakiś inny byt⁵³, ale (...) demon (...) czasami przez swoje wcielenie, a czasami przez działanie szkodzi”⁵⁴.

Mimo pierwotnego znaczenia słowa գոյ w języku ormiańskim jako ‘rzeczywiście istniejący, egzystujący, bytujący, byt, istota, przedmiot/ rzecz, egzystencja, istnienie, bycie, realność’ oraz jego użycia w podobnych kontekstach, u Jeznika rzeczownik ten występuje również w znaczeniu ‘Bóg’⁵⁵ – „ten, który obdarza istnieniem tych, którzy zaistnieli”⁵⁶.

H. Aczarjan uważa, że jest to praindoeuropejskie słowo wywodzące się z *ves-* (czyli ‘zostać, mieszkać’), jako porównanie zaś podaje *vásati* z sanskrytu, staroperskiego *ā-vahana* (w sensach ‘zatrzymać się, zamieszkać, miejsce do zamieszkania’)⁵⁷.

Termin *անարար* (anarar) spotykamy jako ‘samoczynne, samoukształtowane, niestworzone’⁵⁸ itp., 16 razy z różnymi derywacjami. Mamy też do czynienia ze znaczeniem ‘stworzony’ oraz ‘samowystarczalny’. Termin ten odnosi się do bytu, który nie został stworzony przez kogokolwiek lub cokolwiek, lecz jest stwórcą wszystkiego. Przeciwnością anarar jest „stworzenie” – określenie to opisuje coś, co zostało stworzone, z odpowiednią nazwą wskazującą na ten stan⁵⁹.

Teologiczno-terminologiczne znaczenie *անարար* widać też, m.in., kiedy Jeznik pisze: „(...) [J]eżeli Bóg był niestworzony⁶⁰, to także proste elementy są niestworzone. W związku z tym, skąd wzięła się materia (...)?”⁶¹.

Czyli *անարար* to antonim dla *արարած* (ararac), który pojawia się różnych derywacjach 142 razy (i w różnych kontekstach) w znaczeniu ‘stworzony’⁶² lub też ‘wszystko, co zostało stworzone’. Rzeczownik *արարած* H. Aczarjan wywodzi z praindoeuropejskiego rdzenia *ar-*, który możemy porównać z awestyjskim *arənāvi* (‘powstało, dzieło’). A stąd mamy już *արար-* od czasownika *աննալ* (*arnem*, czyli ‘robić, czynić’) z końcówką *-ած* (-ac)⁶³ itd. Z pomocą ormiańskiego przedrostka

⁵³ W oryginale jest գոյ (goj).

⁵⁴ Jeznik Koghbeci, *Jeghc aghandoc*, s. 22.

⁵⁵ Abrahamjan, *Jeznik*, s. 67.

⁵⁶ Jeznik Koghbeci, *Jeghc aghandoc*, s. 51.

⁵⁷ Aczarjan, *Hajeren*, t. 4, Jerevan 1971, s. 576. Por. Martirosyan, *Etymological*, s. 221; Olsen, *The noun*, s. 89.

⁵⁸ Bedrosian, *Classical Armenian to English Dictionary*, s. 25.

⁵⁹ Por. Abrahamjan, *Jeznik*, s. 67.

⁶⁰ W oryginale jest *անարար* (anarar).

⁶¹ Jeznik Koghbeci, *Jeghc aghandoc*, s. 7.

⁶² Bedrosian, *Classical Armenian to English Dictionary*, s. 69.

⁶³ Aczarjan, *Hajeren*, t. 1, s. 262.

przeczącego *uñ-* (an-) powstaje *uñuրար* (anarar), nie jest zaś wykluczone, że ten przedrostek pochodzi z praindoeuropejskiego **h-*⁶⁴.

uñuլիղրն (anskizbn), czyli ‘niestworzony’⁶⁵, ‘bez początku, wieczne’ – choć występuje tylko raz, ale wywodzi się z *uլիղրն* (skizb) – 15 razy jako początek⁶⁶, i pojawia się też jako antonim dla *uլղրնսւլոյոյ* (skzbnavor) – również z takimi derywacjami jak *uñuլղրնսւլիղր* (anskzbnakick)⁶⁷, *uլղրնսւորացն* (skzbnauoracn), ale już w sensie ‘zapoczątkowany’ (przeważnie przez Stwórcę)⁶⁸. Terminologiczne znaczenie u Jeznika w przypadku *uñuլիղր* jest raczej w sensie ‘współwieczny, wiecznie współistniejący, zawsze istniejący razem’⁶⁹.

Poniższe stwierdzenie Jeznika, jedno z wielu podobnych, jednoznacznie dowodzi właśnie terminologiczne zastosowanie koncepcji *bez początku* w jego rozważaniach teologicznych: „(...) [w]ieczny i bez początku⁷⁰ jest ten, który nie otrzymał swojego początku od kogokolwiek ani czegokolwiek i który nie ma nikogo ponad sobą, kogo należałoby uważać za jego przyczynę (...)”⁷¹.

W języku ormiańskim wyraz ten pochodzi z *սկսանիլ* (sksanil) – ‘zacząć, rozpocząć’, rdzeniem zaś jest prawdopodobnie praindoeuropejskie *skak* (‘na zewnątrz, ujawnia się’)⁷². Wyjaśnienie przedrostka przeczącego *uñ-* jest podobne do powyższego przypadku *uñuրար* (anarar).

էւլսւն (eakan) – obok później omawianych *ւշտնջննար* (msztnđženaaur), *ւշտնջննարսւլսւն* (msztnđženaurakan) – w znaczeniu ‘na zawsze, odwieczne’⁷³, u Jeznika występuje z różnymi derywacjami 7 razy i to najczęściej jako ‘samobyt, samostworzony’. Religijna płaszczyzna u Jeznika w tym przypadku obejmuje m.in. następującą percepcję Boga: „To, co

⁶⁴ Zob. B.A. Olsen, *Armenian*, w: *The Indo-European Languages*, red. M. Kapović, London – New York 2017, s. 426.

⁶⁵ Bedrosian, *Classical Armenian to English Dictionary*, s. 48.

⁶⁶ Bedrosian, *Classical Armenian to English Dictionary*, s. 644.

⁶⁷ „W oryginale: ‘*uñuլղրնսւլիղր*’ (anskzbnakic) oznacza ‘tego, który istnieje wiecznie, będąc równoległym do wiecznego’, ‘współistniejącego, nie mającego początku’, ‘tego, który, nie mając początku, istnieje razem z Bogiem, który również nie ma początku’” (Jezynkaj Wardapeti Koghbaucioj, *Jeghc Aghandoc*, s. 290-291).

⁶⁸ Jeznik Koghbaci, *Jeghc aghandoc*, s. 1, 21. Por. Abrahamjan, *Jeznik*, s. 67, 69.

⁶⁹ Por. Abrahamjan, *Jeznik*, s. 69.

⁷⁰ W oryginale jest *uñuլիղր* (anskizb).

⁷¹ Jeznik Koghbaci, *Jeghc aghandoc*, s. 1.

⁷² Dżahukjan, *Hajeren stugabanakan*, s. 684; Aczarjan, *Hajeren*, t. 4, s. 231. Por. Olsen, *The noun*, s. 369-370.

⁷³ Bedrosian, *Classical Armenian to English Dictionary*, s. 195.

się porusza i zmienia, nie jest samoistne, lecz albo zostało spowodowane przez coś lub kogoś, albo stworzone z nicości. Ten zaś, kto istnieje (Bóg) i porusza wszystko, sam nie podlega ruchowi ani zmianie, ponieważ jest samoistny i niezmienny”⁷⁴.

Jeznik wierzy również, że „[j]eśli (...) jedna jest przyczyna wszystkiego i ta sama – samostworzona i wieczna⁷⁵ – to oczywiście, że inne rzeczy nie są samostworzone i nie są wieczne”⁷⁶. Poza tym w przypadku jego rozważań „(...) byt jako samoistny i istotny jest niezmienny, nieruchomy i wieczny, dlatego przeciwstawia mu wszystko, co istnieje poza nim, jako rzeczy niesamoistnie-bytujące, lecz zmienne i przemijające”⁷⁷.

Wyraz ten występuje jako antonim *շխլիւմի* (czeakan) – ‘nieistniejący’. Np. „Jak to, co nie istnieje⁷⁸ i nie jest nieprzemijające, może oddawać cześć temu, co wieczne i nieprzemijające?”⁷⁹.

շխլիւմի (eakan) pochodzi z praindoeuropejskiego rdzenia **es-mi* – **es-* (być), który możemy porównać z staroindyjskie/wedyjskie *ásmi*, staroislandzkie *em*, litewskim *esmi* itd.⁸⁰

Kolejny termin to *մշտնջենաւոր* (msztndżenaur). Jeznik użył go w różnych derywacjach 22 razy w znaczeniu ‘odwieczny⁸¹, bytujący’, jako antonim dla *չմշտնջենաւոր* (czmsztndżenaur) – ‘niewieczny, niebytujący’ itd. Wedle Jeznika chodzi o:

(...) wyznanie nauki, a nie dociekanie, ponieważ to, co istnieje, musi być wieczne⁸² i bez początku, którego istnienie nie pochodzi z żadnego źródła. (...) Jeśli, jak świadczą, przyczyną wszystkiego jest jedno, które jest zarazem istniejące i odwieczne⁸³, to oczywiście jest, że wszystko inne nie jest istniejące ani wieczne (...) ⁸⁴.

⁷⁴ Abrahamjan, *Jeznik*, s. 68.

⁷⁵ W oryginale jest *շխլիւմի եւ մշտնջենաւոր* (eakan jev msztndżenaur).

⁷⁶ Jeznik Koghbaci, *Jeghc aghandoc*, s. 2.

⁷⁷ Abrahamjan, *Jeznik*, s. 68.

⁷⁸ W oryginale jest *շխլիւմի* (czeakan).

⁷⁹ Jeznik Koghbaci, *Jeghc aghandoc*, s. 2.

⁸⁰ Por. Dżahukjan, *Hajeren stugabanakan*, s. 216; Aczarjan, *Hajeren*, t. 2, Jerewan 1973, s. 25. Por. S. Young, *Baltic*, w: *The Indo-European Languages*, red. M. Kapović, London – New York 2017, s. 509.

⁸¹ Bedrosian, *Classical Armenian to English Dictionary*, s. 482.

⁸² W oryginale jest *մշտնջենաւոր* (msztndżenaur).

⁸³ W oryginale jest *մշտնջենաւոր* (msztndżenaur).

⁸⁴ Jeznik Koghbaci, *Jeghc aghandoc*, s. 1, 2.

A to, że przeciwieństwem *վշտնընկաւոր* jest *սկզբնաւոր*- (skzbnaur) jako ‘początkujący’⁸⁵ w sensie ‘stworzony, mający początek od Stwórcy’, można znaleźć we fragmencie: „Chociaż boskość jest nieśmiertelna i wieczna, która jest wiecznym⁸⁶ istnieniem i nie ma początku, ani końca, to jednak dała nieśmiertelność aniołom i duszom ludzkim (...)”⁸⁷.

W rdzeniu *վշտնընկաւոր* mamy *վշտ* (miszt) – ‘wiecznie’, i jak świadczą G. Dżahukjan i H. Aczarjan, jest to zapożyczenie z irańskiego źródła z **mišt* (awestyjskie **mišti*- lub **mušti*-)⁸⁸. Sufiks *-աւոր* (-avor) pochodzi z indoeuropejskiego rdzenia **bher*- – ‘nosić, przynieść’⁸⁹.

հնքնաւլուց (inknakac) z różnymi derywacjami występuje 7 razy u Jeznika w znaczeniu ‘samoistniejący’ lub też ‘początkowo samodzielnie zaistniały’⁹⁰ i ‘niestworzony przez innych’⁹¹. Jeznik stworzył też kolejny rzeczownik – *հնքնաւլուցնյօղիւ* (inknakacutiun) jako ‘samozaistnienie’. Znaczenie terminologii religijnej tego słowa staje się bardziej precyzyjne w ujęciu początkowo samodzielnie zaistniałego, gdy obserwujemy wyraz np. w następującym kontekście: „(...) wszystko, co się jawi, jest stworzone, a nie samoistne”⁹². Przecież chodzi o „(...) coś, co jest samoistną⁹³ przyczyną wszystkiego, co nie powstało z czegokolwiek, lecz samo z siebie jest samoistne, istniejące od początku (...)”⁹⁴.

հնքնաւլուց składa się *հնքն* (inkn), *ու* (a, jako spójnik) oraz *լուց* (kac). *հնքն* jest utworzone z indoeuropejskiego rdzenia *ph-* (qe) od **sue-* lub **s(e)ue-*, zwrotnego zaimka osobowego, i można porównać z ormiańskim *իր* (*jur*, jako swój) – **seuoro-*, a także staroindyjskim/wedyjskim *svá*, awestyjskie *hva* (też swój), czy łacińskie *suus* lub rosyjskie *свой* itd.⁹⁵ *լուց* (kac) wedle G. Dżahukjana pochodzi z *լիւլ* (keal) i jest

⁸⁵ Bedrosian, *Classical Armenian to English Dictionary*, s. 644.

⁸⁶ W oryginale jest *վշտնընկաւոր* (msztdzenaur).

⁸⁷ Jeznik Koghbeci, *Jeghc aghandoc*, s. 21.

⁸⁸ Dżahukjan, *Hajeren stugabanakan*, s. 527; Aczarjan, *Hajeren*, t. 3, Jerewan 1977, s. 323.

⁸⁹ Dżahukjan, *Hin hajereni werdżacancneri cagumy*, „Patma-banasirakan handes” 1-2 (1994) s. 62.

⁹⁰ Bedrosian, *Classical Armenian to English Dictionary*, s. 244.

⁹¹ Zob. Jeznik Koghbeci, *Jeghc aghandoc*; Abrahamjan, *Jeznik*, s. 68.

⁹² W oryginale jest *հնքնաւլուց* (inknakac). Zob. Jeznik Koghbeci, *Jeghc aghandoc*, s. 42.

⁹³ W oryginale jest *հնքնաւլուց* (inknakac).

⁹⁴ Jeznik Koghbeci, *Jeghc aghandoc*, s. 43.

⁹⁵ Dżahukjan, *Hajeren stugabanakan*, s. 286. Por. Aczarjan, *Hajeren*, t. 2, s. 244-245.

czasownikiem indoeuropejskim z rdzenia **g^ueiā-* pochodzące z **g^uei-* ('żyć'). Można porównywać z litewskim *gīti* także w znaczeniu 'żyć'⁹⁶ itd.

Następny termin – *ընթերակաց* (ynterakac) lub *արընթերակաց* (arrynterakac) w różnych derywacjach występuje 6 razy w znaczeniu 'początkowo wspólnie istniejący'⁹⁷, 'będący blisko'. Interpretując zagadnienie bytu boskiego u Jeznika, A. Abrahamjan zaznacza, że Jeznik dokonuje rozważań, używając m.in. terminu „ynterakac”. Jest on zdecydowanie przeciwny poglądom, które przyjmują, że do „jednej istoty” można przypisać jakąkolwiek materialną rzecz. W skrócie, jest on przeciwny pojęciu „ynterakac”, wychodząc z perspektywy idealistyczno-chrześcijańskiego monizmu⁹⁸. Jeznik pisze: „(...) Niech nikt nie waży się uznawać świata za samodzielny byt i czymś wspólnym [współistniejące] wraz z bogiem jako rzecz materialną (domniemać)”⁹⁹.

Powyższe stwierdzenie jest dla Jeznika uzasadnione, wychodzi bowiem z przekonania, że „(...) obok Boga nie (współ)istniała¹⁰⁰ (...) żadna materia”¹⁰¹.

ընթերակաց składa się z (*ար*)*ընթեր* ((arr)ynter) w sensie 'blisko, przy', *ընթեր* (ynter) zaś ma prawdopodobnie praindoeuropejskie pochodzenie z formy *enter* (np. staro-irlandzki *eter*, sanskryt *anter* (jako w)¹⁰² itd.) oraz *լայ* (kaj) jako miejsce zatrzymania się, stan i raczej pochodzi z praindoeuropejskiego rdzenia **g^uā-* (oraz **g^uem-*), czyli 'iść, przyjść'¹⁰³.

Termin *հիւղ* (hiugh) – w wersji *հիւղեայ* (hiugheaj) występuje 72 razy i jest to greckie zapożyczenie, które również występujące w różnych derywacjach w ogólnym znaczeniu materii wszystkiego¹⁰⁴. Termin ten pojawia się w tłumaczeniu na ormiański jako *նիւթ* (niut) – dosłowny odpowiednik materii lub substancji¹⁰⁵. Już wymieniony profesor Aszot Abrahamjan, wybitny znawca terminologii Jeznika, podkreśla religijno-filozoficzną wartość traktatu Jeznika, podając jego poniższe zdanie,

⁹⁶ Dżahukjan, *Hajeren stugabanakan*, s. 396-397. Por. Aczarjan, *Hajeren*, t. 2, s. 564-566.

⁹⁷ Bedrosian, *Classical Armenian to English Dictionary*, s. 203.

⁹⁸ Por. Abrahamjan, *Jeznik*, s. 69-70.

⁹⁹ Jeznik Koghbeci, *Jeghc aghandoc*, s. 51.

¹⁰⁰ W oryginalne jest *արընթերակաց* (arrynterakac).

¹⁰¹ Jeznik Koghbeci, *Jeghc aghandoc*, s. 50.

¹⁰² Aczarjan, *Hajeren*, t. 2, s. 127.

¹⁰³ Dżahukjan, *Hajeren stugabanakan*, s. 380.

¹⁰⁴ Zob. Jeznik Koghbeci, *Jeghc aghandoc*. Por. Abrahamjan, *Jeznik*, s. 70.

¹⁰⁵ Bedrosian, *Classical Armenian to English Dictionary*, s. 332.

który twierdzi, „(...) że obok Boga nie istniała żadna «հիւղ» (hiugh), շաճն հիւղ (niut), czyli materia”¹⁰⁶.

Co do terminologicznego zastosowania tych rzeczowników, nie można mieć najmniejszej wątpliwości – przecież „(...) nazwa ta była հիւղ (hiugh), który jest materią (...)”¹⁰⁷. Dalej Jeznik wyjaśnia: „Dlatego sądzi się, że istniało coś wraz z nim, co nazywano hiugh¹⁰⁸ i niut¹⁰⁹, zatem z tego [Bóg] stworzył wszystkie stworzenia, oddzielił je za pomocą mądrości i przyozdobił harmonią oraz pięknem”¹¹⁰.

W języku ormiańskim jest to już zapożyczenie z greckiego – ἰλη (ihli) w sensie materii lub przedmaterii czy też elementu¹¹¹.

Terminologia teologiczna Jeznika nie byłaby kompletna, gdyby zabrakło w jego słownictwie rzeczownika *արարիչ* (araricz)/*զարարիչ* (zarariczn) w sensie Stwórcy¹¹² w ujęciu przyczyny, prapoczątku, czyli Boga (występuje w różnych derywacjach 54 razy). Wystarczy przeanalizować nawet ten jeden, przytoczony także przez A. Abrahamjana, fragment traktatu Jeznika:

Jeszcze bardziej należy potępić greckich filozofów, ponieważ mimo że mieli dostęp do wiedzy, nie poznali Stwórcy¹¹³ poprzez naukę. Oni także zakładają istnienie samoistnej substancji jako pierwotnej przyczyny¹¹⁴ wszystkiego, która nie pochodzi od nikogo, lecz sama w sobie była pierwszym bytem samoistnym. Za drugiego boga i stwórcę uważają umysł, trzecim – ducha, którego nazywają duchem wszystkiego. Uznając te dwa byty za pochodzące od jednej pierwotnej przyczyny, wykazali, że zbliżyli się do drzwi prawdziwej wiedzy, ale tworząc niezliczone inne wyobrażalne i widzialne bóstwa wywodzące się z nich, sami zamknęli drzwi do wiedzy o wierze¹¹⁵.

Jeznik stwierdza jednoznacznie i niemal autorytarnie, iż to „(...) Bóg jest stwórcą¹¹⁶ (...), a nie natura”¹¹⁷.

¹⁰⁶ Abrahamjan, *Jeznik*, s. 70.

¹⁰⁷ Jeznik Koghbeci, *Jeghc aghandoc*, s. 4.

¹⁰⁸ Hiugh (*հիւղ*) jako *materia*.

¹⁰⁹ Niut (*նիւտ*) jako *materia*.

¹¹⁰ Jeznik Koghbeci, *Jeghc aghandoc*, s. 4.

¹¹¹ Dżahukjan, *Hajeren stugabanakan*, s. 462.

¹¹² Bedrosian, *Classical Armenian to English Dictionary*, s. 69.

¹¹³ W oryginale jest *զարարիչ* (zarariczn).

¹¹⁴ W oryginale jest *սրբազան անկախ* (patczarr amenayni).

¹¹⁵ Jeznik Koghbeci, *Jeghc aghandoc*, s. 43; Abrahamjan, *Jeznik*, s. 66.

¹¹⁶ W oryginale jest *արարիչ* (araricz).

¹¹⁷ Jeznik Koghbeci, *Jeghc aghandoc*, s. 5.

Również jak w przypadku *արարած* (ararac), czyli ‘istota’, rzeczownik *արարիչ* (araricz) – ‘Stwórca’, wywodzi się prawdopodobnie z praindoeuropejskiego rdzenia *ar-* (możliwe porównanie np. z awestyjskim *arənāvi* jako ‘powstało, dzieło’ itd.), skąd mamy *արար-* (arar-)¹¹⁸ od czasownika *արևտիլ* (arnem – ‘robić, czynić’)¹¹⁹ z końcówką *-ած* (-ac), który mógł pochodzić z indoeuropejskiego *g*¹²⁰. Dla porównania można zaproponować awestyjski *arənāvi* (raczej także w znaczeniu ‘powstało, dzieło’)¹²¹.

Reczownik *սուծի* (andzn), w uogólnionym znaczeniu ‘osoba’¹²², został używany przez Jeznika w różnych derywacjach 73 razy, w tym także jako antonim *չսուծի* (czandznauor), czyli ‘nieosoba, niesubstancja’ itp. W przypadku *սուծի* jednak chodzi o pojęcie zbliżone do łacińskiej *subsistentia* (czyli ‘istnienie’) lub *persona*, czyli jako „de facto i indywidualnie istniejący byt lub rzecz”¹²³. Np. „A potem, mówią, nazwał siebie¹²⁴ bogiem, co jeszcze bardziej spotęgowało jego pychę, ponieważ nie postąpił według słów Mądrości – im wyżej się wzniesiesz, tym bardziej bądź pokorny”¹²⁵. Teologiczne zastosowanie rzeczownika jako terminu również jest bez wątpienia uzasadnione. A. Abrahamjan, który *de facto* jest jednym z nielicznych badaczy terminologii Jeznika, uważa, że rzeczownik „osoba” zajmuje wyjątkowe miejsce w jego twórczości, gdzie jest używany głównie w krytyce odrzucanych przez niego wyjaśnień dotyczących pojawienia się zła i przesądnych pojęć zakładających istnienie wyimaginowanych, fikcyjnych istot. Zatem, konkluduje A. Abrahamjan, Jeznik próbuje pokazać, że zło, które występuje w rzeczywistości, nie jest „osobą”¹²⁶.

Faktycznie „[...] słowo „սուծի” (andzn) nie ma w szczególności znaczenia osoby, lecz jest używane w znaczeniu «przedmiot, istota, byt»”¹²⁷. Np. według Jeznika „[m]orderstwo nie jest bytem”¹²⁸, cudzołóstwo nie jest bytem¹²⁹ ani też pozostałe rodzaje zła, jedno po drugim”¹³⁰.

¹¹⁸ Zob. Olsen, *The noun*, s. 474, 479.

¹¹⁹ Por. Martirosyan, *Etymological*, s. 198.

¹²⁰ Dżahukjan, *Hin hajereri werdżacancneri cagumy*, s. 55.

¹²¹ Aczarjan, *Hajeren*, t. 1, s. 262. Por. Olsen, *The noun*, s. 237.

¹²² Bedrosian, *Classical Armenian to English Dictionary*, s. 40.

¹²³ Zob. Abrahamjan, *Jeznik*, s. 73.

¹²⁴ W oryginale jest *սուծի* (andzn).

¹²⁵ Jeznik Koghbeci, *Jeghc aghandoc*, s. 47.

¹²⁶ Abrahamjan, *Jeznik*, s. 72-73.

¹²⁷ Jezynkaj Wardapeti Koghbacuoj, *Jeghc Aghandoc*, s. 292.

¹²⁸ W oryginale jest *սուծի* (andzn).

¹²⁹ W oryginale jest *սուծի* (andzn).

¹³⁰ Jeznik Koghbeci, *Jeghc aghandoc*, s. 6.

G. Dżahukjan twierdzi, że *uñāñ* (andzn) pochodzi od indoeuropejskiego rdzenia *ang'hen-*, w znaczeniu ‘oddech, osoba’¹³¹ (można też porównać z praindoeuropejskim **h2enh1-* – ‘oddychać’)¹³².

uñuñuñuñ (marmnavor) pojawia się w różnych derywacjach 28 razy, w dosłownym znaczeniu oznacza ‘coś, co posiada ciało’ lub ‘jest materiale’¹³³. *uñuñuñuñ*, jako termin, jest blisko do *uñāñuñuñ* (andznawor – ‘osoba, substancja’) i ma dość podobne zastosowanie. Jeznik akceptuje materialność świata i używa terminu „cielesny” w znaczeniu materialnym, podkreślając materialną naturę przedmiotów. W jego ujęciu ciało nie ogranicza się wyłącznie do ludzkiego lub zwierzęcego organizmu, ale odnosi się do wszelkich bytów materialnych w ogóle.

Sam Jeznik podaje typowy przykład postrzegania wyrazu jako terminu teologicznego: „(...) Powiedział to wszystko, aby pokazać, że to, co jest widzialne, jest cielesne¹³⁴, a to, co niewidzialne, jest bezcielesne”¹³⁵. Przecież „(...) to, co jest niematerialne, jest naturą prostą, jak aniołowie, demony i dusze ludzkie”¹³⁶.

Wedle G. Dżahukjana i H. Aczarjana nie można wykluczyć, że *uñuñuñuñ*, który pochodzi z *uñuñuñ* (marmin), być może ma korzenie w indoeuropejskim rdzeniu **mrmeno-* (obok formy **mlmeno-*). Dla porównania mamy w sanskrycie słowo *márman-*, czyli ‘staw, pachwina, ważny organ, nieosłonięta część ciała’, a także litewskie *melmenys* – ‘mięso pokrywające nerkę’, choć zbieżność może również być przypadkowa i prawdopodobnie w rachubę wchodzi także zapożyczenie irańskie¹³⁷.

Ostatni w tym artykule termin używany przez Jeznika – *uñuñā* (pordz) lub *uñuñā hñuug(ū)* (pordz irac(n)) także z różnymi derywacjami, zastosowany 35 razy, ma znaczenie ‘doświadczenia’ (faktycznego, rzeczywistego)¹³⁸. Używając terminów *uñuñā* (czyli ‘doświadczenie’) lub *uñuñā hñuug* (w sensie ‘zrealizowane doświadczenie’), Jeznik zauważa, że prawdziwość tego, co zostało powiedziane, zostaje wykazana lub potwierdzona

¹³¹ Dżahukjan, *Hajeren stugabanakan*, s. 58-59. Por. Aczarjan, *Hajeren*, t. 1, s. 203; G. Dżahukjan, *Hajoc lezwi patmutjun: Nachagrajin zamanakasrdzan*, Jerewan 1987, s. 112.

¹³² Martirosyan, *Etymological*, s. 94.

¹³³ Bedrosian, *Classical Armenian to English Dictionary*, s. 460.

¹³⁴ W oryginale jest *uñuñuñuñ* (marmnavor).

¹³⁵ Jeznik Koghbeci, *Jeghc aghandoc*, s. 20.

¹³⁶ Jeznik Koghbeci, *Jeghc aghandoc*, s. 19.

¹³⁷ Dżahukjan, *Hajeren stugabanakan*, s. 518. Por. Aczarjan, *Hajeren*, t. 3, s. 287-288; Olsen, *The noun*, s. 472.

¹³⁸ Bedrosian, *Classical Armenian to English Dictionary*, s. 733.

przez doświadczenie lub doświadczenie i realia, czyli sytuację, praktyczne życie¹³⁹. Np. „To doświadczenie¹⁴⁰ znają nie tylko chrześcijanie, ale także poganie i magowie”¹⁴¹ lub „Doświadczenie i fakty [փորձ և փաստ] pokazują, że tak jest”¹⁴².

W tym przypadku również nie ma wątpliwości, że jest to słowo indoeuropejskie: **phor-g!*- od rdzenia **per-* – ‘próbować’. Można też porównać z łacińskim *periculum* jako ‘eksperyment, próba, niebezpieczeństwo, kłopoty’ albo *experimentum* jako tylko ‘eksperyment, próba’ czy też staro-wysoko-niemieckim *fara* – ‘szpiegostwo, niebezpieczeństwo’¹⁴³ itd.

3. Podsumowanie

Jeznik był jednym z pierwszych ormiańskich teologów, który rozwijał terminologię chrześcijańską w języku ormiańskim, czerpiąc zarówno z tradycji greckiej, syryjskiej, jak i lokalnego dziedzictwa językowego. Jego dzieło *Przeciwko sektom* stanowi jeden z przykładów użycia w miarę precyzyjnych terminów w obronie monoteizmu i wczesnochrześcijańskiej percepcji wiary.

Odpowiedzią na pierwsze pytanie badawcze (jakie znaczenie ma wprowadzana przez Jeznika terminologia teologiczna w języku ormiańskim) jest wniosek, że terminologia teologiczna Jeznika ma kluczowe znaczenie dla rozwoju wczesnochrześcijańskiej myśli teologicznej w Armenii oraz dla ukształtowania się ormiańskiej tradycji literackiej i religijnej. Jeznik, jako teolog i filozof, odegrał ważną rolę w adaptacji terminów teologicznych, które były stosowane w literaturze greckiej i syryjskiej, na potrzeby języka ormiańskiego. Wprowadzenie przez niego tych terminów miało na celu nie tylko stosunkowo dokładne stosowanie kluczowych pojęć religijnych, ale także umożliwienie ormiańskim teologom prowadzenie pogłębionych dyskusji na tematy związane z wiarą, zbawieniem, czy naturą Boga¹⁴⁴. Było to szczególnie istotne w kontekście

¹³⁹ Por. Abrahamjan, *Jeznik*, s. 76.

¹⁴⁰ W oryginale jest փորձ (pordz).

¹⁴¹ Jeznik Koghbaci, *Jeghc aghandoc*, s. 19.

¹⁴² Jeznik Koghbaci, *Jeghc aghandoc*, s. 44.

¹⁴³ Dżahukjan, *Hajeren stugabanakan*, s. 767. Por. Aczarjan, *Hajeren*, t. 4, Jerewan 1979, s. 520; Olsen, *The noun*, s. 14; Martirosyan, *Etymological*, s. 653.

¹⁴⁴ Kwestie debat o podobnym lub zbliżonym charakterze są omawiane również w: T. Jurczyk, *The Notion of „holy” in Ancient Armenian Texts from the Fifth*

budowy tożsamości teologicznej Armenii jako narodu chrześcijańskiego po przyjęciu chrześcijaństwa w IV wieku. Dzięki terminologii wprowadzonej przez Jeznika, ormiański język i piśmiennictwo zyskały zdolność wyrażania subtelnych niuansów teologicznych, które wcześniej były trudne do uchwycenia (w kontekście języka ormiańskiego). Jego wpływ na rozwój teologii ormiańskiej stanowi fundament dla późniejszej ewolucji myśli religijnej w Armenii¹⁴⁵.

Odpowiedzią na drugie pytanie badawcze (określenie zakresu znaczeniowego powyższych terminów) jest konkluzja, że one również mają kluczowe znaczenie dla zrozumienia, w jaki sposób wczesnochrześcijańska myśl teologiczna została przekształcona i zaadoptowana do języka ormiańskiego, często na podstawie już funkcjonującego w zasobie słownictwa ormiańskiego. Co więcej, etymologia terminów, które pojawiają się w traktacie Jeznika, wskazuje na wysoki poziom zakorzenienia powyższego słownictwa w języku ormiańskim, uwidaczniając ich:

- akceptację na poziomie terminologii ormiańskiej wczesnochrześcijańskiej mentalności teologicznej;

Century CE: A Comparative Approach Using Digital Tools and Methods, Bielefeld 2022; M.J. La Civita, *People, Look East: Armenia's Poet of the Soul*, 26.02.2023, Catholic Near East Welfare Association, w: <https://cnewa.org/armenias-poet-of-the-soul> (dostęp: 26.01.2025); K. Stopka, *Armenia Christiana*, Kraków 2017, s. 49-69, 52-69.

¹⁴⁵ Przykłady późniejszych i podobnych zastosowań terminologii wprowadzonej przez Jeznika można zobaczyć m.in. w następujących traktatach i utworach: M. Chorenaci, *Szarakan, S. Cnndean czragalojc*, w: https://arak29.org/all_new/book/t12_1.htm (dostęp: 20.01.2025); N. Sznorhali, *Jerger žamagrkc*, w: https://arak29.org/sharakan_new/book/t69_1.htm?wid=158 (dostęp: 24.01.2025); Buzand, Chorenaci, Gheuond, Draschanakertci, Towma, Lastiwerc, *Ararac*, w: <https://historians.armeniancathedral.org/wa/w5301.htm> (24.01.2025); J. Howakanjan, *Kristoneutjuny`mer azgajin woghbergutjan hamatekstum*, „Amberd Bulletin” 1 (2024) s. 86-101; G. jeps. Cziftczjan, *Aptakd Czwachco`uc*, dziennik „Asbarez” z dnia 02.09.2016; N. Akinean, *Jeghisze Wardapet Koghbeci, Keankn jeu grakan gorcuneutjuny*, „Handes Amsoreaj” 10-12 (1950) s. 385-421; G. Narekaci, *Matean Woghbergutean*, w: https://hycatholic.ru/pro/biblioteca/Մատյան_Ողբերգության_գրքարք.pdf (dostęp: 24.01.2025); K.A. Aghceci, *Hogewor jerger, Andzink nuirealk*, 06.06.2023, w: <https://www.art365.am/unlu-lարդանք/անձիկն-նուիրեալք-սուրբ-հոիփսիմյանց-կույտերը> (dostęp: 24.01.2025); G. Narekaci, *I choroc srti chosk ynd Astucoj*, w: https://narek.zoraweb.com/t1_1.htm (dostęp: 24.01.2025); Korjun, Buzand, Jeghisze, Chorenaci, Sebeos, Gheuond, Draschanakertci, Towma, Lastiwerc, *Harradžagojn*, w: <https://historians.armeniancathedral.org/la/111640.htm> (dostęp: 24.01.2025); W. Ajgekci, *Žoghwoacoj arrakac Wardanaj*, w: https://hycatholic.ru/pro/biblioteca/ՎԱՐԳԱՆ_ԱՅԳԵԿԵՐ_Ժողովածոյ_ստակաց_Վարդանայ.pdf (dostęp: 24.01.2025).

- funkcjonowanie jako odpowiedź na wpływy klasycznych tradycji chrześcijańskich oraz specyficznych teologicznych potrzeb lokalnej społeczności.

Warto przypomnieć, że terminologia wprowadzona przez Jeznika bazuje również na tłumaczeniu terminów m.in. z greki i łaciny na język ormiański. Jednym z głównych wyzwań było przełożenie na język ormiańskich pojęć abstrakcyjnych, takich, jak *հիւղ* (hiugh), *անձն* (andzn), *նիւթ* (niut) itd. Etymologia tych terminów ma duże znaczenie w kontekście zrozumienia ich specyficznego znaczenia w filozofii i teologii chrześcijańskiej. Jeznik często dostosowywał te terminy do ormiańskiej fonologii i gramatyki, zachowując jednocześnie ich teologiczne znaczenie. Co więcej, nie ograniczał się jedynie do tłumaczenia istniejących terminów, ale również zaadoptował lub tworzył nowe słowa, które miały odzwierciedlać charakterystyczne koncepcje teologiczne, np. *արարիչ* (araricz – ‘stwórca’), *անսկիզբ* (anskizb – ‘bez początku’), *էական* (eakan – ‘samobyt’), *չգոյ* (chgoj – ‘niebyt’) *չէական* (czekakan – ‘niesamobyt’), *չշնչօրհնանք* (czmszndzenawor – ‘niewieczny’). Etymologiczna analiza tych terminów wskazuje, że Jeznik tworzył też neologizmy, które bazowały na już istniejących słowach w języku ormiańskim.

Z perspektywy terminologicznej całkowicie uzasadnione jest też stwierdzenie, że w V wieku nie było „(...) jeszcze określonych terminów naukowych, ale Jeznik potrafił znaleźć odpowiednie słowa, czasami używając dwóch lub trzech różnych wyrazów o tym samym znaczeniu (...)”¹⁴⁶.

Terminologia Jeznika odegrała istotną rolę w odróżnianiu wczesnochrześcijańskich doktryn wiary Ormian od pogańskich tradycji (zaratuztrianizmu) oraz wpływów grecko-rzymskich i perskich. Była częścią procesu budowania ormiańskiej tożsamości narodowej opartej właśnie na chrześcijaństwie. W gruncie rzeczy jego „(...) dzieło (...) stanowi błyskotliwą obronę podstaw chrześcijańskiej teologii (istoty jedności – przeciwko kultowi żywiołów, politeizmowi, dualistycznej wizji świata, chrześcijańskiej koncepcji duszy i ciała, antropocentrycznemu światopoglądowi oraz indywidualizmowi człowieka i wynikającemu z tego zła i tragicznego stanu człowieka), faktycznie ustanawia w nowo powstającej literaturze ormiańskiej całościową wizję chrześcijańskiej teologii łacińskiej i średniowiecznego chrześcijańskiego światopoglądu. Jeznik (...) staje się w tym kontekście (...) pierwszym i fundamentalnym teoretykiem [ormiańskiej rzeczywistości]”¹⁴⁷.

¹⁴⁶ M. Abeghjan, *Jerker G*, Jerewan 2015, s. 149.

¹⁴⁷ Zob. E. Aghajian *et al.*, *Haj żoghowrdi patmutjun*, t. 2, Jerewan 1984, s. 447.

Bibliography

Sources

- Buzand, Chorenaci, Gheuond, Draschanakertci, Towma, Lastiwerci, *Ararac*, w: <https://historians.armeniancathedral.org/wa/w5301.htm> (24.01.2025).
- Grigor Narekaci, *I choroc srti chosk ynd Astucoy*, w: https://narek.zoraweb.com/t1_1.htm (dostęp: 24.01.2025).
- Grigor Narekaci, *Matean Woghbergutean*, w: https://hycatholic.ru/pro/biblioteca/Մատյան_Ողբերգության_գրաբար.pdf (dostęp: 24.01.2025).
- Jeznik Koghbeci, *Jeghc aghandoc*, w: American University of Armenia, <https://digilib.aua.am/book/162/%5BԵՂԾ%20ԱՂԱՆԴՈՅ%20ԵՉՆԻԿԻ%20ԿՈՂԲԱՑԻՈՅ%5D> (dostęp: 19.01.2025).
- Jezniki Wardapeti Koghbacuoj, *Jeghc Aghandoc*, w: https://zoraweb.com/files/zw/books/Եղծ_սղանդոց_Եզնիկ_Կողբացիոյ.pdf (dostęp: 18.01.2025).
- Jezynkaj Wardapeti Koghbacuoj, *Jeghc Aghandoc*, Jerewan 1994.
- Jeznik Koghbeci, *Jeghc aghandoc*, Jerewan 1994.
- Yeznik Koghbatsi, *Refutation of the Sects*, tł. i ed. T. Samuelian, New York 1986.
- Komitas A Aghceci, *Hogewor jerger, Andzink nuirealk*, 06.06.2023, w: <https://www.art365.am/unlu-կարդանք/անձինք-նուիրեալք-սուրբ-հռիփսիմյանց-կույսերը> (dostęp: 24.01.2025).
- Korjun, Buzand, Jeghisze, Chorenaci, Sebeos, Gheuond, Draschanakertci, Towma, Lastiwerci, *Harradžagojn*, w: <https://historians.armeniancathedral.org/la/111640.htm> (dostęp: 24.01.2025).
- Nerses Sznorhali, *Erger Žamagrkcic*, w: https://arak29.org/sharakan_new/book/t69_1.htm?wid=158 (dostęp: 24.01.2025).
- Wardan Ajgekci, *Žoghowacoj arrakac Wardanaj*, w: https://hycatholic.ru/pro/biblioteca/ՎԱՐԴԱՆ_ԱՅԳԵԿԵԿԻ_Ժողովածոյ_սոսկաց_Վարդանայ.pdf (dostęp: 24.01.2025).

Studies

- Abeghjan M., *Jerker G*, Jerewan 2015.
- Abrahamjan A., *Jeznik Koghbacu jerki terminabanutjan masin*, „Patmabanasirakan handes” 3(1971) s 61-77.
- Aczarjan H., *Hajeren armatakan barraran*, t. 1-4, Jerewan 1971-1979.
- Aghajan E.B. – Arrakeljan B.N. – Awetisjan H.A. – Galojan G.A. – Jeremjan S.T. – Chaczikjan L.S. – Hakobjan A.M. – Howhannisjan A.G. – Nersisjan M.G., *Haj žoghowrdi patmutjun*, t. 2, Jerewan 1984.
- Akinean N., *Jeghisze Wardapet Koghbeci, Keankn jeu grakan gorcuneutjuny*, „Handes Amsoreaj” 10-12 (1950) s. 385-421.

- Arpee L., *A History of Armenian Christianity from the Beginning to Our Own Time*, New York 1946.
- Auetikean G. – Siurmelean Ch. – Augerean M., *Nor barrgirk hajkazean lezui*, t. 1, Wernetik 1836.
- Bedrosian M., *Classical Armenian to English Dictionary*, Venice, S. Lazarus Armenian Academy, 1875-79, w: https://ia801706.us.archive.org/7/items/ClassicalArmEngBedrosian/Classical_Arm-Eng_Bedrosian.pdf (01.04.2025).
- Belardi W., *Sull'origine delle voci armenie antiche inizianti con -pat*, „Handes Amso-rya” 75/10-12 (1961) s. 385-392.
- Blanchard M.J. – Darling Young R., *A Treatise on God Written in Armenian by Eznik of Kolb (floruit c. 430-c. 450): An English Translation, with Introduction and Notes*, Leuven 1998.
- Boyce M., *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*, London – New York 2003.
- Casey R.P., *The Armenian Marcionites and the Diatessaron*, „Journal of Biblical Literature” 57/2 (1938) s. 185-194.
- Choksy Jamsheed K., *The Notion of Dualism (Iranian Religions: Zoroastrianism)*, The Circle of Ancient Iranian Studies, w: https://www.cais-soas.com/CAIS/Religions/iranian/Zarathushtrian/notion_dualism.htm (dostęp: 03.02.2025).
- Chorenaci M., *Szarakan, S. Cnndean czragalojc*, w: https://arak29.org/all_new/book/t12_1.htm (dostęp: 20.01.2025).
- Częsz B., *Schemat polemiki z Marcjonem u Ireneusza z Lyonu i Eznika z Kolb*, „Vox Patrum” 6 (1984) s. 71-80.
- Cziftczjan G., *Aptakd Czwachco'uc*, dziennik „Asbarez” z dnia 02.09.2016, w: <https://asbarez.am/archives/263102> (dostęp: 24.01.2025).
- Doluchanjan E., *Sen Arewszatjany V-VI dareri haj pilisopajakan mtki hetazotogh*, w: *Sen Arewszatjan 90*, Jerewan 2020, s. 95-105.
- Dżahukjan G., *Hajeren stugabanakan barraran*, Jerewan 2010.
- Dżahukjan G., *Hajoc lezwi patmutjun: Nachagrajin zamanakasrdżan*, Jerewan 1987.
- Dżahukjan G., *Hin hajereni werdżacancneri cagumy*, „Patma-banasirakan handes” 1-2 (1994) s. 53-66.
- Encyklopedia PWN, w: <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Mojzesz-z-Chorenu;3942732.html> (dostęp: 24.01.2025).
- Howakanjan J., *Kristoneutjuny`mer azgajin woghbergutjan hamatekstum*, „Amberd Bulletin” 1 (2024) s. 86-101.
- Jezniki ew ir „Jeghc Aghandacoc”i Masin, Karcikner*, „Szoghakat” 4 (1955) s. 108-114.
- Jurczyk T., *The Notion of „holy” in Ancient Armenian Texts from the Fifth Century CE: A Comparative Approach Using Digital Tools and Methods*, Bielefeld 2022.
- Kaim B., *Wiecznie płonący ogień. Historia Zoroastryzmu. Notatki z wykładu*, opr. P. Borycki, Warszawa 2015.

- Kronen J. – Menssen S., *The defensibility of Zoroastrian dualism*, „Religious Studies” 46/2 (2010) s. 185-205.
- La Civita M.J., *People, Look East: Armenia’s Poet of the Soul*, 26.02.2023, Catholic Near East Welfare Association, w: <https://cnewa.org/armenias-poet-of-the-soul> (dostęp: 08.02.2025).
- Langlois V., *Collection des historiens anciens et modernes de l’Arménie*, t. 1, Paris 1867.
- Livshits V., *Armeno-Partho-Sogdica*, „Iran and the Caucasus” 10/1 (2006) s. 77-86.
- Lucca P., *If Man Had Received Such a Nature...’: Textual Form, Transmission, and Interpretation of a Passage in Eznik’s Refutation of the Sects (Book I, 11 [§ 45])*, „Annali di Ca’ Foscari. Serie orientale” 55 (2019) s. 173-198.
- Martirosyan H., *Etymological dictionary of the Armenian inherited lexicon*, Leiden – Boston 2010.
- Matevosyan A., *The Dogma of the Holy Trinity in the Letter of Eznik of Kolb*, „Bulletin of the Institute of Oriental Studies” 3/1 (2023) s. 44-51.
- Meillet A., *Esquisse d’une grammaire comparée de l’arménien classique*, Vienne 1936.
- Meillet A., *Sur l’etymologie de Or*, „Revue des études arméniennes” 5 (1925) s. 183-184.
- Meillet A., *Sur le sens d’un passage d’Eznik*, „Revue des études arméniennes” 5 (1925) s. 179-181.
- Mnatsakanyan P., *Kultura języka ormiańskiego w dawnej Polsce*, Kraków 2015, s. 21-22.
- Olsen B.A., *Armenian*, w: *The Indo-European Languages*, red. M. Kapović, London – New York 2017, s. 421-451.
- Olsen B.A., *The noun in Biblical Armenian: origin and word-formation: with special emphasis on the Indo-European heritage*, Berlin – New York 1999.
- Orengo A., *Eznik of Kolb as a Translator of Methodius of Olympus*, w: *Greek Texts and Armenian Traditions: An Interdisciplinary Approach*, red. F. Gazzano – L. Pagani – G. Traina, Berlin – Boston 2016, s. 31-45.
- Pisowicz A., *Gramatyka ormiańska (Grabar – Aszcharabar)*, Kraków 2001.
- Próchniak D., *Od ortodoksji do kościoła narodowego. Armenia w epoce wczesnochrześcijańskiej (301-726)*, „Vox Patrum” 40 (2001) s. 49-82.
- Russell J.R., „Eznik of Kolb,” *Encyclopædia Iranica*, t. 9/2, s. 129-130, w: <http://www.iranicaonline.org/articles/eznik-of-kolb> (02.04.2025).
- Sahakjan N., *Te inczn e jeghcum Jezniky. Misak Chostikjani žoghowrdakan hawatalikneri pnrtuky Koghbcu jerkum*, „Mszakujt ew ardiakanacum”, w: <https://modernities.am/ժողովրդական-հավաստալիքներն-ու-եկեղեց> (dostęp: 09.02.2025).
- Stone E., *Biblical Figures in the Armenian Tradition*, w: *Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature*, ed. H. Lichtenberger – U. Mittmann-Richert, Berlin – New York 2008, s. 629-646.
- Stopka K., *Armenia Christiana*, tł. T. Bałuk-Ulewiczowa, Kraków 2017.
- Thomson R.W., *ELIŠĒ*, w: *Encyclopædia Iranica*, t. 8/4, s. 365-366, w: <https://www.iranicaonline.org/articles/elise> (01.04.2025).

Thomson R.W., *An Introduction to Classical Armenian*, New York 1989.

Wace H. – Piercy W.C., *A Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century A.D., with an Account of the Principal Sects and Heresies*, Boston 1911.

Williams C.S.C., *Eznik's résumé of Marcionite doctrine*, „The Journal of Theological Studies” 45/177-178 (1944) s. 65-70.

Young S., *Baltic, w: The Indo-European Languages*, ed. M. Kapović, London – New York 2017, s. 479-518.



San Giuseppe di Nazareth secondo san Girolamo

Saint Joseph of Nazareth According to Saint Jerome

Luciana Maria Mirri¹

Abstract: The present study concerns what profile emerges and what consideration Saint Jerome has for Saint Joseph of Nazareth. The analysis considers the Dalmatian Doctor's works in which he is most cited, but does not omit other writings where he appears. In fact, in addition to the *Against Elvidius* (383), the *Jewish Questions* (389/391), the *Commentary on Matthew* (393), a *Homily on the Nativity of the Lord* (400/410), mentions are found in commentaries on prophets or Pauline letters and one in *The Illustrious Men* (393). Even these occasional texts are sometimes interesting for assessing the importance of constant attention over time and a confirmation of the author's thinking on the subject. Four themes emerge from the Hieronymic writings: the philology of the name 'Joseph'; Joseph's genealogy; Joseph's virginity; the holiness of the 'just' Joseph. Jerome's texts are made to speak, interpreting his message. In addition to being the first Father of the Church to assert the virginity of Saint Joseph, he is in fact also the Author who holds him in esteem as a man trusted by the Most High and a privileged role as a witness of the Incarnation for the redemption of the world.

Keywords: Jesus; Joseph; Mary; Jerome; genealogy; Scripture; sons; virgin; brothers

Girolamo è il primo autore della Chiesa che offre una presentazione fondata e interpretata solo biblicamente, di Giuseppe di Nazareth. Lo cita più volte nelle sue opere, in tempi e scritti differenti: il testo polemico *De perpetua virginitate Beatae Mariae. Adversus Helvidium* (383), il commento *In Epistulam ad Titum* (387/388), le *Hebraicae Quaestiones in Libro Geneseos* con il *Liber Interpretationis Hebraicorum Nominum* (389/391), il *Liber de Viris Inlustribus* (393) per un cenno di informazione su un apostolo, il commento *In Matthaem libri quattuor* (393), l'unico completo ad un vangelo, e l'*Homilia de Nativitate Domini* (400/410). Riferimenti ermeneutici si trovano pure in commenti ai libri profetici, alle lettere paoline ai Galati e agli Efesini.

¹ Prof. Luciana Maria Mirri, Facoltà Teologica Emilia Romagna, Bologna, Italia; e-mail: skiti5@libero.it; ORCID: 0009-0007-6608-4613.

Un merito del nostro Autore anche su questo tema è quello di avere ripudiato certa letteratura, le cui notizie egli definì “stravaganze degli Apocrifi”². Il suo principio di fede e di scienza è rigorosamente uno: “Come non neghiamo le cose che sono state scritte [nella Bibbia], così rifiutiamo quelle che non sono state scritte”³. Curiosità intellettuale, difesa della fede contro gli eretici e amore per la verità stimolarono Girolamo sulle difficili questioni che implicarono la presenza di san Giuseppe accanto a Gesù e Maria secondo le Scritture. Egli fu forse l’unico nel suo tempo in grado di farlo, grazie alla sua conoscenza dei testi sacri e delle lingue: ebraico, greco e latino, che fecero di lui il “vir trilinguis”⁴.

1. La filologia del nome “Giuseppe”

Il Dottore dalmata fornì spiegazione del nome “Giuseppe” nel libro di *Interpretazione dei nomi* contenuti nei testi biblici. Per l’Antico Testamento, “Giuseppe” compare tra quelli di Genesi, con riferimento al figlio di Giacobbe, e non viene in seguito più ripetuto. Tre volte invece è ripreso dalle citazioni dal Nuovo Testamento, considerando il nome nel Vangelo di Matteo, negli Atti degli Apostoli e nell’Apocalisse. Va osservato che egli fornisce quattro versioni del significato di “Ioseph”, le quali

² Girolamo, *La perenne verginità di Maria*, tr. M.I. Danieli, CTP 70, Roma 1988, p. 45; Cf. Hieronymus, *Adversus Helvidium* 8, PL 23, 192: “apocryphorum deliramenta”.

³ Hieronymus, *Adversus Helvidium* 19, PL 23, 213, CTP 70, p. 63.

⁴ Cf. L.M. Mirri, *Girolamo vivace protagonista del documento cristiano*, in: *Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica*, SEA 90, Roma 2004, p. 391-424. Cf. anche L. Mirri, *La dolcezza nella lotta*, ed. Qiqajon, Bose 1996, p. 27-38, con ampia bibliografia in nota. Cf. Hieronymus, *Ep.* XXXIV 3, CSEL 54, 261-262: “Miror te in hilari commentariis non legisse excussorum filios credentium populos interpretari (...) quid igitur faciam? tantum uirum et suis temporibus disertissimum reprehendere non audeo, qui et confessionis suae merito et uitae industria et eloquentiae claritate, ubicumque Romanum nomen est, praedicatur; nisi quod non eius cul-pae adscribendum est, qui Hebraei sermonis ignarus fuit, Graecorum quoque litterarum quandam aurulam ceperat”. A. Penna, *San Gerolamo*, Torino – Roma 1949, p. 54-56, 217-225, 371-377. Agostino di Ippona gli scrive: *Ep.* CX 5, CSEL 55, 361: “Nam neque in me tantum scientiae scripturarum diuinarum est aut esse iam poterit, quantum inesse tibi uideo”. Cf. M. Józwiak, *Princeps exegetarum a język hebrajski na podstawie “Quaestiones hebraicae in Genesim”*, VoxP 65 (2016) p. 185-199. M. Józwiak, *Hieronim ze Strydonu jako “vir trilinguis” na przykładzie komentarza do Iz 7,10-16*, VoxP 76 (2020) p. 49-66.

in parte concordano e convergono sulla comune accezione di “accrescimento”: crescita numerica, sviluppo, aumento di qualcosa. In altra parte però non seguono la stessa traduzione latina di Girolamo, che propone con sinonimi sfumature diversificate, quasi complementari, che rendono interessante il pensiero dell’Autore, di volta in volta, nel contesto, ermeneuta di un messaggio dato nell’identità della persona indicata. I quattro riferimenti sono:

- “Ioseph, augmentum”, “accrescimento”, in Genesi;
- “Joseph, apposuit, sive apponens”, “appose o colui che appone”, nel Vangelo di Matteo;
- “Ioseph, auctus”, “aumento”, negli Atti degli Apostoli;
- “Ioseph, adaugens”, “colui che aumenta”, nell’Apoclisse⁵.

Il nome interpretato con “augmentum” è quello del figlio di Giacobbe e il termine latino significa: rendere maggiore in dimensioni o quantità, diventare più grande quantitativamente, crescere anche economicamente. Certamente va considerato qui quanto Girolamo commenta nei *Problemi ebraici nel libro della Genesi* ai versetti 49,22-26 dove scrive:

Dal momento che i Settanta discordano in molti passi, al posto della loro traduzione esponiamo ciò che è scritto nel testo ebraico. Il senso del versetto è questo: o Ioseph, che sei chiamato così poiché Dio ti ha aiutato per me, o poiché tra i tuoi fratelli sarai il più grande (infatti fortissima fu la tribù di Ephraim, come leggiamo nei libri dei Re e nelle Cronache), (...) dal tuo seme nasca la tribù di Ephraim. Forte (...) comandi anche le dieci tribù di Israhel⁶.

L’ermeneutica quindi concerne chi per autorità è divenuto maggiore dei suoi fratelli, dovendo la propria posizione all’accrescimento delle ricchezze dell’Egitto, e il cui nome aumenterà nella discendenza di una tribù numerosa e forte (cf. Gen cc. 37-49). Nel libro dell’Apocalisse il concetto

⁵ Hieronymus, *Liber Interpretationis Hebraicorum Nominum*, tr. G. Polizzi, *Problemi ebraici nel libro della Genesi*, in: *Opere di Girolamo*, t. 2: *Questioni ebraiche*, ed. G. Polizzi, Roma 2016, p. 172/173, 348/349, 370/371, 414/415. I testi citati nel presente lavoro dai volumi delle *Opere di Girolamo*, ed. Città Nuova, includono testo critico latino e traduzione italiana, recheranno nota soltanto delle pagine da questi indicati.

⁶ Hieronymus, *Hebraicae Quaestiones in Libro Geneseos 49, 22-26*, tr. G. Polizzi, *Problemi ebraici nel libro della Genesi*, in: *Opere di Girolamo*, t. 2: *Questioni ebraiche*, ed. G. Polizzi, Roma 2016, p. 144-145.

si precisa con “adaugens”, perché “colui che aumenta” dà il nome alla tribù e la sua valenza si fa collettiva: compare infatti come nome di tribù, tra le altre elencate col numero dei segnati con il sigillo divino (cf. Ap 7,8). Nel significato del termine latino dato da Girolamo c'è la sfumatura di un aumentare *intensificando*, integrando o producendo di più o, anche, generando forse *spiritualmente* di più, fino al numero perfetto dei dodicimila appartenenti ai 144.000 eletti. La diversità dall'Antico Testamento si pone nell'intensità *santa* della stirpe, non nella sua quantità.

Negli Atti degli Apostoli è chiamato Giuseppe un levita di Cipro, proprietario di un campo da lui venduto per darne l'importo agli apostoli (cf. At 4,36-37). Egli è detto anche Barnaba (cf. At 1,23). Le altre quattro citazioni del nome nel libro degli Atti degli Apostoli riguardano la storia di Giuseppe figlio di Giacobbe (cf. At 7,9.13-14.18). Comunque, l'unica versione geronimiana nel testo è “auctus”, che ha varie possibilità ermeneutiche: l'aumento è accrescimento, crescita, sviluppo, pienezza, abbondanza, ampliamento, oppure rinforzo e aiuto, quindi supporto che accresce la forza. Pensando a Barnaba, da sacerdote levita giudeo diviene apostolo cristiano: è una crescita di pienezza in Dio, fu prezioso aiuto a san Paolo nel ministero e lo fu economicamente agli altri apostoli col suo lascito.

Per Giuseppe di Nazareth Girolamo si scosta da queste categorie e propone: “apposuit, sive apponens”, verbo latino composto da “ad+pōnere”, che indica un “andare presso”, “porre accanto”. È una “crescita” diversa e persino ambivalente, perché implica la presenza di un'altra parte che accresce il soggetto, ma anche che da esso è accresciuta. Giuseppe è “colui che appose o che appone”. In tal senso, ricapitola qualitativamente ogni “accrescimento”, essendo indicato un soggetto attivo e non passivo. Per il falegname di Nazareth, il Dalmata sceglie un'esegesi raffinata per l'ermeneutica di una chiamata e una missione superiori: egli pone se stesso presso il Redentore e la Vergine Madre. L'accezione di ogni altro significato giunge a pienezza di sviluppo e culmine.

2. La genealogia di Giuseppe

L'argomento della presenza di san Giuseppe nelle due genealogie evangeliche di Gesù appare la prima volta in Girolamo nell'*Adversus Helvidium*. Qui però il problema non è sulle differenze che si riscontrano fra i Vangeli di Matteo e Luca, ma sul perché Maria avesse concepito da

fidanzata e non da donna libera. Il Dalmata risponde lapidario con tre motivazioni. La prima è che “attraverso la genealogia di Giuseppe, di cui Maria era parente, fosse chiara anche l’origine di Maria”⁷.

Pochi anni dopo, nel *Commento alla Lettera a Tito* di san Paolo, egli sorvola ancora sulla cosa, ma quanto scrive è interessante:

“Evita le questioni sciocche, le genealogie (...)” (Tt 3,9) (...) Udii un ebreo, che stava a Roma e fingeva di aver creduto in Cristo, sollevare questioni riguardo alle genealogie di nostro Signore Gesù Cristo che sono scritte in Matteo e Luca [cf. Mt 1,1-17; Lc 3,23-38]: diceva che da Salomone a Giuseppe esse divergono fra loro sia per numero che per i nomi⁸.

Girolamo forse inizia allora a riflettere sul fatto che gli evangelisti scrivono gli antenati del falegname di Nazareth in modo differente: è uno studioso che accetta le più ardue sfide bibliche per affermare la verità, la quale lo affascina in sé, e non per le diatribe con nemici ed eretici. Da Betlemme darà la risposta nell’unico commento completo a un Vangelo, quello di Matteo, e forse non è un caso, avendo egli sempre privilegiato l’Antico Testamento. Ma il Vangelo di Matteo è il più giudaico dei quattro e anche altri approfondimenti consentirà alla indagine del monaco dalmata.

Sul numero dei nomi nella sequenza genealogica matteana, suddivisa in tre gruppi di quattordici generazioni, nel terzo da Davide a Cristo vi sono omissioni di personaggi empì, come il re Ocozia, che era inopportuno “fosse posto nella successione della generazione santa”⁹. Poi il Santo dice: “Conta da Ieconia a Giuseppe e troverai tredici generazioni. Invero la quattordicesima è calcolata fino a Cristo stesso”¹⁰.

Il Signore è incluso nella numerazione, secondo quanto ancora il Dalmata aveva spiegato poco prima, cioè che ad Abramo “era stata fatta la

⁷ Hieronymus, *Adversus Helvidium* 4, PL 23, 187, CTP 70, p. 34. L’affermazione geronimiana si fonda su Nm 36,6-8. Secondo la legge giudaica i matrimoni si stabilivano dentro la stessa tribù di appartenenza, per cui se Giuseppe è della stirpe di Davide, e quindi della tribù di Giuda, anche Maria lo era. Le altre due motivazioni sono di umana convenienza: Maria non apparisse ragazza madre con il rischio della lapidazione e Giuseppe fosse aiuto nella fuga in Egitto.

⁸ Girolamo, *Commento alla Lettera agli Efesini. Commento alla lettera a Tito*, tr. D. Tessore, ed. D. Tessore – P. Podolak, CTP 211, Roma 2010, p. 306, 310; cf. Hieronymus, *In Epistulam ad Titum* 3, 9, PL 26, 595.

⁹ Hieronymus, *In Matthaeum* I 1, 8-9, tr. D. Scardia, *Commento a Matteo*, in: *Opere di Girolamo*, t. 10, ed. D. Scardia, Roma 2022, p. 80-81.

¹⁰ Hieronymus, *In Matthaeum* I 1, 17, p. 82-83.

promessa da Cristo: «Nella tua discendenza, dice, che è Cristo, saranno benedette tutte le nazioni»¹¹.

Oltre all'introduzione dell'esplicito riferimento a Gal 3,16, Girolamo vuole evidenziare che è in Cristo che saranno benedette tutte le nazioni e che fu Cristo, Verbo di Dio, a parlare ad Abramo con quella promessa profetica.

Quanto alla discordanza dei nomi all'interno della genealogia di Giuseppe di Nazareth, la risposta è semplice: chi attacca il Cristianesimo perché l'evangelista Matteo ha detto che Giuseppe è figlio di Giacobbe, mentre Luca lo dichiara figlio di Eli, non conosce

la consuetudine delle Scritture, per cui l'uno gli è padre secondo natura, l'altro secondo la Legge. Sappiamo infatti che questo è il precetto che Dio ordinò per mezzo di Mosè: se un fratello o un parente muore senza figli, l'altro prenda come moglie quella del defunto per tenere vivo il seme del fratello o del suo parente¹².

Qui Girolamo cita la legge del levirato (da *levir*, cognato)¹³ data in Dt 25,5-6, ponendo la distinzione fra paternità biologica e paternità legale. Inoltre, non si attribuisce la soluzione della questione, ma cita fonti autorevoli: lo storico Giulio Africano ed Eusebio di Cesarea. Questo indica il suo interesse per comprendere la verità su quella *dissonantia* concernente san Giuseppe e coglie l'occasione nel *Commento a Matteo* per completare un'altra spiegazione su cui si è documentato e che anni prima non aveva fornito. Infatti, all'argomento sulla presenza di Giuseppe come fidanzato di Maria al momento dell'Annunciazione, aggiunge un quarto motivo, che pure dichiara attinto da una fonte autorevole, il martire Ignazio di Antiochia, e risponde: "perché il suo parto [di Maria] fosse tenuto nascosto al diavolo, dal momento che questi lo crede generato non da una vergine, ma da una moglie"¹⁴.

Il ruolo di san Giuseppe, così descritto in alta complicità con l'opera della redenzione, sembra improvvisamente elevarsi da giustificazioni e convenienze meramente umane quali il garantire la discendenza legale davidica, l'evitare la lapidazione di Maria come ragazza madre, il fornire protezione nella fuga in Egitto. Il Dalmata qui riscatta la presenza del falegname di Nazareth accanto a Gesù e Maria da un compito funzionale

¹¹ Hieronymus, *In Matthaeum* I 1, 1, p. 78-79.

¹² Hieronymus, *In Matthaeum* I 1, 16, p. 80-83.

¹³ Nella Bibbia famoso è il caso di Rut che, in virtù di detta legge, sposò Booz. Dal matrimonio nacque Obed, nonno di Davide (Rut 4,10-22).

¹⁴ Hieronymus, *In Matthaeum* I 1, 18, p. 84-85.

alla qualità di collaboratore di Dio (cf. 1Cor 3,9) su un piano più misteriosamente soprannaturale, abbracciando volentieri l'idea del santo martire¹⁵. Egli è il custode dei segreti del Re (cf. Tb 12,7). Girolamo, già nella Prefazione del *Commento a Matteo*, parla dell'Incarnazione di Dio come di una *descensio occulta* [discesa nascosta]¹⁶ e il primo compito di san Giuseppe è quello di esserne il testimone privilegiato in veste di "sposo" della Vergine Madre. Questo argomento ritorna nel testo, come vedremo, e si riscontra anche nello scritto contro Elvidio. Dunque, è una sua stima costante di Girolamo verso san Giuseppe.

Sulla questione della genealogia di Cristo, il Dottore dalmata ebbe certamente più domande, ma sembra prevenire la più logica commentando ancora il testo. Per esempio scrive, simulando l'interrogativo posto da un "lettore attento": "Se Giuseppe non è il padre del Signore Salvatore, perché si riferisce al Signore la successione della genealogia condotta fino a Giuseppe?"¹⁷.

Inoltre, le promesse messianiche riguardavano la discendenza davidica e la tribù di Davide, ma Giuseppe, se non è il padre di Gesù, non consegue il compimento pieno delle Sacre Scritture, nonostante l'adozione legale del Figlio di Maria. Egli nelle genealogie compare sempre come un "anello" tra la sua sposa Maria e i propri antenati. Questo è il nodo, tutto cristologico, che in fondo Girolamo pure intende sciogliere per non dare adito al minimo dubbio sulla parola rivelata e la verità. Perciò, a differenza che contro gli eretici, la sua spiegazione si amplia e spazia nel contesto:

E a costui risponderemo in primo luogo che non è consuetudine delle Scritture connettere la successione delle donne nelle genealogie, poi che Giuseppe e Maria appartenevano ad una stessa tribù, e perciò egli era costretto dalla Legge a sposarla in quanto parente, e che erano censiti insieme a Betlemme come generati evidentemente da una sola stirpe¹⁸.

¹⁵ Cf. Ignatius Antiochenus, *Ad Ephesios* XIX 1, PG 5, 659-660, tr. A. Quacquarelli, Ignazio di Antiochia, *Lettera agli Efesini*, in: *I Padri Apostolici*, ed. A. Quacquarelli, CTP 5, Roma 1978, p. 106: "Al principio di questo mondo rimase celata la verginità di Maria e il suo parto [verginale], similmente la morte del Signore, i tre misteri clamorosi che furono compiuti nel silenzio di Dio".

¹⁶ Cf. Hieronymus, *In Matthaeum*, Prefazione, p. 64-65.

¹⁷ Hieronymus, *In Matthaeum* I 1, 18, p. 82-83. Qui Girolamo parla di *diligens lector*, forse come le sue discepolo dei cenacoli sull'Aventino, attive nella comprensione della Scrittura. Cf. Mirri, *La dolcezza nella lotta*, p. 132-138, 149-165, 277-309.

¹⁸ Hieronymus, *In Matthaeum* I 1, 18, p. 82-85; cf. anche Hieronymus, *In Matthaeum* III 17, 25-25, p. 390-391.

Poche righe dopo ripeterà qui quanto già affermato contro Elvidio, cioè “affinché fosse rivelata l’origine di Maria attraverso la genealogia di Giuseppe”¹⁹. Prima ancora però è esauriente richiamando, oltre l’uso patriarcale ebraico nel considerare antenati e discendenti, anche la legge del levirato ora applicata non a san Giuseppe come figlio, bensì come sposo di Maria, e usando a dimostrazione dell’appartenenza all’unico ceppo davidico il dato lucano dell’essersi censiti insieme nella stessa città della tribù di Giuda: Betlemme. Infatti, Girolamo parla di costrizione per legge a questo matrimonio. In ogni caso, come attesta l’Apostolo delle genti, il Cristo realmente è “nato dalla stirpe di Davide secondo la carne” (Rm 1,3): da quella carne generata in Maria vergine per opera dello Spirito Santo e della stirpe di Giuseppe “figlio di Davide” (Mt 1,20).

Ma arrecando il motivo di una sorta di levirato, quindi con un riferimento a parentela molto stretta, e a quell’essere generati “da una sola stirpe”, evidenziando una significativa consanguineità, Girolamo offre alla riflessione del “dilegens lector”, e forse pure al cristiano attento, un’altra considerazione: se Giuseppe è stretto consanguineo di Maria, e Maria è la Madre vergine di Gesù, anche Giuseppe è consanguineo molto stretto di Gesù, cioè uno di coloro che i Vangeli avrebbero definito “fratello di Gesù”. Va notato che certamente per evitare ogni ambiguità sulla sua non-paternità “di generazione biologica” non si spende a riguardo maggior parola, ma forse il Dottore dalmata è l’unico che con finezza di termini, competenza culturale e stile ermeneutico ineccepibile porge con discrezione il bellissimo dato che ancor più riscatta ed eleva il profilo di san Giuseppe nell’annuncio evangelico. Infatti, più che genitore “adottivo” o “putativo” o “legale”, anche il falegname di Nazareth “secondo la carne”, a fianco della parente Maria Vergine e accogliendone la divina maternità, diviene “realmente” in un certo senso “padre “del Figlio di Dio. La carne e il sangue di Gesù sono la carne e il sangue di Maria, ma ella è della carne e del sangue di Giuseppe e della sua stirpe, quella della discendenza di Davide che doveva dare il “germoglio della radice di Jesse” (cf. Is 11,1): il Messia di tutte le genti.

¹⁹ Hieronymus, *In Matthaeum* I, 1, 18, p. 84-85. Cf. Numeri 1,1-3 ed Esodo 30,11-16: “Il Signore parlò a Mosè (...) e disse: «Fate il censimento di tutta la comunità degli Israeliti, secondo le loro famiglie, secondo il casato dei loro padri, contando i nomi di tutti i maschi, testa per testa, dall’età di venti anni in su, quanti in Israele possono andare in guerra». Il censimento, quindi, per “tribù” o per stirpe era quello in uso secondo gli Ebrei.

3. La verginità di Giuseppe

Girolamo è il primo Padre della Chiesa assertore della verginità di san Giuseppe e non soltanto della sua castità nel matrimonio con la Vergine Maria²⁰. Il tema della verginità di san Giuseppe negli scritti geronimiani implica due problematiche: a. l'esclusione di figli da ipotetiche precedenti nozze; b. l'esclusione di figli avuti da Maria di Nazareth dopo la nascita di Gesù. Tutta la questione s'incentra soprattutto sulla spiegazione dell'espressione neotestamentaria riguardante i "fratelli di Gesù"²¹. La questione è annosa, anche tra i Padri della Chiesa e le comunità cristiane che non più conoscevano lingua e cultura ebraiche. La letteratura apocrifia tentò spiegazioni romanzate per rispondere ai fedeli colmando il vuoto di notizie lasciato dai Vangeli ispirati e gli eretici approfittavano dell'ignoranza esegetica su categorie da sottoporre all'attenzione apologetica. Il Dottore dalmata scende in campo con tutta la sua competenza biblica e lo fa già a Roma contro Elvidio. I nodi esegetici da sciogliere per una corretta ermeneutica riguardano, oltre i "fratelli" di Gesù, il termine "primogenito" e l'utilizzo degli avverbi "prima", "finché" concernenti il rapporto di Giuseppe e Maria come sposi. Su queste categorie si batterà per difendere la perenne verginità di Maria ma, in concomitanza, per giungere pure alla conclusione della sua stima sulla verginità di san Giuseppe.

3.1. Castità di Giuseppe prima delle nozze con Maria

Contro Elvidio il Leone dalmata risponde aggressivo sulla questione dei "fratelli" di Gesù e sfoggia la propria conoscenza dell'ebraico. Il fine è quello "di spiegare come si chiamino fratelli del Signore i figli della sua zia materna", dunque, i cugini di Gesù, figli di Maria di Cleofa o Alfeo. Poi spiega che in ebraico "si parla di fratelli in quattro sensi: per natura, stirpe, parentela, affetto"²². Egli porta esempi biblici concreti e poi sulla prima e più spinosa accezione dice: "Ora ti chiedo: in che senso intendi

²⁰ Cf. Melchiorre di Santa Maria, *San Giuseppe sposo vergine della Vergine Madre nella tradizione patristica*, "Rivista di Vita Spirituale" 15/3-4 (1961) p. 310-325; E. Toniolo, *Padri della Chiesa*, in: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, ed. S. De Fiores – S. Meo, ed. San Paolo, Milano 1986, p. 1073.

²¹ Cf. Mt 12,47-50; 13,55-56; Mc 3,31-35; 6,3; Lc 8,19-21; Gv 2,12; 7,3-10; At 1,14; 1Cor 9,5; Gal 1,19.

²² Hieronymus, *Adversus Helvidium* 14, PL 23, 206, CTP 70, p. 54.

che nel Vangelo si parli di fratelli del Signore: secondo la natura? Ma la Scrittura non lo dice, e non li chiama né figli di Maria, né di Giuseppe”²³.

È interessante che qui con acuta osservazione Girolamo sottolinea che non si tratta soltanto di altri figli di Maria, sottintendendo del suo matrimonio con Giuseppe, ma neppure di Giuseppe in sé, già volendo con questo rispondere a quanti, secondo la tradizione apocrifia in difesa della verginità della Madre del Signore, ritenevano Giuseppe un anziano vedovo risposatosi con Maria portando a lei figli di precedenti nozze, fatti così “fratelli di Gesù”²⁴.

Un brano geronimiano più esteso sulla questione si ha quando commenta Mt 12,49:

“Ecco, tua madre e i tuoi fratelli stanno fuori e ti cercano”. Alcuni suppongono che i fratelli del Signore siano i figli di Giuseppe da un’altra moglie, seguendo le sciocchezze [*deliramenta*] degli apocrifi e inventando una certa Esca, una donnetta [*muliercula*]. Noi invece, come si trova nell’opera che abbiamo scritto contro Elvidio, intendiamo per fratelli del Signore non i figli di Giuseppe, ma i cugini del Salvatore, figli di Maria [di Cleofa] zia materna del Signore, la quale si dice che sia madre di Giacomo il minore, di Giuseppe e di Giuda [Taddeo], che in un altro passo del Vangelo leggiamo nominati come fratelli del Signore. D’altro canto, tutta la Scrittura mostra che i cugini sono detti fratelli²⁵.

Per prima osservazione, va notato che il Dalmata richiama subito la sua opera contro l’eretico Elvidio, ivi già considerata. Poi egli precisa di chi sia madre quella zia di Gesù: due dei tre nomi indicati sono di apostoli e il Vangelo li cita altre volte²⁶. Il patronimico “Minore” attribuito qui

²³ Hieronymus, *Adversus Helvidium* 15, PL 23, 209, CTP 70, p. 57.

²⁴ Cf. *Apocrifi del Nuovo Testamento*, ed. L. Mortari, Milano 1988: *Dell’infanzia del Salvatore* (Codice Arundel 404) 27-30, p. 126-128; *Dell’Infanzia del Salvatore* (Codice Hereford 0.3.9) 26-30, p. 161-164; *Vangelo dello Pseudo-Matteo*, 8, p. 209-212 (Maria va sposa a Giuseppe); *Storia di Giuseppe falegname* (recensione arabo latina) 2-4, p. 320-321; *Storia di Giuseppe falegname* (recensione copto-bohairica) 2-4, p. 337-338.

²⁵ Hieronymus, *In Matthaeum* II 12, 49, p. 280-281.

²⁶ Cf. Mt 10,3; Mc 3,18, Lc 6,15; At 1,13. Nei Vangeli Giacomo il Minore è pure detto fratello di Ioses (Giuseppe), citato in riferimento alla loro madre, Maria: cf. Mc 15,40 e 16,1 e Mt 27,56. Maria di Cleofa o Alfeo compare anche in Gv 19,25, come “sorella” di Maria. Qui, Girolamo interpreta il termine “sorella” come “parente”, forse cugina di Maria di Nazareth, perché dice che la madre di Giacomo è “zia materna”.

a Giacomo, consente di distinguerlo dall'altro apostolo Giacomo, figlio di Zebedeo, detto il Maggiore. Nel libro *Gli uomini illustri*, Girolamo aveva scritto pochi anni prima: "Giacomo, che è chiamato fratello del Signore (...) secondo alcuni era figlio di Giuseppe da parte di un'altra moglie; secondo la mia opinione, invece, era figlio di Maria, sorella del Signore: ne fa menzione Giovanni nel suo Vangelo"²⁷.

Il Dottore dalmata parla ancora di "sua opinione", ma è evidente che nell'arco degli anni, dalla polemica contro Elvidio al commento al Vangelo di Matteo, ha approfondito la problematica, cogliendo la sfida di una risposta a quelle ipotesi apocriefe che definisce per la seconda volta "deliramenta", "stravaganze" o "sciocchezze". Tra queste spunta persino un nome della presunta prima moglie di san Giuseppe, Esca, che spregiativamente il Dalmata appella "muliercula", ovvero "donnetta" nel senso di donna di facili costumi. Da dove egli ricavi il nome, Esca, non è riscontrabile. Girolamo ha avuto a disposizione anche fonti apocriefe a noi non pervenute²⁸.

Infine, ancora commentando Mt 13,55-56 ripresenta l'argomento sotto un'altra angolatura, anche un po' ironica:

"Non è costui il figlio del fabbro? Sua madre non si chiama Maria e i suoi fratelli Giacomo, Giuseppe e Giuda e le sue sorelle non sono tutti presso di

Certa tradizione interpreta invece come "cognata", per cui Cleofa o Alfeo era forse un fratello o stretto parente di san Giuseppe.

²⁷ Hieronymus, *De Viris Illustribus* I 1, 1, tr. M.E. Bottecchia Dehò, *Gli uomini illustri*, in: *Gli uomini illustri*, in: *Opere di Girolamo*, t. 15: *Opere storiche e agiografiche*, ed. B. Degórski, Roma 2014, p. 338-339.

²⁸ In fonte online si legge: "L'Enciclopedia Cattolica, citando testi contenuti nei libri apocriefi, scrive che Giuseppe aveva sei figli (2 donne e 4 uomini) da un matrimonio precedente a quello con Maria, che, una volta rimasto vedovo, avrebbe sposato: «Quando aveva quarant'anni, Giuseppe sposò una donna di nome Melcha o Escha per alcuni, Salomè per altri, con la quale visse quarantanove anni e dalla quale ebbe sei figli, due femmine e quattro maschi, il più giovane dei quali era Giacomo (il Giovane, chiamato «il fratello del Signore»). Un anno dopo la morte della moglie, quando i sacerdoti annunciarono in tutta la Giudea che volevano trovare nella tribù di Giuda un uomo rispettabile per fidanzare Maria, allora dodicenne o quattordicenne, Giuseppe, che a quel tempo aveva già novant'anni, si recò a Gerusalemme tra i candidati, un miracolo manifestò la scelta di Giuseppe fatta da Dio, e due anni dopo ebbe luogo l'Annunciazione" (C.L. Souvay, *St. Joseph*, in: *The Catholic Encyclopedia*, t. 8, New York, p. 505, <http://www.newadvent.org/cathen/08504a.htm>, accessed: 15.01.2025).

noi?». L'errore dei Giudei è la nostra salvezza e la condanna degli eretici. A tal punto infatti vedevano come uomo Gesù Cristo che lo ritenevano figlio di un fabbro (...). Ti meravigli se sbagliano riguardo ai fratelli quando sbagliano sul padre? Questo passo è stato esposto in maniera piuttosto compiuta nell'opuscolo precedentemente citato contro Elvidio²⁹.

Nel rimando all'altra sua opera aveva scritto:

Vengo alla conclusione e ti stringo con un dilemma (...): i fratelli del Signore sono detti tali allo stesso modo per cui Giuseppe viene detto padre. "Tuo padre e io dolenti ti cercavamo" (Lc 2,48): qui è la madre che parla, non i Giudei. E l'evangelista stesso riferisce: "E il padre e la madre di Gesù erano stupiti per le cose che si dicevano di lui" (Lc 2,33), e altri passi simili (...) vengo al Vangelo di Giovanni, nel quale in maniera chiarissima sta scritto: "Filippo trova Natanaele e gli dice: abbiamo trovato (...) Gesù figlio di Giuseppe, da Nazareth" (Gv 1,45) (...) Rispondimi: come Gesù è figlio di Giuseppe, lui che consta essere generato da Spirito Santo? Giuseppe fu veramente il padre? (...) Oppure era ritenuto padre? Quelli, dunque, siano considerati fratelli a quel modo per cui questi fu considerato padre³⁰.

Con questo argomento dell'opera polemica contro Elvidio, il problema dei "fratelli" di Gesù si sposta pure dall'ipotesi apocrifia di precedenti nozze del falegname di Nazareth all'ipotesi di figli di Giuseppe nati nel matrimonio con Maria dopo la nascita di Gesù, il quale qui è creduto Figlio di Dio anche da Elvidio, e il cui concepimento per opera dello Spirito Santo non è messo in discussione.

3.2. Castità di Giuseppe nel matrimonio con Maria

L'esclusione di figli di Giuseppe dopo la nascita di Gesù concerne la difesa della perenne verginità della Madre di Dio anche dopo il parto. La confutazione verte subito sul rapporto casto fra i due giovani di Nazareth. San Girolamo risponde a Elvidio:

²⁹ Hieronymus, *In Matthaeum* II 13, 55-56, p. 310-313.

³⁰ Hieronymus, *Adversus Helvidium* 16, PL 23, 199-201, CTP 70, p. 61.

Quando l'evangelista dice: "Prima che andassero a vivere insieme" [Mt 1,18], vuol dire che era prossimo il tempo delle nozze, e che le cose erano a tal punto che colei che prima era stata fidanzata, avrebbe incominciato a essere moglie (...). Però non ne viene di conseguenza (...) che egli [Giuseppe] andasse a vivere con Maria dopo il parto, poiché il suo desiderio di vivere insieme era venuto meno quando essa aveva concepito nel seno³¹.

Infatti, spiega il Dottore dalmata, il concepimento avvenuto in Maria "prima che consumassero il matrimonio" non implica necessariamente che esso sia stato consumato *dopo*. Il problema linguistico del "prima" da Girolamo è sciolto con un ragionamento logico abbinato al contesto teologico del messaggio evangelico, perché Giuseppe in effetti *poi* pensa in modo diverso dinanzi ad un evento misterioso nella sposa, che egli non sa interpretare finché in sogno non gli è data spiegazione. Quindi,

la preposizione *prima*, anche se indica spesso una successione, a volte tuttavia sta a significare soltanto quello che si era pensato in precedenza (...). Ragion per cui non è necessario che si verifichi quello che si era pensato, quando intervenga qualcosa d'altro a impedire che si verifichi quello che si era pensato³².

È quanto esattamente accade con l'intervento divino nella vita di Maria e di Giuseppe, il quale sa benissimo che quel figlio di Maria non è suo, perché prima dell'avvertimento dell'Angelo pensava di rimandare in segreto la fidanzata³³. Nel *Commento a Matteo* san Girolamo non riprende questo argomento. Contro Elvidio invece continua la sua analisi terminologica. Altro problema è che il Vangelo afferma che Giuseppe non conobbe Maria *finché* o *fino a che* ella partorì il figlio (cf. Mt 1,25). L'eretico con ciò intende dire che dopo il parto ebbero vita coniugale normale. Il Dottore dalmata invece "si appella all'autorità della medesima Scrittura" dove l'avverbio "finché", spiega, "spesso indica un tempo indefinito"³⁴. E conclude:

³¹ Hieronymus, *Adversus Helvidium* 4, PL 23, 196, CTP 70, p. 33; cf. Hieronymus, *In Matthaeum* I 1, 24-25, p. 88-89.

³² Hieronymus, *Adversus Helvidium* 4, PL 23, 195-196, CTP 70, p. 33.

³³ Cf. Hieronymus, *Adversus Helvidium* 4, PL 23, 197.

³⁴ Hieronymus, *Adversus Helvidium* 6, PL 23, 198, CTP 70, p. 38.

Si comprende, riguardo a Giuseppe, che l'evangelista abbia indicato quello che poteva suscitare lo scandalo, cioè che essa non era stata conosciuta dal suo sposo fino al parto, perché comprendessimo che a maggior ragione non era stata conosciuta dopo il parto colei dalla quale egli si astenne quando ancora poteva dubitare riguardo alla visione³⁵.

Questa tesi geronimiana, seguente a diverse citazioni bibliche sull'avverbio "fino a che" utilizzato a tempo indeterminato, sembra avere un'originale ermeneutica, volendo quasi attribuire un significato di "segno" al parto della Vergine riguardo alla fede di san Giuseppe. Infatti, quello che egli per fede accolse nel messaggio del sogno, ma del quale poteva pure dubitare, qui pare essergli confermato dall'evidenza dei fatti alla nascita del Bambino, per cui ancor più si astenne da rapporti coniugali con la sposa. Perché Girolamo lo afferma come "multo magis" dopo il parto di Maria? Ebbe egli in quella circostanza "prova" della di lei verginità? Fu la nascita del Bambino un evento soprannaturale di cui divenne testimone, ricevendo "segno" e manifestazione della divinità del Neonato e della purezza della Vergine Madre? Certamente il Monaco di Betlemme ha riflettuto sul mistero e ha intuito la straordinarietà di un evento superiore che a san Giuseppe si rivelò alla Natività.

L'ultimo scoglio da superare nella diatriba con Elvidio è l'uso del termine "primogenito" in Lc 2,7, perché l'avversario afferma che ciò indica che Maria avrebbe avuto dopo altri figli, altrimenti l'evangelista avrebbe utilizzato l'aggettivo "unigenito"³⁶. Il Leone dalmata attacca:

Quanto a noi, diamo questa definizione. Ogni unigenito è primogenito; non ogni primogenito è unigenito; il primogenito è non soltanto colui dopo il quale vengono altri, ma prima del quale non è nessuno (...). La parola di Dio ha dato la definizione di primogenito: "Tutto ciò che apre l'utero materno" (Nm 18,15)³⁷.

A difesa della sua tesi porta vari esempi, ma il più singolare è quello riferito all'ultima piaga d'Egitto riguardante la morte dei primogeniti:

Rispondimi: Quelli che allora erano stati uccisi dallo Sterminatore, furono primogeniti o anche unigeniti? (...) O salvi dal castigo gli unigeniti, e sarai

³⁵ Hieronymus, *Adversus Helvidium* 7, PL 23, 200, CTP 70, p. 41.

³⁶ Cf. Hieronymus, *Adversus Helvidium* 9, PL 23, 201-202.

³⁷ Hieronymus, *Adversus Helvidium* 10, PL 23, 202, CTP 70, p. 46.

ridicolo; o, se li dichiaro uccisi, sosterrai, anche malvolentieri, che gli unigeniti sono pure essi chiamati unigeniti³⁸.

La polemica era scivolata nel ridicolo. Il Santo non perdona banalità all'interlocutore. Alla luce dell'Incarnazione di Dio, il mistero della verginità di Maria da Girolamo è sempre stato associato alla "novitas" di Cristo, come scrive a Pammachio fra il 393 e il 394: "Vergine è Cristo; vergine senza interruzione la Madre del nostro vergine Cristo: Madre e vergine (...) Cristo, vergine, e Maria, vergine, hanno inaugurato lo stato verginale per ambedue i sessi"³⁹.

Il periodo in cui afferma questo in una epistola è lo stesso del *Comento a Matteo*, dove nel suddetto stato verginale il Dalmata considera come prima persona necessariamente coinvolta il "giusto" discendente di Davide, il quale, "conoscendo la sua castità [di Maria] e stupendosi di ciò che era accaduto, nasconde con il silenzio ciò di cui non conosceva il mistero"⁴⁰.

Girolamo ha riflettuto per anni su uno stato ascetico da lui stesso abbracciato nella perfetta castità e comprende, da convertito adulto, che la Redenzione ha inaugurato una "novitas" per uomini e donne, una verginità ontologica e teologale. Maria è stata la "terra vergine" dell'Incarnazione, terra nuova di una umanità vergine per santificazione che accoglie Dio fatto uomo. Il primo coinvolto in questa realtà portata da Cristo e preparata in Maria non poteva che essere san Giuseppe e il santo Dottore ne spiega il motivo: "Tu [Elvidio] dici che Maria non rimase vergine; quanto a me, sostengo per di più che Giuseppe stesso fu vergine per mezzo di Maria, così che da nozze verginali nacque un Figlio vergine"⁴¹.

San Giuseppe, nelle spiegazioni di san Girolamo, percorre un cammino di fede accanto alla divina maternità di Maria. Egli entra pienamente nel progetto di Dio: si fa custode di quella maternità e della madre del suo Signore. Infatti, commentando la fuga in Egitto, il Dalmata scrive: "[L'evangelista] non ha detto: prese suo figlio e sua moglie, ma *il bambino e sua madre*, per così dire che egli è colui che ne garantisce il sostentamento, non il marito"⁴².

³⁸ Hieronymus, *Adversus Helvidium* 10, PL 23, 203, CTP 70, p. 47-48.

³⁹ Hieronymus, *Ep.* 49, 21, CSEL 54, 386, tr. S. Cola, San Girolamo, *Le Lettere*, t. 1, ed. S. Cola, Roma 1966, p. 396.

⁴⁰ Hieronymus, *In Matthaëum* I 1, 16-20, p. 86-87.

⁴¹ Hieronymus, *Adversus Helvidium* 19, PL 23, 213, CTP 70, p. 64.

⁴² Hieronymus, *In Matthaëum* I 2, 21, p. 96-97.

La vocazione di entrambi in quel matrimonio si trasforma nel servizio all'Incarnazione di Dio, che è resa frutto di nozze verginali, e Girolamo conclude: "Altro non resta che rimanesse vergine con Maria colui che meritò di essere chiamato padre del Signore"⁴³.

4. La santità del "giusto" Giuseppe

Ci sono sfumature nei testi geronimiani che danno un profilo delicato di san Giuseppe. Questo avviene specialmente nel *Commento a Matteo*. Scrive Girolamo: "«Prima che si unissero fu scoperta a portare un bambino nel ventre ad opera dello Spirito Santo». Non fu scoperta da nessun altro se non da Giuseppe, che, per via della prossima facoltà coniugale, conosceva tutto della futura moglie"⁴⁴. La lezione principale è che la Bibbia rivela il concepimento non per unione coniugale di Maria e Giuseppe. Il loro rapporto è casto, ma giustamente il Dalmata mette in evidenza la familiarità dei due, per cui Giuseppe, frequentando Maria con più libertà anche di sguardo, non poté non accorgersi del manifestarsi della sua gravidanza. Con toni meno garbati perché acceso dallo scontro con Elvidio, il Dalmata lo dice più apertamente anni prima: "(...) essa fu trovata incinta. Fu trovata da nessun altro se non da Giuseppe che si accorse del seno tumido della fidanzata con lo sguardo attento di chi aveva ormai quasi la libertà di un marito"⁴⁵.

Commentando il Vangelo di Matteo, egli parla del silenzio di lui, quello per il quale, spiega, è chiamato "uomo giusto", perché conosce l'onestà della sposa, nonostante un'evidenza contraria, ma non capendo, con un atto di fede, rispetta il mistero⁴⁶. Interessante è la spiegazione del versetto successivo: "L'angelo gli parla per mezzo di un sogno, per confermare la giustezza del silenzio"⁴⁷.

Il discendente di Davide appare come uomo di fede e discrezione dinanzi all'operato divino. Non vi è cenno a dubbio, ma solo a stupore positivo, pur nell'incomprensione del dato. Il Signore quindi lo conferma e lo illumina. Sembra quasi di rivivere la prova di Abramo, che ha fede

⁴³ Hieronymus, *Adversus Helvidium* 19, PL 23, 213, CTP 70, p. 64.

⁴⁴ Hieronymus, *In Matthaeum* I 1, 18, p. 84-85.

⁴⁵ Hieronymus, *Adversus Helvidium* 4, PL 23, 196, CTP 70, p. 33.

⁴⁶ Hieronymus, *In Matthaeum* I 1, 19, p. 84-87.

⁴⁷ Hieronymus, *In Matthaeum* I 1, 20, p. 86-87; cf. anche Hieronymus, *In Matthaeum* IV 28, 2-3, p. 636-637.

pur dinanzi ad evento contrario: il sacrificare l'unigenito delle promesse riposte per una discendenza. E ora come allora un angelo è foriero della divina parola salvifica. Per i magi san Girolamo parla di responso che istruisce mediante rivelazione nei sogni, dato dal Signore, e lo precisa con la parola greca utilizzata nel testo evangelico; per la presenza angelica, pure in sogno, egli sembra avere maggiore stima e considerazione di come Dio si relazioni a Giuseppe e dà questa interpretazione: "perché fosse reso noto il privilegio dei meriti di Giuseppe"⁴⁸.

Per la seconda volta l'angelo del Signore parla in sogno a san Giuseppe e Girolamo per due volte interpreta il fatto come una grazia data all'uomo "giusto" per il suo comportamento. Per i magi si tratta invece di sogni rivelatori dati anche ai pagani (cf. Mt 27,19). Questa è la distinzione che il Dalmata vuol porre in luce per sottolineare la differente posizione di san Giuseppe nel piano divino e la sua già positiva risposta ad esso. Il falegname di Nazareth è presentato come un modello di azione nella fede, in sinergia con la grazia, e con entrambe fede e grazia egli cresce e si muove nella divina volontà, perché: "Quando ha portato via il bambino e sua madre per recarsi in Egitto, li porta via di notte e nelle tenebre; quando invece torna in Giudea nel Vangelo non ci sono né notte né tenebre"⁴⁹.

Il mistero della Natività del Signore fa compiere a san Giuseppe un cammino di fede di cui san Girolamo è il primo predicatore. Nell'opera polemica contro Elvidio, le parole geronimiane palesavano, oltre l'erroneità delle idee dell'eretico, lo spessore sacrilego del loro contenuto. Il santo Dottore definisce Maria "tempio di Dio" e considera san Giuseppe testimone delle meraviglie di Dio date dopo la nascita di Gesù, per cui chiede:

Un uomo giusto avrebbe osato pensare a rapporti con la sposa, sentendo parlare del Figlio di Dio nel suo seno? (...) Lui che aveva conosciuto così grandi miracoli, avrebbe osato toccare il tempio di Dio, la dimora dello Spirito Santo, la Madre del Suo Signore?⁵⁰.

La distanza di colei che è "tempio di Dio"⁵¹ e quell' "uomo giusto", che voleva rimandarla in segreto non potendo per quel mistero prenderla in sposa, si raccorcia: alla maternità fisica e soprannaturale della Vergine

⁴⁸ Hieronymus, *In Matthaeum* I 2, 12, p. 92-93.

⁴⁹ Hieronymus, *In Matthaeum* I, 2, 13, p. 92-93.

⁵⁰ Hieronymus, *Adversus Helvidium* 8, PL 23, 200, CTP 70, p. 42.

⁵¹ Cf. Hieronymus, *Adversus Helvidium* 16, PL 23, 210.

corrisponde infine la paternità verginale e spirituale di san Giuseppe, in virtù della sua santità. Questa si manifesta ancora nella umiltà di san Giuseppe che san Girolamo intende insegnare in una omelia sulla Natività del Signore a Betlemme alla presenza del vescovo di Gerusalemme, fra il 400 e il 410, quindi dopo le opere già analizzate. Il Vangelo di riferimento è quello di san Luca:

“Lo adagiò in una mangiatoia perché non avevano trovato posto in albergo” [Lc 2,7]. Fu la madre ad adagiarlo. Giuseppe non osava neanche toccarlo sapendo che non era stato generato da lui. Lo osservava stupito, era pieno di gioia nel vederlo nato e tuttavia non osava toccarlo⁵².

Forse è uno dei brani patristici più suggestivi su san Giuseppe, perché in pochi cenni e giuste considerazioni si offre una sua immagine nel mistero che lo coinvolge da co-protagonista. I Vangeli non lasciano alcuna espressione sua e solo descrivono atteggiamenti di pronta obbedienza alla parola di Dio quando essa si manifesta. Da questi tuttavia è possibile dedurre la sua partecipazione alla Natività nella Notte Santa: adoratore di Dio Bambino. La fede trova il compimento nella visione del Neonato: non è generato da lui, ma secondo le parole del profeta “un bambino gli è nato, un figlio gli è stato dato” (Is 9,5). E la profezia parla di una sovranità, con titoli divini: “Consigliere ammirabile, Dio potente, Padre per sempre, Principe della pace” (Is 9,5) e compimento di promesse eterne sul “trono di Davide” (Is 9,6). Il “giusto” Giuseppe “figlio di Davide” conosceva certamente le Scritture e lì esse si incarnavano, anche in lui, grazie a quel Bambino. Gode subito dei frutti della Redenzione: la gioia, quella messianica, perché san Girolamo lo dice “pieno” di essa, e al tempo stesso di santo timore di Dio: non osa neppure toccare il Bambino.

Qui si completa il volto dell’umile falegname di Nazareth, umiltà che unita a una dignitosa povertà fanno di lui un degno padre terreno del Figlio di Dio incarnato. Dice ancora il Dalmata:

Giuseppe e Maria, la madre del Signore, non avevano né un servo né una domestica; se ne vengono soli soletti dalla Galilea, da Nazareth, perché non possedevano una cavalcatura; essi sono i padroni e i servi di se stessi. Un pensiero nuovo che mi viene è questo: essi cercano posto in un alberghetto di

⁵² Hieronymus, *Homilia in Nativitatem Domini*, CCL 78, ed. G. Morin, Turnhout 1958, p. 524, tr. S. Cola, *Sulla Natività del Signore*, in: San Girolamo, *Omellerie sui Vangeli e su varie ricorrenze liturgiche*, ed. S. Cola, CTP 88, Roma 1990, p. 159.

periferia, per non entrare in città; la povertà infatti li rendeva timidi, così che non osavano accostarsi ai ricchi. Vedete come era grande la loro povertà⁵³.

Sono riflessioni di un Padre della Chiesa, monaco a Betlemme per circa 35 anni dove ha scrutato le Scritture, le ha meditate e con esse spesso ha difeso la verità contro gli eretici. Pure i luoghi sono la sua “lectio divina”⁵⁴. Ha visto famiglie come quella di Nazareth e uomini come san Giuseppe passare davanti al suo monastero, pellegrini o profughi, volti che come un libro aperto gli hanno rammentato quelli dei Vangeli e l’evento in quei posti avvenuto. Giuseppe e Maria custodiscono l’arcano mistero, “il mistero nascosto da secoli eterni e da generazioni passate”, ma “ora svelato ai suoi santi” (Col 1,26). Va notato che il Dottore dalmata cita prima Giuseppe e poi Maria, mentre nel Vangelo egli evidenzia che il testo dice che i pastori trovano “Maria e Giuseppe” e spiega:

Se fosse stata sua vera moglie sarebbe stata un’offesa dire che trovarono la moglie e che trovarono il marito, perché qui in realtà prima si nomina la donna e poi l’uomo. Perché allora sta scritto che “trovarono Maria e Giuseppe”? Perché trovarono la madre, Maria, e trovarono Giuseppe suo custode⁵⁵.

Ancora emerge l’umiltà di san Giuseppe nel contesto: è l’uomo che dinanzi al mistero divino sa compiere il passo indietro dell’umiltà nella sua posizione. Egli è il custode della Madre di Dio e questo è ogni suo onore e merito. In seguito sarà sempre silenzio, quello della fede e dell’amore. Contro Elvidio, san Girolamo aveva già concluso la sua diatriba ammonendo l’eretico, in virtù della “novitas” inaugurata dalla Redenzione e proprio pensando a san Giuseppe di cui aveva difeso la verginità, che non è affatto lecito “fare considerazioni fuor di proposito riguardo a uomini santi”⁵⁶.

In seguito, ancora il Dottore dalmata mediterà i suoi meriti, facendone un modello di santità con le principali virtù cristiane e monastiche: fede, obbedienza, silenzio, discrezione, prontezza nel servizio, purezza, umiltà, timore di Dio, adorazione dell’Altissimo, insieme a Maria Madre di Dio.

⁵³ Hieronymus, *Homilia in Nativitatem Domini*, CTP 88, p. 160.

⁵⁴ Cf. L. Mirri, *Girolamo*, in: *La lectio divina nella vita religiosa*, ed. E. Bianchi et al., Bose 1994, p. 105-124.

⁵⁵ Hieronymus, *Homilia in Nativitatem Domini*, CTP 88, p. 163.

⁵⁶ Hieronymus, *Adversus Helvidium* 19, PL 23, 213, CTP 70, p. 64.

5. Conclusione

Girolamo sembra avere meditato sulla figura di san Giuseppe più profondamente di quanto appaia. Mai nei suoi scritti il falegname di Nazareth è presentato con una sola ombra negativa, specialmente riguardo alla sua posizione dinanzi alla gravidanza misteriosa di Maria Vergine. Egli è l'uomo "giusto" che scorge il mistero e vive della fede che acquista il merito della luce e della rinnovata fiducia dell'Altissimo per la missione da compiere. Collabora attivamente all'opera divina della Redenzione, di cui si fa garante e protettore anche custodendo il segreto del Re. La sua vocazione verginale affianca quella di Maria: una famiglia vergine è la culla dell'Incarnazione di Dio nell'umanità nuova. Non c'è bisogno di ricorrere alla letteratura apocrifia per giustificare la sua presenza e altre questioni date nei Vangeli canonici. Girolamo è il primo Padre della Chiesa predicatore della santità di Giuseppe di Nazareth con una visione biblica e inedita di un uomo contemplativo e attivo, primo devoto di Gesù e di Maria, ricco di cristiane virtù e a pieno titolo colui in cui si compiono le promesse di Dio a Davide sul Messia. Bene gli si addicono le parole che Girolamo scrive nell'opera polemica *Contro Gioviniano*, commentando un passo del *Cantico dei Cantici* (4,10): "Sponsus laudatus a sponsa virgine, laudat vicissim virginem sponsam"⁵⁷.

Bibliography

Sources

- Apocrifi del Nuovo Testamento*, ed. L. Mortari, TEA [64], Milano 1988.
- Hieronymus Stridonensis, *Epistulae*, ed. I. Hilberg, CSEL 54 (I-LXX), 55 (LXXI-CXX), 56 (CXXI-CLIV), Vindobonae – Lipsiae 1910-1918, tr. S. Cola, San Girolamo, *Le Lettere*, t. 1-4, ed. S. Cola, Roma 1962.
- Hieronymus Stridonensis, *De Perpetua Virginitate Mariae. Adversus Helvidium*, PL 23, 193-216, tr. M.I. Danieli, Girolamo, *La perenne verginità di Maria*, ed. M.I. Danieli, Collana Testi Patristici 70, Roma 1988.
- Hieronymus Stridonensis, *Hebraicae Quaestiones in Libro Geneseos*, PL 23, 983-1062; CCL 72, 1-56, tr. G. Polizzi, *Problemi ebraici nel libro della Genesi*, in: *Opere di Girolamo*, t. 2: *Questioni ebraiche*, ed. G. Polizzi, Roma 2016, p. 37-145.

⁵⁷ Hieronymus, *Adversus Jovinianum* I 31, PL 23, 254.

- Hieronymus Stridonensis, *Liber Interpretationis Hebraicorum Nominum*, PL 23, 815-904; CCL 72, 59-161, tr. G. Polizzi, *L'interpretazione dei nomi ebraici*, in: *Opere di Girolamo*, t. 2: *Questioni ebraiche*, ed. G. Polizzi, Roma 2016, p. 147-421.
- Hieronymus Stridonensis, *In Epistulam ad Titum*, PL 26, 589-636, tr. D. Tessore, Girolamo, *Commento alla Lettera agli Efesini. Commento alla lettera a Tito*, ed. D. Tessore – P. Podolak, Collana Testi Patristici 211, Roma 2010, p. 237-319.
- Hieronymus Stridonensis, *In Matthaeum libri quattuor*, PL 26, 15-228; CCL 77; SCh 242 (1-2), 259 (3-4), tr. D. Scardia, *Commento a Matteo*, in: *Opere di Girolamo*, t. 10, ed. D. Scardia, Roma 2022.
- Hieronymus Stridonensis, *Liber de Viris Inlustribus*, PL 23, 631-760, tr. M.E. Bottechia Dehò, *Gli uomini illustri*, in: *Opere di Girolamo*, t. 15: *Opere storiche e agiografiche*, ed. B. Degórski, Roma 2014, p. 309-447.
- Hieronymus Stridonensis, *Homilia in Nativitatem Domini*, red. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, p. 524-528, tr. S. Cola, *Sulla Natività del Signore*, in: Girolamo, *Omelie sui Vangeli e su varie ricorrenze liturgiche*, ed. S. Cola, Collana Testi Patristici 88, Roma 1990, p. 159-168.
- Hieronymus Stridonensis, *Adversus Jovinianum, Libri duo*, PL 23, 211-358.
- Ignatius Antiochenus, *Ad Ephesios*, PG 5, 643-662, tr. A. Quacquarelli, Ignazio di Antiochia, *Lettera agli Efesini*, in: *I Padri Apostolici*, ed. A. Quacquarelli, Collana Testi Patristici 5, Roma 1978, p. 99-107.

Studies

- Józwiak M., *Princeps exegetarum a język hebrajski na podstawie "Quaestiones hebraicae in Genesim"*, "Vox Patrum" 65 (2016) p. 185-199.
- Józwiak M., *Hieronim ze Strydonu jako "vir trilinguis" na przykładzie komentarza do Iz 7,10-16*, "Vox Patrum" 76 (2020) p. 49-66.
- Melchiorre di Santa Maria, *San Giuseppe sposo vergine della Vergine Madre nella tradizione patristica*, "Rivista di Vita Spirituale" 15/3-4 (1961) p. 305-331.
- Mirri L., *Girolamo*, in: *La lectio divina nella vita religiosa*, ed. E. Bianchi et al., Bose 1994, p. 105-124.
- Mirri L., *La dolcezza nella lotta*, Bose 1996.
- Mirri L.M., *Girolamo vivace protagonista del documento cristiano*, in: *Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica*, Studia Ephemeridis Augustinianum 90, Roma 2004, p. 391-424.
- Penna A., *San Gerolamo*, Torino – Roma 1949.
- Souvay C.L., *St. Joseph*, in: *The Catholic Encyclopedia*, t. 8, The Encyclopedia Press, New York 1913, p. 504-506, <http://www.newadvent.org/cathen/08504a.htm> (accessed: 15.01.2025).
- Toniolo E., *Padri della Chiesa*, in: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, ed. S. De Fiores – S. Meo, Milano 1986, p. 1044-1080.



Biskupi i prezbiterzy w Kościele w Rzymie w I i II wieku (część 2)

Bishops and Presbyters in the Church of Rome in the 1st and 2nd Century (part 2)

Ks. Leszek Misiarczyk¹

Abstract: All sources relating to the Church of Rome confirm that it was led by *πρεσβύτεροι* in the sense of “elders”, or superiors of the community, sometimes identified with *ἐπίσκοποι*. However, never in sources related to Rome, was the term *πρεσβύτεροι* understood as the second degree of the ecclesiastical hierarchy, as in the *Epistles* of Ignatius of Antioch. The task of these bishops and elders was *λειτουργία*, i.e., leadership of the community, celebration of worship, as well as charity to needy brethren. However, nowhere in the sources does the phrase like “college of presbyters” appear. We have all been too seduced by the perspective of the *Epistles* of Ignatius of Antioch, in which a three-degrees hierarchy appears, and presbyters are the second degree of the Church hierarchy. On the other hand, depending on the evaluation of the list of bishops of Rome cited by Irenaeus, it cannot be ruled out that there was a monarchical episcopate in the Roman Church from the beginning, and the bishops continued to be referred to by the old generic term *πρεσβύτεροι* – “elders”, as the superiors of the community. The meeting of Polycarp, bishop of Smyrne and pope Anicetus confirms that in the middle of the II century there was a single bishop in Rome.

Keywords: bishops; presbyters; the Church of Rome

Tematyka roli biskupów i prezbiterów w Kościele pierwotnym doczekała się w ostatnich dziesięcioleciach licznych opracowań zarówno w językach obcych, jak i polskojęzycznych, które obejmują różne jej aspekty.² Ja sam w artykule *Biskupi i prezbiterzy w Kościołach*

¹ Ks. prof. dr hab. Leszek Misiarczyk, Instytut Historii, Wydział Nauk Historycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Polska; e-mail: l.misiarczyk@uksw.edu.pl; ORCID: 0000-0002-9511-6174.

² Por. najważniejsze J. Rostworowski, *Charakter i znaczenie biskupstwa w pierwszych dwóch wiekach dziejów Kościoła*, Kraków 1925; S. Nagy, *Prezbiterzy w pierwotnej gminie jerozolimskiej*, RTK 8/1 (1961) s. 5-22; S. Nagy, *Hierarchia kościelna w okresie misyjnej działalności św. Pawła*, RTK 11/2 (1964) s. 55-79; S. Nagy,

I i II wieku (Jerozolima, Azja Mniejsza i Grecja, Antiocha), cz. I zająłem się szczegółową analizą źródeł z I i II wieku na temat roli biskupów i prezbiterów we wspólnotach chrześcijańskich w Jerozolimie, Azji Mniejszej, Grecji i Antiochii Syryjskiej³. Opracowanie stawiało sobie za cel

Hierarchia Kościelna w ostatnim okresie życia św. Pawła, RTK 13/2 (1966) s. 23-44; P. Burke, *The Monarchical Episcopate at the End of the First Century*, JES 7 (1970) s. 499-518; E. Dassmann, *Zur Entstehung des Monoepiskopats*, JACH 17 (1974) s. 74-90; E. Dassmann, *Hausgemeinde und Bischofsamt*, w: *Vivarium: Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geburtstag*, Münster 1984, s. 82-93; G. Schollgen, *Monoepiskopos und monarchischer Episkopat: Eine Bemerkung zur Terminologie*, ZNW 77 (1986) s. 146-151; J.T. Burtchael, *From Synagoge to Church: Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities*, Cambridge 1992; A. Brent, *The Ignatian Epistles and the Three-fold Ecclesiastical Order*, JRH 17 (1993) s. 18-32; M. Simonetti, *Presbiteri e vescovi nella Chiesa del I e II secolo*, VChr 22 (1996) s. 115-132; A. de Halleux, *Ministers in the Didache*, w: *The Didache in Modern Research*, red. J.A. Draper, Leiden 1996, s. 300-320; J.D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries*, Eugene 2001; H. Pietras, *Od prezbiteratu do kapłaństwa: ewolucja pojęć i urzędu*, SB 3 (2002) s. 5-17; J. Ihnatowicz, *Dlaczego prezbiter nie może udzielać święceń? Biskup i prezbiter w pierwotnym Kościele*, KST 2 (2003) s. 213-232; M. Simonetti, *Roma cristiana tra vescovi e presbiteri*, VChr 43 (2006) s. 5-17; F. Rivas Rebaque, *Los obispos en Ignacio de Antioquía: Cuadros sociales dominantes de la memoria colectiva Cristiana*, EE 83 (2008) s. 23-49; D. Kasprzak, *Teologia kapłaństwa i urzędu kapłańskiego w I wieku chrześcijaństwa*, RBL 63/2 (2010) s. 101-125; W. Bielak, *Kilka uwag na temat początków urzędu biskupiego w ujęciu historycznym*, VoxP 30/55 (2010) s. 63-76; J. Wagner, *Die Anfänge des Amtes in der Kirche. Presbyter und Episkopen in der frühchristlichen Literatur*, Tübingen 2011; M. Skierkowski, *Od Apostołów do biskupów – trzy drogi*, STBLD 29 (2011) s. 29-55. A. Stewart, *The Original Bishops*, Grand Rapids 2014; A. Zawadzki, *Sylwetka i funkcja prezbitera w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich na podstawie autentycznych listów św. Pawła (lata 50-67 po Chr.)*, ŁST 25/3 (2016) s. 25-42; P.F. Bradshaw, *Presbyteroi in the First Two Christian Centuries*, w: *Papers presented at the Eigtheenth Internantional Conference on Patristic Studies held in Oxford 2019*, t. 3: *Deacons and Diakonia; Bishops, Presbyters and Laypeople*, red. M. Vincent – A. Smetts – B.J. Koet, *Studia Patristica* 106, Leuven – Paris – Bristol 2021, s. 71-76.

³ L. Misiarczyk, *Biskupi i prezbiterzy w Kościołach I i II wieku (Jerozolima, Azja Mniejsza i Grecja, Antiocha), cz. I*, VoxP 91 (2024) s. 435-466. W tym opracowaniu błędnie przypisałem H. Pietrasowi bezkrytyczne powielanie poglądów M. Simonettiego. Jednak w artykule *Od prezbiteratu do kapłaństwa: ewolucja pojęć i urzędu* („Studia Bobolanum” 3 (2002) s. 5-17) na s. 6 wyraźnie stwierdza coś zgoła przeciwnego: „Wydaje się, że do końca pierwszego wieku w większości wspólnot był jeden taki przewodniczący [podkreślenie autora artykułu], który miał do pomocy diakonów. Nie ma na to bezpośrednich dowodów, ale biorąc po uwagę fakt, że później zawsze występują

analizę jeszcze raz wszystkich źródeł dotyczących wspomnianych w tytule rejonów geograficznych, w których pojawiają się terminy ἐπίσκοπος i πρεσβύτερος/πρεσβύτεροι, oraz doprecyzowanie rozumienia w nich terminu πρεσβύτεροι. Manlio Simonetti go bowiem, wybitny włoski badacz antyku chrześcijańskiego, doszedł do wniosku, analizując te źródła, że początkowo wspólnotami chrześcijańskimi, także w Rzymie, kierowało kolegium presbiterów, a nie jeden biskup⁴. Episkopat monarchiczny utwierdziłby się, jego zdaniem, najwcześniej, bo już w latach 120-140 we wspólnotach Pawłowych w Grecji i Azji Mniejszej (Listy Pasterskie) i Antiochii Syryjskiej (*Listy Ignacego*), a najpóźniej w Rzymie, za pontyfikatu papieża Wiktora (189-190), a w Aleksandrii za rządów biskupa Demetriusza (189-232)⁵.

We wspomnianym artykule pisałem, że Simonetti w swojej hipotezie nie precyzuje wyraźnie, jak rozumie termin πρεσβύτεροι w źródłach I i II wieku. Dzisiaj już wiemy, że termin ten w tekstach Nowego Testamentu i pozakanonicznych pismach wczesnochrześcijańskich I i II wieku początkowo posiadał zbiorcze znaczenie „starszych” jako przełożonych wspólnoty, do których należeli prawdopodobnie również biskupi, a w niektórych wspólnotach, jak np. Pawłowych pod koniec I wieku czy w Antiochii na przełomie I i II wieku, oznaczał drugi stopień w hierarchii kościelnej⁶. Takie rozumienie presbiterów jako „starszych” przedstawia jeszcze Ireneusz pod koniec II wieku, pisząc o biskupach Rzymu. Równoległe do tego, a nie jak twierdził Simonetti później, toczył się w Azji Mniejszej i Antiochii Syryjskiej drugi bardzo ważny proces

siódmkami, a i w Dz 6,1 jest mowa o nałożeniu rąk na siedmiu wybranych mężów (bez używania tytułu „diakon”), jest prawdopodobne, że przynajmniej w większych wspólnotach było ich siedmiu. Wyjątkiem zdaje się być kościół jerozolimski, gdzie od początku mamy do czynienia z kolegium Dwunastu. Widać też, że chodziło o jego kompletność, gdyż apostołowie po zdradzie i śmierci Judasza dokooptowali Macieja. Jak to było później, nie wiadomo. Euzebiusz z Cezarei pisze, że apostołowie mieli pozostać na miejscu przez 12 lat (*Historia Kościelna* V 18, 14). Wiedział też skądś, że po śmierci Jakuba apostołowie wybrali jego następcę (III 11)”. Przepraszam H. Pietrasa za niedokładne przytoczenie jego myśli.

⁴ Por. M. Simonetti, *Presbiteri e vescovi nella Chiesa del I e II secolo*, *VetChr* 22 (1996) s. 115-132; M. Simonetti, *Roma cristiana tra vescovi e presbiteri*, *VetChr* 43 (2006) s. 5-17.

⁵ Por. Simonetti, *Presbiteri e vescovi*, s. 130-132; Simonetti, *Roma cristiana*, s. 15-17.

⁶ Por. J. Wagner, *Die Anfänge des Amtes in der Kirche. Presbyter und Episkopen in der frühchristlichen Literatur*, Tübingen 2011, s. 21-22.

potwierdzony przez Listy Pasterskie i właśnie *Listy Ignacego z Antiochii*, w którym krystalizuje się rozumienie terminu *πρεσβύτερος* jako drugiego stopienia w hierarchii kościelnej i rozszerza na inne wspólnoty. Podobnie termin *ἐπίσκοποι* rozumiany był dwojako w interesującym nas okresie. W sensie ogólnym oznaczał „nadzorcę/stróża/opiekuna” nad wspólnotą i obejmował wszystkich, którzy mieli takie zadanie, a z czasem przyjął znaczenie tego najważniejszego i jedyne biskupa stojącego na czele wspólnoty⁷. Musimy dokładnie badać kontekst występowania tych terminów, aby dobrze zrozumieć ich właściwe znaczenie, bo w przeciwnym razie można dojść do błędnego wniosku, że biskupi na zmianę byli prezbiterami i pełnili ich funkcje, a prezbiterzy – biskupami i również pełnili ich funkcje. Taki obraz wyłania się rzeczywiście ze źródeł I i II wieku, ale tylko w przypadku rozumienia *πρεσβύτεροι* jako zbiorczego określenia na „starszych”, a *ἐπίσκοποι* – jako ogólnego określenia „nadzorców” wspólnoty, ale źródła nie potwierdzają w żadnym wypadku wymiennego stosowania terminów *πρεσβύτεροι* rozumianych jako drugi stopień w hierarchii kościelnej, a *ἐπίσκοπος* jako episkopatu monarchicznego. Simonetti zatem, twierdząc, że wspólnotami chrześcijańskimi w Jerozolimie, Azji Mniejszej i Grecji kierowali prezbiterzy, miał rację, jeśli termin *πρεσβύτεροι* rozumieć ogólnikowo jako „starszych” wspólnoty, ale nie ma racji, jeśli należałoby ich rozumieć, tak jak w Antiochii, jako drugi stopień hierarchii kościelnej.

W niniejszym opracowaniu chciałbym zająć się rekonstrukcją funkcji biskupów i prezbiterów w Kościele w Rzymie, opierając się na analizie tekstów źródłowych, takich jak *I List do Koryntian* Klemensa Rzymskiego, *Pasterz Hermasa*, i informacji na temat „starszych” Kościoła Rzymskiego w *Adversus Haereses* Ireneusza z Lyonu. Terminy greckie *πρεσβύτερος/πρεσβύτεροι* i *ἐπίσκοπος/ἐπίσκοποι* pojawiają się kilkadziesiąt razy w pismach Ojców Apostolskich, z tego kilkanaście razy w źródłach związanych z Rzymem, czyli w *I Liście do Koryntian* Klemensa Rzymskiego oraz *Pasterzu Hermasa*⁸. Zobaczmy teraz kontekst ich występowania i znaczenie.

⁷ Por. A. Stewart, *The Original Bishops*, Grand Rapids 2014, s. 187-298; P.F. Bradshaw, *Presbyteroi in the First Two Christian Centuries*, w: *Papers presented at the Eighteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2019*, t. 3: *Deacons and Diakonia; Bishops, Presbyters and Laypeople*, red. M. Vincent – A. Smets – B.J. Koet, *Studia Patristica* 106, Leuven – Paris – Bristol 2021, s. 71-76.

⁸ Por. E.J. Goodspeed, *Index Patristicus sive Clavis Patrum Apostolicorum Operum*, Leipzig 1907, s. 87-88, 204.

1. Biskup/biskupi (ἐπίσκοπος/ἐπίσκοποι)

Analizy warto rozpocząć od *I List do Koryntian* Klemensa Rzymskiego, który, jak wiemy, powstał we wspólnocie Kościoła rzymskiego pod koniec I wieku i adresowany był do Kościoła w Koryncie z powodu podziałów, jakie w nim nastąpiły⁹. W tekście nie ma nic na temat autorstwa Klemensa tego *Listu*, ale jest to atrybucja późniejsza, choć zapewne pojawiła się już w II lub III wieku¹⁰.

Autor *I List do Koryntian*, jak zobaczymy, używa zamiennie terminów *πρεσβύτερος/πρεσβύτεροι* i *ἐπίσκοπος/ἐπίσκοποι*, stąd nie zawsze jest łatwo śledzić tok jego rozumowania. Rozpocznijmy od analizy fragmentów dotyczących biskupów. Po raz pierwszy termin *ἐπίσκοπος/ἐπίσκοποι* pojawia się w 42,4-5. Autor przekonuje na początku tego rozdziału, że Apostołowie głosili Ewangelię, którą otrzymali od Jezusa Chrystusa, Chrystus zaś został posłany przez Ojca. Apostołowie, przekonani i umocnieni w wierze po zmartwychwstaniu Chrystusa, wyruszyli na cały świat głosić dobrą nowinę o zbawieniu i w tym kontekście pojawia się interesujący nas fragment 42,4-5:

Nauczając po różnych krajach i miastach spośród pierwocin [swojej pracy] wybierali ludzi wypróbowanych duchem i ustanawiali ich biskupami i diakonami dla przyszłych wierzących (εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεῦειν). A nie jest to nic nowego. Przed dawnymi wiekami pisano o biskupach i diakonach (περὶ ἐπισκόπων καὶ διακόνων). Tak bowiem mówi gdzieś Pismo Świète: „Ustanowię biskupów ich w sprawiedliwości (Καταστήσω τοὺς ἐπισκόπους αὐτῶν τοὺς ἐπισκόπους αὐτῶν ἐν δικαιοσύνη), a diakonów ich w wierze (καὶ τοὺς διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει)”¹¹.

⁹ Por. W.D. Lebek, *Das Datum des ersten Clemensbriefes*, w: *Von Homer bis Landino. Beiträge zur Antike und Spätantike sowie zu deren Rezeptions- und Wirkungsgeschichte*, red. B.R. Suchla, Berlin 2011, s. 133-206.

¹⁰ Por. J. Quasten, *Patrologia*, t. 1, Casale Monferrato 1980, s. 46-55; M. Starowieyski, *Interwencja Biskupa Rzymu – św. Klemens Rzymski*, w: *Pierwsi świadkowie*, red. M. Starowieyski, BOK 10, Kraków 1998, s. 45-50; P.F. Beatrice, *Clemente Romano*, NDPAC I 1073-1077; B. Pouderon, *Clément de Rome, Flavius Clemens et le Clément juif*, w: *Studi su Clemente Romano*, red. P. Luisier, *Orientalia Christiana Analecta* 268, Rome 2003, s. 197-218.

¹¹ Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios I* 42, 4-5, ed. J.B. Lighfoot – J.R. Harmer, *The Apostolic Fathers. Greek Text and English Translation of their Writings*, Grand Rapids 1992, s. 74, tł. A. Świderkówna, *Pierwsi świadkowie*, BOK 10, Kraków 1998, s. 70.

Tekst wyraźnie potwierdza, że urzędy biskupów (ἐπισκόπους) i diakonów (διακόνους) zostały ustanowione przez Apostołów i autor *Listu* opiera je na wersecie Iz 60,17, modyfikując go na użytek swojej argumentacji. Ponieważ *List* powstał w języku greckim, należałoby oczekiwać tutaj cytatu ze Starego Testamentu według Septuaginty, ale nie pochodzi on dokładnie z tej wersji. W Septuagincie czytamy bowiem: „Dam twoich rządzących w pokoju i twoich nadzorców (biskupów) w sprawiedliwości (δώσω τοὺς ἄρχοντάς σου ἐν εἰρήνῃ καὶ τοὺς ἐπισκόπους σου ἐν δικαιοσύνῃ)”. Werset został wyraźnie zmieniony po to, aby stanowił fundament biblijny dla urzędu biskupów i diakonów, trudno jednak rozstrzygnąć, czy zmienił go autor *Listu*, czy też korzystał z wersji tekstu biblijnego zmienionego już wcześniej. Tekst nie mówi jednak nic na temat funkcji czy zadań, jakie mieliby pełnić owi biskupi i diakoni we wspólnocie. Jedynie z wcześniejszego kontekstu można się domyślać, że mieli oni kontynuować misję Apostołów, czyli nauczanie i głoszenie Ewangelii przyszłym wierzącym (τῶν μελλόντων πιστεύειν)¹². Warto również zauważyć, że nie są w ogóle wzmiankowani w tym fragmencie przebiterzy.

Drugim fragmentem, w którym pojawia się termin ἐπίσκοπος/ἐπίσκοποι, jest 44,1-4. Autor stwierdza w nim zaraz na początku:

Także nasi Apostołowie wiedzieli od Pana naszego Jezusa Chrystusa, że będą spory o godność biskupią (ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς). Z tego też powodu, w pełni świadomi, co przyniesie przyszłość (τὴν αἰτίαν πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν), wyznaczyli biskupów i diakonów (τοὺς προειρημένους), a różniej dodali jeszcze zasadę (καὶ μεταξύ ἐπινομήν δεδώκασιν), że kiedy oni umrą, inni wypróbowani mężowie mają przejąć ich posługę (διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν)¹³.

Zacznijmy od pewnych uwag na temat polskiego tłumaczenia tego fragmentu, gdyż budzi ono wiele wątpliwości. A. Świderkówna przetłumaczyła „spory o godność biskupią”, ale wyrażenie ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς oznacza raczej spory „o urząd biskupstwa”. Dalej, πρόγνωσιν εἰληφότες oznacza, że Apostołowie otrzymali pełne wcześniejsze poznanie od Boga, a nie, że byli w pełni świadomi. Chodzi tutaj bardziej

¹² Por. J. Rostworowski, *Charakter i znaczenie biskupstwa w pierwszych dwóch wiekach dziejów Kościoła*, Kraków 1925, s. 115-132.

¹³ Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios I* 44, 1-2; Lighfoot – Harmer, s. 77; BOK 10, s. 70-71.

o objawienie wewnętrzne, niż o wzrost w samoświadomości. Następnie w tekście mamy zwrot κατέστησαν τοὺς προειρημένους, który dosłownie oznacza „ustanowili wcześniej wspomnianych”. Bezpośredni kontekst nie wymienia jednak diakonów, tylko samych biskupów. Pojawiają się oni, co prawda, w 42,4, ale dołączanie tutaj diakonów jest, moim zdaniem, nadużyciem tłumaczki. Kontekst bezpośredni dotyczy duchownych złożonych z urzędu we wspólnocie korynckiej i w bezpośrednim kontekście 44,1-5 autor *Listu* wymienia jedynie biskupów i „starszych”, gdyż oni stali na czele wspólnoty, nie zaś diakoni: najpierw tekst wspomina, że Apostołowie wiedzieli od Chrystusa, że w przyszłości będą spory o biskupstwo, nie o diakonat, więc „wcześniej wspomniani” to tylko biskupi. Niewykluczone zresztą, że określenie biskupi i wspomniani „starsi” to jedna i ta sama grupa. Dalej, zwrot μεταξύ ἐπινομήν δεδωκάσιν lepiej przetłumaczyć „i potem nadali urzędowi trwałość”, tak że jeśli oni umrą, inni zaaprobowani mężczyźni (ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες) powinni ich zastąpić w posłudze (λειτουργίαν). Apostołowie zatem dzięki Chrystusowi wiedzieli, że w przyszłości będą spory o urząd biskupi, dlatego też dzięki uprzedniej wiedzy, jaką otrzymali, ustanowili biskupów, a potem nadali temu urzędowi (to lepsze tłumaczenie niż „godność”) trwałość w ten sposób, że jeśli oni umrą, inni zaakceptowani przez nich mężczyźni przejmą ich posługę. Jeśli zaś chodzi o zadania biskupów, autor *Listu* określa je za pomocą terminu λειτουργία, i jest to najstarsze użycie tego terminu w źródłach wczesnochrześcijańskich. Zatem biskupi mieli sprawować λειτουργία, ale, jak wiemy, termin ten oznaczał początkowo w grece chrześcijańskiej „publiczną służbę/posługę” albo „czynności kultowe”¹⁴. W przypadku biskupów obejmowałby to posługę, która oznaczała zarówno publiczną służbę, jaką było kierowanie lokalną wspólnotą chrześcijan, jak też celebrację kultu. Ponieważ biskupi są tutaj wspominani w liczbie mnogiej, trudno zatem rozstrzygnąć, czy chodzi tutaj o episkopat monarchiczny z jednymi biskupami stojącymi na czele różnych wspólnot, czy też bardziej o pierwotne znaczenie etymologiczne jako „nadzorca/stróża/opiekuna”.

W 44,3 autor *Listu* przestrzega członków wspólnoty korynckiej, że nie jest rzeczą słuszną odsuwać od tej posługi ludzi, którzy albo zostali wyznaczeni jeszcze przez Apostołów, albo też później przez innych wybitnych mężów, za zgodą całego Kościoła lokalnego, i pełnili wspomnianą posługę (λειτουργήσαντας) w sposób nienaganny, z pokorą, którym

¹⁴ Por. R. Popowski, *Wielki Słownik Grecko-Polski*, Warszawa 1997, s. 365.

wszyscy od dawna dają dobre świadectwo. I potem w 44,4 pojawia się interesujący fragment: „I nie mały byłby to błąd pozbawić godności biskupiej tych, co składają ofiary w nieskazitelnej pobożności (ἀμαρτία γὰρ οὐ μικρὰ ἡμῖν ἔσται, ἐὰν τοὺς ἀπέμπτως καὶ ὁσίως προσενεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν)”¹⁵. Oryginał grecki jest o wiele mocniejszy niż tłumaczenie polskie: „Byłoby niemałym naszym grzechem”, a nie tylko „błędem”. Dalej, A. Świderkówna przetłumaczyła τὰ δῶρα przez „ofiary”, ale lepiej chyba byłoby zostawić to jako „dary” z szerszym znaczeniem, podobnie jak τῆς ἐπισκοπῆς oddała przez „godności biskupiej”, ale lepiej byłoby oddać to przez „urząd biskupstwa”. Na to, że rozumienie τῆς ἐπισκοπῆς jako tylko „godność biskupia” jest błędne zarówno w poprzednim fragmencie, jak i teraz, wskazuje użycie terminu λειτουργία. Autor kładzie bardzo duży nacisk na to, że „nie jest rzeczą słuszną odsuwać od tej posługi (τούτους οὐ δικαίως νομίζομεν ἀποβάλλεσθαι τῆς λειτουργίας) biskupów pełniących ją godnie. Zatem chodzi tutaj o odsunięcie ich od pełnienia konkretnych funkcji w publicznej służbie wspólnocie i celebracji kultu, a nie tylko pozbawienie samej godności, która nie wiązałaby się z żadną funkcją.

Z kolei w 50,3 pojawia się użycie wyrażenia ἐν τῇ ἐπισκοπῇ w znaczeniu „w godzinie przyjscia/w nawiedzeniu królestwa Chrystusa (ἐν τῇ ἐπισκοπῇ τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ)”¹⁶, ale jest to poza kontekstem naszych rozważań o roli biskupów w pierwotnych wspólnotach. Ostatni raz termin „biskup” pojawia się w tzw. Wielkiej modlitwie końcowej w rozdziale 59, gdzie sam Bóg jest określany jako „Stwórca i Opiekun każdego ducha (τὸν παντὸς πνεύματος κτίστην καὶ ἐπίσκοπον)”¹⁷. Zauważamy tutaj bardzo ciekawą rzecz, a mianowicie, że sam Bóg jest nazwany ἐπίσκοπον w znaczeniu „opiekun, stróż”, co wskazuje na to, że źródła chrześcijańskiego użycia tego terminu należy szukać raczej w tekstach biblijnych, np. cytowanym Iz 60,17 i w takim określeniu Boga, a nie w terminologii pogańskiej albo w języku potocznym. Biskupi byłiby więc powołani do tego, aby na wzór samego Boga byli stróżami i opiekunami powierzonych im wspólnot. W tej misji mają naśladować samego Boga. Widzimy więc, że dla autora *Listu* bycie stróżem i opiekunem uczniów

¹⁵ Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios I* 44, 4; Lighfoot – Harmer, s. 79; BOK 10, s. 71.

¹⁶ Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios I* 50, 3; Lighfoot – Harmer, s. 84; BOK 10, s. 74.

¹⁷ Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios I* 59, 3; Lighfoot – Harmer, s. 94; BOK 10, s. 78.

Chrystusa przez biskupów ma o wiele głębszy sens, niż jak to zazwyczaj sądzono, bycie zwykłym stróżem czy nadzorcą w sensie świeckim, pozareligijnym.

Podsumowując dotychczasowe analizy, widzimy, że w *I Liście do Koryntian* Klemensa Rzymskiego pojawia się termin ἐπίσκοπος w liczbie pojedynczej, jak i ἐπίσκοποι w liczbie mnogiej, a także słowo ἐπισκοπή. Kontekst użycia terminu ἐπίσκοπος, a zwłaszcza jego liczba mnoga ἐπίσκοποι, wskazuje, że nie oznaczał on jeszcze jednego biskupa w formie episkopatu monarchicznego, tak jak wykształcił się on później, ale rozumiany był etymologicznie jako „nadzorca/opiekun/stróż”. Potwierdza to fragment 44,5, w którym autor *Listu* naprzemiennie pisał o biskupach i prezbiterach w znaczeniu „starszych”. Pojawia się jednak nowy element: biskupi i owi starsi sprawują λειτουργία, czyli pełnią posługę publicznej funkcji służby i nadzoru oraz czynności kultyczne. Mogło tu chodzić o celebrację sakramentów, zwłaszcza Eucharystii, ale nie mamy w tekście żadnej precyzyjnej wzmianki na ten temat. I jeśli chcemy twierdzić, że biskupi w I wieku „sprawowali liturgię”, to można to uczynić pod warunkiem, że termin λειτουργία będziemy rozumieć tak, jak był on rozumiany w tamtym czasie, a nie w późniejszych wiekach.

Z kolei *Pasterz* Hermasa, według świadectwa *Kanonu Muratoriego*, został napisany w Rzymie za pontyfikatu papieża Piusa I¹⁸, odzwierciedla więc sytuację Kościoła w Rzymie i może być wykorzystany do rekonstrukcji roli biskupów oraz prezbiterów w tym Kościele. Terminy ἐπίσκοπος/ἐπίσκοποι pojawiają się w tym dziele dwa razy, w *Visio* 3, 5, 1 i *Similitudo* 9, 21, 5. Moje analizy rozpocznę od pierwszego fragmentu. Hermas ujrzał pewną kobietę, która wyjaśnia mu budowę wieży symbolizującej Kościół i w *Visio* 3, 5, 1 dodaje:

Posłuchaj teraz, co ci powiem o kamieniach używanych na budowę. Te więc kamienie czworokątne, białe i przylegające do siebie spojeniami (συμφωνούντες ταῖς ἀρμογαῖς αὐτῶν), są to apostołowie, biskupi, nauczyciele i diakoni (οὗτοι εἰσιν οἱ ἀπόστολοι καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι),

¹⁸ Por. J. Quasten, *Patrologia*, t. 1, Casale Monferrato 1980, s. 89-100; F. Szulc, *Spór o „Pasterza” Hermasa*, VoxP 3 (1982) s. 340-350; F. Szulc, „Pasterz” Hermasa jako problem badawczy, VoxP 10 (1992) s. 117-136; M. Starowieyski, *W kręgu chrześcijańskiego wizjonerstwa – Hermas*, w: *Pierwsi świadkowie*, red. M. Starowieyski, BOK 10, Kraków 1998, s. 205-210; G. Lusini, *Nouvelles recherches sur le texte du „Pasteur” d’Hermas*, „Apocrypha” 12 (2001) s. 79-97; P. Nautin, *Erma (Pastore)*, NDPAC I 1726-1728.

którzy postępowali zgodnie ze świętością Boga (οἱ πορευθέντες κατὰ τὴν σεμνοτητα τοῦ θεοῦ), wypełniając swoją posługę biskupa, nauczyciela czy diakona (ἐπισκοπήσαντες καὶ διδάξαντες καὶ διακονήσαντες) w sposób czysty i święty dla dobra wybranych Boga (ἀγνῶς καὶ σεμνῶς οἷς ἐκλεκτοῖς τοῦ θεοῦ). Jedni z nich pomarli, inni jeszcze żyją, a zawsze byli ze sobą zgodni, zachowywali wzajemnie pokój i jedni drugich słuchali. Dlatego i w budowie wieży spojenia ich przylegają do siebie¹⁹.

Białe, czworokątne kamienie, używane do budowania wieży, symbolizują Apostołów, biskupów, nauczycieli i diakonów. Widzimy tutaj, że autor łączy razem biskupów i diakonów (ἐπισκοπήσαντες καὶ διακονήσαντες), którzy w przyszłości będą stanowili hierarchię kościelną, z nauczycielami (διδάξαντες), którzy byli raczej przedstawicielami charyzmatycznej części Kościoła. Oni to jako kamienie są jakby w symfonii, przylegają do siebie w budowie spojeniami (συμφωνοῦντες ταῖς ἀρμογαῖς αὐτῶν), dlatego że postępowali zgodnie ze świętością Boga, czyli wypełniali w sposób czysty i święty powierzone im posługi. Nie wiemy, co autor miał na myśli, pisząc o wypełnianiu przez nich posługi „w sposób czysty i święty” (ἀγνῶς καὶ σεμνῶς). Być może chodzi o czystość w wierze, prawowierność i wierność nakazom Boga. Nieco więcej światła rzuca na ten wątek dalszy tekst: „Zawsze byli ze sobą zgodni, zachowywali wzajemnie pokój i jedni drugich słuchali (καὶ πάντοτε ἑαυτοῖς συνεφώνησαν καὶ ἐν ἑαυτοῖς εἰρήνην ἔσχον καὶ ἀλλήλων ἤκουον)”. Zachowywanie jedności między sobą, posiadanie pokoju w sobie samym i słuchanie innych to spełnianie swojej posługi w sposób czysty i święty. Zaskakuje jednak duży akcent położony na jedność, wzajemny pokój i słuchanie siebie nawzajem. Czyżby tego właśnie brakowało w Kościele w Rzymie w połowie II wieku? Pamiętajmy jednak, że tekst ma charakter apokaliptyczny, więc raczej jest to zachęta na przyszłość, a nie opis aktualnej sytuacji. A posługi, jakie pełnili, to ἐπισκοπήσαντες καὶ διδάξαντες καὶ διακονήσαντες, czyli posługę biskupa (dosł. „biskupując = nadzorując”), nauczając i służąc. Ani sam autor, ani kontekst jego wypowiedzi nie pozwala jednak precyzyjnie określić, na czym polegała ta posługa biskupa. W sensie ogólnym możemy się domyślać, że tak jak w przypadku Apostołów była to posługa głoszenia Ewangelii dla dobra wybranych

¹⁹ Hermas, *Pastor*, Visio 3, 5, 1, ed. J.B. Lighfoot – J.R. Harmer, *The Apostolic Fathers. Greek Text and English Translation of their Writings*, Grand Rapids 1992, s. 354, tł. A. Świderkówna, *Pierwsi świadkowie*, red. M. Starowieyski, BOK 10, Kraków 1998, s. 219.

Boga (οἷς ἐκλεκτοῖς τοῦ θεοῦ). Ciekawe, że w *Liście Klemensa*, jak widzieliśmy, biskupi zostali ustanowieni dla nauczania „przyszłych wierzących”, tutaj natomiast – dla „wybranych Boga”.

Drugim fragmentem z *Pasterza Hermasa*, w którym pojawia się terminologia dotycząca biskupów, jest *Similitudo* 9, 21, 5:

A oto wierzący z dziesiątej góry, gdzie drzewa osłaniają swoim cieniem owce: Są to biskupi i ludzie gościnni (ἐπίσκοποι καὶ φιλόξενοι), którzy zawsze chętnie przyjmowali w swoich domach sługi Boże bez żadnej obłudy (οἵτινες ἠδέως εἰς τοὺς οἴκους ἑαυτῶν πάντοτε ὑπεδέξαντο τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ ἄτερ ὑποκρίσεως). Biskupi w swej posłudze ochraniaли nieustannie wdowy i wszystkich cierpiących niedostatek, zawsze też prowadząc święte życie (οἱ δὲ ἐπίσκοποι πάντοτε τοὺς ὑστερημένους καὶ τὰς χήρας τῇ διακονίᾳ ἑαυτῶν ἀδιαλείπτως ἐσκέπασαν καὶ ἀγνῶς ἀνεστράφησαν πάντοτε). Ich więc wszystkich będzie Pan ochraniał przez całą wieczność. Ci, którzy tak postępowali, mają chwałę u Boga, a miejsce ich jest już razem z aniołami, jeśli tylko wytrwają aż do końca w służbie Panu (οἱ οὖν ταῦτα ἐργασάμενοι ἔνδοξοί εἰσι παρὰ τῷ θεῷ καὶ ἤδη ὁ τόπος αὐτῶν μετὰ τῶν ἀγγέλων ἐστίν, ἐὰν ἐπιμείνωσιν ἕως τέλους λειτουργοῦντες τῷ κυρίῳ)²⁰.

Fragment wspomina o biskupach i ludziach gościnnych, którzy zawsze przyjmowali chętnie sługi Boże w swoich domach. O ile we wcześniejszych tekstach rolą biskupów było głoszenie Ewangelii dla przyszłych wierzących i wybranych Boga, w tym fragmencie jest mowa bardziej o społecznej funkcji biskupa: przyjmowanie w gościnę ludzi w swoim domu. Dalej, nieustannie ochranianie wdów i wszystkich cierpiących niedostatek, czyli znowu działalność charytatywna, a nie ma tutaj żadnej wzmianki o nauczaniu czy głoszeniu Ewangelii. Ta posługa charytatywna biskupów w liczbie mnogiej (οἱ ἐπίσκοποι) określona jest w tekście przez wyrażenie τῇ διακονίᾳ, prawdopodobnie dlatego, że chodzi właśnie o ich aktywność społeczno-charytatywną, służbę potrzebującym braciom. Ci biskupi, którzy wspierają cierpiących niedostatek i najsłabszych, czyli wdowy w potrzebie, już teraz mają chwałę u Boga (ἔνδοξοί εἰσι παρὰ τῷ θεῷ), a ich miejsce jest z aniołami (καὶ ἤδη ὁ τόπος αὐτῶν μετὰ τῶν ἀγγέλων ἐστίν), jeśli tylko wytrwają do końca w służbie Panu (ἐὰν ἐπιμείνωσιν ἕως τέλους λειτουργοῦντες τῷ κυρίῳ).

²⁰ Hermas, *Pastor*, *Similitudo* 9, 27, 1-3; Lighfoot – Harmer, s. 510-512; BOK 10, s. 285.

W końcowej części ta „służba Panu” biskupów jest ponownie określona terminem λειτουργία, który we wcześniejszych tekstach, ze względu na kontekst, oznaczał nauczanie, głoszenie Ewangelii, a także sprawowanie funkcji kultycznych, tutaj natomiast łączy się bardziej z ich działalnością społeczno-charytatywną, która, co ciekawe, jest określana również terminem λειτουργία.

2. Prezbiter/prezbiterzy (πρεσβύτερος/πρεσβύτεροι)

W *1 Liście do Koryntian* Klemensa Rzymskiego termin πρεσβύτεροι pojawia się po raz pierwszy w 1, 3, gdzie autor chwali zachowanie Koryntian przed buntem wobec prezbiterów: „Wszystko bowiem czyniliście, nie mając żadnego względu na osoby i postępowaliście stosownie do praw Bożych, poddani zwierzchnikom i oddając należną cześć starszym pomiędzy wami (τιμὴν καθήκουσαν ἀπονέμοντες τοῖς παρ’ ὑμῖν πρεσβυτέραις)”²¹. W dalszej części autor kontynuuje wychwalanie Koryntian, dodając, że młodym zalecali postawę godną i pełną umiaru, nappominali też kobiety, by wypełniały swoje obowiązki z sumieniem nieskazitelnym. Pojawiające się więc zaraz potem wspomnienie młodych wiekiem mogłoby sugerować, że starsi, którym oddawali należną cześć, to po prostu ludzie starsi wiekiem. Jednak kontekst uprzedni, w którym autor stwierdza, że Koryntianie postępowali zgodnie z prawami Bożymi (τοῖς νομίμοις τοῦ θεοῦ) i byli poddani zwierzchnikom (ὑποτασσόμενοι τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν), wskazuje raczej na to, że pisząc o poddaniu zwierzchnikom i starszym, miał na myśli raczej „starszych”, którzy przewodzili wspólnocie chrześcijańskiej. W takim razie πρεσβύτεροι w tym fragmencie, to „starsi” Kościoła w Koryncie. Jak jednak należy rozumieć ten termin: jako ogólnie „starszych” wspólnoty czy należących do drugiego stopnia hierarchii kościelnej? Nie ma wątpliwości, że chodzi tutaj zdecydowanie o pierwsze znaczenie, jako kierujących wspólnotą.

Po raz drugi termin pojawia się w 3, 3, ale jest on cytatem z Iz 3,5 i dotyczy osób starszych wiekiem, więc zostanie tutaj pominięty. Po raz trzeci natomiast, interesujący nas termin pojawia się w 21, 6: „Czcijmy Pana Jezusa Chrystusa, którego krew została za nas wylana, szanujmy zwierzchników (τοὺς προηγουμένους ἡμῶν αἰδεσθῶμεν), poważajmy

²¹ Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios I* 1, 3; Lighfoot – Harmer, s. 28; BOK 10, s. 51.

starszych (τοὺς πρεσβυτέρους τιμήσωμεν), młodych wychowujemy w bojaźni Bożej, a żony nasze kierujemy ku dobremu”²². Autor zachęca Koryntian do oddawani czci Chrystusowi, gdyż Jego krew została wylana za wszystkich, do szanowania zwierzchników i poważania starszych. W poprzednim fragmencie była mowa o poddaniu się zwierzchnikom wyrażonym za pomocą terminu τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν, tutaj natomiast jest zachęta do szanowania ich. Choć w poprzednim fragmencie owi zwierzchnicy to po grecku ἡγουμένοι, tutaj natomiast προηγουμένοι, to jednak sens jest jednakowy. Starszym należy się cześć, nawet jeśli w tekście tłumaczka oddała to przez „poważajmy”. Na to, że chodzi o to samo, jednoznacznie, wskazuje wyraźnie użycie rzeczownika greckiego τιμῆν w pierwszym tekście i czasownika τιμήσωμεν w drugim. Dla nas jednak najważniejsze jest pytanie, jak rozumieć termin τοὺς πρεσβυτέρους: jako „starszych” przewodzących wspólnocie czy po prostu jako starszych ludzi? Ze względu na duże podobieństwa w treści i praktycznie identyczną terminologię wydaje się bardziej prawdopodobne, że chodzi „starszych”, którzy stali na czele wspólnoty. Czyli „starsi” w sensie ogólnym, a nie prezbiterzy jako drugi stopień kapłaństwa w hierarchii kościelnej.

Kolejnym fragmentem *1 Listu do Koryntian* Klemensa Rzymskiego, w którym pojawia się termin πρεσβύτεροι, jest 44,5-6:

Szczęśliwi ci prezbiterzy, którzy zakończyli swoją drogę (μακάριοι οἱ προοδοιπορήσαντες πρεσβύτεροι)! Dla nich przynajmniej dobiega ona właściwego kresu, przynosząc oczekiwane owoce (οἵτινες ἔγκαρπον καὶ τελείαν ἔσχον τὴν ἀνάληψιν). Nie potrzebując się lękać, że ktoś może ich usunąć z wyznaczonego stanowiska (οὐ γὰρ εὐλαβοῦνται μὴ τις αὐτοὺς μεταστήσῃ ἀπὸ τοῦ ἰδρυμένου αὐτοῖς τόπου). Widzimy bowiem, że niejednego odsunęliście od służby Bożej, choć żyjąc szlachetnie, sprawował ją w sposób nienaganny i zasługujący na szacunek (ὁρῶμεν γάρ, ὅτι ἐνίους ὑμεῖς μετηγάγετε καλῶς πολιτευομένους ἐκ τῆς ἀμέμπτως αὐτοῖς τετιμημένης λειτουργίας)²³.

Autor w kontekście usunięcia niektórych „starszych” wspólnoty korynckiej z urzędu przewodniczenia wspólnocie nazywa szczęśliwymi tych „starszych”, którzy zakończyli już swoją drogę. Chodzi o zakończenie sprawowania swojego urzędu przewodzenia wspólnocie czy

²² Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios I* 21, 6; Lighfoot – Harmer, s. 54; BOK 10, s. 61.

²³ Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios I* 44, 5-6; Lighfoot – Harmer, s. 78; BOK 10, s. 71.

też śmierć? Wydaje się, że autor ma na myśli to drugie. Potwierdza to następne zdanie, że dla nich droga dobiega właściwego kresu i przynosi dobre owoce. Warto pamiętać też kontekst tej wypowiedzi. W 44, 3-4 autor pisał o biskupach w liczbie mnogiej, którzy godnie sprawowali swój urząd i zostali usunięci, a zaraz w 44, 5 nazywa ich *πρεσβύτεροι*. Nie ulega żadnej wątpliwości, że chodzi tutaj o tych samych przywódców wspólnoty, którzy raz są określani „biskupami”, czyli „opiekunami/stróżami/zarządcami”, innym zaś razem *πρεσβύτεροι*, „starszymi”. Nie chodzi więc tutaj w żadnym wypadku o prezbiterów rozumianych jako drugi stopień hierarchii kościelnej. Potwierdza to wyraźnie dalsza część tekstu, w której jest mowa o tym, że owi „starsi”, którzy już odeszli do Pana, nie muszą się już lękać, że ktoś może ich usunąć z wyznaczonego stanowiska. Autor nie używa tutaj jakiejś precyzyjnej greckiej terminologii kościelnej na opisanie tego stanowiska, ale bardziej ogólnego określenia „z wyznaczonego miejsca (*ἀπὸ τοῦ ἰδρυμένου αὐτοῖς τόπου*). W kontekście jednak całej wypowiedzi nie ma wątpliwości, że chodzi o pozbawienie urzędu czy funkcji biskupa lub prezbitera w sensie „starszego” przewodzenia wspólnocie korynckiej. Bardzo ciekawa jest też ostatnia część tej wypowiedzi. Autor z pewnym wyrzutem konkluduje, że Koryntianie niejednego biskupa czy „starszego” odsunęli od służby Bożej, choć żył szlachetnie i sprawował ją w sposób nienaganny oraz zasługujący na szacunek. Ta „służba Boża”, jak zostało to przetłumaczone w tym miejscu na język polski, jest ponownie wyrażona w języku greckim za pomocą terminu *λειτουργία*. A ponieważ zadaniem zarówno *ἐπίσκοποι*, jak i *πρεσβύτεροι* jest *λειτουργία*, potwierdza to, że należy ich identyfikować ze sobą jako ogólnie przełożonych wspólnoty. Wskazuje na to wyraźnie liczba mnoga i absurdem byłoby widzenie tutaj w terminie *ἐπίσκοποι* episkopatu monarchicznego, a w *πρεσβύτεροι* – drugiego stopnia hierarchii kościelnej. I jedni, i drudzy to „stróże/nadzorcy i starsi” jako przewodzący wspólnocie²⁴. Wiemy zaś z poprzednich fragmentów, że *λειτουργία* wyraża służbę publiczną przewodzenia wspólnocie, sprawowanie kultu, ale także działalność społeczno-charytatywną *ἐπίσκοποι* i *πρεσβύτεροι*. Od takiej właśnie „liturgii” odsunęli Koryntianie swoich zwierzchników.

²⁴ Por. F. Rivas Rebaque, *Modelos de hospitalidad en la primera Carta de Clemente a los Corintios*, w: *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo*, red. C. Bernabé – C. Gil, Navarra 2008, s. 373-398.

Kolejnym fragmentem, w którym pojawia się termin *πρεσβύτεροι*, jest 47, 6 w kontekście upomnienia Koryntian: „To wstyd, umiłowani, wielki wstyd i rzecz niegodna życia w Chrystusie, słyszeć, że ów niezachwiany i stary Kościół w Koryncie przez jedną czy dwie osoby buntuje się przeciw prezbiterom (*πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους*)”²⁵. Autor nawiązuje tutaj do centralnej kwestii *Listu*, czyli do buntu niektórych członków wspólnoty korynckiej przeciw „straszym”, którzy przez to zasiali zamęt w lokalnym Kościele²⁶. Autor określa to jako wielki wstyd i rzecz niegodną życia w Chrystusie, że z powodu jednej czy dwóch osób prastary Kościół, założony przez św. Pawła Apostoła, buntuje się przeciwko „starszym”. Z punktu widzenia naszych analiz najważniejsze jest pytanie, jak w tym fragmencie rozumieć termin *πρεσβύτεροι*: jako ogólnie „starszych” wspólnoty czy też jako drugi kapłaństwa w hierarchii kościelnej? Nie ulega wątpliwości, że w kontekście dotychczas przeanalizowanych fragmentów *Listu* jego autor zdecydowanie miał na myśli ogólne rozumienie terminu *πρεσβύτεροι* jako „starszych”, przewodzących wspólnocie. Przywołany powyżej fragment wpisuje się w tę samą logikę i nie zawiera żadnych elementów, które sugerowałyby, że należy tutaj widzieć drugi stopień kapłaństwa.

Jeszcze bardziej dobitnie wybrzmiewa ten wątek w 54, 2, gdzie autor zachęca do odważnej postawy, aby ci, którzy są powodem rozłamu, odeszli i oddalili się od wspólnoty:

Któż wśród was jest wspaniałomyślny, współczujący, pełen miłości? Niech powie: Jeśli to ja jestem powodem buntu, niezgody, rozłamów, odchodzę, oddalę się, dokąd zechcecie, i zrobię to, co poleci zgromadzenie (*εἰπάτω· Εἰ δι' ἐμὲ στάσις καὶ ἔρις καὶ σχίσματα, ἐκχωρῶ, ἄπειμι, οὗ ἔαν βούλησθε, καὶ ποιῶ τὰ προστασσόμενα ὑπὸ τοῦ πλήθους*). Byleby tylko trzódka Chrystusowa żyła w pokoju razem z wyznaczonymi sobie prezbiterami (*μόνον τὸ ποιμνιον τοῦ Χριστοῦ εἰρηνευέτω μετὰ τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων*)²⁷.

Autor zachęca sprawców buntu, aby mieli odwagę powiedzieć, że jeśli oni są powodem buntu, niezgody czy rozłamów (*στάσις καὶ ἔρις καὶ*

²⁵ Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios I* 47, 6; Lighfoot – Harmer, s. 82; BOK 10, s. 72.

²⁶ Por. E. Prinzivalli, *La Prima Lettera di Clemente: le ragioni di un conflitto*, ASE 26 (2009) s. 23-46.

²⁷ Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios I* 54, 1-2; Lighfoot – Harmer, s. 88; BOK 10, s. 75.

σχίσματα), odejda, oddalą się (ἐκχωρῶ, ἄπειμι) i uczynią to, co poleci im większość, czyli wspólnota Kościoła (ποιῶ τὰ προστασσόμενα ὑπὸ τοῦ πλήθους)²⁸. Chodzi o to, aby wspólnota, określana w tekście jako „trzódką Chrystusa” (τὸ ποιμνιον τοῦ Χριστοῦ) żyła w pokoju z ustanowionymi prezbiterami (εἰρηνευέτω μετὰ τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων). Pojawia się tutaj bardzo ważne określenie „z ustanowionymi prezbiterami” (μετὰ τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων), co wyraźnie wskazuje na to, że chodzi o ważne ustanowionych przełożonych wspólnoty, a nie o kogokolwiek. W tym fragmencie, podobnie jak w poprzednich, termin πρεσβύτεροι oznacza ogólnie „starszych” przewodzących wspólnotcie, a nie prezbiterów jako drugi stopień kapłaństwa hierarchicznego.

Termin πρεσβύτεροι pojawia się następnie w 55, 4, ale jest to wspomnienie starotestamentalnej Judyty, która „w czasie oblężenia miasta uprosiła starszych (ἠτήσατο παρὰ τῶν πρεσβυτέρων), by pozwolili jej pójść do obozu nieprzyjaciół. Choć kontekst tej wypowiedzi jest wyraźnie inny, to jednak warto odnotować obecność terminu „starszych” w żydowskich wspólnotach i ich roli przewodzenia tymże wspólnotom.

Ostatnim wreszcie fragmentem z *1 Listu do Koryntian* Klemensa Rzymskiego, w którym pojawia się termin πρεσβύτεροι, jest tekst z 57, 1. Autor zachęca buntowników do podporządkowania się prezbiterom, przyjęcia zasłużonej kary jako drogi do nawrócenia i uległości. Nas interesuje tutaj początek tego wywodu:

Wy zatem, którzy daliście początek buntowi (Ὑμεῖς οὖν οἱ τὴν καταβολὴν τῆς στάσεως ποιήσαντες), podporządkujcie się waszym prezbiterom (ὑποτάγητε τοῖς πρεσβυτέροις), przyjmijcie karę jako drogę do nawrócenia, zginając kolana waszego serca (παιδεύθητε εἰς μετάνοιαν, κάμψαντες τὰ γόνατα τῆς καρδίας ὑμῶν)²⁹.

Autor *Listu* wyraźnie adresuje swoje wezwanie do buntowników w Koryncie i zachęca ich do poddania się „starszym” (ὑποτάγητε τοῖς πρεσβυτέροις), czyli uznania ich za prawowitych przełożonych wspólnoty korynckiej. Dalej zachęca ich do wejścia na drogę nawrócenia poprzez pokorne przyjęcie kary i „zgięcie kolan” swojego serca. Kontekst tej wypowiedzi ponownie sugeruje wyraźnie, że termin τοῖς πρεσβυτέροις

²⁸ Por. N. Widok, *Droga do świętości według Klemensa Rzymskiego*, VoxP 32 (2012) s. 727-735.

²⁹ Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios I 57, 1*; Lighfoot – Harmer, s. 92; BOK 10, s. 77.

oznacza tutaj znowu „starszych” jako przełożonych wspólnoty korynckiej, a nie prezbiterów jako drugi stopień kapłaństwa hierarchicznego.

Podsumowując, należy stwierdzić, że interesujący nas termin pojawia się w *I Liście do Koryntian* tylko w liczbie mnogiej jako πρεσβύτεροι. Prezentowani są oni zamiennie z ἐπίσκοποι i sprawowali oni, podobnie jak ἐπίσκοποι, λειτουργία, który to termin oznaczał służbę przewodzenia wspólnocie i celebracje kultu, a także działalność społeczno-charytatywną. Nie ulega zatem wątpliwości, że termin πρεσβύτεροι w *I Liście do Koryntian* Klemensa Rzymskiego oznacza zawsze „starszych” jako przełożonych wspólnoty, nigdy zaś drugi stopień kapłaństwa hierarchicznego, tak jak np. w *Listach* Ignacego z Antiochii.

Jeśli chodzi natomiast o *Pasterza* Hermasa, to termin πρεσβύτεροι pojawia się w nim trzy razy: *Visio* 2, 4, 2-3; 3, 11, 2-3 i 3, 12, 2-3. Jednak drugi i trzeci cytat dotyczą osób starszych wiekiem lub duchem, które zostaną tutaj pominięte. Jedynym fragmentem, który dotyczy naszej tematyki, jest *Visio* 2, 4, 2-3. Po początku, w 2, 4, 1 Hermas opisuje widzenie, jakie otrzymał podczas snu pięknego młodzieńca, który wypytywał go, kim jest owa starsza kobieta (Τὴν πρεσβυτέραν), i kiedy odparł, że to Sibilla, tamten skorygował go, mówiąc, że to Kościół (Ἡ Ἐκκλησία). I dalej czytamy:

Później miałem widzenie w moim domu. Przyszła sędziwa niewiasta i zapytała mnie, czy już dałem książeczkę starszym (τοῖς πρεσβυτέροις). Zaprzeczyłem. „Dobrze uczyniłeś, rzecze, bo mam jeszcze kilka słów do dodania. Kiedy ukończę całość, ty słowa te oznajmisz wszystkim wybranym (διὰ σοῦ γνωρισθήσεται τοῖς ἐκλεκτοῖς πᾶσιν). Sporządzisz zatem dwa odpisy małej książeczki i pošlesz jeden Klemensowi, a drugi Grapte. Klemens swój pošle innym miastom, to bowiem zostało mu zleczone. Grapte zaś będzie pouczała wdowy i sieroty. A ty odczytasz [tę książeczkę] w tym mieście w obecności starszych kierujących Kościołem (σὺ δὲ ἀναγνώση εἰς ταύτην τὴν πόλιν μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προΐταμένων τῆς ἐκκλησίας)³⁰.

Termin πρεσβύτεροι pojawia się w tym fragmencie dwa razy. Na początku starsza kobieta, symbol Kościoła, pyta Hermasa, czy już dał książeczkę objawień, którą napisała prezbiterom (τοῖς πρεσβυτέροις). Samo użycie tego terminu w tym miejscu jeszcze nie przesądzałoby o jego znaczeniu, ale późniejszy kontekst potwierdza, że chodzi o „starszych”

³⁰ Hermas, *Pastor*, *Visio* 2, 4, 2-3; Lighfoot – Harmer, s. 344-346; BOK 10, s. 216.

kierujących Kościołem w Rzymie. Kiedy bowiem ukończy poprawianie owej książeczki, Hermas ma dać poznać jej słowa wszystkim wybranym (τοῖς ἐκλεκτοῖς πᾶσιν). Bezpośredni kontekst nie wskazuje, o kogo chodzi, ale całość dzieła sugeruje, że owi wybrani to członkowie lokalnej wspólnoty chrześcijańskiej. Hermas ma im obwieścić słowa tej książeczki nie bezpośrednio, ale poprzez „starszych” (μετὰ τῶν πρεσβυτέρων). Na zakończenie tekstu wspomniana kobieta poleca mu bowiem, aby odczytał tę książeczkę w obecności prezbiterów kierujących Kościołem (μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊταμένων τῆς ἐκκλησίας). Nie mamy więc żadnej wątpliwości, że chodzi tutaj o prezbiterów w sensie ogólnym – „starszych”, którzy mieli za zadanie przewodzić Kościołowi w Rzymie.

Termin πρεσβύτεροι zatem w *Pasterzu* Hermasa oznacza wyraźnie „starszych” w sensie ogólnym, którzy kierowali wspólnotą, a nie drugi stopień hierarchii kościelnej. Oni to przewodzili Kościołowi w Rzymie i nie mamy w tym dziele żadnej wzmianki na temat biskupów, choć niewykluczone, że w kategorii „starsi” mieścili się również oni. W połowie II wieku w Rzymie nie wyróżniano ich spośród grona „starszych”. Nie ma też żadnej wzmianki o jednym biskupie, który kierowałby Kościołem w Rzymie na początku II wieku. Źródła związane z Kościołem w Rzymie w I i II wieku, takie jak *I List do Koryntian* Klemensa Rzymskiego i *Pasterz* Hermasa, nie potwierdzają istnienia episkopatu monarchicznego, Kościołem zaś w tym mieście kierowali prezbiterzy, ale rozumiani jako „starsi” przewodzący wspólnocie. Żadne natomiast ze źródeł dotyczących Rzymu nie potwierdza, że termin πρεσβύτεροι należałoby rozumieć jako drugi stopień hierarchii kościelnej, ani też istnienia jakiegoś „kolegium prezbiterów”, którzy kierowałiby Kościołem rzymskim. Nie występuje w nich ani żaden termin typu „kolegium prezbiterów”, ani sama idea nie jest wyrażona za pomocą innego słownictwa.

Oprócz tych dwóch pism powstałych w środowisku rzymskim mamy jeszcze dwie, bardzo ciekawe wzmianki dotyczące naszej tematyki w tekstach Ireneusza z Lyonu. Z jednej strony Euzebiusz z Cezarei przytacza fragmenty *Listu* Ireneusza do papieża Wiktora, który włączył się w ten sposób w kontrowersję dotyczącą daty świętowania Paschy, która, jak wiemy, była celebrowana w Azji Mniejszej 14 Nisan według zwyczaju żydowskiego (tzw. *kwartodecymanie*), natomiast w Rzymie i Aleksandrii – w pierwszą niedzielę po 14 Nisan. Kiedy papież Wiktor „powziął zamiar odłączenia od jedności Kościoła wszystkich gmin azjatyckich i Kościołów sąsiednich” (*HE* V 24, 9), biskup Polikrates z Efezu, jako

przywódca Kościołów w Azji Mniejszej, napisał do niego *List*, broniąc zwyczaju małoazjatyckiego jako mającego pochodzenia apostołskie od Jana Apostoła. Euzebiusz w takim kontekście przytacza fragmenty *Listu* Ireneusza:

Wśród nich byli także prezbiterzy, którzy przed Soterem stali na czele Kościoła, któremu ty teraz przewodzisz (οἱ πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι, οἱ προστάντες τῆς ἐκκλησίας ἢς σὺ νῦν ἀφηγῆ), a więc Anicet, Pius, Hygin, Telesfor, Sykstus, ale ani oni sami nie zachowywali takiego zwyczaju [celebracji 14 Nisan], ani nie pozwalali na to swoim podwładnym, a jednak [...] żyli w pokoju z wiernymi, którzy przychodzili do nich z Kościołów, w których istniał ten zwyczaj [...]. I nigdy się nie zdarzyło, by z tego powodu ktokolwiek miał być wykluczony; co więcej, prezbiterzy, twój poprzednicy (οἱ πρὸ σοῦ πρεσβύτεροι τοῖς ἀπὸ τῶν παροικιῶν τηροῦσιν ἔμπροσθεν εὐχαριστίας), którzy sami nie zachowywali tego zwyczaju, posyłali Eucharystię wiernym Kościołów zachowujących go³¹.

Ireneusz nazywa poprzedników Wiktora, którzy kierowali Kościołem w Rzymie przed Soterem, πρεσβύτεροι, ale termin ten należy rozumieć zdecydowanie jako „starsi” przewodzący wspólnocie, a nie jako drugi stopień hierarchii kościelnej. Liczba mnoga nie dowodzi istnienia żadnego „kolegium prezbiterów”, ale odnosi się po prostu do wielu poprzedników Wiktora. Potwierdza to wyraźnie dalsza część tekstu, w której wymienia imiennie tych poprzedników, cofając się wstecz: Anicet, Pius, Hygin, Telesfor, Sykstus. Euzebiusz, powołując się na Ireneusza, przytacza pełną listę biskupów Rzymu po Piotrze: Linus, Anaklet, Klemens, Ewaryst, Aleksander, Sykstus, Telesfor, Hygin, Pius, Anicet, Soter, Eleuteros³². Zatem za pontyfikatu Wiktora (189-199), pod koniec II wieku nadal używano terminu πρεσβύτεροι na określenie „starszych” i przełożonych Kościoła w Rzymie, choć równocześnie kierowali nim już pojedynczy biskupi, którzy byli zaliczani do grona owych „starszych”. Jeśli natomiast przyjąć, że πρεσβύτεροι oznacza tutaj drugi stopień w hierarchii kościelnej, tak jak w Antiochii, wtedy dochodzimy do absurdu, że biskupi byli jednocześnie biskupami i prezbiterami. Kontekst wypowiedzi nie pozwala jednak na takie jego rozumienie.

³¹ Eusebius Caesariensis, *HE* V 24, 14-15; Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, tł. A. Caba, *ŻMT* 70, Kraków 2013, s. 366-367.

³² Eusebius Caesarensis, *HE* V 6, 4, *ŻMT* 70, s. 325.

Drugi fragment pochodzi z *Adversus Haereses* III 3, 3 i pojawia się w kontekście argumentacji za sukcesją apostołską przekazywaną przez kolejnych biskupów: „Wkrótce po założeniu i ustanowieniu Kościoła błogosławieni Apostołowie przekazali zadanie kierowania tymże Kościołem Linusowi (τὴν τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίαν ἐνεχείρισαν). To tego właśnie Linusa wspomniał Paweł w swoich listach do Tymoteusza”³³. W tym fragmencie Ireneusz wyraźnie stwierdza, że Apostołowie po założeniu i ustanowieniu Kościoła w Rzymie przekazali kierowanie nim Linusowi, co potwierdza również starożytne łacińskie tłumaczenie tego zwrotu: *Lino episcopatum administrandae ecclesiae tradiderunt*. Zauważmy, że powraca znane nam już wcześniej wyrażenie τῆς ἐπισκοπῆς, tłumaczone już tutaj jednoznacznie na język łaciński przez *episcopatum*, co potwierdza, że oznaczał on urząd biskupi, a nie tylko godność, a owo zadanie kierowania Kościołem w Rzymie nazwane jest ponownie λειτουργία. Nie znajdujemy jednak żadnego wyjaśnienia, na czym miałyby konkretnie polegać to kierowanie Kościołem w Rzymie, ani jak konkretnie rozumieć termin λειτουργία. Znajdujemy więc zadziwiającą zbieżność terminologii Ireneusza z *I Listem do Koryntian* Klemensa Rzymskiego i *Pasterzem* Hermasa. Teolog z Lyonu stara się wykazać, że Apostołowie od początku ustanowili jednego swojego następcę do kierowania Kościołem w Rzymie, właśnie Linusa, i katalizatorem dla niego, jak pewnie słusznie przypuszcza Simonetti, były prawdopodobnie działania gnostyków powołujących się na tradycję sekretną. Nie ma natomiast tutaj mowy o żadnym rzekomym „kolegium prezbiterów”, które miałyby kierować Kościołem rzymskim.

Przyjmując rozumienie terminu πρεσβύτεροι jako drugi stopień hierarchii kościelnej, tak jak w Antiochii, uczeni, zwłaszcza w obszarze języka niemieckiego, zaproponowali hipotezę *Hauskirchen* (*Hausgemeinden*) do wyjaśnienia początków Kościoła w Rzymie³⁴. Opiera się ona na stwierdzeniach Pawła Apostoła z Rz 16,3-14 i 1Kor 16,15 w których pozdrawia on m.in. Pyskę i Akwilę oraz „Kościół, który jest w ich domu”, a także na tzw. *tituli* kościołów, które nie dotyczyły świętych, ale prawdopodobnie właścicieli domów prywatnych, w których odbywały się celebracje

³³ Iraeneus Lugdunensis, *Adversus Haereses* III 3, 3, ed. A. Rousseau – L. Doutelleau, Irénée de Lyon. *Contre les Hérésies*, t. 2, Paris 2017, s. 34-35, tł. J. Brylowski, Św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses*, Pelplin 2018, s. 206-207.

³⁴ Por. P. Lampe, *Die Stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, Tübingen 1989, tł. M. Steinhauser, *From Paulus to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries*, Minneapolis 2003.

liturgii. Stąd wysunięto wniosek, że Kościół w Rzymie składałby się z małych, rodzinnych wspólnot, które udostępniałyby swoje domy dla większych celebracji wspólnotowych. Te wspólnoty byłyby względnie autonomiczne, kierować miał nimi prezbiter, „starszy” albo biskup-prezbiter („starszy”), a całym Kościołem w Rzymie w II wieku kierowałoby kolegium prezbiterów złożone z prezbiterów kierujących wspomnianymi kościołami domowymi. Brent i Stewart-Sikes poszli jeszcze dalej, sugerując, że taka struktura wielu małych wspólnot w Rzymie utrzymałaby się aż do pontyfikatu papieża Korneliusza, czyli do połowy III wieku. Hipoteza błyskotliwa, ale niemająca żadnego uzasadnienia w zachowanych źródłach z I i II wieku oraz należąca do gatunku *fantasy*. Simonetti, jak wspominałem, jest zdania, że episkopat monarchiczny utrwaliłby się w Rzymie za pontyfikatu papieża Wiktora (189-198), czyli w ostatnim dziesięcioleciu II wieku, i za nim powtarza to większość uczonych³⁵. Nie ma jednak żadnych przekonujących argumentów za taką datacją. Wiemy od Euzebiusza (*HE* V 24), że podczas sporu na temat daty celebracji Paschy biskup Polikarp ze Smyrny przybył do Rzymu jako przedstawiciel Kościołów Azji Mniejszej i kwartodecyman, aby przedyskutować tę kwestię z papieżem Anicetem (154-166). Nie spotkał się jednak wtedy w Rzymie z żadnym rzekomym „kolegium prezbiterów”, ale z jednym biskupem stojącym na czele Kościoła rzymskiego. A to oznacza, że episkopat monarchiczny istniał w Kościele w Rzymie już w połowie II wieku, kierował nim jeden biskup, nazywany również zgodnie z dawnym zwyczajem ogólnie „starszym”, czyli przełożonym wspólnoty, a nie prezbiterem rozumianym jako drugi stopień w hierarchii kościelnej. Nie wiemy jednak, jak do końca ocenić listę biskupów Rzymu przytaczaną przez Ireneusza. Jeśli jest ona próbą przeniesienia statusu episkopatu monarchicznego z końca II wieku na lata sześćdziesiąte I wieku w celu wykazania gnostykom ciągłość tradycji i sukcesji apostolskiej od Piotra aż do jego czasów, wtedy byłaby ona mało wiarygodna, ale jeśli nie, to potwierdzałaby istnienie w Rzymie episkopatu monarchicznego praktycznie od samego początku, od Piotra. Ci biskupi Rzymu byli jednocześnie nazywani *πρεσβύτεροι*, co należy rozumieć ogólnie jako „starszych”. I jeśli ktoś kwestionuje wiarygodność listu Ireneusza, na nim spoczywa obowiązek udowodnienia tego, nie na tym, kto ją krytycznie przyjmuje.

³⁵ Por. M. Simonetti, *Una nuova ipotesi su Ippolito*, „Augustinianum” 36 (1996) s. 13-46; M. Simonetti, *Roma cristiana tra vescovi e presbiteri*, *VetChr* 43 (2006) s. 5-17 (zwł. s. 11-14).

Podsumowując, wszystkie źródła dotyczące Kościoła w Rzymie potwierdzają, że kierowali nim πρεσβύτεροι w sensie „starsi”, czyli przełożeni wspólnoty, utożsamiani niekiedy z ἐπίσκοποι. Nigdy jednak w źródłach związanych z Rzymem termin πρεσβύτεροι nie był rozumiany jako drugi stopień hierarchii kościelnej, tak jak w *Listach* Ignacego z Antiochii. Zadaniem tych biskupów i starszych była λειτουργία, czyli przewodzenie wspólnocie, celebrowanie kultu, a także działalność charytatywna wobec potrzebujących braci. Nigdzie jednak w źródłach nie pojawia się określenie typu „kolegium prezbiterów”, wyraźnie wymyślone przez uczonych. Kościołem w Rzymie kierowali πρεσβύτεροι, ale rozumiani jako „starsi”, a nie jako drugi stopień hierarchii kościelnej, gdyż źródła nie potwierdzają w żadnym wypadku takiego rozumienia. W zależności od oceny listy biskupów Rzymu przytoczonej przez Ireneusza nie można wykluczyć, że w Kościele rzymskim od początku, czyli od Piotra, istniał episkopat monarchiczny, choć biskupi nadal byli określane dawnym ogólnym terminem πρεσβύτεροι – „starsi”, jako przełożeni wspólnoty. Dyskusja pomiędzy Polikarpem a papieżem Anicetem potwierdza, że mamy wyraźny dowód na istnienie episkopatu monarchicznego w Rzymie już w połowie II wieku.

Bibliography

Sources

- Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios I*, ed. J.B. Lighfoot – J.R. Harmer, *The Apostolic Fathers. Greek Text and English Translation of their Writings*, Grand Rapids 1992, tł. A. Świderkówna, *List do Kościoła w Koryncie*, w: *Pierwsi świadkowie*, red. M. Starowieyski, BOK 10, Kraków 1998, s. 51-87.
- Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, tł. A. Caba, Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, ŻMT 70, Kraków 2013.
- Iraeneus Lugdunensis, *Adversus Haereses*, ed. A. Rousseau – L. Douteleau, Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, t. 3, Paris 2017, tł. J. Brylowski, Św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses*, Pelplin 2018.
- Hermas, *Pastor*, ed. J.B. Lighfoot – J.R. Harmer, *The Apostolic Fathers. Greek Text and English Translation of their Writings*, Grand Rapids 1992, tł. A. Świderkówna, *Pasterz Hermasa*, w: *Pierwsi świadkowie*, red. M. Starowieyski BOK 10, Kraków 1998, s. 211-299.

Studies

- Beatrice P.F., *Clemente Romano*, w: *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiana*, t. 1, red. A. di Berardino, Genova 2007, k. 1073-1077.
- Bielak W., *Kilka uwag na temat początków urzędu biskupiego w ujęciu historycznym*, „Vox Patrum” 30/55 (2010) s. 63-76.
- Bradshaw P.F., *Presbyteroi in the First Two Christian Centuries*, w: *Papers presented at the Eighteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2019*, t. 3: *Deacons and Diaconia; Bishops, Presbyters and Laypeople*, red. M. Vincent – A. Smetts – B. J. Koet, Studia Patristica 106, Leuven – Paris – Bristol 2021, s. 71-76.
- Brent A., *The Ignatian Epistles and the Three-fold Ecclesiastical Order*, „Journal of Religious History” 17 (1993) s. 18-32.
- Burchael J.T., *From Synagoge to Church: Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities*, Cambridge 1992.
- Burke P., *The Monarchical Episcopate at the End of the First Century*, „Journal of Evangelical Studies” 7 (1970) s. 499-518.
- Dassmann E., *Zur Entstehung des Monoepiskopats*, „Jahrbuch für Antikes Christentum” 17 (1974) s. 74-90.
- Dassmann E., *Hausgemeinde und Bischofsamt*, w: *Vivarium: Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geburtstag*, Münster 1984, 82-93.
- Goodspeed E.J., *Index Patristicus sive Clavis Patrum Apostolicorum Operum*, Leipzig 1907.
- Halleux de A., *Ministers in the Didache*, w: *The Didache in Modern Research*, red. J.A. Draper, Leiden 1996, s. 300-320.
- Ihnatowicz J., *Dlaczego prezbiter nie może udzielać święceń? Biskup i prezbiter w pierwotnym*
- Kościele*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 2 (2003) s. 213-232.
- Kasprzak D., *Teologia kapłaństwa i urzędu kapłańskiego w I wieku chrześcijaństwa*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 63/2 (2010), s. 101-125.
- Lampe P., *Die Stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, Tübingen 1989, tł. M. Steinhauser, *From Paulus to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries*, Minneapolis 2003.
- Lebek W.D., *Das Datum des ersten Clemensbriefes*, w: *Von Homer bis Landino. Beiträge zur Antike und Spätantike sowie zu deren Rezeptions- und Wirkungsgeschichte*, red. B.R. Suchla, Berlin 2011, s. 133-206.
- Lusini G., *Nouvelles recherches sur le texte du „Pasteur” d’Hermas*, „Apocrypha” 12 (2001) s. 79-97.
- Misiarczyk L., *Biskupi i prezbiterzy w Kościołach I i II wieku (Jerozolima, Azja Mniejsza i Grecja, Antiocha)*, cz. 1, „Vox Patrum” 91 (2024) s. 435-466.
- Nagy S., *Prezbiterzy w pierwotnej gminie jerozolimskiej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 8/1 (1961) s. 5-22.
- Nagy S., *Hierarchia kościelna w okresie misyjnej działalności św. Pawła*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 11/2 (1964) s. 55-79.

- Nagy S., *Hierarchia Kościelna w ostatnim okresie życia św. Pawła*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 13/2 (1966) s. 23-44.
- Nautin P., *Erma (Pastore)*, w: *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, t. 1, red. A. di Berardino, Genova 2007, k. 1726-1728.
- Pietras H., *Od prezbiteratu do kapłaństwa: ewolucja pojęć i urzędu*, „Studia Bobolanum” 3 (2002) s. 5-17.
- Popowski P., *Wielki Słownik Grecko-Polski*, Warszawa 1997.
- Pouderon B., *Clément de Rome, Flavius Clemens et le Clément juif*, w: *Studi su Clemento Romano*, red. P. Luisier, Orientalia Christiana Analecta 268, Roma 2003, s. 197-218.
- Prinzivalli E., *La Prima Lettera di Clemente: le ragioni di un conflitto*, „Annali di Storia dell’Esegesi” 26 (2009) s. 23-46.
- Quasten J., *Patrologia*, t. 1, Casale Monferrato 1980.
- Rivas Rebaque F., *Modelos de hospitalidad en la primera Carta de Clemente a los Corintios*, w: *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo*, red. C. Bernabé – C. Gil, Navarra 2008, s. 373-398.
- Rivas Rebaque F., *Los obispos en Ignacio de Antioquia: Cuadros sociales dominantes de la memoria colectiva Cristiana*, „Estudios Ecclesiasticos” 83 (2008) s. 23-49.
- Rostworowski J., *Charakter i znaczenie biskupstwa w pierwszych dwóch wiekach dziejów Kościoła*, Kraków 1925.
- Schollgen G., *Monoepiskopos und monarchischer Episkopat: Eine Bemerkung zur Terminologie*, „Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft” 77 (1986) s. 146-151.
- Simonetti M., *Una nuova ipotesi su Ippolito*, „Augustinianum” 36 (1996) s. 13-46.
- Simonetti M., *Presbiteri e vescovi nella Chiesa del I e II secolo*, „Vetera Christianorum” 22 (1996) s. 115-132.
- Simonetti M., *Roma cristiana tra vescovi e presbiteri*, „Vetera Christianorum” 43 (2006) s. 5-17.
- Skierkowski M., *Od Apostołów do biskupów – trzy drogi*, „Studia Teologiczne. Białystok, Drohiczyń, Łomża” 29 (2011) s. 29-55.
- Starowieyski M., *Interwencja Biskupa Rzymu – św. Klemens Rzymski*, w: *Pierwsi świadkowie*, red. M. Starowieyski, BOK 10, Kraków 1998, s. 45-50.
- Stewart A., *The Original Bishops*, Grand Rapids 2014.
- Szulc F., *Spór o „Pasterza” Hermasa*, „Vox Patrum” 3 (1982) s. 340-350.
- Szulc F., *„Pasterz” Hermasa jako problem badawczy*, „Vox Patrum” 10 (1992) s. 117-136.
- Wagner J., *Die Anfänge des Amtes in der Kirche. Presbyter und Episkopen in der früh-christlichen Literatur*, Tübingen 2011.
- Widok N., *Droga do świętości według Klemensa Rzymskiego*, „Vox Patrum” 32 (2012) s. 727-735.
- Zawadzki A., *Sylwetka i funkcja prezbitera w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich na podstawie autentycznych listów św. Pawła (lata 50-67 po Chr.)*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 25/3 (2016) s. 25-42.
- Zizioulas J. D., *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries*, Eugene 2001.



Aniołowie w *Apoftegmatach Ojców Pustyni*

The Angels in the *Sayings of the Desert Fathers (Apophthegmata Patrum)*

Ks. Arkadiusz Nocoń¹

Abstract: In response to the current interest in angels, the author analyses the *Sayings of the Desert Fathers*, that is, the most original work of monastic literature from Christian antiquity. On the basis of the *facta et dicta* of these experts in spiritual issues, and who were often great mystics, the author strives to present the angelology that was functioning in these circles, viz., the teaching of the monks on the nature, appearance and hierarchy of angels, and on their role in respect to God and people. He also draws attention to the specific perception of angels amongst the Desert Fathers. Summing up, the author concludes that theologically the angelology of the Desert Fathers was a continuation of the teaching of the Fathers of the Church. In an ascetic sense it perceived in angels an ideal of monastic life and assistance in its living-out in practice. Also, in an eschatological sense it brought hope and inspired a salvific optimism, because the angels – according to the Desert Fathers – are more numerous, that is, more powerful than demons who are threatening humans.

Keywords: Angelology; Desert Fathers; *Sayings of the Desert Fathers*; *Apophthegmata Patrum*; Monasticism

W tradycji monastycznej życie mnichów ukazywane było często jako „życie anielskie” (βίος ἀγγελικός), dalekie oczywiście od dzisiejszego, popularnego rozumienia tego terminu (tzn. życie sielskie i anielskie). Do podstawowych zadań mnichów należała bowiem nieustanna walka z namiętnościami ciała i ducha, czyli bardzo surowa asceza, po to, by jak najbardziej upodobnić się do istot niebieskich – aniołów, które, poza wieloma innymi cechami i cnotami, „ani się żenią, ani za mąż wychodzą” (por. Mt 22,30). „Życie anielskie” byłoby więc antycypacją najwyższego stopnia realizacji człowieka osiąganego „przy zmartwychwstaniu” (por. Mt 22,30)².

¹ Ks. dr hab. Arkadiusz Nocoń, Pontificia Università Urbaniana, Rzym, Włochy; e-mail: narcadio@yahoo.it; ORCID: 0000-0002-7513-6071.

² Więcej na temat *bíos angelikós* m.in. w pracach: L. Bouyer, „*La vie angélique*”, w: *Le sens de la vie monastique*, Turnhout 1950, s. 43-68; U. Ranke-Heinemann,

Walka z własnymi namiętnościami, pokusami i grzechem, będąca w istocie walką ze złymi duchami, nie wyczerpywała oczywiście całego powołania mnichów. Wszyscy oni bowiem postrzegali siebie jako uczestników wielkiej kosmicznej walki o królestwo Boże³, wyznaczając sobie miejsce w tej walce na pierwszej linii. Więcej, pozostając przy tej terminologii wojskowej, byli oni niczym „harcownicy”, którzy wychodzili przed szereg, tzn. udawali się na pustynię, aby tam zmierzyć się z wysłannikami diabła, chroniąc w ten sposób „miasta i wioski”⁴. W zmaganiach tych nie byli jednak sami, gdyż zawsze mieli „ku pomocy” Bożych wysłanników, tj. aniołów, tak w walce o swoją osobistą świętość, jak i w walce o królestwo Boże. W sprawach angelologii Ojcowie Pustyni mogą więc być dla nas „ekspertami”, mówimy jednak o ludziach nie tylko głębokiej wiary i modlitwy, ale i częstokroć o wielkich mistykach, mających doświadczenie Boga i jego aniołów. Do nauczania i doświadczenia Ojców Pustyni chcemy zatem sięgnąć, analizując ich *Apoftegmaty*⁵, najbardziej oryginalne dzieło

Zum Ideal der „Vita angelica” im frühen Mönchtum, „Geist und Leben” 29 (1956) s. 347-357; K.S. Frank, *Angelikós bios: Begriffsanalytische und Begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „engelsgleichen Leben” in frühen Mönchtum*, Münster 1964.

³ Por. Ef 6,12: „Nie toczymy bowiem walki przeciw krwi i ciału, lecz przeciw Zwierzchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich”.

⁴ Por. Ioannes Chrysostomus, *Comparatio regis et monachi* 2, PG 47, 389, tł. W. Kania, Jan Chryzostom, *Porównanie króla z mnichem*, BOK 19, s. 119. O szczególnej roli mnichów w duchowej walce przeciw szatanowi w nauczaniu Jana Chryzostoma, zob. P. Szczur, *Mnisi jako „żołnierze” Chrystusa w nauczaniu Jana Chryzostoma. Analiza 69. i 70. homilii z cyklu „Homilie na Ewangelię według św. Mateusza”*, VoxP 63 (2015) s. 375-388.

⁵ Por. *Apoftegmata Patrum*, PG 65, 71-440, tł. M. Borkowska, *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1: *Gerontikon, Księga Starców*, red. M. Starowieyski, ŻM 4, Kraków – Tyniec 2007; *Apoftegmata Patrum*, ed. J.C. Guy, *Les apoftegmes des Pères. Collection systématique. Chapitres I-IX*, SCh 387, Paris 1993, tł. M. Kozera, *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 2: *Kolekcja systematyczna*, red. M. Starowieyski, ŻM 9, Kraków – Tyniec b.r.; *Apoftegmata Patrum*, ed. J.C. Guy, *Un entretien monastique sur la contemplation*, RSR 50 (1962) 230-241, tł. S. Kur – M. Rymuza – M. Starowieyski, *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 3: *Zbiory etiopskie (wybór), Mniejsze zbiory greckie, Zbiory łacińskie*, red. M. Starowieyski – R. Zarzeczny, ŻM 56, Kraków – Tyniec 2011; *Apoftegmata Patrum*, ed. F. Nau, *Histoires des solitaires égyptiens*, ROC 12 (1907) s. 48-69, 171-181, 393-404; 13 (1908) s. 47-57, 266-283; 14 (1909) s. 357-379; 17 (1912) s. 204-211, 294-301; 18 (1913), 137-146; 10 (1905) s. 387-417,

monastycznej literatury starożytności chrześcijańskiej⁶, mówiące zarazem najwięcej o duchowych doświadczeniach egipskich anachoretów⁷. Dodatkowym argumentem za wyborem tematu i dzieła może być również to, że angelologia w środowisku Ojców Pustyni nie doczekała się dotąd, przynajmniej na gruncie polskim, żadnego odrębnego opracowania⁸.

Analizując *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, będziemy więc starali się wydobyć z nich wszelkie informacje, tak na temat natury, wyglądu i hierarchii aniołów (cz. 1), jak i na temat roli, jaką pełnią wobec Boga i ludzi (cz. 2). Na koniec przyjrzymy się jeszcze specyficznemu postrzeganiu aniołów w środowisku Ojców Pustyni (cz. 3) i przedstawimy płynące z naszej lektury wnioski (cz. 4).

1. Natura, wygląd i hierarchia aniołów

W *Apoftegmatach Ojców Pustyni* nie znajdziemy oczywiście, ze względu na charakter tego dzieła, teologicznych rozważań nad naturą i rolą aniołów, obecnych w pismach wielu Ojców Kościoła⁹, by wymienić

łł. M. Borkowska – E. Dąbrowska – M. Pawlik, *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 4: *Zbiór anonimowy wydany przez François Nau*, red. S. Hiżycki, ŻM 64, Kraków – Tyniec 2013.

⁶ Por. M. Starowieyski, *Apoftegmaty Ojców Pustyni – zagadnienia literackie*, w: ŻM 4, Kraków – Tyniec 2007, s. 97.

⁷ Por. E. Wipszycka, *Egipt – ojczyzna mnichów*, w: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1: *Gerontikon, Księga Starców*, red. M. Starowieyski, ŻM 4, Kraków – Tyniec 2007, s. 37.

⁸ W najobszerniejszym polskim opracowaniu poświęconym angelologii pt. *Księga o aniołach* (red. H. Oleschko, Kraków 2002), obejmującym również okres patrystyczny, Ojcowie Pustyni pojawiają się jedynie sporadycznie. Także w literaturze zagranicznej osobnych pozycji na temat angelologii u Ojców Pustyni jest bardzo niewiele. Zob. L. Leloir, *Anges et démons chez les Pères du Désert*, w: *Anges et démons. Actes du colloque de Liège et de Louvain-La-Neuve 25-26 novembre 1987*, red. J. Ries, Homo Religiosus 14, Louvain-La-Neuve 1989, s. 313-332 (odnośnie do tego opracowania warto zauważyć, że tematyce aniołów autor poświęca trzy strony, a tematyce demonów – szesnaście). Zob. również: L. Regnault, *Anges et démons dans la vie des Pères du désert d'après les Apophthegmes*, „Carmel. Revue trimestrielle de spiritualité chrétienne” 99/3 (2001) s. 67-73.

⁹ Na temat angelologii u Ojców Kościoła, zob. G. Bareille, *Angelologie d'après les Pères*, w: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 1, Paris 1923, s. 1192-1222; J. Duhr, *Anges*, w: *Dictionnaire de spiritualité*, t. 1, Paris 1937, s. 580-625; B. Studer, *Angelo. Angelologia*, DPAC I 195-202; J. Daniélou, *Aniołowie i ich misja*, tł. K. Kubaszczyk,

tylko Piotra Chryzologa¹⁰. Tym niemniej z *facta et dicta* Ojców Pustyni pewne wiadomości na ten temat można jednak uzyskać. I tak pierwszą rzeczą, która zaskakuje przy lekturze *Apoftegmatów*, co do natury i wyglądu aniołów, jest to, że Ojcowie Pustyni nie od razu ich rozpoznawali. Święty abba Antoni na przykład zobaczył kiedyś kogoś podobnego do siebie, kto siedział, pracował i modlił się, a dopiero później zrozumiał, że był to anioł wysłany do niego przez Boga, by go pouczył i umocnił w chwili wewnętrznej ciemności¹¹. Inny starzec, nieznanym tym razem z imienia, idąc kiedyś po wodę, „zobaczył człowieka idącego za nim”. On również dopiero po rozmowie z nieznanym zrozumiał, że był to anioł Pana¹². Na podstawie chociażby tylko tych dwóch przykładów widzimy, że aniołowie do tego stopnia przybierali postać ludzką, że mnichom niekiedy trudno było ich rozpoznać.

Zdarzało się jednak, że domyślali się tego od razu. Abba Makary Egipcjanin na przykład miał widzenie anioła, który ognistym mieczem odganiał złe duchy krążące wokół pewnego brata¹³. Podobnie abba Pafnucy, któremu również ukazał się anioł trzymający w dłoni miecz Pański¹⁴. Czyżby to właśnie ten atrybut sprawił, że owi mnisi natychmiast rozpoznawali anioła? Prawdopodobnie tak. A skoro już o atrybutach mowa, to warto zauważyć, że w *Apoftegmatach* nie wspomina się w ogóle o skrzydłach aniołów, o których czytamy w Piśmie Świętym (por. Wj 25,20) i do których tak przyzwyczaiła nas ikonografia

Warszawa 2006. Zagadnieniu angelologii w pismach Ojców Kościoła został również poświęcony w całości jeden z najnowszych numerów „Vox Patrum”, pokłosie sympozjum patrystycznego na ten temat (Świdnica, 18-21.09.2022: *Angelologia Ojców Kościoła*). Zob. VoxP 88 (2023). Zdaniem S. Longosza, mimo że „prawie wszyscy Ojcowie uczą o aniołach [...] [angelologia chrześcijańska] nie dorównała jednak nigdy swą głębią merytoryczną wypracowanej wówczas chrystologii, pneumatologii, soteriologii czy nauce trynitarniej” (S. Longosz, *Opiekuńcza funkcja Aniołów w nauce Ojców Kościoła*, w: *Księga o aniołach*, red. H. Oleschko, Kraków 2002, s. 158).

¹⁰ O angelologii tego Ojca Kościoła piszą m.in.: J. Wojtczak-Szyszkowski, *Rola aniołów w dziele zbawienia w „Sermones” Piotra Chryzologa*, w: *Aniołowie w paulińskiej tradycji i pobożności*, red. A. Chrapkowski, Kraków 2006, s. 69-76; B. Kochaniewicz, *Rola aniołów w historii zbawienia w ujęciu św. Piotra Chryzologa*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie” 24 (2017) s. 115-125.

¹¹ Por. *Apofthegmata Patrum* 1 (Antonius 1), ŻM 4, 130-131.

¹² Por. *Apofthegmata Patrum* VII 31 (1199), ŻM 9, 164. Cyfry rzymskie oznaczają numer księgi w kolekcji systematycznej *Apoftegmatów*.

¹³ Por. *Apofthegmata Patrum* 486 (Macarius Aegyptius 33), ŻM 4, 327-329.

¹⁴ Por. *Apofthegmata Patrum* 786 (Paphnutius 1), ŻM 4, 425-426.

chrześcijańska¹⁵. Owszem, w jednym z *Apoftegmatów* czytamy o pewnym starcu, który miał widzenie aniołów unoszących się nad abba Mojżeszem i karmiących go plackami z miodem¹⁶, co mogłoby sugerować posiadanie skrzydeł. Znacznie więcej jednak mamy świadectw, w których aniołowie poruszają się bez pomocy skrzydeł. Pewien święty na przykład zobaczył zastęp aniołów schodzących (sic!) z nieba, by abba Efremowi wręczyć zwoje¹⁷. Również do abba Jana Karła dwaj aniołowie zeszli z nieba, by oświecać mu w nocy drogę lampami¹⁸. Podobnie było w przypadku pewnej młodej, nawróconej kobiety, której duszę po śmierci aniołowie odprowadzili do nieba po czymś na kształt świetlistej drogi¹⁹.

Jak już zostało to wspomniane, aniołowie w *Apoftegmatach* przybierali najczęściej postać ludzką, choć w sporadycznych przypadkach mogli też przyjmować inną, np. orła, który pewnemu bratu wskazywał drogę na pustyni²⁰. Powstaje pytanie, czy aniołowie, których widzieli mnisi, byli piękni. Do tego również przyzwyczała nas ikonografia chrześcijańska. Niestety, uroda aniołów nie jest jakoś specjalnie w *Apoftegmatach* podkreślana, choć w jednym z nich, owszem, mowa jest o „nadzwyczajnym pięknie” aniołów²¹. W innym jednak, co również warto wspomnieć, anioł potrafił przybrać postać trędowatego, by wypróbować cierpliwość i dobroć pewnego brata²².

Kolejne pytanie dotyczy anielskich zmysłów. Wiemy już, że aniołowie podejmowali niekiedy rozmowę z mnichami, musieli zatem „po ludzku” widzieć, słyszeć i mówić. Okazuje się jednak, że nie mieli zmysłu powonienia. W jednym z *Apoftegmatów* czytamy bowiem o pewnym starcu, któremu w drodze przez pustynię towarzyszyło dwóch aniołów. Gdy w pewnym momencie natrafili na leżącego przy drodze trupa, wszyscy zatkali sobie nosy. Starzec zapytał aniołów, czy uczynili tak z powodu

¹⁵ Więcej na temat skrzydeł anielskich, które w ikonografii chrześcijańskiej „stały się podstawowym wizualnym wyznacznikiem anielskości w V wieku”, w artykułach: H. Frühling – H. Oleschko, *Ewolucja ikonografii anielskiej w malarstwie europejskim*, w: *Księga o aniołach*, red. H. Oleschko, Kraków 2002, s. 528; J. Sprutta, *Motyw skrzydeł anielskich w ikonie*, „Studia Gnesnensia” 22 (2008) s. 251-267.

¹⁶ Por. *Apoftegmata Patrum* 76 (Arsenius 38), *ŻM* 4, 153-154.

¹⁷ Por. *Apoftegmata Patrum* 214 (Ephraem 2), *ŻM* 4, 217.

¹⁸ Por. *Apoftegmata Patrum* 353 (Ioannes Curtus 38), *ŻM* 4, 267-268.

¹⁹ Por. *Apoftegmata Patrum* 355 (Ioannes Curtus 40), *ŻM* 4, 268-270.

²⁰ Por. *Apoftegmata Patrum* VII 24, *ŻM* 9, 159-162.

²¹ Por. *Apoftegmata Patrum* XXII 9, *ŻM* 9, 381.

²² Por. *Apoftegmata Patrum* 112 (Agatho 30), *ŻM* 4, 164-165.

unoszącego się w powietrzu fetoru. „Bynajmniej – usłyszał w odpowiedzi – lecz z powodu ciebie i my zatkaliśmy nos. My bowiem nie czujemy nieczystości tego świata. Te do nas nie docierają, lecz czujemy zapachy dusz, które śmierdzą, jak dusze grzeszników”²³.

Na temat hierarchii anielskiej Ojcowie Pustyni sporadycznie tylko wspominają o archaniołach, cherubinach i serafinach²⁴, do społeczności których, w dniu zmartwychwstania, ludzie sprawiedliwi będą mieli „swobodny przystęp”, a grzesznicy będą musieli wobec nich się wstydzić²⁵. Równie rzadko zostają wymienieni z imienia archaniołowie Michał i Gabriel (Rafała nie wspomina się w ogóle)²⁶. W jednym przypadku Michał i Gabriel przychodzą razem po duszę zmarłego człowieka²⁷, a w innym demon podaje się za Gabriela, by zwieść pewnego mnicha, który na szczęście nie ulega tej mistyfikacji²⁸. W hierarchii bytów stworzonych aniołowie i archaniołowie, zgodnie ze słowami psalmu²⁹, wymieniani są zawsze przed ludźmi, by przywołać tylko słowa abba Epifaniasza, który mówiąc o hojności Boga, stwierdza: „A Bóg [...], co Mu się daje w ukryciu, to nagradza na oczach aniołów, archaniołów i sprawiedliwych”³⁰. W nauczaniu Ojców Pustyni znajdziemy też wzmianki o aniołach stróżach, choć samo słowo „stróż” w *Apophthegmata* się nie pojawia. Abba Paweł Prostack na przykład, któremu Bóg udzielił łaski widzenia stanu czyjejs duszy, przyglądając się braciom przychodzącym do kościoła, widział „ich aniołów”, jak radowali się, gdy serce braci było czyste, i jak smucili się, gdy było zbrukane grzechami³¹. Inny starzec z kolei widział, jak obok pewnego mnicha stał anioł „dany mu ku obronie”, rozgniewany na owego brata, ponieważ „nie zanosił [on] próśb do Pana, lecz znajdował przyjemność

²³ *Apophthegmata Patrum* XX 18 (1019), *ŻM* 9, 362-363.

²⁴ Por. *Apophthegmata Patrum* 166 (Besario 11), *ŻM* 4, 191. Spośród Ojców Kościoła klasyfikacją chórów anielskich zajmował się w sposób szczególnie Pseudo-Dionizy Areopagita. Por. M. Dzielska, *Porządek anielski w „Hierarchii niebiańskiej” Pseudo-Dionizego Areopagity*, w: *Księga o aniołach*, red. H. Oleschko, Kraków 2002, s. 122-130.

²⁵ Por. *Apophthegmata Patrum* 227 (Evagrius 1), *ŻM* 4, 224-225.

²⁶ Gwoli ścisłości należy dodać, że również w Piśmie Świętym imiona archaniołów nie pojawiają się zbyt często. Najwięcej, bo aż szesnaście razy, wymieniony jest Rafał, pięciokrotnie Michał i czterokrotnie Gabriel. Por. *Księga o aniołach*, s. 17.

²⁷ Por. *Apophthegmata Patrum* XX 13 (1491), *ŻM* 9, 358-359.

²⁸ Por. *Apophthegmata Patrum* XV 68 (1310), *ŻM* 9, 286.

²⁹ Por. Ps 8,6: „Uczyńłeś go [człowieka] niewiele mniejszym od istot niebieskich, chwałą i czcią go uwieńczyłeś.”

³⁰ *Apophthegmata Patrum* 212 (Epiphanius 17), *ŻM* 4, 215.

³¹ Por. *Apophthegmata Patrum* 797 (Paulus Simplex), *ŻM* 4, 431-434.

w swych grzesznych myślach”³². Aniołów stróżów, w pewnych okolicznościach, mogło być nawet więcej: pewnemu starcowi na przykład, gdy szedł przez pustynię, towarzyszyło aż dwóch aniołów: jeden po prawej, a drugi po lewej jego stronie³³.

2. Rola aniołów

2.1. Wobec Boga

Pierwszym zadaniem aniołów wobec Boga jest Jego uwielbienie. Wspomina o tym abba Antoni, przywołując przykład pewnego lekarza, który rozdawał potrzebującym to, co mu zbywało, i „przez cały dzień śpiewał «Święty, Święty, Święty» razem z aniołami”³⁴. Drugim zadaniem, od którego zresztą aniołowie biorą swą nazwę, jest wykonywanie poleceń Boga, czyli pełnienie roli Jego posłańców (ἄγγελος = ‘posłaniec’). Bóg wysyła ich do ludzi z jakąś misją, wieścią czy konkretną pomocą. Wystarczy tu wspomnieć chociażby abba Efrema, któremu „na rozkaz Boży” aniołowie przynieśli zapisane zwoje³⁵. Trzecią rolą aniołów, o której również mówią *Apoftegmaty*, byłby ich udział przy sądzie Bożym, a więc rola Bożych pomocników. Ojcowie Pustyni uważali bowiem, że w tym dniu grzesznicy będą musieli nie tylko wobec aniołów się wstydzić³⁶, ale i słuchać ich wyrzutów³⁷, a tym, którzy pojawią się na sądzie bez szaty godowej, „aniołowie pomsty wymierzą karę”³⁸. Abba Pafnucy dopowie, że będzie ona wymierzona „mieczem, od którego zginą wszyscy, którzy sądzą swoich braci”³⁹.

³² *Apophthegmata Patrum* V 20 (1169), ŻM 9, 124.

³³ Por. *Apophthegmata Patrum* XX 18 (1019), ŻM 9, 362-363.

³⁴ Por. *Apophthegmata Patrum* 24 (Antonius 24), ŻM 4, 137.

³⁵ Por. *Apophthegmata Patrum* 214 (Ephraem 2), ŻM 4, 217.

³⁶ Por. *Apophthegmata Patrum* 227 (Evagrius 1), ŻM 4, 224-225.

³⁷ Por. *Apophthegmata Patrum* N 135(1135), ŻM 64, 196-197. Litera „N” oznacza, że apoftegmat pochodzi ze zbioru anonimowego wydany przez François Nau’a.

³⁸ Por. *Apophthegmata Patrum* 193 (Dioscorus 3), ŻM 4, 210.

³⁹ *Apophthegmata Patrum* 786 (Paphnutius 1), ŻM 4, 425-426.

2.2. Wobec ludzi

Pomoc duchowa. Ojcowie Pustyni nauczali, że aniołowie są tymi, którzy wyjaśniają czasem ludziom kwestie wiary. Przywoływali tutaj postać pewnego starca w Sketis, który był wielkim ascetą, ale w sprawach wiary był ignorantem. Anioł Pana przekonał go jednak, że w czasie Mszy Świętej chleb staje się prawdziwym Ciałem, a wino – prawdziwą Krwią Jezusa⁴⁰. Innemu ze starców anioł pozwolił zrozumieć, że Melchizedek nie był synem Bożym, lecz tylko człowiekiem⁴¹, a jeszcze innemu anioł wyjaśnił niezrozumiały dla niego werset Pisma Świętego⁴². Pouczenia aniołów dotyczą jednak nie tylko kwestii wiary, ale również rozeznania i postępowania w trudnej dla człowieka sytuacji. Kiedy abba Antoni na przykład popadł w zniechęcenie i wielką ciemność wewnętrzną, Bóg wysłał do niego anioła, aby ten mu wskazał, co ma czynić⁴³.

Pomoc duchowa aniołów polega również na przyczynianiu się do uświęcenia człowieka. Wobec abba Agatona na przykład anioł Pański przybrał postać trędowatego, aby wypróbować jego cierpliwość i dobroć, a tym samym, aby go uświęcić⁴⁴. Abba Marek Egipcjanin z kolei miał widzenie anioła, który w czasie Eucharystii położył rękę na głowie pewnego grzesznego kapłana i w ten sposób oczyścił go na czas sprawowania Eucharystii⁴⁵.

Kolejną formą pomocy duchowej jest ochrona przed pokusami. Abba Mojżesz miał kiedyś widzenie „zastępu świętych aniołów w chwale posłanych przez Pana świętym na ratunek”⁴⁶, a abba Makary Egipcjanin widział anioła z ognistym mieczem, który odganiał demony krążące wokół pewnego brata⁴⁷. Również inny starzec widział demony, które otaczały człowieka jak pszczoły, a aniołowie Boży karcili je⁴⁸.

Rodzajem pomocy duchowej dla człowieka jest również upomnienie go. Abba Izaak Tebańczyk na przykład został upomniany przez anioła za to, że pośpiesznie (przed wyrokiem Boga) osądził pewnego

⁴⁰ Por. *Apophthegmata Patrum* 189 (Daniel 7), *ŻM* 4, 206-208.

⁴¹ Por. *Apophthegmata Patrum* 190 (Daniel 8), *ŻM* 4, 208.

⁴² Por. *Apophthegmata Patrum* XV 72 (1314), *ŻM* 9, 287.

⁴³ Por. *Apophthegmata Patrum* 1 (Antonius 1), *ŻM* 4, 130-131.

⁴⁴ Por. *Apophthegmata Patrum* 112 (Agatho 30), *ŻM* 4, 164-165.

⁴⁵ Por. *Apophthegmata Patrum* 542 (Marcus Aegyptius), *ŻM* 4, 353-354.

⁴⁶ *Apophthegmata Patrum* 495 (Moyses 1), *ŻM* 4, 335.

⁴⁷ Por. *Apophthegmata Patrum* 486 (Macarius Aegyptius 33), *ŻM* 4, 327-329.

⁴⁸ Por. *Apophthegmata Patrum* XVIII 11/31 (1369), *ŻM* 9, 328.

brata⁴⁹, a abba Sisoes Wielki również przez anioła został skarcony za swoje nieroztropne zachowanie (zawiesił się nad przepaścią, by przezwyciężyć sen)⁵⁰.

Ostatnią formą pomocy duchowej dla człowieka byłoby odprowadzenie jego duszy do nieba. Abba Jan Karzeł na przykład zobaczył kiedyś aniołów Bożych, którzy prowadzili do nieba duszę pewnej kobiety⁵¹. Abba Sisoes Wielki z kolei, zajaśniał ze zdwojoną siłą na twarzy, gdy aniołowie przyszli, aby zabrać jego duszę do nieba⁵². Właśnie ta funkcja aniołów, czyli asystowanie przy śmierci człowieka i odprowadzanie duszy nieba, funkcja – dodajmy – mająca swoje ewangeliczne uzasadnienie⁵³ i późniejszy wyraz w liturgii pogrzebowej⁵⁴, była wcześniej podkreślana przez Ojców Pustyni, aniżeli przez Ojców Kościoła⁵⁵. Nauczanie Ojców Pustyni w tej kwestii może więc być przykładem ich wkładu do angelologii chrześcijańskiej.

Pomoc fizyczna. Z lektury *Apoftegmatów* wynika, że aniołowie o wiele bardziej zajmowali się sprawami ducha mnichów, aniżeli ich ciała, tym niemniej i potrzeby ciała nie były im całkiem obojętne. W jednym z *Apoftegmatów* czytamy na przykład, że pewnemu ogrodnikowi anioł uzdrowił chorą nogę, gdy ten tylko uznał swój grzech⁵⁶. Innemu mnichowi z kolei anioł usługiwał w czasie choroby⁵⁷. Z abba Mojżeszem związane jest zdarzenie, że aniołowie karmili go plackami z miodem⁵⁸, a z abba Janem Karzelem – że anioł wachlował go w czasie snu⁵⁹. Ten sam abba Jan Karzeł opowiadał o pewnym świątobliwym starcu, któremu dwaj aniołowie oświetlali w nocy drogę lampami⁶⁰. Pomoc fizyczna ze strony aniołów dotyczyłaby więc nie tylko spraw ważnych (zdrowia ludzi), ale i pewnych drobnych życiowych udogodnień (np. wachlowania w czasie snu).

⁴⁹ Por. *Apophthegmata Patrum* 422 (Isaac Thebaeus 1), *ŻM* 4, 293.

⁵⁰ Por. *Apophthegmata Patrum* 836 (Sisoes 33), *ŻM* 4, 450.

⁵¹ Por. *Apophthegmata Patrum* 355 (Ioannes Curtus 40), *ŻM* 4, 268-270.

⁵² Por. *Apophthegmata Patrum* 817 (Sisoes 14), *ŻM* 4, 443-444.

⁵³ Por. Łk 16,22: „Umarł żebrak i aniołowie zanieśli go na łono Abrahama”.

⁵⁴ Por. Antyfona *In paradisum deducant te angeli* (*Niech aniołowie zawiodą cię do rajy*).

⁵⁵ Por. Longosz, *Opiekuńcza funkcja Aniołów w nauce Ojców Kościoła*, s. 193.

⁵⁶ Por. *Apophthegmata Patrum* VI 21 (1261), *ŻM* 9, 149-150.

⁵⁷ Por. *Apophthegmata Patrum* VII 44 (1212), *ŻM* 9, 170.

⁵⁸ Por. *Apophthegmata Patrum* 76 (Arsenius 38), *ŻM* 4, 153-154.

⁵⁹ Por. *Apophthegmata Patrum* 348 (Ioannes Curtus 33), *ŻM* 4, 266.

⁶⁰ Por. *Apophthegmata Patrum* 353 (Ioannes Curtus 38), *ŻM* 4, 267-268.

3. Aniołowie jako monastyczny ideał

Wspomnieliśmy już na wstępie, że życie mnichów przedstawiane było często jako „życie anielskie”, ale nie w sensie życia wolnego od trosk, co obrazuje dobrze jeden z *Apoftegmatów*, w którym abba Jan Karzeł został skarcony właśnie za to, że tak jak aniołowie chciał „wyzwolić się od wszelkich trosk, nie pracować i bezustannie służyć Bogu”⁶¹. „Życie anielskie” mnichów to bowiem praca na własne utrzymanie⁶², posłuszeństwo wobec przełożonych⁶³, moralna czystość⁶⁴ i nieustanna asceza. W taki właśnie sposób, ogołacając się z wszelkich cielesnych i materialnych przywiązań, już tu na ziemi mnisi dążyli do osiągnięcia tego, co jest udziałem aniołów, a co dla zbawionych dostępne będzie „przy zmarłych wstaniu”⁶⁵.

Echa tego monastycznego ideału pojawiają się wielokrotnie w wypowiedziach Ojców Pustyni, by przywołać tylko słowa abba Hyperechiosa zachęcającego współbraci: „Życie mnicha niech będzie naśladowaniem aniołów, paleniem i niszczeniem grzechów”⁶⁶. „Życie anielskie” mnichów to zatem wolność od wszelkiego grzechu, zwłaszcza grzechu cielesnego⁶⁷ i nieustanna czujność, by nie ulec żadnej pokusie: „Trzeba, by mnich tak jak cherubiny i serafiny był wokoło pefen oczu”⁶⁸. W odwoływaniu się do ideału życia anielskiego podkreślano również, że aniołowie

⁶¹ *Apofthegmata Patrum* 317 (Ioannes Curtus 2), *ŻM* 4, 257-258.

⁶² Por. *Apofthegmata Patrum* 317 (Ioannes Curtus 2), *ŻM* 4, 258: „Skoro jesteś człowiekiem, to powinieneś pracować na swoje utrzymanie”.

⁶³ Por. *Apofthegmata Patrum* 802 (Rufus 2), *ŻM* 4, 438-439, gdzie abba Rufus, wynosząc posłuszeństwo ponad inne cnoty dobrego mnicha, woła: „O posłuszeństwo, mieszkające z aniołami!”.

⁶⁴ Por. *Apofthegmata Patrum* 636 (Poemen 62), *ŻM* 4, 387-388, gdzie abba Pojmen, dając świadectwo o czystości abba Ibistiona, mówi: „Jego czyny są w niebie z aniołami, toteż nie rozumie on, że my żyjemy jeszcze w nieczystości”.

⁶⁵ Por. Mt 22,30.

⁶⁶ *Apofthegmata Patrum* XI 39, *ŻM* 9, 234.

⁶⁷ Por. np. *Apofthegmata Patrum* I (gr. *jota*), 53 [53], *ŻM* 56, 167: „Taki mnich jest równy aniołom, który gardzi brzuchem i nie lubi wytwornych pokarmów”, oraz *Apofthegmata Patrum* M (gr. *mi*), 70. [70], 169: „Mnich niewzruszony jest obrazem aniołów na ziemi; nie zrani go strzała przyjemności”. Duże greckie litery oznaczają, że apoftegmat pochodzi ze zbioru greckiego (Hyperechios, *Rady dla ascetów*).

⁶⁸ *Apofthegmata Patrum* XI 7 (166), *ŻM* 9, 226.

nie czynią nikomu krzywdy: „Kto nie szkodzi człowiekowi, nie zasmuca człowieka i nie złorzeczy, ten naśladuje dzieło aniołów”⁶⁹.

Starając się osiągnąć ten anielski ideał, Ojcowie Pustyni „kontemplowali towarzyszącego im anioła”⁷⁰, a innych aniołów prosili o pomoc. Jeden z mnichów na przykład wyznał kiedyś, że zaraz po modlitwie do Pana zwraca się do Jego aniołów, aby błagali za nim Boga⁷¹. Również zewnętrznie, w zachowaniu i w ubiorze, Ojcowie Pustyni odwoływali się do biblijnych wydarzeń z udziałem aniołów. Ich zwyczaj chociażby, że przed przychodzącymi braćmi padali na twarz i zapraszali ich do siebie na odpoczynek, nawiązywał do zachowania Lota, który w taki właśnie sposób przyjął aniołów (por. Rdz 19,2)⁷². W jednym z *Apoftegmatów* wspomina się też o pewnym mnichu, nędznie ubranym, któremu bracia podarowali cały strój, aby nie odróżniał się od pozostałych, którzy, gdy zbierali się w kościele, „wyglądali jak aniołowie”⁷³.

Wpatrzonym w ten anielski ideał trudno się zatem dziwić, że największym komplementem w ich środowisku było nazwanie kogoś aniołem. Abba Izajasz na przykład, chcąc pochwalić abba Ammoego, powie krótko: „Jesteś jak anioł, ojczu”⁷⁴. Abba Ammoe z kolei, mówiąc o abba Janie Tebańczyku, oświadczy: „To anioł, a nie człowiek”⁷⁵. Podobnie abba Makary, który o pewnym bracie powie pełen podziwu: „To anioł na ziemi”⁷⁶.

W tej sytuacji mogłoby się wydawać, że spotkanie prawdziwego anioła Pańskiego było dla Ojców Pustyni największą łaską i przywilejem. Z lektury *Apoftegmatów* przebija jednak daleko idąca powściągliwość w tym względzie. Wynika ona przede wszystkim z wielkiej pokory mnichów, którzy uważali się za niegodnych widzenia anioła⁷⁷, ale również z tego, że spektakularne przeżycia traktowali oni „niżej” od codziennego zmagania się o własną świętość. Znamienne w tym kontekście są słowa pewnego starca, który na pytanie braci o angelofanie, odpo-

⁶⁹ Por. *Apophthegmata Patrum* Et 145, ŻM 56, 125. Skrót „Et” oznacza, że apoftegmat pochodzi ze zbioru etiopskiego.

⁷⁰ *Apophthegmata Patrum* XXII 10, ŻM 9, 381.

⁷¹ Por. *Apophthegmata Patrum* XXII 3, ŻM 9, 379.

⁷² Por. *Apophthegmata Patrum* 151 (Apollo 3), ŻM 4, 183.

⁷³ Por. *Apophthegmata Patrum* 439 (Cronius 5), ŻM 4, 304.

⁷⁴ *Apophthegmata Patrum* 131 (Ammoos 2), ŻM 4, 172.

⁷⁵ *Apophthegmata Patrum* 420 (Ioannes Thebaeus), ŻM 4, 291.

⁷⁶ *Apophthegmata Patrum* 545 (Macarius 3), ŻM 4, 356.

⁷⁷ Por. *Apophthegmata Patrum* XV 68 (1310), 69 (1311), ŻM 9, 286.

wiedział krótko: „Błogosławiony ten, kto zawsze widzi swój grzech”⁷⁸. Innym jeszcze powodem, dla którego mnisi ostrożnie podchodzili do widzeń anioła, był lęk, aby nie zostać zwiedzionym przez demony, które niekiedy ukazywały się im pod postacią aniołów światłości⁷⁹.

4. Podsumowanie

Na fali ponownego zainteresowania się aniołami, trwającego na świecie od końca lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku (w Polsce od lat dziewięćdziesiątych), zaczęto również analizować stosunek współczesnego człowieka do tych istot niebieskich, wyróżniając trzy postawy: a) przesadne zainteresowanie, b) całkowite odrzucenie, c) obojętność⁸⁰. Przykładając te współczesne zachowania do stosunku, jaki mieli do aniołów Ojcowie Pustyni, możemy powiedzieć, że nie mieściliby się oni w żadnej z tych kategorii. Absolutnie bowiem nie można im przypisać nadmiernego zainteresowania światem aniołów czy dostrzegania w nich jakichś nadzwyczajnych mocy, ani tym bardziej odrzucenia ich czy też obojętności wobec aniołów. Dla Ojców Pustyni aniołowie byli przede wszystkim wzorcami moralnymi: posłuszeństwa Bogu, czystości, bezinteresowności, świętości. Po drugie, byli ważnymi pomocnikami na drodze do osiągnięcia tego ideału. Ojcowie Pustyni bowiem zdawali sobie sprawę, że walka z nadprzyrodzonymi siłami wymaga nadprzyrodzonych środków, czyli przede wszystkim łaski Bożej, o którą zabiegali poprzez modlitwę i ascezę, ale również nadprzyrodzonych pomocników, czyli aniołów. To stąd, to zaskakujące może dla współczesnego człowieka podejście Ojców Pustyni do aniołów, dla których istoty te były równie „realne” jak świat materialny. Do tego stopnia realne, że mające miejsce w życiu tych mnichów angelofanie (w *Apoftegmatach* spotykamy około pięćdziesięciu takich zdarzeń)⁸¹ nie budziły w nich ani nadmiernych emocji, ani nadzwyczajnych reakcji. Badając wszystkie te przypadki oraz wypowiedzi Ojców Pustyni na temat aniołów, staraliśmy się opisać funkcjonującą

⁷⁸ *Apophthegmata Patrum* XV 88 (1332), *ŻM* 9, 290.

⁷⁹ Por. *Apophthegmata Patrum* X 95 (1224), *ŻM* 9, 217; XV 68 (1310), *ŻM* 9, 286.

⁸⁰ Por. H. Oleschko, *Od redakcji*, w: *Księga o aniołach*, red. H. Oleschko, Kraków 2002, s. 6-7. Tego samego autora jest również obszerna bibliografia na temat aniołów, zarówno polska, jak i obcojęzyczna. Zob. *Księga o aniołach*, s. 660-683.

⁸¹ Por. L. Regnault, *La vita quotidiana dei Padri del deserto*, Casale Monferrato 1994, s. 196.

w tym środowisku angelologię, która bez wątplenia była pochodną nauki Ojców Kościoła, tak w wymiarze ontycznym, jak i historiozbawczym. W wymiarze ontycznym słabo, co oczywiste, w *Apoftegmatach* zarysowanym ze względu na charakter tego dzieła niewiele mamy wiadomości na temat natury aniołów, ich „ciała” czy raczej rodzaju ich cielesności (kwestia, która zajmowała wielu Ojców Kościoła, np. Orygenes, Grzegorz z Nyssy, Hieronima, Augustyna), tym niemniej aniołowie jawią się w wypowiedziach Ojców Pustyni jako byty duchowe, stworzone przez Boga i Jemu służące. W wymiarze historiozbawczym, o wiele bardziej rozbudowanym, aniołowie objawiają ludziom Bożą wolę, udzielają Jego darów, wspierają duchowo i fizycznie i wstawiają się za ludźmi u Boga. Wymiar historiozbawczy angelologii Ojców Pustyni miałyby zatem dwa kierunki: zstępujący (pomaganie ludziom na ziemi) i wstępujący (wstawianie się za nimi u Boga).

Przekonanie Ojców Pustyni, że aniołowie odegrali ważną rolę w powstaniu monastycyzmu (to anioł nauczył abba Antoniego Wielkiego dzielić czas na modlitwę i pracę, by pokonać demona acedii i osiągnąć zbawienie) i wypływająca stąd istotna pomoc aniołów dla osiągnięcia przez mnichów doskonałości (wyjaśniają, napominają, wspomagają, chronią przed pokusami), byłoby tym, co wyróżnia angelologię Ojców Pustyni na tle innych i stanowiłoby tym samym cenny przyczynek do studiów na ten temat. Tym cenniejszy, że nowożytna literatura poświęcona angelologii patrystycznej nie jest zbyt bogata⁸².

Podsumowując, można więc stwierdzić, że angelologia Ojców Pustyni, w sensie teologicznym, była pochodną nauczania Ojców Kościoła (miała jednak swoją specyfikę i swój wkład w ich nauczanie). W sensie ascetycznym dostrzegą w aniołach ideał życia monastycznego i pomoc w jego realizacji, w sensie eschatologicznym tchnęła nadzieją i zbawczym optymizmem, jako że aniołowie – zdaniem Ojców Pustyni – są liczniejsi, czyli silniejsi, niż zagrażające ludziom demony⁸³.

⁸² Por. Longosz, *Opiekuńcza funkcja Aniołów w nauce Ojców Kościoła*, s. 159-161.

⁸³ Por. *Apophthegmata Patrum* 495 (Moyses 1), *ŻM* 4, 335.

Bibliography

Sources

- Apophthegmata Patrum*, PG 65, 71-440, tł. M. Borkowska, *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1: *Gerontikon, Księga Starców*, red. M. Starowieyski, ŻM 4, Kraków – Tyniec 2007.
- Apophthegmata Patrum*, ed. J.C. Guy, *Les apophthegmes des Pères. Collection systématique. Chapitres I-IX*, SCH 387, Paris 1993, tł. M. Kozera, *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 2: *Kolekcja systematyczna*, red. M. Starowieyski, ŻM 9, Kraków – Tyniec b.r.
- Apophthegmata Patrum*, ed. J.-C. Guy, *Un entretien monastique sur la contemplation*, „Recherches de Science Religieuse” 50 (1962) 230-241, tł. S. Kur – M. Rymuza – M. Starowieyski, *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 3: *Zbiory etiopskie (wybór), Mniejsze zbiory greckie, Zbiory łacińskie*, red. M. Starowieyski – R. Zarzeczny, ŻM 56, Kraków – Tyniec 2011.
- Apophthegmata Patrum*, ed. F. Nau, *Histoires des solitaires égyptiens*, „Revue de l’Orient Chrétien” 12 (1907) s. 48-69, 171-181, 393-404; 13 (1908) s. 47-57, 266-283; 14 (1909) s. 357-379; 17 (1912) s. 204-211, 294-301; 18 (1913) s. 137-146; 10 (1905) s. 387-417, tł. M. Borkowska – E. Dąbrowska – M. Pawlik, *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 4: *Zbiór anonimowy wydany przez François Nau*, red. S. Hiżycki, ŻM 64, Kraków – Tyniec 2013.
- Ioannes Chrysostomus, *Comparatio regis et monachi*, PG 47, 389, tł. W. Kania, Jan Chryzostom, *Porównanie króla z mnichem*, BOK 19, s. 117-123.

Studies

- Bareille B., *Angelologie d’après les Pères*, w: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 1, Paris 1923, s. 1192-1222.
- Bouyer L., *La vie angélique*, w: *Le sens de la vie monastique*, Turnhout 1950, s. 43-68.
- Duhr J., *Anges*, w: *Dictionnaire de spiritualité*, t. 1, Paris 1937, s. 580-625.
- Daniélou J., *Aniołowie i ich misja*, tł. K. Kubaszczyk, Warszawa 2006.
- Dzielska M., *Porządek anielski w „Hierarchii niebiańskiej” Pseudo-Dionizego Areopagity*, w: *Księga o aniołach*, red. H. Oleschko, Kraków 2002, s. 122-130.
- Frank K.S., *Angelikós bios: Begriffsanalytische und Begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „engelsgleichen Leben” in frühen Mönchtum*, Münster 1964.
- Frühling H. – Oleschko H., *Ewolucja ikonografii anielskiej w malarstwie europejskim*, w: *Księga o aniołach*, red. H. Oleschko, Kraków 2002, s. 514-538.
- Ranke-Heinemann U., *Zum Ideal der „Vita angelica” im frühen Mönchtum*, „Geist und Leben” 29 (1956) s. 347-357.
- Kochaniewicz B., *Rola aniołów w historii zbawienia w ujęciu św. Piotra Chryzologa*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 24 (2017) s. 115-125.

- Leloir L., *Anges et démons chez les Pères du Désert*, w: *Anges et démons. Actes du colloque de Liège et de Louvain-La-Neuve 25-26 novembre 1987*, red. J. Ries, *Homo Religiosus*, 14, Louvain-La-Neuve 1989, s. 313-332.
- Longosz S., *Opiekuńcza funkcja Aniołów w nauce Ojców Kościoła*, w: *Księga o aniołach*, red. H. Oleschko, Kraków 2002, s. 151-205.
- Regnault L., *La vita quotidiana dei Padri del deserto*, Casale Monferrato 1994.
- Regnault L., *Anges et démons dans la vie des Pères du désert d'après les Apophtegmes*, „Carmel. Revue trimestrielle de spiritualité chrétienne” 99/3 (2001) s. 67-73.
- Sprutta J., *Motyw skrzydeł anielskich w ikonie*, „*Studia Gnesnensia*” 22 (2008) s. 251-267.
- Starowieyski M., *Apoftegmaty Ojców Pustyni – zagadnienia literackie*, w: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1: *Gerontikon, Księga Starców*, red. M. Starowieyski, ŻM 4, Kraków – Tyniec 2007, s. 93-122.
- Wipszycka E., *Egipt – ojczyzna mnichów*, w: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1: *Gerontikon, Księga Starców*, red. M. Starowieyski, ŻM 4, Kraków – Tyniec 2007, s. 15-62.
- Wojtczak-Szyszkowski J., *Rola aniołów w dziele zbawienia w „Sermones” Piotra Chryzologa*, w: *Aniołowie w paulińskiej tradycji i pobożności*, red. A. Chrapkowski, Kraków 2006, s. 69-76.
- Studer B., *Angelo. Angelologia*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 1, Casale Monferrato 1983, s. 195-202.
- Szczur P., *Mnisi jako „żołnierze” Chrystusa w nauczaniu Jana Chryzostoma. Analiza 69. i 70. homilii z cyklu „Homilie na Ewangelię według św. Mateusza”*, „*Vox Patrum*” 63 (2015) s. 375-388.



Motywy kosmologiczne i teologiczne w *Poimandresie*. Religijne przesłanie *Poimandresa* w aspekcie duchowym

Cosmological and Theological Motifs in the *Poimandres*. The Religious Message of the *Poimandres* in the Spiritual Aspect

Kazimierz Pawłowski¹

Abstract: The subject of this paper is *Poimandres*, the first book of the *Corpus Hermeticum*. *Poimandres* stands out from the other books (along with book XI) in that it takes the form of a divine revelation. An essential element of this revelation are two mystical visions. The author of the paper attempts to show the spiritual meaning of these visions and to express the religious message hidden in them.

Keywords: *Poimandres*; *Corpus Hermeticum*; Hermes Trismegistus; Hermetism; Metaphysics; spirituality

1. Wstęp. *Poimandres* jako dzieło duchowe

Poimandres, jak wszystkie księgi *Corpus Hermeticum*², choć w literaturze naukowej bywa nazywany traktatem, co sugeruje formułę dzieła naukowego albo przynajmniej do niego zbliżonego, pod względem

¹ Prof. dr hab. Kazimierz Pawłowski, profesor zwyczajny, Katedra Literatury Greckiej i Łacińskiej, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Polska; e-mail: k.pawlowski@uksw.edu.pl; ORCID: 0000-0003-0474-3330.

² Zob. *Corpus Hermeticum*, ed. A.D. Nock – A.J. Festugière, Il Pensiero Occidentale, Milano 2014; *Corpus Hermeticum*, t. 1: *Traité I-XII*, ed. A.D. Nock, tł. A.J. Festugière, Les Belles Lettres, Paris 1960; W. Scott, *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which contain Religious or Philosophic Teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, ed. W. Scott, Boston 1993. Polski przekład *Corpus Hermeticum*: A. Tylak, *Bóg – świat – człowiek w traktatach Corpus Hermeticum na tle greckiej tradycji filozoficznej*, Łódź 2021; W. Myszor, *Poimandres*, tł. W. Myszor, STV 15 (1977) s. 208-216. Zob. też tłumaczenie *Corpus Hermeticum* w wydaniu Marsilia Ficina: Marsilio Ficino, *Mercurii Trismegisti „Pimander sive de potestate et sapientia Dei”*, red. M. Campanelli, Torino 2011.

formalnym, dzieła filozoficznego, nie jest w swej istocie traktatem naukowym. Nie przekazuje naukowo weryfikowalnej teorii. Zarówno co do przekazywanych treści, jak i sposobu ich przekazu, przypomina raczej pisma z pogranicza filozofii i religii, których domeną nie są niepodważalne, w sensie logicznym i metodologicznym, doktryny aspirujące do naukowego opisu rzeczywistości, a jedynie pewne idee filozoficzno-religijne, podane w szacie mitycznej, która z natury swojej nie może stanowić podstawy dla teorii naukowych, ale może być inspirująca w sensie duchowym. Niniejsza praca proponuje takie właśnie spojrzenie na *Poimandresa*. Z tego punktu widzenia *Poimandres* okazuje się dziełem bardzo interesującym, zarówno w sensie badawczym, jak i duchowym, zwłaszcza ze względu na swoją mitologiczną szatę podkreślającą tajemniczość jego przekazu³. W tym ostatnim (duchowym) aspekcie może wydać się wręcz dziełem żywej (to jest rzeczywiście przeżywanej) duchowości. Wyjątkowość *Poimandresa*, pod względem duchowym, podkreśla także to, że przyjmuje on formę objawienia⁴.

³ Jak pisze Roelof van den Broek, „C.H. I, the first tractate of the C.H., entitled *Poimandres*, ist the most known and one of the most important hermetic writings, but at the same time it is singular because of its strongly mythological character” (R. van den Broek, *Hermetic Literature I: Antiquity*, w: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff et al., Leiden – Boston 2006, s. 490). Nieco dalej Broek krótko charakteryzuje treść *Poimandresa*: „After the introduction, the *Poimandres* presents, in the form of a vision, a cosmological, anthropological and eschatological myth, followed by the command to preach the hermetic message, and a final hymn” (van den Broek, *Hermetic Literature I: Antiquity*, s. 490).

⁴ Dotyczy to, w dużej mierze, wszystkich pism *Corpus Hermeticum*. Jak pisze Garth Fowden, odnosząc się do wszystkich traktatów *CH*: „The Hermetica are presented as revelations of divine truth, not as the product of human reason” (G. Fowden, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton 1986, s. 32). Nieco dalej Fowden dodaje: „Those who do the revealing are the typical deities of Graeco-Egyptian syncretism” (Fowden, *The Egyptian Hermes*, s. 32). Również Giulia Sfameni Gasparro uważa, że teksty hermetyczne zawierają swego rodzaju objawienie filozoficzno-religijne. Zob. G. Sfamenti Gasparro, *Cosmo, male, salvezza nel „Poimandres”* (CH I): *Tra apokalypsis e gnosis*, w: *Apocalittica e gnosticismo. Atti del Colloquio Internazionale Roma, 18-19 giugno 1993*, red. M.V. Cerutti, Roma 1995, s. 109; Sfamenti Gasparro, *Tra scrittura e rituale. Scrivere, dialogare, pregare: tre aspetti dell'esperienza ermetica*, w: *Hierarchie und Ritual. Zur philosophischen Spiritualität in der Spätantike*, red. C. Tommasi et al., Heidelberg 2018, s. 111-139; Sfamenti Gasparro, *La gnosi ermetica come iniziazione e mistero*, „Studi e Materiali di Storia delle Religioni” 36 (1965) s. 43-62. Por. C.H. Bull, *The Notion of Mysteries in the Formation of Hermetic Tradition*, w: *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient*

Literature: Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixty, red. C.H. Bull *et al.*, Leiden 2012, s. 399-426. Podobnego zdania była wybitna znawczyni renesansowego hermetyzmu, Frances Yates, która widziała w traktatach hermetycznych coś w rodzaju czysto umysłowej filozoficznej religii świata: „The Hermetic treatises, which often take the form of dialogues between master and disciple, usually culminate in a kind of ecstasy in which the adept is satisfied that he has received an illumination and breaks out into hymns of praise. He seems to reach this illumination through contemplation of the world or the cosmos, or rather through contemplation of the cosmos as reflected in his own *Nous* or *mens* which separates out for him its divine meaning and gives him a spiritual mastery over it, as in the familiar gnostic revelation or experience of the ascent of the soul through the sphere of the planets to become immersed in the divine” (F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London – New York 2002, s. 4-5). Także Walter Scott, na pierwszej stronie swego wstępu do *Hermetica*, zwraca uwagę na religijny charakter tych pism (Scott, *Hermetica*, s. 1). W odróżnieniu od chrześcijaństwa – zauważa parę stron dalej – hermetycy nie posiadają kogoś takiego, kim dla chrześcijan jest Chrystus, bo dla nich każdy z nich jest Chrystusem: „The Hermetists have no Christ, and no equivalent for Christ. The contrast between the Hermetic teaching and Christianity might be described in another way by saying that, in the view of the Hermetists, every man is (potentially at least) what the Christians held Christ, but Christ alone, to be; for the hermetists said that each and every man is a being whose origin and home is in the world above, and who has come down to earth and been incarnated for a time, but (if he lives aright on earth) will return to the home above from which he came. That is not Christianity, but Platonism” (Scott, *Hermetica*, s. 12). Por. Sfameni Gasparro, *Il Logos demiurgo del Poimandres (CH I) e il Prologo del Vangelo di Giovanni. Un problema di comparazione storico-religiosa*, w: *Dal Logos dei Greci e dei Romani al Logos di Dio. Ricordando Marta Sordi, Temi metafisici e problemi del pensiero antico*, red. R. Radice – A. Valvo, Studi e testi 122, Milano 2011, s. 179-209. Znany niemiecki filolog klasyczny i badacz pism hermetyzmu, Richard August Reitzenstein, pisał – w odniesieniu do Pseudo-Apulejuszowego *Asklepiusza*, ale jego zdanie można rozszerzyć na wszystkie pisma *Corpus Hermeticum* – że przedstawia on swego rodzaju wtajemniczenie bardzo podobne do wtajemniczeń charakterystycznych dla starożytnych misteriów (R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig 1927, s. 242-243). Podobnie włoski uczoney, Claudio Moreschini (wprawdzie w odniesieniu do *Asklepiusza*, ale można jego zdanie odnieść do całości *Corpus Hermeticum*), choć nie do końca zgadza się z Reitzensteinem, również uważa, że *Asclepius* (a więc, dopowiedzmy, i inne pisma hermetyczne) ma charakter swego rodzaju objawienia, które oferuje wtajemniczonym gnozę, a zarazem jest to traktat teozoficzny (Moreschini, *Dall’Asclepius al Crater Hermetis*, s. 81-83). Zdaniem włoskiego uczonego dzieło to przedstawia przede wszystkim objawienie, gnozę, zbawienie zarezerwowane dla sprawiedliwych: „La rivelazione, la gnosi, la salvezza riservata ai giusti” (Moreschini, *Dall’Asclepius al Crater Hermetis*, s. 118; Moreschini, *Storia dell’ermetismo cristiano*, s. 156). Odmiennego zdania był znany francuski uczoney André-Jean Festugière. Według Festugière’a, teksty hermetyczne, inspirowane doktryną mistycyzmu astralnego, nie mają charakteru mistycznego, nie

Pisma hermetyczne⁵ znalazły licznych czytelników wśród myślicieli chrześcijańskich⁶. Szczególną popularność zyskały wśród humanistów

prowadzą do ekstazy, do całkowitego zespolenia człowieka z Bogiem. Jeśli uznają, jak cała hellenistyczna myśl religijna, boskie pochodzenie duszy, to nie czynią z niej krewnej, towarzyszki gwiazd. Nie ma tu mowy o przebóstwieniu czy wejściu w Boga. Najczęściej ograniczamy się tu do rozwinięcia tematu poznania Boga poprzez spojrzenie na świat; człowiek religijny kontempluje wszechświat, podziwia go i ten podziw prowadzi go do uznania Stwórcy i do uwielbienia Go. Jak pisze Festugière, „Aussi bien la sagesse de Marc-Aurèle est-elle fort connue, et un brillant mémoire de M. Cumont a-t-il comme épuisé le sujet du mysticisme astral dans l'antiquité. En outre, les textes hermétiques qui s'inspirent de cette doctrine ne sont pas proprement mystique; ils ne conduisent pas à l'extase, à la fusion complète de l'être humain avec Dieu. S'ils admettent, comme toute la pensée religieuse hellénistique, l'origine divine de l'âme, ils ne font pas de celle-ci la parente, la compagne des astres. C'est dans l'autre courant, le courant dualiste, qu'il est parlé de deification, d'entrée en Dieu: ici on se borne le plus souvent à développer le thème de la connaissance de Dieu par la vue du monde; l'homme religieux contemple l'univers, il l'admire, et cette admiration le porte à reconnaître le Créateur et à l'adorer” (Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 2, s. XV). Podobnego zadania jest też Bianca Maria Tordini Portogalli (Tordini Portogalli, *Ermete Trismegisto. Corpo ermetico e Asclepio*, Milano 1997, s. 153-155. Zob. też przyp. 18 i 28.

⁵ Jak już zauważył Richard August Reitzenstein, pisma hermetyczne, z których utworzono *Corpus Hermeticum*, nie mają jednolitego charakteru i pochodzą z różnych czasów: „Sammlung hermetischer Schriften besteht aus achtzehn von einander unabhängigen Stücken, die verschiedenen theologischen Systemen und, wie ich jetzt wohl sagen darf, sehr verschiedenen Zeiten angehören. Dennoch nimmt mehrfach die Einleitung eines Stückes auf das unmittelbar vorausgehende Bezug, freilich nur in oberflächlicher und dem Sinne selten genügender Weise. Das zeigt, daß diese Stücke später planmäßig zu einem Corpus verbunden worden sind” (R. Reitzenstein, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen literatur*, Stuttgart 1966, s. 190). Reitzenstein przyjmuje, że „die Mehrzahl der Schrifften unseres Corpus möchten im zweiten Jahrhundert n. Chr. entstanden sein” (Reitzenstein, *Poimandres*, s. 208). Por. A. Faivre, *The Eternal Hermes: From Greek God to Alchemical Magus*, tł. J. Godwin, Grand Rapids 1995, s. 16; B.M. Tordini Portogalli, *Ermete Trismegisto. Corpo ermetico e Asclepio*, tł. B.M. Tordini Portogalli, Milano 1997, s. 154. Współcześni badacze pism hermetycznych (a wcześniej Walter Scott i André-Jean Festugière) wyróżniają wśród nich pisma o charakterze popularnym, okultystyczno-praktycznym („technical Hermetica”) i pisma o charakterze teoretycznym („philosophical Hermetica”). Zob. Broek, *Hermetic Literature I*, s. 487-499; Copenhaver, *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation*, ed. B.P. Copenhaver, Cambridge 1992, s. XXXII-LX; Fowden, *The Egyptian Hermes*, s. 57-69; Tylak, *Bóg – świat – człowiek*, s. 19-21.

⁶ Na temat recepcji filozofii hermetyzmu przez myślicieli chrześcijańskich, zob. zwłaszcza: Broek, *Hermetism*, w: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*,

włoskiego odrodzenia, gdy zostały przetłumaczone przez Marsilia Ficina na język łaciński w 1463 i wydane w 1471 roku⁷. Hermetyzm, jak zauważa Moreschini, był już wprawdzie znany uczonym średniowiecza (w Bizancjum hermetyzm był znany przynajmniej od czasów Psellosa)⁸, głównie za sprawą popularnego w tym okresie łacińskiego dzieła *Asclepius, sive dialogus Hermetis Trismegisti*, przypisywanego Apulejuszowi z Madaury, niemniej nowo przetłumaczone teksty *Corpus Hermeticum*, mało dotychczas znane, otworzyły dla humanistów nowy obszar nie tylko badań, lecz również związanych z tym zainteresowań i fascynacji⁹.

red. W.J. Hanegraaff *et al.*, Leiden – Boston 2006, s. 568-569; R. Bugaj, „*Corpus Hermeticum*” w *historii*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 46/4 (2001) s. 6-36; F. Ebeling, *The Secret History of Hermes Trismegistus. Hermeticism from Ancient to Modern Times*, tł. D. Lorton, Ithaca – London 2007; Copenhaver, *Hermetica*, XLIV-LI; A. Faivre, *Hermetic Literature IV: Renaissance – Present*, w: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff *et al.*, Leiden – Boston 2006, s. 533-544; P. Lucentini – V. Perrone, *Hermetic Literature II: Latin Middle Ages*, w: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff *et al.*, Leiden – Boston 2006, s. 499-529; C. Moreschini, *Dall'Asclepius al Crater Hermetis. Studii sull'ermetismo latino tardo-antico e rinascimentale*, Pisa 1985, s. 16-66; C. Moreschini, *Storia dell'ermetismo cristiano*, Roma 2000, s. 50-251; P. Scarpi, *Ermete Trismegisto. Poimandres*, Venezia 1987, s. 11-29; Scott, *Hermetica*, s. 31-47; G. Sfameni Gasparro, *L'ermetismo nelle testimonianze dei Padri*, „Rivista di Storia e Letteratura Religiosa” 7 (1971) s. 215-251. Zob. też: Reitzenstein, *Poimandres*, s. 190-214.

⁷ M. Ficino, *Mercurii Trismegisti 'Pimander*, ed. M. Campanelli, Torino 2011, s. XXIII-XXV; Moreschini, *Storia dell'ermetismo cristiano*, s. 198-251; E. Garin, *Powrót filozofów starożytnych*, tł. A. Dutka, Warszawa 1987, s. 84-90; Broek, *Hermetic Literature I*, s. 489; Faivre, *Hermetic Literature IV*, s. 533-534; Faivre, *The Eternal Hermes*, s. 38, 98; A.J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 2, Paris 1949, s. 1-2; R. Bugaj, *Hermetyzm*, t. 1, Warszawa 1998, s. 247-252; Copenhaver, *Hermetica*, s. XLVII-XLVIII; Scarpi, *La divina auctoritas di Ermete Trismegisto: Per una nuova religione di tolleranza*, w: *From Source to History. Studies on Ancient Near Eastern Worlds and Beyond. Dedicatet to Gionanni Battista Lanfranchi on the Occasion of His 65th Birthday on June 23, 2014*, red. S. Gaspa *et al.*, Münster 2014, s. 649; Ebeling, *The Secret History of Hermes Trismegistus*, s. 60-67; A. Kuczyńska, *Uzdrawiające moce filozofii według Marsilia Ficina*, „Estetyka i Krytyka” 9/10 (2005-2006) s. 201; Scott, *Hermetica*, s. 31-33.

⁸ Moreschini, *Storia dell'ermetismo cristiano*, s. 25-26, 101-104. Por. Ebeling, *The Secret History of Hermes Trismegistus*, s. 10; Bugaj, „*Corpus Hermeticum*” w *historii*, s. 11; Copenhaver, *Hermetica*, s. XL-XLII, XLVII-LI; Broek, *Hermetic Literature I*, s. 489.

⁹ Moreschini, *Storia dell'ermetismo cristiano*, s. 159-197. Por. Ebeling, *Hermes Trismegistus*, s. 37-58; M.J.B. Allen, *Marsilio Ficino, Hermes Trismegistus and*

Odnajdywane w tych pismach filozoficzne i religijne idee były odbierane przez nich jako bliskie chrześcijaństwu, a nawet jako element chrześcijańskiej historii zbawienia. W przypadku Ficina wiązało to się z lansowaną przezeń (między innymi we wstępie do jego tłumaczenia *Corpus Hermeticum*, to jest w *Argumentum*) ideą znaną jako *prisca theologia*, choć w *Argumentum* Ficino, obok wyrażenia „prisca theologia”¹⁰, używa też terminu „prisca religio”¹¹, a Hermesa (Merkurego) nazywa „primus theologie auctor”¹². Jak pisze Czerkawski, „Niemał wszyscy autorzy

the Corpus Hermeticum, w: *New Perspectives on Renaissance Thought. Essays in the History of Science, Education and Philosophy in Memory of C.B. Schmitt*, red. J. Henry – S. Hutton, London 1990, s. 38-47. Zob. też: Copenhaver, *Hermetica*, s. XL-XLI, XLVII-XLIX; Faivre, *Hermetic Literature IV*, s. 533-537.

¹⁰ Ficino, *Argumentum* 38, M. Ficino, *Mercurii Trismegisti 'Pimander*, s. 4.

¹¹ Ficino, *Argumentum* 47, M. Ficino, *Mercurii Trismegisti 'Pimander*, s. 4.

¹² Zob. Ficino, *Argumentum* 34 (Ficino, *Mercurii Trismegisti 'Pimander*, s. 3-6; Ficino nie używa w genetiwie dyftongu ae). Polski przekład *Argumentum* Ficina: M. Jagiełło, *Hermes Trismegistos według Marsilia Ficina. Argumentum – przekład i komentarz*, RH 69 (2021) s. 31-46. Por. Moerschini, *Storia dell'ermetismo cristiano*, s. 198-251; Garin, *Powrót filozofów starożytnych*, s. 84-90; Kuczyńska, *Uzdrowiające moce filozofii według Marsilia Ficina*, s. 201; Scarpi, *La divina auctoritas di Ermete Trismegisto*, s. 649; Ebeling, *The Secret History of Hermes Trismegistus*, s. 60-67. Jak zauważył Dawid Nowakowski, „na rolę Hermesa Trismegistosa jako protoplasty tradycji *prisca theologia* zwrócił Ficino uwagę już w roku 1457 w *De divino furore*, będącym komentarzem do Platonskiego *Fajdrosa*” (D. Nowakowski, *Hermetyczna wizja zbawienia. Lodovico Lazzarelli (1447-1500) na tle kultury włoskiego odrodzenia*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 56 (2012) s. 146). Swoją ideę *prisca theologia* Ficino rozwija w *De Christiana religione* 22 (M. Ficino, *La religione cristiana*, red. R. Zanzarri, Roma 2005, s. 99-102) oraz w *Theologia Platonica*, VI 1 i XVII 1 (M. Ficino, *Teologia Platonica*, tł. E. Vitale, Milano 2011, s. 425-429, 1696-1697. Zob. też wstęp tłumacza (s. XLIII-LV). Por. S. Gentile – C. Gilly, *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, Firenze 2001, s. 20-23. Jak pisze Eugenio Garin: „Wspierając się na autorytecie objawienia, uważanego za niezwykle stare, *prisca theologia* stanowi nie tylko tkankę łączącą rozmaite wiary i doktryny, lecz także złotą nić, która wiąże różne momenty aktywnego poszukiwania przez człowieka ponownego totalnego zjednoczenia” (Garin, *Powrót filozofów starożytnych*, s. 93). Wouter J. Hanegraaff sugeruje, że inicjatorem renesansowej idei „prisca theologia” był Gemistos Plethon: „The originator of the Renaissance prisca theologia discourse was not a Christian. The Byzantine platonist Giorgios Gemistos Plethon (1355/1360-1454) believed in a universal religious philosophy, the principles of which were «as old as the universe and were always among mankind». The most ancient representative of this wisdom known to Plethon was Zoroaster, whom he believed to have flourished some 5000 years before the Trojan War and he be the author of the Chaldaean Oracles (actually written in the 2nd century C.F.). From here, Plethon outlined a chain of sages: in chronological order

korzystający z pism hermetycznych, począwszy od M. Ficina, podkreślali

the universal religious wisdom had been proclaimed by Zoroaster, Eumolpus, (founder of the Eleusinian Mysteries), Minos (the Cretan lawgiver), Lycurgus (the Spartan legislator), Iphitus (the revicer of the Olympic games), and Numa (reformer of Roman religious worship). By means of the Pythagoreans the original Zoroastrian wisdom had finally reached Plato. Plethon, who had little respect for the Egiptians, never mentioned Hermes Trismegistus” (W.J. Hanegraaff, *Tradition*, w: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff *et al.*, Leiden – Boston 2006, s. 1127). Nie można wykluczyć, że swoją koncepcję *prisca theologia* Ficino, zagorzały propagator filozofii Platona i tłumacz jego dzieł, mógł ukuć na znanym odwoływaniu się Platona do „dawnej nauki” (gr. *palaios logos*) w *Fedonie* (Plato, *Phaedo* 70 C-D) lub do „dawnych świętych nauk” (*palaiot kai hieroi logoi*) w *Liście VII* (Plato, *Epistulae* VII 335 A). Platon ma na myśli pradawne podania o nieśmiertelności ludzkiej duszy i jej losach po śmierci cielesnej człowieka, ale tego rodzaju podania również wchodzą w zakres filozoficznej teologii. Odnośnie do idei *prisca theologia*, zob. też: E. Garin, *Zodiak życia. Astrologia w okresie Renesansu*, tł. W. Jekiel, Warszawa 1997, s. 59; M. Olejnik, „*De vita coelitus comparanda*” *Marsilia Ficino jako przedstawienie hermetycznych praktyk odnowy człowieka*, „*Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Philosophica*” 24 (2011) s. 21; A. Chrzanowska, *Ghirlandaio, Ficino and Hermes Trismegistus: the Prisca Theologia in the Tornabuoni Frescoes*, „*Laboratorio dell’ISPF*” 13 (2016) s. 2-28; F. Ebeling, *The Secret History of Hermes Trismegistus. Hermeticism from Ancient to Modern Times*, tł. D. Lorton, Ithaca – London 2007, s. 59-70; S. Gentile, *Considerazioni attorno al Ficino e alla prisca theologia*, w: *Nuovi maestri e antichi testi. Umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno. Atti del Convegno internazionale di studi in onore di Cesare Vasoli*, red. S. Caroti – V. Perrone Compagni, Firenze 2012, s. 57-72; W.J. Hanegraaff, *Tradition*, w: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff *et al.*, Leiden – Boston 2006, s. 1125-1130; P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze 2005, s. 16-20; Moreeschini, *Storia dell’ermetismo cristiano*, s. 207-211; D. Nowakowski, *Prisca theologia i jej znaczenie w systemie Marsilia Ficino*, „*Kronos – metafizyka, kultura, religia*” 27 (2013) s. 95-99; C.B. Schmitt, *Prisca theologia e philosophia perennis: due temi del Rinascimento italiano e la loro fortuna*, w: *Il pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro. Atti del V Convegno internazionale del Centro di studi umanistici (Montepulciano 1968)*, red. G. Tarugi, Firenze 1970, s. 211-236; I. Trzcińska, *Logos, mit i ratio. Wybrane koncepcje racjonalności od XV do XVII wieku*, Kraków 2011, s. 92-98; C. Vasoli, *Quasi sit deus: Studi su Marsilio Ficino*, Lecce 1999, s. 11-50; C. Vasoli, *Da Giorgio Gemisto a Ficino: nascita e metamorfosi della „prisca theologia”*, w: *Miscellanea di studi in onore di Claudio Varese*, red. G. Cerboni Baiardi, Roma 2001, s. 787-800; C. Vasoli, „*Prisca theologia*” e scienze occulte nell’umanesimo fiorentino, w: *Storia d’Italia. Annali 25. Esoterismo*, red. G.M. Cazzaniga, Torino 2010, s. 175-205; C. Vasoli, *Dalla pace religiosa alla „prisca theologia”*, w: *Atti del Convegno di studi (Firenze, 19 novembre-2 dicembre 1989)*, red. P. Viti, Firenze 1994, s. 3-25.

zgodność nauki Hermesa z wiarą chrześcijańską¹³. Skądinąd wiemy, że dużo wcześniej tego samego zdania był Laktancjusz¹⁴. Fascynacja zgodnością filozofii hermetyzmu z teologią chrześcijańską w XV wieku zaszała tak daleko, że Lodovico Lazzarelli, jeden z najwybitniejszych włoskich humanistów tego stulecia, w swoim *Crater Hermetis* nazywa Jezusa Chrystusa imieniem Pimander (łac. forma Poimandresa używana przez Ficina w przekładach *Corpus Hermeticum*), czyli Umysłem najwyższego Boga¹⁵. Dodajmy jeszcze, że tym fascynacjom towarzyszyło zainteresowanie osobą samego Hermesa Trismegistosa, uznawanego za postać historyczną. Postać Hermesa, od czasów starożytnych osnuta mgłą tajemnicy, wydaje się tu szczególnie istotna¹⁶. Ficino poświęca mu sporo miejsca w swoim *Argumentum*. Stawia go wręcz i jego filozofię u prążyć chrześcijańskiej teologii jako jeden z elementów *priscae theologiae*. Podaje tu też swego rodzaju historię czy biografię Hermesa Trismegistosa. Powołując się na Cycerona, Laktancjusza i Augustyna, twierdzi, że było w sumie pięciu Hermesów¹⁷. Pierwszym był, według niego, egipski

¹³ J. Czerkowski, *Hermetyzm w Polsce XVI wieku*, „Roczniki Filozoficzne” 37-38 (1989-1990) s. 159.

¹⁴ Por. Broek, *Hermetism*, w: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff et al., Leiden – Boston 2006, s. 568-569; Gentile – Gilly, *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, s. 20; Moreschini, *Storia dell'ermetismo cristiano*, s. 62-79, 199-251; Moreschini, *Dall'Asclepius al Crater Hermetis*, s. 25-42, 205-217; Nowakowski, *Hermetyczna wizja zbawienia*, s. 147; J. Miernowski, *Bóg – Nicość. Teologie negatywne u progu czasów nowożytnych*, tł. M. Bernaciak, Warszawa 2002, s. 95-97.

¹⁵ Lazzarelli, *Crater Hermetis* 30, 4. Zob. Moreschini, *Dall'Asclepius al Crater Hermetis*, s. 262, 215; Moreschini, *Storia dell'ermetismo cristiano*, s. 337, 230. Por. Faivre, *Hermetic Literature IV*, s. 534-535.

¹⁶ O postaci Hermesa, zob. Broek, *Hermes Trismegistus I: Antiquity*, w: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff et al., Leiden – Boston 2006, s. 474-477; K. Banek, *W kręgu Hermesa Trismegistosa. Rozważania na temat genezy mitu i kultu*, Warszawa 2013, s. 21-43; Copenhaver, *Hermetica*, s. XIII-XVI; A.J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 1, Paris 1950, s. 67-81, 283-308; Faivre, *The Eternal Hermes*, s. 76-86; Fowden, *The Egyptian Hermes*, s. 22-31, 161-211; Litwa, *Hermetica II*, s. 2-9; Moreschini, *Storia dell'ermetismo cristiano*, s. 13-15; Scarpì, *Ermete Trismegisto*, s. 23-25; Tylak, *Bóg – świat – człowiek*, s. 13-18.

¹⁷ Por. Augustinus, *De civitate Dei* 18, 39; Cicero, *De natura deorum* 3, 56; Lactantius, *Institutiones* 1, 6, 2-4. Zob. też polski przekład *Argumentum*: Jagiełło, *Hermes Trismegistos*, s. 31-46; Banek, *W kręgu Hermesa Trismegistosa*, s. 24-25. Por. Fowden, *The Egyptian Hermes*, s. 38-39, 205-211; Gentile – Gilly, *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, s. 19-20; Lucentini – Perrone, *Hermetic Literature II: Latin Middle*

Thoth (inaczej Tat), który przekazał Egipcjanom prawa i nauczył ich pisma¹⁸. Przydomek Trismegistos (łac. *Trismegistus* – ‘trzykroć wielki’)

Ages, s. 500-501; Moerschini, *Storia dell'ermetismo cristiano*, s. 52-88; A. Sowińska, *Magnum Miraculum est homo... The Phenomenon of Man in the Light of Hermetic Excerpts: Lactantius, Divinae institutiones 7.13.3*, BAn 10/4 (2020) s. 707-733; Copenhagen, *Hermetica*, s. XLIX; Reitzenstein, *Poimandres*, s. 192-195.

¹⁸ Ficino, *Argumentum* 9-23, Ficino, *Mercurii Trismegisti 'Pimander*, s. 3. Ficino opowiada się za egipskim pochodzeniem Hermesa Trismegistosa i przypisywanych mu pism. Tego samego zdania jest w swoim tłumaczeniu *De Mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum et Assyriorum Jamblicha*: Giamblico, *I misterii (De Mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum et Assyriorum)*, secondo la versione latina di Marsilio Ficino, tł. A. Boffino, b.m.w. b.r.w., s. 15, 196. Odmiennego zdania jest Bianca Maria Tordini Portogalli, która uważa, że teksty hermetyczne zawierają tylko nieliczne elementy pochodzenia egipskiego, dla których trudno znaleźć jakieś jedno źródło egipskie: „Scarsi elementi di ascendenza egiziana, per cui difficilmente si può pensare che risalgono a una fonte egiziana” (Portogalli, *Ermite Trismegisto*, s. 155). Wcześniej podobnie myślał Tadeusz Zieliński, według którego „w hermetyzmie nie ma prawie nic egipskiego” (T. Zieliński, *Hermes Trismegistos*, Sandomierz 2017, s. 53; por. Banek, *W kręgu Hermesa Trismegistosa*, s. 56-57). Wielu współczesnych badaczy jednak przychyliła się do hipotezy o egipskim rodowodzie hermetyzmu, ale oczywiście nie uznają samego Hermesa za postać historyczną a mityczną (mitycznego nauczyciela egipskiej mądrości, zarazem mędrca i maga). Por. Banek, *W kręgu Hermesa Trismegistosa*, s. 65-99, 147-148; Broek, *Hermes Trismegistus I*, s. 474-478; Broek, *Hermetism*, w: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff et al., Leiden – Boston 2006, s. 558-570; Ebeling, *The Secret History of Hermes Trismegistus*, s. 3-35; Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 1, s. 67-81; Fowden, *The Egyptian Hermes*, s. 18, 22-31, 161-209; Copenhagen, *Hermetica*, s. XIII-XVI, XXXII-XL; E. Hornung, *Egipt ezoteryczny. Tajemna wiedza Egipcjan i jej wpływ na kulturę Zachodu*, tł. A. Niwiński, Warszawa 2023, s. 79-88; M.D. Litwa, *Hermetica II. The Excerpts of Stobaeus, Papyrus Fragments, and Ancient Testimonies in an English Translation with Notes and Introductions*, Cambridge 2018, s. 2-9; Moerschini, *Storia dell'ermetismo cristiano*, s. 19-25, 38-44; Reitzenstein, *Poimandres*, s. 59-68, 117-160; Scott, *Hermetica*, s. 1-15; Z. Pleše, *Die Hintergründe des Corpus Hermeticum: Autoren, Leser, Gemeinschaften*, w: *Die Göttliche Weisheit des Hermes Trismegistos. Pseudo-Apuleius, Asclepius*, red. D. Gall, Tübingen 2021, s. 146-159; S.H. Aufrère, *Welches Ägypten-Bild zeigt das Corpus Hermeticum?*, w: *Die Göttliche Weisheit des Hermes Trismegistos. Pseudo-Apuleius, Asclepius*, red. D. Gall, Tübingen 2021, s. 109-144; H. Sternberg-el Hotabi, *Ägyptische Religion und Hermetismus am Beispiel des Asclepius*, w: *Die Göttliche Weisheit des Hermes Trismegistos. Pseudo-Apuleius, Asclepius*, red. D. Gall, Tübingen 2021, s. 223-263. Niektórzy badacze uważają nawet, że w Aleksandrii istniała wspólnota wyznawców filozofii Hermesa Trismegistosa. Pisał o tym Richard Reitzenstein: „Es scheint mir klar, dass jene Umgestaltung der *Poimandres*-Schrift sich in der Gemeinde vollzogen hat” (Reitzenstein, *Poimandres*, s. 213; por. Reitzenstein, *Poimandres*, s. 8, 35, 146, 154, 159-160, 190).

Podobne wnioski na temat istnienia wspólnoty uczonej wyciąga nieco dalej w odniesieniu do *Asclepius*, to jest łacińskiej wersji *Logos teleios* (Reitzenstein, *Poimandres*, s. 213; por. Reitzenstein, *Zum Asclepius des Pseudo-Apuleius*, „Archiv für Religionswissenschaft” 7 (1904) s. 248). Gilles Quispel na podstawie swoich badań nad pismami z Nag Hammadi uznał, że w Aleksandrii musiała istnieć jakaś sekretna wspólnota, coś w rodzaju loży masońskiej, pielęgnująca pewne rytuały, jak pocałunek pokoju, chrzest odrodzenia w duchu i sakralny posiłek: „Owing to the new Hermetic writings that were discovered near Nag Hammadi in 1945, it has become certain that the Hermetic Gnosis was rooted in a secret society in Alexandria, a sort of Masonic lodge, with certain rites like a kiss of peace, a baptism of rebirth in the Spirit and a sacred meal of the brethren” (G. Quispel, *A Reading of the Discourse on the Ogdoad and the Ennead (Nag Hammadi Codex VI.6)*, w: *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, red. R. van den Broek – W.J. Hanegraaff, New York 1998, s. 74). Por. Banek, *W kręgu Hermesa Trismegistosa*, s. 160-163; R. van den Broek, *Hermes und seine Gemeinde in Alexandria*, w: *Die hermetische Gnosis im Lauf der Jahrhunderte*, red. G. Quispel, Haarlem – Birnbach 2000, s. 14-21 (Broek pisze tu o wspólnocie, która kultywowała misteria hermetyczne); Broek, *Hermetism*, w: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff et al., Leiden – Boston 2006, s. 564-567; J. Helderman, *Licht, Leben und das Wort*, w: *Die hermetische Gnosis im Lauf der Jahrhunderte*, red. G. Quispel, Haarlem – Birnbach 2000, s. 287; M. Heiduk, *Offene Geheimnisse – Hermetische Texte und verborgenes Wissen in der mittelalterlichen Rezeption von Augustinus bis Albertus Magnus*, Freiburg 2007, s. 47; Litwa, *Hermetica II*, s. 9-11; Pleše, *Die Hintergründe des Corpus Hermeticum*, s. 167-170; Sfameni Gasparro, *Tra scrittura e rituale*, s. 117-120; Sfameni Gasparro, *Il Logos demiurgo del Poimandres*, s. 182-183. Innego zdania jest Tordini Portogalli, według której pisma hermetyczne nie stanowią jednolitego dzieła i nie mogą być traktowane jako coś w rodzaju „pisma świętego” dla jakiejś sekty religijnej. Zdaniem włoskiej uczzonej, zawierają one nauki różnego pochodzenia, nierzadko sprzeczne: „Il Corpo ermetico non costituisce un’opera unitaria e non può considerarsi com la Sacra Scrittura di una seta religiosa, perché rifugge dall’indicare un ritual misterico per i fedeli, ed espone dottrine spesso opposte e contraddittorie, evidentemente di diversa origine e provenienza” (Tordini Portogalli, *Ermite Trismegisto*, s. 154). Według włoskiej uczzonej, hermetyzm był jednym z wielu nurtów, które wpłynęły na fali charakterystycznego dla ówczesnej epoki ureligijnienia i uduchowienia oraz związanych z tym tendencji mistycznych (Tordini Portogalli, *Ermite Trismegisto*, s. 154, 155). Podobnego zdania był wybitny francuski badacz pism hermetycznych, dominikanin André-Jean Festugière. Festugière zaprzeczył tezm Reitzensteina o istnieniu konfraterni wyznawców hermetyzmu, przypominających wspólnoty wtajemniczonych w misteria religijne. Zdaniem francuskiego uczonego, traktaty hermetyczne są wytworem studiów autorów, którzy przetworzyli popularne podówczas koncepcje filozoficzne na teozoficznie zabarwione poglądy na świat, nie do końca spójne ze sobą. Festugière uważał, że tajemnice wtajemniczeń hermetycznych tak naprawdę nigdy nie istniały; istnieli tylko tajemniczy autorzy pism hermetycznych (Festugière, *La Révélation d’Hermès Trismégiste*, t. 1, s. 81-85). Zob. też przyp. 28.

otrzymał z tej racji, że sprawował jakby trzy funkcje – był największym filozofem, największym kapłanem i największym królem: „*Trismegistum vero, idest ter maximum, nuncuparunt, quoniam philosophus maximus, sacerdos maximus, rex maximus extitit*”¹⁹. On też, według Ficina, miał być autorem wszystkich pism hermetycznych, to jest *Asklepiusza*, *Poimandresa* oraz pozostałych traktatów *Corpus Hermeticum*, i dlatego został nazwany pierwszym autorem teologii: „*Primus igitur theologie appellatus est autor*”²⁰. Następcą Hermesa był grecki Orfeusz. Orfeusz wtajemniczył Aglaofema. Jego następcą był Pitagoras. Z kolei następcą Pitagorasa był Filolaos, a Filolaosa – Platon („*noster Plato*”, jak pisze tu o nim Ficino, podobnie jak o Merkury – *Argumentum* 99), który wieńczy dzieło w ramach *priscae theologiae*²¹. Swoją koncepcję Ficino dopracuje w *De Christiana religione*²² i w *Theologia Platonica*²³, w których uzupełnia wykaz teologów o Zoroastra, sadowiąc go przed Hermesem. Ficino, odwołując się do Cycerona, Laktancjusza i Augustyna²⁴, swoją

¹⁹ Ficino, *Argumentum* 19-24; Ficino, *Mercurii Trismegisti 'Pimander*, s. 3. Por. Broek, *Hermes Trismegistus I*, s. 476.

²⁰ Ficino, *Argumentum* 33-34, 42-56; Ficino, *Mercurii Trismegisti 'Pimander*, s. 4-5.

²¹ Ficino, *Argumentum* 34-41; Ficino, *Mercurii Trismegisti 'Pimander*, s. 4. Jak pisze Paul Oskar Kristeller, „*Platone per il Ficino non significa tanto un unico fenomeno filosofico, quanto piuttosto il rappresentante e il perfezionatore di un'antichissima tradizione della «Teologia»*” (P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze 2005, s. 16).

²² Ficino, *De christiana religione* C. 22; Ficino, *La religione Cristiana*, s. 99-102.

²³ Ficino, *Theologia Platonica* VI 1; XVII 1; Ficino, *Teologia Platonica*, s. 424-429, 1600-1625. Zob. też wstęp E. Vitale, w: Ficino, *Teologia Platonica*, s. XLIII-LV.

²⁴ Ficino, *Argumentum* 7-8, 50-53; Ficino, *Mercurii Trismegisti 'Pimander*, s. 3, 4. Por. Ebeling, *Hermes Trismegistus*, s. 37-44, 59-70. Ebeling zauważył, że Laktancjusz, podobnie jak Klemens, uważał hermetyzm, a także powiązany z nim platonizm, za uverture do chrześcijaństwa: „*Like Clement, Lactantius understood Hermeticism, as well as Platonism, which was related to it, as an overture to Christianity*” (Ebeling, *The Secret History of Hermes Trismegistus*, s. 41). Dalej Ebeling pisze: „*If Ficino revered Hermes as the father of all theology, he obviously did not refer to Augustine, Hermes' critic, but to Lactantius. Hermes was the founder of a theo-philosophical tradition to which the greatest of the Greek philosophers adhered: Orpheus, Pythagoras, and Plato were in agreement with Hermes Trismegistus on the essentials*” (Ebeling, *The Secret History of Hermes Trismegistus*, s. 63). Por. Fowden, *The Egyptian Hermes*, s. 207; Moreschini, *Storia dell'ermetismo cristiano*, s. 62-88; Moreschini, *Dall'Asclepius al Crater Hermetis*, s. 25-42; Reitzenstein, *Poimandres*, s. 192-195. Jak pisze Paolo Scarpi, dla Laktancjusza Hermes stał się gwarantem boskiej prawdy (Scarpi, *La divina auctoritas di Ermete Trismegisto*, s. 650-651). Scarpi dodaje, że Laktancjusz widzi w Hermesie

teorię *priscae theologiae* oparł na założeniu, że istnieje swego rodzaju ciągłość doktrynalna teologii od najdawniejszych czasów aż do Chrystusa. Hermes Trismegistos miał być pierwszym z teologów. Chrystus – ostatnim. Szczególną pozycję zajmuje tu Platon, który wieńczy dzieło, którym, według Ficina, jest pierwotne objawienie²⁵.

wręcz depozytariusza boskiej mądrości: „Il depositario del sapere divino” (Scarpi, *La divina auctoritas di Ermete Trismegisto*, s. 651). Podobnie traktuje Hermesa Trismegistosa i przypisywane mu pisma Ficino. Por. Jagiełło, *Hermes Trismegistos*, s. 34-40.

²⁵ Zob. Ficino, *Argumentum* 42-53; Ficino, *Mercurii Trismegisti 'Pimander*, s. 4. Ficino zatem pozostał wierny starożytnej tradycji chrześcijańskiej, która przedstawiała Hermesa Trismegistosa jako swego rodzaju proroka wieszczącego chrześcijaństwo. Podąża tu najwyraźniej za Laktancjuszem, na którego parokrotnie się powołuje w *Argumentum* (8, 52), i Augustynem, a także Cyceronem. Podkreśla to wydawca *Pimandra*, Maurizio Campanelli (Ficino, *Mercurii Trismegisti 'Pimander*, s. XXXIII-XXXIX). Zob. też: Czerkawski, *Hermetyzm w Polsce XVI wieku*, s. 160; Czerkawski, *Hannibal Rosseli jako przedstawiciel hermetyzmu filozoficznego w Polsce*, „Roczniki Filozoficzne” 15/1 (1967) s. 124-126 (Czerkawski przedstawia tu postać Hermesa w opisie Rosseliego); Moerschini, *Storia dell'ermetismo cristiano*, s. 52-88; Moerschini, *Dall'Asclepius al Crater Hermetis. Studi sull'ermetismo latino tardo-antico e rinascimentale*, s. 16-49; W.J. Hanegraaff, *Tradition*, w: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff *et al.*, Leiden – Boston 2006, s. 1125-1135. Zdaniem Campanelli, Ficino zastąpił arabski wizerunek Trismegistosa jako alchemika jego obrazem zgodnym z tradycją klasyczną i chrześcijańską (Ficino, *Mercurii Trismegisti 'Pimander*, s. XXXIX). W tradycji arabskiej bowiem Hermes był identyfikowany z Enochem, patriarchą żyjącym w Egipcie jeszcze przed biblijnym potopem. To on miał być konstruktorem egipskich piramid i świątyń. Jego mądrość, zapisana w inskrypcjach na murach świątyń, przetrwała potop i dzięki temu stała się źródłem wiedzy dla ludzi żyjących po tym potopie. Dwóch następnym Hermesów żyło, według tej tradycji, już po potopie. Jeden z nich żył w Babilonii i w Egipcie, drugi – już tylko w Egipcie, gdzie zajmował się twórczością naukową i mechaniką. Jak podaje Campanelli we wstępie do wydania *Pimandra* (Ficino, *Mercurii Trismegisti 'Pimander*, s. XXVI-XXVII), historia tych Hermesów znana była średniowiecznym uczonym dzięki popularnemu podówczas utworze zatytułowanemu *Liber de compositione alchemiae*, w którym mnich bizantyjski Morienus Romanus wyklada alchemię księciu Calid (Halid ibn Yazil). *Liber de compositione alchemiae* był poprzedzony wstępem znanym jako *De tribus Mercuriis*, autorstwa najprawdopodobniej Roberta z Chester, który miał być też tłumaczem *Liber de compositione alchemiae* z arabskiego na łacinę. *De tribus Mercuriis* krążył również jako wstęp do innego dzieła alchemii późno-antycznej, również przetłumaczonego z arabskiego, a mianowicie *Tractatus aureus de lapidis phisici secreto* (z XIII wieku), cytowanego zwykle jako *Septem tractatus Hermetis sapientia Triplicis*. O trzech Hermesach mówi też *Liber de sex rerum principiis* z XII wieku, czytany jeszcze w XV wieku (Ficino, *Mercurii Trismegisti 'Pimander*, s. XXVII). Campanelli dodaje, że obraz Hermesa Trismegistosa, stworzony przez Ficina w *Argumentum* i przejęty przez niektórych humanistów

Poimandres przyjmuje formę objawienia podanego w wizji mistycznej, w której Hermesowi ukazuje się Poimandres, czyli Duch – Umysł Boga Ojca. Drugim pismem objawionym w *Corpus Hermeticum* jest traktat XI, ale nie ma w nim bezpośrednio zarysowanej wizji mistycznej, jest tylko mowa Poimandresa do Hermesa. Sam motyw mistycznej wizji (w czasie snu, gdy uśpione są receptory zmysłowe) jest elementem duchowości hermetyzmu. Występuje między innymi w traktacie X *Corpus Hermeticum* w formie wizji Boga jako najwyższego Dobra²⁶ oraz w traktacie V, ale tu mówi się też o objawianiu się Boga poprzez wszystko to, co istnieje w kosmosie – cały kosmos okazuje się teofanią swego stwórcy²⁷.

„Objawiony” charakter *Poimandresa* (i podanej w nim mistycznej wizji) sugeruje, że nie należy spodziewać się po nim teorii naukowych, które wyjaśniałyby merytoryczny sens przedstawionych w nim treści, tym bardziej, że zostały one podane w formie mistycznej wizji, a więc na modłę mitologiczną, właściwą dla przekazu religijnego (a nie dla teorii naukowej). Sugerują to też oczekiwania protagonisty tego utworu, które wykraczały poza domenę ścisłych nauk. Pragnął on bowiem zrozumieć nie tylko naturę świata, co rzeczywiście podpada pod kompetencje nauk ścisłych, lecz również Boga. Sam to powiedział, odpowiadając na pytanie zjawy, czyli Poimandresa. Można się więc spodziewać, że nie oczekiwał od Poimandresa teorii naukowej, a raczej religijnego przesłania, które byłoby w stanie zadowolić nie tyle jego naukowe zainteresowania, ile potrzeby i pragnienia natury duchowej, wyraźnie zindywidualizowane, które mogły być zaspokojone wyłącznie poprzez osobiste przeżycia duchowe (których najwidoczniej nie mogły zainicjować ani tradycyjne religie, ani ścisła filozofia).

Czytanie *Poimandresa* w perspektywie duchowej, jako swego rodzaju przesłania filozoficzno-religijnego, wydaje się o tyle właściwe, że on sam jest, jak można domniemywać, owocem medytacji jego autora (medytacji filozoficznych i religijnych zarazem), niezależnie od swoich źródeł literackich i tzw. „wpływów” filozoficznych, które zresztą nie są trudne do wyśledzenia (ich tropy prowadzą zazwyczaj do ówczesnej filozofii,

włoskiego odrodzenia, takich jak Ludovico Lazzarelli i Cornelio Agrippa, stanie się częścią hermetycznej tradycji renesansowej, choć pojawiają się też inne przedstawienia Hermesa, odmienne i kontestujące obraz pióra Ficina (Ficino, *Mercurii Trismegisti 'Pimander*, s. XLII-LIX). Por. Jagiełło, *Hermes Trismegistos*, 31-33.

²⁶ *Corpus Hermeticum* X 4-6.

²⁷ *Corpus Hermeticum* V 2-6.

zwłaszcza ówczesnego platonizmu, arystotelizmu i stoicyzmu, oraz do duchowości misteriów greckich i egipskich)²⁸.

Takie podejście do *Poimandresa* wydaje się właściwe także z tego powodu, że Hermes Trismegistos to postać mityczna, a nie historyczna, podobnie jak Poimandres, co bynajmniej – dodajmy – nie odbiera im rzeczywistych mocy inspiracyjnych i nie osłabia ich duchowego przekazu. Postacie mityczne miały i mają wpływ na ludzi, czasem nawet większy niż postacie historyczne.

2. Zjawienie się Poimandresa [*Poimandres* 1-3²⁹]

Poimandres zaczyna się obrazem mistycznej wizji, której doświadczył Hermes Trismegistos, gdy oddawał się filozoficznej medytacji nad metafizyczną naturą rzeczy. Te intelektualne rozważania czy raczej medytacje pochłonęły go tak dalece, że popadł w stan jakby snu czy półsnu, w którym uśpione zostały jego zmysły cielesne, a jednocześnie rozbudzone i wyostrzone zmysły wewnętrzne (oczy duszy, by użyć znanego

²⁸ Jak pisze Tordini Portogalli, pisma hermetyczne, podobnie jak cała literatura filozoficzno-religijna tej epoki, przedstawiają, zmieszane razem, elementy platońskie, arystotelesowskie i stoickie, wraz z pewnymi śladami orientalnych nurtów misteriozoficznych, bardziej irańskich niż egipskich. Zawierają także liczne podobieństwa z pismami orfizmu, *Wyroczniami chaldejskimi* i licznymi tekstami chrześcijańskiego gnosticyzmu: „Questi testi..., come tutta la letteratura filosofico-religiosa del tempo, presentano, mescolati tra loro, elementi platonici, aristotelici e stoici, insieme a qualche traccia di misteriosofie orientali, più iraniche che egiziane; hanno inoltre molte somiglianze con gli scritti dell’orfismo, gli oracoli dei Caldei e numerosi testi dello gnosticismo cristiano” (Portogalli, *Ermete Trismegisto*, s. 155). Dalej uczona dodaje wiele mówiące słowa: „In questo carattere composito e frammentario, in questa varietà di temi e di elementi, si può ritrovare un costante atteggiamento di pensiero che costituisce l’aspetto unitario di tale complesso di scritti: La conoscenza intesa come rivelazione, la filosofia come scienza della rivelazione, che, per riferire le parole di Ermete, «consiste nel solo desiderio di conoscere più profondamente la divinità mediante una contemplazione incessante e una santa devozione» (Pseudo-Apuleius, *Asclepius* 12: *in cognoscenda divinitate frequens obtutus et sancta religio*). L’esigenza di conoscere Dio, di contemplarlo quasi fondendosi e identificandosi con lui, costituisce, insieme a una pietà religiosa sempre presente, lo sfondo comune della tematica ermetica” (Tordini Portogalli, *Ermete Trismegisto*, s. 155). Zob. też przyp. 4 i 18.

²⁹ W pracy *Corpus Hermeticum* będzie podawany z cyfrą rzymską, odnoszącą się do numeru traktatu, i cyfrą arabską, do numeru akapitu w tym traktacie (w tym przypadku: *Poimandres* – *Corpus Hermeticum* I 1-3).

terminu Platona, jak najbardziej tu pasującego, bo mowa właśnie o widzeniu). Ujrzał wtedy (oczyrna duszy – cała rzecz ma miejsce w jego intelekcie) postać niezmierniej wielkości, która przedstawiła mu się (na jego pytanie, kim jest) jako Poimandres, Umysł (Duch) najwyższej Zwierzchności, czyli Boga Najwyższego: ὁ τῆς αὐθεντίας Νοῦς. Innymi słowy, Hermesowi objawił się Bóg w swojej istocie. Umysł stanowi istotny aspekt natury Boga.

Poimandres od razu zapytał Hermesa, co chce usłyszeć i zobaczyć, czego chce się nauczyć i co poznać swoim umysłem. Hermes odpowiedział, że pragnie zrozumieć naturę rzeczy i poznać Boga: Μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα καὶ νοῆσαι τὴν τούτων φύσιν καὶ γινῶναι τὸν θεόν.

Odpowiedź Hermesa była krótka i zarazem godna greckiego filozofa, i przynajmniej po części dość oczywista, bo filozofowie greccy zawsze pytają o to samo – chcą pojąć naturę rzeczy, choć nie zawsze wiążą to z pytaniem o Boga. I to jest ten zasygnalizowany element oczywistości w odpowiedzi Hermesa. Widać, że odebrał on (a mówiąc ściślej, autor *Poimandresa*) greckie wykształcenie, zapewne w Aleksandrii. Jednak druga część jego odpowiedzi (ta o poznaniu Boga) nie jest już taka oczywista (nie wszyscy filozofowie pytali się o Boga). Pozwala to domniemywać, że zasugerowane wykształcenie było dość mocno osadzone na filozofii platońskiej³⁰, bo to dla Platona i platoników było oczywiste, że bóg jest początkiem i końcem wszystkiego oraz miarą wszystkich rzeczy, jak orzekł Platon w *Prawach*³¹. W odpowiedzi Hermesa jest jeszcze jeden element znamieny, a zarazem coś sugerujący. Chodzi o to „pragnę poznać”. Nie trudno rozpoznać w tym „pragnę poznać” mocne wewnętrzne napięcie i mocne zaangażowanie uczuciowe, które zdaje się wypływać z ukrytych pokładów duszy, która usiłuje z całych swych sił zgłębić tajemnicę natury świata i Boga. Bóg nie mógł pozostać obojętny na tego rodzaju pragnienia i wyzwalone przez nie uczuciowe energie. Okazało się, że w sferze duchowej uczucia mają walor poznawczy, zwłaszcza gdy skierowane są do Boga, który z natury swojej czuły jest na ludzkie pragnienia i uczucia³². I oczywiście Bóg nie pozostał obojętny na tak gorące pragnienia. Zjawił się jako

³⁰ Zob. C. Tornau, *Platonische Philosophie im Asclepius*, w: *Die göttliche Weisheit des Hermes Trismegistos. Pseudo-Apuleius Asclepius*, red. D. Gall, Tübingen 2021, s. 171-222; Reitzenstein, *Poimandres*, s. 190-200.

³¹ Plato, *Leges* 715E-716D.

³² Por. *Corpus Hermeticum* VII 2 – tu mówi się wprost, że Boga poznaje się umysłem i sercem.

Poimandres w duszy Hermesa. Bóg – warto dodać – choć ukryty w swojej transcendencji, chce być poznany przez człowieka³³.

To wszystko stwarza swoisty duchowy nastrój zdolny do zainicjowania pewnych intuicji, które usiłują przeniknąć materialną skorupę świata, by zajrzeć poza jego materialne granice. Zarazem wprowadza czytelników (wrażliwych na tego rodzaju nastroje) w stany duchowe bliskie doznaniom, jakie są udziałem „mystów” doświadczających wtajemniczeń misteryjnych, których kulminacją jest doświadczenie boskości, jak mówił Arystoteles³⁴, czyli *sacrum*. W tego rodzaju atmosferze religijne

³³ Mówi się o tym wprost np. w traktacie X (*Corpus Hermeticum* X 15), a także w końcowej modlitwie Hermesa w *Poimandresie*: „Święty jest bóg, który chce być poznawany i jest poznawany przez swoich” (tł. Tylak, *Bóg – świat – człowiek*, s. 181).

³⁴ Aristoteles, *De philosophia*, fr. 15, ed. Ross. Alberto Bernabé, cytując Diona Synezjusza z Cyreny (Synesius, *Dion* 10, 48 a; por. G. Colli, *La Sapienza greca*, t. 1, Milano 1977, s. 107-108), pisze: „Given the lack of context, it is uncertain whether the philosopher refers to the Eleusinian, the Orphic, or what is more probable, to all the mysteries in general. In any case, what he argues can be applied to any of them: «Aristotle considers that those who become initiated should not learn anything, but rather experiment and change their mentalities, this is, achieve due preparation»” (A. Bernabé, *Aristotle and the Mysteries*, w: *Greek Philosophy and Mystery Cults*, red. M.J. Martín-Velasco – M.J. García Blanco, Newcastle upon Tyne 2016, s. 34). Podobnie pisze o wtajemniczeniach w Eleusis Bianca M. Dinkelaar: „The mystery of Eleusis was thus not the bestowing of some secret knowledge or set of ideas, but a unique experience, an encounter with the divine itself” (B.M. Dinkelaar, *Plato and the Language of Mysteries. Orphic/Pythagorean and Eleusinian Motifs and Register in Ten Dialogues*, „Mnemosyne” 73 (2020) s. 39-40). Maria R. Gómez Iglesias w doświadczeniu, jakim jest wtajemniczenie misteryjne, widzi efekt luminacji: „I undertook to teach you what I have learned, not what I have experienced... the one is a matter for teaching, the other for mystical experience. The first comes to men by hearing, the second comes when reason itself has experienced illumination – which Aristotle described as mysterious and a kind to the Eleusinian rites (for in these he who was initiated into the mysteries was being molded, not being taught)” (M.R. Gómez Iglesias, *The Echoes of Eleusis: Love and Initiation in Platonic Philosophy*, w: *Greek Philosophy and Mystery Cults*, red. M.J. Martín-Velasco – M.J. García Blanco, Newcastle upon Tyne 2016, s. 72). Do stwierdzenia Arystotelesa odnosi się też Giorgio Colli: „E ancora in Aristotele, che non é certo il più mistico tra i filosofi, la cosa viene ribadita, e in termini del tutto espliciti: leggiamo I un suo frammento che la conoscenza noetica va riportata visione eleusina” (G. Colli, *La Sapienza greca*, t. 1, Milano 1977, s. 29; zob. też: Colli, *La Sapienza greca*, t. 1, s. 106-108). Podobnie Georg E. Mylonas: „The statement attributed to Aristotle that they (initiates) suffered rather than learned” (G.E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, London 1961, s. 228). Także Nicola Turchi: „Ai misteri, dice Aristotele, non si va per apprendere, ma per esperienza mistica vissuta in virtù dell’azione liturgica, una profonda emozione religiosa” (N. Turchi, *Le religioni dei misteri nel mondo*

przesłanie *Poimandresa* może być odebrane jako swego rodzaju religijne „objawienie” i zarazem „wtajemniczenie”, czyli jako coś, co uruchamia zasygnalizowane wyżej intuicje i związane z nimi przeżycia duchowe³⁵. Domyślamy się, że to przesłanie skierowane jest właśnie do czytelników dysponowanych do tego rodzaju doznań.

Swoją wymowę w budowaniu tego nastroju miało pytanie postawione Hermesowi przez Poimandresa o to, co chce usłyszeć i zobaczyć, czego chce się nauczyć i co poznać swoim umysłem: Τί βούλει ἀκοῦσαι καὶ θεάσασθαι, καὶ νοήσας μαθεῖν καὶ γνῶναι;

Zadanie tego pytania przez Poimandresa, czyli Umysł najwyższego Boga, zdaje się sugerować, że zjawił się on, by odpowiedzieć na wewnętrzne pragnienia Hermesa, który chciał rozszyfrować Tajemnicę natury świata i samego Boga – pragnienia, które pochłaniały go bez reszty (świadczy o tym dziwny stan, w który zapadł, gdy oddawał się filozoficznym medytacjom inicjowanym przez te pragnienia). Uwidacznia tu się jeszcze jedno, równie znamienne. Otóż Poimandres bynajmniej się nie narzuca Hermesowi. Wprost przeciwnie – prosi Hermesa o życzliwe przyjęcie go do swego umysłu. Innymi słowy, Bóg nie narzuca się, choć chce być poznany³⁶. Zjawia się w umysłach tych, którzy Go rzeczywiście pragną.

Warto zwrócić jeszcze uwagę na kilka motywów, które pojawiły się w powyższym ustępie i wydają się ważne dla zrozumienia przesłania, które niesie *Poimandres*. Na samym początku mamy motyw snu, który powraca w końcowej części *Poimandresa*³⁷. Sen, to jest uśpienie ciała i wyłączenie wszystkich receptorów zmysłowych (wprost mówi się tu o zamkniętych oczach), budzi i otrzeźwia duszę, która wraca jakby do swego naturalnego stanu, w którym aktywizują się jej duchowe zdolności, dające jej uczestnictwo w prawdziwej wizji³⁸. Hermes tu podkreśla, że jest to zasługą samego Poimandresa, który zespalać się z jego własnym umysłem (wręcz stając się jego umysłem), obdarzył go tym samym Słowem (Λόγος) najwyższej Zwierzchności (τῆς αὐθεντίας Λόγος)³⁹.

antico, Genova 1987, s. 70). Por. W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, tł. K. Bielawski, Bydgoszcz 2001, s. 161-195; W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tł. J. Wocial, Kraków 2007, s. 150; K. Kerényi, *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, tł. I. Kania, Kraków 2004, s. 79-81, 132-138, 191-193.

³⁵ Zob. wyżej przyp. 28.

³⁶ Por. *Corpus Hermeticum* X 15.

³⁷ *Corpus Hermeticum* I 30.

³⁸ *Corpus Hermeticum* I 30. Por. też *Corpus Hermeticum* X 5.

³⁹ *Corpus Hermeticum* I 30.

Jak już wspomniano, podobny motyw sennej wizji, zarazem iluminacji i kontemplacji (połączonej ze świętym milczeniem) tym razem Boga jako Dobra mamy w traktacie X⁴⁰. Można się domyślać, że zdarzenie mogło mieć miejsce we śnie. Jest to sytuacja dość charakterystyczna także dla wtajemniczeń misteryjnych, gdyż w czasie snu uśpione zostają zmysły cielesne, a uaktywnia się umysł, w którym odzywa się wówczas jego pierwotna, boska natura. Sen był elementem duchowych wtajemniczeń⁴¹.

Swoją wymowę w powyższym ustępie *Poimandresa* (1-3) ma termin Umysł (Noũς)⁴². Poimandres przedstawił się Hermesowi jako Umysł

⁴⁰ *Corpus Hermeticum* X 4-6; XIII 15-16. Por. Broek, *Hermetism*, s. 565. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 4, Paris 1954, s. 241-257.

⁴¹ Podobny obraz podaje Apulejusz w XI księdze swoich *Metamorfoz*, gdzie najprawdopodobniej opisuje swoje wtajemniczenia: Apuleius, *Metamorphoses* 23. Lucius, główny bohater *Metamorfoz*, reprezentujący tu najprawdopodobniej samego Apulejusza, już po duchowej transformacji (powrocie do ludzkiego ciała) wypowiada znamienne słowa: „Do granic śmierci doszedłem i progów Prozerpiny dotknąłem, a wróciłem przez bezdnie wszystkich żywiołów. W głębokiej nocy widziałem słońce ślepiącym blaskiem jaśniejące, patrzyłem w oczy potęgom piekielnym i niebieskim potęgom i do stóp ich czołem uderzyłem” (tł. E. Jędrkiewicz, Apulejusz z Madaury, *Metamorfozy albo złoty osioł*, Warszawa 1976, s. 256). Jak pisze Theodora Suk Fong Jim, Izyda, która objawiła się mu we śnie, obiecała swoją opiekę i szczęście zarówno w tym życiu, jak i po śmierci, oraz kazała dołączyć następnego dnia, który będzie jego dniem zbawienia, do procesji: „The goddess, who declared her real name as Isis, manifested herself in his dream and told him to join the procession the following day, which would be his «day of salvation» (11, 5: „dies salutaris”). The goddess further promised that he would live in happiness and glory under her guardianship, and that he would continue to be favoured by her even after death” (T. Suk Fong Jim, *Salvation (Soteria) and Ancient Mystery Cults*, „Archiv für Religionsgeschichte” 18-19 (2017) s. 270). Sen jest alegorią śmierci, a obudzenie – alegorią odrodzenia, które dokonuje się już za sprawą samego Boga (w przypadku Lucjusza/Apulejusza za sprawą oczywiście bogini Izydy). Na temat snu i obudzenia ze snu jako obrazu przemiany duchowej, czyli odrodzenia w sensie duchowości misteryjnej, w *Metamorfozach* Apulejusza, zob. N.P. Roubekas, *Lucius' Lucid Dream: Book 11 of the „Metamorphoses” and Religious Conversion*, „Journal of Cognitive Historiography” 1 (2014) s. 171-185. Por. G.F. Gianotti, *Tra Platone e Iside: per una rilettura dell' XI libro delle Metamorfosi di Apuleio*, „Atti della Accademia delle Scienze” 148 (2014) s. 51-103; E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, tł. J. Partyka, Bydgoszcz 2002, s. 86-109.

⁴² Odnosnie do rozumienia gr. νοῦς i przekładu na język polski w *Poimandresie*, zob. I. Trzcńska, *Koncepcja Logosu w Poimandresie*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religioznologiczne” 39 (2006) s. 141-156. Autorka tłumaczy νοῦς jako ‘umysł’, łac. *mens*. Podobnie A. Tylak przekłada greckie νοῦς na polskie ‘umysł’ w swoich tłumaczeniach traktatów *Corpus Hermeticum* (Tylak, *Bóg – świat – człowiek*).

najwyższej Zwierzchności. Termin νοῦς w greckim *Corpus Hermeticum* występuje w znaczeniu natury duchowej, którego charakterystyczną dyspozycją są doświadczenia (przeżycia) pozazmysłowe, w tym przeżycia mistyczne, bliższe raczej widzeniu lub intuicji mentalnej, aniżeli logicznemu rozumowaniu⁴³. Umysł utożsamiany jest z najwyższym Bogiem, choć w traktacie II *Corpus Hermeticum* będzie o Nim powiedziane, że jest On (Bóg) w istocie czymś więcej niż tylko Umysłem, bo pryncypium tego Umysłu (αἴτιος δὲ τοῦ νοῦν)⁴⁴. Demiurg zrodzony z najwyższego Boga (z udziałem Logosu – Λόγος ἅγιος) również nazywany jest Umysłem, tyle że drugim (ἕτερος Νοῦς δημιουργός). Zarazem νοῦς oznacza w *Poimandresie* umysł ludzki (duch, w sensie wrażliwości duchowej), nie tracąc znaczenia boskiego Umysłu⁴⁵. Można zatem powiedzieć, że umysłem ludzkim w hermetyzmie może być sam Bóg – najwyższy Umysł. Domyślamy się jednak, że odnosi się to do stanu „nadprzyrodzonego”, w którym człowiek jest tak ściśle związany z Bogiem, że można powiedzieć, iż Bóg go wręcz „przebóstwia” – w duszy ludzkiej tym samym objawia się Bóg. Urzeczywistnia się w niej „obraz Boga”, dusza staje się miejscem najprawdziwszej teofanii. Jednocześnie jednak jest wyraźnie powiedziane, że nie wszyscy ludzie posiadają ów umysł⁴⁶. Umysł okazuje się więc darem Boga dla tych, którzy nań zasłużyli w sensie moralnym i duchowym. Najdobitniej wyraża to księga czwarta⁴⁷. Umysł chroni

Podobnie Agata Sowińska w swoich przekładach traktatów (*Corpus Hermeticum* oraz *Stobaei Hermetica* gr. νοῦς tłumaczy jako ‘umysł’: A. Sowińska, [*Hermes Trismegistos*] *O tym, że żaden z bytów nie ginie, lecz w błędzie są ci, którzy mówią, że przemiany są „zniszczeniem” i „śmiercią”*, VoxP 79 (2021) s. 561; A. Sowińska, [*Hermes Trismegistos*] *Stobaei Hermetica XI (Joannis Stobaei Anthologium: Hermetica, excerptum XI)*, VoxP 81 (2022) s. 252). W. Myszor w swoim tłumaczeniu *Poimandresa* νοῦς przekłada jako ‘rozum’ (Myszor, *Poimandres*, s. 208-216). We włoskich przekładach νοῦς tłumaczy się jako ‘intelletto’ (zob. Tordini Portogalli, *Ermete Trismegisto*) bądź zostawia w greckim brzmieniu jako *Nous* (zob. Ramelli, *Corpus Hermeticum*; Scarpi, *Poimandres*). W przekładach angielskich νοῦς tłumaczy się najczęściej jako ‘mind’ (Copenhaver, *Hermetica*; Scott, *Hermetica*; G.R.S. Mead, *Hermetica*, London 1906). D. Litwa tłumaczy gr. νοῦς jako ‘consciousness’ (w znaczeniu: “spiritual consciousness”, czyli “the highest form of intellect”). Zob. Litwa, *Hermetica II*, s. 15. Jan Heldermań tłumaczy νοῦς na niemiecki jako ‘Geist’. Zob. Heldermań, *Licht, Leben und das Wort*, s. 270, 273, 274.

⁴³ *Corpus Hermeticum* I 6, 12; V 2; XII 1-3, 14.

⁴⁴ *Corpus Hermeticum* II 14.

⁴⁵ *Corpus Hermeticum* I 12.

⁴⁶ *Corpus Hermeticum* I 21-23; IV 3-5; X 24.

⁴⁷ *Corpus Hermeticum* IV 3-5.

ludzi przed popadnięciem w zło, w sensie sokratejskim, czyli przed czynieniem zła⁴⁸, i w sposób naturalny prowadzi do Boga jako źródła poznania⁴⁹. To dzięki tak rozumianemu umysłowi ludzie mogą pojąć sens swego życia w wymiarze nadprzyrodzonym⁵⁰. W czwartym traktacie *Corpus Hermeticum* poznanie duchowe wyraźnie jest powiązane z miłością do Boga⁵¹, która reguluje wybory moralne dokonywane przez człowieka⁵². Mówi się nawet o oglądaniu i poznaniu oczyma serca (τοις τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς), co kojarzy tu się z kontemplacją Boga (dosł. obrazu Boga – τοῦ θεοῦ εἰκῶν)⁵³.

3. Mistyczna wizja Hermesa i jej wyjaśnienie przez Poimandresa [*Corpus Hermeticum* I 4-6]

Po słowach Poimandresa, w których ten poprosił Hermesa Trismegistosa o życzliwe przyjęcie go do swego umysłu, Poimandres zmienił swój wygląd i Hermes ujrzał w swym umyśle przedziwne zjawisko (mowa, jak się można domyśleć, o mistycznej wizji):

τοῦτο εἰπὼν ἠλλάγη τῇ ιδέᾳ, καὶ εὐθέως πάντα μοι ἤνοικτο ῥοπή, καὶ ὁρῶ θεῶν ἀόριστον, φῶς δὲ πάντα γεγεννημένα, εὐδιόν τε καὶ ἰλαρόν, καὶ ἠράσθην ἰδών. καὶ μετ' ὀλίγον σκότος καταφερὲς ἦν, ἐν μέρει γεγεννημένον, φοβερόν τε καὶ στυγνόν, σκολιῶς ἐσπειραμένον, ὡς <ὄφει> εἰκάσαι με εἶτα μεταβαλλόμενον τὸ σκότος εἰς ὑγρᾶν τινα φύσιν, ἀφάτως τεταραγμένην καὶ καπνὸν ἀποδιδοῦσαν, ὡς ἀπὸ πυρός, καὶ τινα ἦχον ἀποτελοῦσαν ἀνεκλάλητον γοῶδη· εἶτα βοή ἐξ αὐτῆς ἀσυνάρθρως ἐξεπέμπετο, ὡς εἰκάσαι φωνῆ πυρός, ἐκ δὲ φωτός... λόγος ἅγιος ἐπέβη τῇ φύσει, καὶ πῦρ ἄκρατον ἐξεπήδησεν ἐκ τῆς ὑγρᾶς φύσεως ἄνω εἰς ὕψος· κοῦφον δὲ ἦν καὶ ὀξύ, δραστικὸν δὲ ἅμα, καὶ ὁ ἀήρ ἐλαφρὸς ὦν ἠκολούθησε τῷ πνεύματι, ἀναβαίνοντος αὐτοῦ μέχρι τοῦ πυρός ἀπὸ γῆς καὶ ὕδατος, ὡς δοκεῖν κρέμασθαι αὐτὸν ἀπ' αὐτοῦ· γῆ δὲ καὶ ὕδωρ ἔμενε καθ' ἑαυτὰ συμμεμιγμένα, ὡς μὴ θεωρεῖσθαι <τὴν γῆν>

⁴⁸ *Corpus Hermeticum* I 22.

⁴⁹ Por. *Corpus Hermeticum* X 21; IV 6.

⁵⁰ *Corpus Hermeticum* I 21; IV 4-7.

⁵¹ *Corpus Hermeticum* IV 4-7.

⁵² Por. G. Quispel, *Gnoza*, tł. B. Kita, Warszawa 1988, s. 93-96.

⁵³ *Corpus Hermeticum* IV 11. Zob. też *Corpus Hermeticum* XIII 17 (tu mowa o oku umysłu).

ἀπὸ τοῦ ὕδατος· κινούμενα δὲ ἦν διὰ τὸν ἐπιφερόμενον πνευματικὸν λόγον εἰς ἀκοήν⁵⁴.

Na początku Hermes ujrzał niezwykle światło, które napełniło go przedziwną radością, którą może dać tylko Bóg (i Poimandres zaraz to mu uświadomi). Następnie pojawiła się straszna ciemność, która wijąc się w potwornych splotach, przekształciła się w wilgotną naturę w stanie niewyobrażalnego zamętu (synonim strasznej nicości, równie straszego chaosu i mrocznych otchłani, znanych zarówno z mitologii greckiej, jak i różnych mitów bliskiego Wschodu). Z niej wydzielają się opary dymu i jakieś jęki przypominające lament uciśnionej natury, a potem ze światła zstąpił Logos, Słowo święte. Słowo święte zapoczątkowało proces oddzielania się elementów, to jest czterech żywiołów, tak że ogień, z racji swojej lekkości, wzbił się wysoko, a zanim podążyło powietrze. Woda i ziemia pozostały związane ze sobą, poruszając się za sprawą Słowa duchowego. W ten sposób został uformowany cały wszechświat⁵⁵.

Istotnym elementem tej wizji są motywy kosmogoniczne. Odnajdujemy tu intuicje greckich filozofów przyrody, którzy usiłowali rozwiązać zagadkę natury świata i jego struktury materialnej, uciekając się do teorii czterech żywiołów, która przybierała formę koncepcji naukowej, a przynajmniej opartej na indukcyjnym oglądzie zjawisk przyrody i wyciąganiu

⁵⁴ *Corpus Hermeticum* I 4, 5: „To powiedziawszy zmienił swój wygląd, i natychmiast wszystko w jednej chwili otworzyło się przede mną. Ujrzałem widok bezgraniczny: wszystko stało się światłem, ciepłym i radosnym, a ujrawszy to, zakochałem się. A wkrótce potem nastąpiła z kolei ciemność, która rozciągnęła się w dół, straszna i ponura, cała poskręcana, tak że przypominała mi węża; później ciemność przemieniła się w jakąś wilgotną naturę, niewymownie wzburzoną, wydzielającą dym, jakby z ognia, i wydającą niewypowiedzianie żałosny dźwięk; potem wydobył się z niej nieartykułowany krzyk, podobny do odgłosu ognia. Ze światła (...) święty logos wstąpił w naturę, a czysty ogień wyskoczył z wilgotnej natury wysoko ku górze, był bowiem lotny i przenikliwy, a jednocześnie aktywny; a powietrze, które było lekkie, podążyło za pneumą, unosząc się z ziemi i wody aż do ognia, tak że wydawało się, że zwiesza się z ognia; woda i ziemia pozostały zmieszane ze sobą, tak że nie można było oglądać ziemi poza wodą; były one poruszane przez unoszący się nad nimi duchowy logos, tak że można je było słyszeć” (tł. A. Tylak).

⁵⁵ Por. van den Broek, *Hermetism*, s. 561-562; Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 4, s. 40-49; Trzczińska, *Koncepcja Logosu w Poimandresie*, s. 142-156 (na s. 150 mamy sugestywną analizę dramatycznego obrazu, „w którym pierwotna i ciemna natura krzyczy wielkim głosem, prosząc o ingerencję z wysokości”); Sfameni Gasparro, *Il Logos demiurgo del Poimandres*, s. 181-186; H. Jonas, *Religia gnozy*, tł. M. Klimowicz, Kraków 1994, s. 184-188; Tylak, *Bóg – świat – człowiek*, s. 98-108.

zeń wniosków. Jej istotą było przekonanie o racjonalnym, wręcz logicznym, jak u Heraklita z Efezu⁵⁶, charakterze natury kosmosu i praw nim rządzących immanentnie (czyli od wewnątrz) – praw zakodowanych w tkance każdego bytu i w rozumnej duszy tegoż kosmosu jako jego wewnętrzna natura⁵⁷. I to było w tej koncepcji najistotniejsze. W wizji Hermesa na te intuicje nakłada się, równie mitologiczna jak tamta (filozofów jońskich), intuicja o boskim Stwórcy tego kosmosu. Mit i w tym wypadku nie umniejsza siły przekazu, a co więcej zdaje się komunikować z samą boską (nadprzyrodzoną) rzeczywistością, o której mówi. Budzi ukryte dyspozycje duchowe (ponadrozumowe) ludzkiej duszy i otwiera ją, w sensie duchowym, na inne, nieuchwytnie w zwykłym dyskursie, wymiary rzeczywistości⁵⁸. Oczywiście – i trzeba to wyraźnie powiedzieć – inspirowane przez ten mit intuicje nie nabierają charakteru racjonalnej idei naukowej – nadal pozostają w obrębie mitu.

Kolejność obrazów pojawiających się w wizji Hermesa jest istotna, bo odwzorowuje ona „dzieje całości”, przy czym jest wyraźnie zaznaczone, że Bóg istniał przed wszelkim stworzeniem i był pryncypium procesu stworzenia materii i utworzonego z niej wszechświata. Wyjaśni to Hermesowi niebawem sam Poimandres. Wyjaśni też nieco dalej pochodzenie podstawowych pierwiastków (τὰ στοιχεῖα), czyli wymienionych w wizji Hermesa czterech żywiołów, z których uformowana została materialna struktura kosmosu. I tak owe pierwiastki (żywioły), jak powie dalej Poimandres, pochodzą z woli Boga (Ἐκ βουλῆς θεοῦ), który za pośrednictwem Słowa (swego Syna) stworzył uporządkowany świat⁵⁹. Bóg je stworzył aktem

⁵⁶ Por. A. Drozdek, *Greccy filozofowie jako teolodzy*, Warszawa 2011, s. 71-94; A. Drozdek, *Greek Philosophers as Theologians. The Divine Arche*, Aldershot – Burlington, 2007, s. 27-41; K. Mrówka, *Heraklit*, Warszawa 2004; Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, s. 53-94; Jaeger, *Teologia*, s. 173-199; Dembińska-Siury, *Człowiek odkrywa człowieka*, s. 125-130; Leśniak, *Materialiści greccy*, s. 79.

⁵⁷ Odnosnie do idei „racjonalności” (to jest „rozumności”) kosmosu w filozofii jońskiej, zob. U. Bianchi, *La religione greca*, Torino 1992, s. 126-135; Drozdek, *Greek Philosophers as Theologians*, s. 1-41; Drozdek, *Greccy filozofowie jako teolodzy*, s. 33-94; A. Drozdek, *In the beginning was the apeiron. Infinity in Greek philosophy*, Stuttgart 2008, s. 9-39; Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, s. 53-146, 201-231; A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, Warszawa 1971, s. 70-149.

⁵⁸ Por. K. Pawłowski, *Mit i alegoria jako środek przekazu treści i idei filozoficznych w dialogach Platona na przykładzie mitu o stworzeniu człowieka w „Timajosie”*, „Przegląd Religioznawczy” 253 (2014) s. 147-162.

⁵⁹ *Corpus Hermeticum* I 8: Ἐκ βουλῆς θεοῦ, ἦτις λαβοῦσα τὸν Λόγον καὶ ἰδοῦσα τὸν καλὸν κόσμον ἐμμήσατο, κοσμοποιηθεῖσα διὰ τῶν ἑαυτῆς στοιχείων καὶ γεννημάτων ψυχῶν.

Por. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 4, Paris 1950, s. 42-43; Reitzenstein, *Poimandres*, s. 44-46. Reitzenstein traktuje „wolę Boga” (βουλή θεοῦ) jako odrębną, żeńską hipostazę Boga, obok Logosu, i utożsamia ją z Sofią z pism judeo-hellenistycznych (w tym z Mądrością Salomona), a także z egipską boginią Izydą, która w czasach hellenistycznych była znana jako Σοφία θεοῦ: „Nun ist es sehr bezeichnend, dass diejenige jüdisch-hellenistische Schrift, in welcher die Sofia theou die meisten persönlichen Züge angenommen hat, die Weisheit Salomons, zugleich eine in Gott vorausliegende Welt der Ideen kennt. Freilich ist die Verbindung beider Vorstellungen aufgegeben; sie widersprach dem jüdischen Glauben noch zu hart; aber einzelnes ließ sich übernehmen und hat auf jüdische wie christliche Theologen weiter gewirkt” (Reitzenstein, *Poimandres*, s. 44-45; Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 4, s. 43). Festugière natomiast, polemizując z tezą Reitzensteina, motyw „woli Boga” wywodzi z pitagorejskiej koncepcji monady i nieokreślonej diady (motyw monady pojawia się w IV traktacie *Corpus Hermeticum* – IV 10). Wolę Boga francuski uczony utożsamia z diadą (żeńską), która pochodzi, zdaniem francuskiego uczonego, z androginicznej monady (Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 4, s. 42-43). Z kolei Hans Jonas dostrzega w βουλή „pokrewieństwo z postacią Sophii gnozy syryjskiej” (Jonas, *Religia gnozy*, s. 187). Wydaje się jednak, że w świetle pism hermetycznych można uznać występujący w *Poimandresie* motyw „woli Boga” jako wyraz tego, że twórczość Boga nie miała charakteru koniecznego procesu (jak emanacja Plotyna), lecz była aktem Jego woli, a tym samym wyrazem Jego twórczej wolności. Dodajmy, że w traktacie VIII *Corpus Hermeticum* (VIII 1-4) materia, której struktura zbudowana jest z czterech elementarnych pierwiastków, to jest czterech żywiołów, została określona jako wieczna i niestworzona. W pierwotnym stanie istniała w postaci owych czterech oddzielonych od siebie pierwiastków. Ten pierwotny stan materii powoduje, że wszystkie stworzone z niej byty zawierają w sobie naturalne ciążenie ku zniszczeniu i rozkładowi – materia nie ginie, a jedynie ulega rozkładowi na elementarne pierwiastki (a na tym właśnie polega śmierć istot żywych w sensie materialnym), a tym samym wraca do swego pierwotnego stanu. Ta cecha materii odpowiada za istniejące w naturze ziemskich istot żywych ciążenie ku śmierci, która również polega na rozkładzie materii (ciał tych istot żywych) na jej elementy pierwotne, czyli cztery elementarne pierwiastki (żywy). Jak można przypuszczać, koncepcja wiecznej materii z traktatu VIII *Corpus Hermeticum* ma swe literackie źródła w *Timajosie* Platona (Plato, *Timaeus* 53 b; por. Plato, *Politicus* 273 b). W obu przypadkach, to jest w *Corpus Hermeticum* i w *Timajosie*, koncepcja wiecznej materii, ale jednocześnie ciążącej ze swej natury ku rozkładowi, miała rozwiązać zagadkę zakodowanego w naturze rzeczy (świata przyrody) nieuchronnego zdążania ku śmierci i zagładzie. To naturalne ciążenie ku śmierci i zagładzie, zakodowane w materialnej strukturze wszystkich bytów materialnych, jest odbierane jako podstawa wszelkiego zła w sensie przyrodniczym (inaczej jest ze złem w sensie moralnym, bo tego zła demiurgiem jest zawsze człowiek – *Corpus Hermeticum* IV 8), chociaż jest wpisane w naturę każdego bytu na ziemi. Według traktatu VIII i XI, dotyczy to jednak tylko istot ziemskich, bo ciała niebieskie w kosmosie podlegają prawu swoistej astronomicznej „apokastasis”, to znaczy co jakiś czas powracają one do swego układu pierwotnego (*Corpus Hermeticum* VIII 4; XI 2). Dlatego kosmos, choć stworzony, jest nieśmiertelny. W innych mitach genezyjskich, jak w micie z *Theogonii* Hezjoda (116-128) czy w micie z biblijnej Księgi Rodzaju (1,1-31) rolę materii spełniają

swej woli. Z tych pierwiastków (czterech żywiołów) stworzył przy pomocy Słowa cały świat. Tym samym to Bóg zaprogramował, jeśli tak można powiedzieć, cały proces formowania świata (na wzór idei, to jest formy archetypicznej – τὸ ἀρχέτυπον εἶδος – jak będzie powiedziane w akapicie 8 *Poimandresa*). W poetyckiej wizji Hermesa proces ten jest dość wyraźnie oddany. Motorem napędowym tego procesu jest Logos, Słowo święte – Syn Boży, jak wyjaśnił to wcześniej sam Poimandres⁶⁰ (widać tu pewne analogie z prologiem Ewangelii Św. Jana – jeden z czynników, który mógł sprzyjać uznaniu filozofii hermetyzmu za bliską chrześcijaństwu)⁶¹.

Poimandres wytłumaczył też sens poetyckiego obrazu mistycznej wizji Hermesa. Światłem, które pojawiło się na początku tej wizji, jest nikt inny, tylko on sam, Boski Umysł Boga Ojca. On, Poimandres, był na początku, zanim cokolwiek zostało przezeń zaprojektowane. Można zatem powiedzieć, że świat jako uporządkowany kosmos jest twórczą emanacją myśli samego Boga, przy czym motorem napędowym jest tu Logos – Syn Boga Ojca.

Poimandres wyjaśnił też relację między nim, czyli Bogiem Ojcem, a Logosem. I tak Bóg wobec Logosu jest jak Umysł wobec swojej poznawczej, rozumnej myśli. Tym samym należy uznać, że Logos jest racjonalną, a zarazem twórczą myślą samego Boga Ojca, która realizuje proces tworzenia według archetypicznego wzorca w Umyśle Boga Ojca. Tak powstał uporządkowany, a więc racjonalny w swej konstrukcji i funkcjonowaniu świat. Jak widać, grecka koncepcja racjonalności świata została zachowana w myśli hermetyzmu⁶².

odpowiednio chaos (w *Theogonii* Hezjoda) i nicość (w Księdze Rodzaju), obie (chaos i nicość) wieczne i niestworzone. Jednak Hezjodowy chaos musiał mieć w sobie jakąś osobliwą energię, która sprawiła, że przerodził się on, w długim i skomplikowanym procesie kosmogonii, w kosmos, czyli ład, który utrzymywany był dalej siłą Erosa. W micie natomiast z Księgi Rodzaju sama nicość nie posiada mocy sprawczej. Do tego, by pojawił w niej świat z całym swoim wyposażeniem, potrzebny był Bóg i Jego akt sprawczy. W odniesieniu do obu tych mitów możemy powiedzieć, że pamięć narodzin z chaosu (u Hezjoda) i pamięć pochodzenia z nicości (w Księdze Rodzaju) zapisana jest w kodzie genetycznym materii bytów tego świata. I stąd ich ciężenie ku śmierci i zniszczeniu, co jest wynikiem naturalnego ciężenia materii do jej stanu pierwotnego (czyli stanu chaosu i nicości).

⁶⁰ *Corpus Hermeticum* I 6.

⁶¹ Por. Sfameni Gasparro, *Il Logos demiurgo del Poimandres*, s. 179-209; Helderman, *Licht, Leben und das Wort*, s. 261-290; A. Niwiński, *Mity i symbole religijne starożytnego Egiptu*, Warszawa 1984, s. 61.

⁶² Por. Sfameni Gasparro, *Cosmo, male, salvezza nel «Poimandres»*, s. 107-124. Por. też: Jonas, *Religia gnozy*, s. 184-188; Trzcńska, *Koncepcja Logosu w Poimandresie*, s. 144-156. Por. przyp. 57.

4. Druga wizja Hermesa i jej wyjaśnienie przez Poimandresa (*Corpus Hermeticum* I 7-8)

Zaraz po wyjaśnieniu swojej pierwszej wizji, Hermes ujrzał w swoim umyśle następną:

εἰπόντος ταῦτα ἐπὶ πλείονα χρόνον ἀντόπησέ μοι, ὥστε με τρέμειν αὐτοῦ τὴν ἰδέαν ἀνανεύσαντος δέ, θεωρῶ ἐν τῷ νοί μου τὸ φῶς ἐν δυνάμεσιν ἀναριθμήτοις ὄν, καὶ κόσμον ἀπεριόριστον γεγεννημένον, καὶ περισχεσθαι τὸ πῦρ δυνάμει μεγίστη, καὶ στάσιν ἐσχηκέναι κρατούμενον· ταῦτα δὲ ἐγὼ διενόηθην ὁρῶν διὰ τὸν τοῦ Ποιμάνδρου λόγον⁶³.

Tym razem Hermes doświadczył niezwyklej iluminacji. Ujrzał światło spowite niezliczonymi mocami i uporządkowany wszechświat istniejący dzięki twórczej energii Boga. Wizja ta zachwyciła Hermesa i zarazem poraziła swoją ekspresją. Poimandres znowu wyjaśnił mu, że ujrzał ideę, prapoczątek niezmierzonej zasady. Bóg mocą swego Słowa stworzył świat na wzór, który miał w swoim Intellekcie, i obdarzył go życiem.

Motyw iluminacji występuje też w innych traktach *Corpus Hermeticum*⁶⁴. Szczególnie wymowny jest obraz iluminacji w XXIX rozdziale Pseudo-Apulejuszowego *Asklepiusza* (*Asclepius, sive dialogus Hermetis Trismegisti*):

Ojciec bowiem wszystkich rzeczy czy pan i ten, który sam jest wszystkim, chętnie objawia się wszystkim ludziom, ale nie ujawnia miejsca, gdzie przebywa, ani też nie pokazuje, jaki jest co do swych cech jakościowych, ani czym jest pod względem własności ilościowych. Jedynie oświeśla zdolnością poznania umysłowego człowieka, który rozproszywszy zakrywające jego umysł ciemności błędów i przyjąwszy światło prawdy, całą swoją świadomością jednoczy się z boskim rozumem, i dzięki jej miłości uwolniony

⁶³ *Corpus Hermeticum* I 7: „To powiedziawszy, spoglądał na mnie przez dłuższy czas, tak że jego wygląd przyprawił mnie o drżenie; gdy podniósł głowę, ujrzałem w moim umyśle światło, znajdujące się w niezliczonych potęgach, i niezmierzony świat, który powstał; a ogień został otoczony największą mocą i, okiełznany, zajął [swoje] miejsce. Te rzeczy ujrzałem w myśli dzięki mowie Poimandra” (tł. A. Tylak). Zob. też: Tylak, *Bóg – świat – człowiek*, s. 104-108.

⁶⁴ Por. *Corpus Hermeticum* V 2; X 4-6; XIII 15. Zob. też: Pseudo-Apuleius, *Asclepius* 29; Apuleius, *De deo Socratis* III 124; Alcinous, *Didaskalikos*, X 165. Por. Broek, *Hermetism*, s. 565. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 4, s. 241-257.

od tej części swojej natury, która czyni go śmiertelnym, wznieca w sobie nadzieję przyszłej nieśmiertelności⁶⁵.

Podobny motyw iluminacji mamy w *De deo Socratis* Apulejusza z Madaury:

On jeden [Bóg najwyższy], z racji niewiarygodnej i wprost niewysławialnej wielkości swego majestatu, nie może nawet w najmniejszym stopniu, z powodu niewystarczalności ludzkiej mowy, być uchwycony choćby w najmniejszym stopniu jakimikolwiek słowami, i jedynie mędrcom, gdy ci mocą swej duszy oddała się, na ile tylko jest to możliwe, od swego ciała, dane jest zrozumienie tegoż Boga, ale i to za ledwie od czasu do czasu, jakby w gdzieś najgłębszych ciemnościach nagłym błyskiem jasne światło rozbłysło?⁶⁶

I tu również Bóg, z powodu swego szczególnego statusu metafizycznego, pozostaje poza obrębem ludzkiego doświadczenia zmysłowego i poznania intelektualnego. Niemniej jednak człowiek może w jakiś sposób doświadczyć go w intelektualnej iluminacji. Apulejusz posługuje się tu obrazem rozbłyskującego w ciemnościach światła, jakby iskry czy błyskawicy⁶⁷. O iluminacji jako trzecim sposobie poznania Boga pisze też współczesny Apulejuszowi Alkinous w X rozdziale *Didaskalikos*:

Trzeci sposób poznania Boga jest następujący: kontempluje się piękno widoczne w ciałach, by przejść potem do kontemplacji piękna duszy, a jeszcze potem do piękna, które ujawnia się w ludzkich dziełach i w prawach, i wreszcie do owego przepastnego morza piękna, by w końcu ujrzyć myślą samo Dobro, umiłowane i upragnione – jakby światło jasne rozbłysło nagle w duszy, która się w ten sposób wznosi. Z tym się jeszcze łączy widzenie Boga w całej swojej wspaniałości⁶⁸.

⁶⁵ Pseudo-Apuleius, *Asclepius* 29, tł. K. Pawłowski, Apulejusz z Madaury, *O Bogu Sokratesa i inne pisma*, Warszawa 2002, s. 206.

⁶⁶ Apuleius, *De deo Socratis* III 124, tł. K. Pawłowski, Apulejusz z Madaury, *O Bogu Sokratesa*, s. 12-13.

⁶⁷ Por. Plato, *Ep.* VII 341C, D.

⁶⁸ Alcinous, *Didaskalikos* X 165, tł. K. Pawłowski, Alkinous, *Wykład nauk Platona*, Kraków 2008, s. 168.

Apulejusz i Alkinous należą do nurtu filozofii zwanego średnim platonizmem⁶⁹, który jest spadkobiercą i propagatorem filozofii Platona, która w uduchowionej, wręcz mistycznej wersji, przeżywa swój renesans w I oraz II wieku i inspiruje też filozofię hermetyzmu. Jednak motyw iluminacji występuje również u autorów chrześcijańskich⁷⁰. Obraz iluminacji jako duchowego doświadczenia Boga, dość precyzyjnie opisany, znajdujemy w *Wyznaniach* św. Augustyna:

Te książki zachęcały mnie, abym wrócił do samego siebie, zacząłem wchodzić w głębię mej istoty za Twoim przewodnictwem. Mogłem w nią wnikać, ponieważ Ty mnie wspomagałeś. Wszedłem tam i takim wzrokiem duchowym, jaki był mi dany, dojrzałem w górze, ponad owym wzrokiem, ponad moim umysłem światłość Boga niezmienną: nie pospolitą światłość dzienną, którą dostrzega każde żywe stworzenie, ani nawet nie jakieś rozleglejsze światło tego samego rodzaju, które mogłoby się rozjarzyć, gdyby światło dzienne wielokrotnie, wielokrotnie się wzmogło i rozjaśniło, i całą nappełniło przestrzeń ogromem jasności. Nie było to takie światło, lecz inne, zupełnie odmienne od wszelkich takich rozjarzeń. Było ono nad moim umysłem, ale nie tak, jak oliwa jest nad wodą, ani nie tak, jak niebo jest nad ziemią. Była nade mną ta światłość dlatego, że ona mnie stworzyła, a ja byłem w dole, bom został przez nią stworzony. Kto zna prawdę, zna tę świadomość, a kto zna tę świadomość, zna wieczność. To jest świadomość, którą miłość zna⁷¹.

Wspólnym mianownikiem tych obrazów iluminacji jest motyw światła, w którym objawia się Bóg. Wyraźny jest też osobisty, a zarazem

⁶⁹ Wyczerpujące omówienie filozofii średniego platonizmu znajdzie czytelnik w książkach: J. Dillon, *The Middle Platonists*, London 1996; G. Invernizzi, *Il Didaskalikos di Albino e il medioplatonismo, Saggio di interpretazione storico-filosofica con traduzione e commento*, Roma 1976; J.G. Milhaven, *Der Aufstieg der Seele bei Albinus*, München 1962; C. Moreschini, *Apuleio e il platonismo*, Firenze 1978; G. Reale, *Medioplatonismo e riscoperta della metafisica platonica*, w: *Storia della filosofia antica*, t. 4, Milano 1978, s. 307-364; W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930; W. Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966; R.E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge 1937; C. Zintzen, *Der Mittelplatonismus*, Darmstadt 1981; K. Pawłowski, *Alkinous i średni platonizm. Pragnienie wejrzenia poza to, co widzialne*, Warszawa 2019.

⁷⁰ Zob. A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej (od Platona do Pseudo-Dionizego Areopagity)*, tł. H. Bednarek, Kraków 1997.

⁷¹ Augustinus, *Confessiones* VII 10, tł. Z Kubiak, Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1982, s. 120.

osobowy charakter tego przeżycia. Doznający iluminacji, doświadczają obecności osobowego Boga i nie mają co do tego wątpliwości. Choć to doznanie nie werbalizuje się w postaci kompletnej i pełnej wiedzy o Bogu, to ci, których było ono udziałem, zyskali coś więcej niż wiedzę o Bogu. Doświadczyli Jego samego, a tym samym pojęli sens istnienia świata i swego życia, w obu przypadkach w wymiarze ostatecznym. Innymi słowy, doznali duchowego wtajemniczenia religijnego i wewnętrznej przemiany, czyli odrodzenia, co zawsze jest następstwem doświadczenia Boga⁷². Nie zyskali bynajmniej statusu uczonych, znawców kwestii teologicznych, a ich świadomość teologiczna nadal nie wykracza poza sferę mitu, ale jest to świadomość wtajemniczonych. W *Poimandresie* takim wtajemniczonym został, oczywiście, Hermes Trismegistos.

W dalszym ciągu swoich wyjaśnień, które przybrały formę wykładu, Poimandres przedstawił Hermesowi pewne kwestie teologiczne i antropologiczne. W tym miejscu omówiony zostanie tylko teologiczny aspekt jego wykładu, który przybrał formę filozoficzno-religijnego przesłania.

5. Boska androgynia i narodziny Demiurga, boga ognia oraz tchnienia, i stworzenie ciał niebieskich (*Corpus Hermeticum* I 9-11)

Bóg Ojciec, mocą swej podwójnej, żeńskiej i zarazem męskiej natury, będąc jednocześnie życiem i światłem, zrodził, za pośrednictwem Logosu, drugi Umysł, to jest Demiurga, boga ognia i tchnienia (pneumy). To jemu (Demiurgowi) zostało powierzone stworzenie konstrukcji świata w jego formule materialnej, w postaci siedmiu ciał niebieskich – siedmiu Zarządców (gubernatorów) sfer niebieskich otaczających ziemię. Jego też dziełem jest związany z ziemią świat istot zmysłowych. Jak się okazuje, motorem napędowym w tym procesie jest Logos, który zjednoczył się z Umysłem Demiurga. Poimandres wyraźnie podkreśla konsubstancjalność Logosu i Demiurga. Logos pozostaje tu racjonalną energią twórczą samego Boga Ojca, właściwego stwórcy wszechświata. Demiurg, zjednoczony z Logosem, wprowadził siedem ciał niebieskich w ruch obrotowy.

⁷² Na temat odrodzenia, zob. zwłaszcza traktat XIII *Corpus Hermeticum* (XIII 1-16). Por. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 4, s. 211-216; Broek, *Hermetism*, s. 565; Fowden, *The Egyptian Hermes*, s. 97-98; J. van Amersfort, *Hermes, das Thomas-Evangelium und das Judenchristentum*, w: *Die hermetische Gnosis im Lauf der Jahrhunderte*, red. G. Quispel, Haarlem – Birnbach 2000, s. 213-218.

Ruch sferyczny i rządy owych Zarządców nad ziemskim światem zmysłowym to nic innego tylko realizacją prawa przeznaczenia. Innymi słowy, ciała niebieskie poruszają się nie z własnej woli, a z woli i za sprawą Demiurga, a tym samym Boga Ojca. Ponieważ Demiurg jest drugim Umysłem, ponadto zjednoczonym z konsubstancjalnym z nim Logosem, przeto i przeznaczenie nadane za jego pośrednictwem realizuje racjonalny zamysł twórczy Boga Ojca. Jest tym samym racjonalne i boskie ze swego pochodzenia.

Siedmiu gubernatorów, z ich kręgami kreślącymi świat zmysłowy, tworzy siedem planet, których orbity, według wyobrażeń starożytnych, otaczają Ziemię⁷³. Władza tych Zarządców nazywa się przeznaczeniem. Istnienie tego przeznaczenia, które reguluje funkcjonowanie kosmosu, nie znosi wolnej woli ludzi⁷⁴. Wszyscy ludzie, z tej racji, że posiadają ciało, podlegają przeznaczeniu. Jednak ci, którzy posiadają umysł, będący darem Boga, podlegają temu przeznaczeniu inaczej⁷⁵. Umysł jest dla nich „dobrym dajmonem” (ὁ Ἄγαθὸς Δαίμων)⁷⁶. Dzięki temu człowiek obdarzony umysłem jest istotą boską, w sensie duchowym. Dzięki temu boskiemu Umysłowi, który jest dlań „dobrym dajmonem”, człowiek potrafi zapanować nad złem, które jest skutkiem popadnięcia w cielesność i związane z tym namiętności. Umysł wynosi człowieka ponad te cielesne namiętności i aktywizuje ukryte w ludzkiej duszy boskie energie⁷⁷. To pozwala mu zapanować nad przeznaczeniem⁷⁸, to jest nad prawami przeznaczenia, które regulują zachowania istot nierozumnych⁷⁹. Nieco dalej powiedziane jest, że ludzie źli poddani są „demonowi karzącemu” (ὁ τιμωρὸς δαίμων)⁸⁰.

Występujący w tym ustępie motyw androgynii Boga to stały element filozofii hermetyzmu i gnostycyzmu⁸¹. Dzięki swojej podwójnej naturze, Bóg posiada samoistną zdolność rodzenia. Korzystając z tej mocy, posił-

⁷³ Por. *Corpus Hermeticum* I 16; III 2.

⁷⁴ *Corpus Hermeticum* XII 5-7.

⁷⁵ *Corpus Hermeticum* XII 7-9.

⁷⁶ *Corpus Hermeticum* XII 1, 8, 9, 13; X 23.

⁷⁷ *Corpus Hermeticum* I 22.

⁷⁸ Por. *Corpus Hermeticum* XII 9.

⁷⁹ Zob. *Corpus Hermeticum* I 15; XII 2 – tu powiedziano, że w przypadku istot nierozumnych instynkt zastępuje im umysł.

⁸⁰ *Corpus Hermeticum* I 23.

⁸¹ Por. Pseudo-Apuleius, *Asclepius* 20, 21. Zob. też: Broek, *Hermetism*, s. 560-561; J. Zandee, *Der Hermetismus und das alte Ägypten*, w: *Die hermetische gnosis im Laufe der Jahrhunderte*, red. G. Quispel, Haarlem – Birnbach 2000, s. 120-125. Broek

kując się Logosem, Bóg zrodził drugi Umysł, właściwego konstruktora świata, to jest Demiurga. Zabieg ten zdaje się podkreślać transcendencję i oddalenie najwyższego Boga od świata. Nie przeszkadza to jednak, by był On (Bóg najwyższy, pierwszy Umysł) w jakimś stopniu poznawalny w akcie mistycznej iluminacji⁸². Przypomnijmy w tym miejscu, że w księdze V *Corpus Hermeticum* Bóg pozwala się poznać jeszcze inaczej (oprócz iluminacji, o której też się tu mówi), a mianowicie poprzez kontemplację całego wszechświata, który jest jego stworzeniem i zarazem manifestacją jego twórczości. Bóg objawia się poprzez rzeczy, które świat obejmuje. Gwiazdy, Słońce, Księżyc, wszystkie konstelacje są swego rodzaju teofanią, objawieniem Boga⁸³. I nie może być inaczej, skoro, jak powiedziano w traktacie X, „czymże jest Bóg, Ojciec i zarazem Dobro, jeśli nie istnieniem wszystkich bytów”⁸⁴: τί γάρ ἐστι θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τὸ ἀγαθόν, ἢ τὸ τῶν πάντων εἶναι οὐκέτι ὄντων⁸⁵.

Energia ruchu siedmiu sfer niebieskich wywołała narodziny istot żywych w trzech niższych żywiołach (elementach). I tak powietrze zrodziło zwierzęta fruujące, woda zrodziła istoty pływające, a ziemia – pełzające i czworonogi⁸⁶. Wszystkie te zwierzęta, zrodzone z pozbawionych rozumu elementów, również są bezrozumne. Ich życiem kieruje przeznaczenie, czyli – inaczej mówiąc – prawo natury.

Wracając do pierwszej wizji Hermesa, warto zauważyć, że podobny obraz kosmogoniczny znajduje się też w traktacie III *Corpus Hermeticum*, tyle że tu zmieniona została kolejność pojawiających się elementów⁸⁷. Mianowicie w pierw pojawia się nie światło, a bezkresna ciemność w otchłani, a także woda i delikatne tchnienie (*pneuma*) obdarzone intelektem. Wszystkie te elementy były poprzednio pogrążone w chaosie. W pewnym momencie z substancji wilgotnej wydzielilo się święte światło i wzniosło do góry, a elementarne pierwiastki (cztery żywioły – στοιχεῖα), które również musiały istnieć w chaosie, połączyły się pod

podkreśla, że motyw androgynii Boga występował w orfizmie. Zandee widzi w motywie boskiej androgynii inspirację głównie ze strony religii egipskiej.

⁸² *Corpus Hermeticum* I 4-5, 7; V 2; X 4-5. Por. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 4, s. 241.

⁸³ *Corpus Hermeticum* V 2-6.

⁸⁴ Tł. własne.

⁸⁵ *Corpus Hermeticum* X 2.

⁸⁶ Może to być odebrane jako nawiązanie do koncepcji z przypisywanego Platonowi *Epinomis* (984e, 985c). Por. J. Wojtczak, *O filozofii Ksenokratesa z Chalcedonu*, Warszawa 1980, s. 75; Pawłowski, *Alkinous i średni platonizm*, s. 222.

⁸⁷ *Corpus Hermeticum* III 1-2.

piaskiem wilgotnej natury (tekst grecki w tym zdaniu jest poprzerywany, przeto niepewny). Występują w tym obrazie jeszcze bogowie w postaci gwiazd z ich wszystkimi konstelacjami. W stanie, gdy żadne rzeczy nie były jeszcze określone i uformowane, elementy lżejsze oddzieliły się i uniosły się do góry, a te cięższe ugruntuwały się w wilgotnym piasku.

Roelof van den Broek zauważa w kosmogonicznej wizji Hermesa paralele do genezyjskiego mitu z Księgi Rodzaju⁸⁸. Nie sposób nie dostrzec tu też pewnych podobieństw do mitu z *Theogonii* Hezjoda⁸⁹, a także do mitu o stworzeniu świata z Platońskiego *Timajosa*⁹⁰.

6. Pytanie o zło w świecie

Mit genezyjski w *Poimandresie* przekonuje nas, że świat jest racjonalnym projektem Boga, choć stworzonym przy istotnym udziale Demiurga, równie rozumnego jak sam Bóg Ojciec, i Logosu, syna tegoż Boga Ojca. Jest wręcz bogiem – bogiem nieśmiertelnym, choć stworzonym⁹¹. Jest stworzony na podobieństwo Boga najwyższego, czyli panują w nim te same życiodajne energie, co w jego Stwórcy, które sprawiają, że jest on nieśmiertelny.

Ta myśl, że świat jest racjonalnym, wręcz „logicznym projektem” Boga, niezależnie od kwestii związanych z samym procesem tworzenia, dominuje w obu wizjach w *Poimandresie*. Są to, oczywiście, obrazy mityczne, w których istotne jest to, że świat jest racjonalnym projektem Boga. Sugerują to również inne traktaty *Corpus Hermeticum*. W traktacie V Bóg jest nie tylko twórcą wszystkich rzeczy w świecie, jest w nich obecny, wręcz się z nimi utożsamia, co sprawia, że cały świat ze wszystkim, co w nim istnieje, jest objawieniem i manifestacją Boga Stwórcy⁹². W traktacie IX mówi się wprost, że Bóg jest w istocie tymi wszystkimi rzeczami⁹³.

⁸⁸ Rdz 1,1-31; Broek, *Hermetism*, s. 561.

⁸⁹ Hesiodus, *Theogonia* 116-128.

⁹⁰ Plato, *Timaeus* 29c-37c.

⁹¹ Por. *Corpus Hermeticum* X 10; VIII 1-2. Wypada dodać, że w traktacie VI świat nazwany jest „pełnią zła”: ὁ γὰρ κόσμος πλήρωμά ἐστι τῆς κακίας (*Corpus Hermeticum* VI 4). To jednak nie umniejsza jego boskości.

⁹² *Corpus Hermeticum* V 3-4; V 9-10.

⁹³ *Corpus Hermeticum* IX 9; XI 14. Por. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 2, s. 59-71. Festugière dostrzega tu wątki panteistyczne. Niemniej motyw transcendencji Boga dominuje w hermetyczmie. Transcendencja nie stoi na przeszkodzie temu, by Bóg jednocześnie przenikał sobą cały świat i wszystkie byty w tym świecie.

Wracając do *Poimandresa*, naturalne wydaje się pytanie: jeśli ów świat jest taki racjonalny, jako projekt Boga Stwórcy i Jego obraz⁹⁴, wręcz logiczny (bo nic w nim się nie dzieje, co nie byłoby zaplanowane i zaprogramowane przez samego Boga), to skąd w tym świecie tyle „nie-logiczności”, za które można uznać zło w sensie przyrodniczym, takie jak choroby oraz nieszczęścia związane z różnymi kataklizmami przyrodniczymi? Czyżby ów racjonalny, boski projekt nie wypalił, chciałoby się zapytać „nienaukowo”?⁹⁵

Bóg jest, w istocie, tą energią, mocą, dzięki której istnieje cały świat. Twórczość Boga stanowi Jego naturę (por. *Corpus Hermeticum* V 9). Jak powiedziano w traktacie XI, gdyby Bóg przestał tworzyć, nie mógłby być już dłużej Bogiem (*Corpus Hermeticum* XI 12). W traktacie IV i XIV tworzenie stanowi wręcz „ciało” Boga (*Corpus Hermeticum* IV 1; XIV 7). Bóg jest tym, co tworzy (*Corpus Hermeticum* XI 14). Jednak ciągle pozostaje Bogiem transcendentnym. W świecie istnieje tak, jak ojciec istnieje w swoich dzieciach, którym przekazuje swoje geny, i jak twórca – w swoich dziełach, które są wyrazem jego twórczości.

⁹⁴ Obraz, oczywiście, w sensie dynamicznym – żyją w nim te same energie, które ożywiają Boga i sprawiają, że jest on, jako bóg, nieśmiertelny. Por. *Corpus Hermeticum* I 31; VIII 2; XII 15; XI 15 (tu kosmos jest obrazem wieczności, a wieczność – obrazem Boga. Por. Plato, *Timaeus* 37d).

⁹⁵ Za tym kryje się odwieczne pytanie: skąd zło w świecie przyrody, którego skutki dotyczą także ludzi (i w ogóle istoty żywe)? Pytanie, na które, jak dotąd, nie ma odpowiedzi. Filozofowie odpowiedzą na to pytanie, twierdząc, że zło nie dotyczy świata przyrody. Zło – dopowiedzą – to kwestia wyłącznie moralna. Jego domeną jest sfera ludzkiej moralności, a nie – świat przyrody, a tu, w sferze moralnej, demiurgiem zła jest sam człowiek (por. Plato, *Respublica* 379b-c, 617e; Plato, *Timaeus* 42a-e). Za ich głosem pójdzie Hermes Trismegistos w traktacie IV *Corpus Hermeticum* (*Corpus Hermeticum* IV 8; por. *Corpus Hermeticum* XIV 7 – również tu, w traktacie XIV, powiedziane jest, że Bóg nie stworzył zła). Jednak gołym okiem widać, że i ta odpowiedź tylko omija to pytanie i wcale go nie eliminuje. Dalej nie wiemy, dlaczego jesteśmy narażeni na różne kataklizmy i nieszczęścia z tym związane. A to, że sami jesteśmy źródłem i generatorem zła moralnego, to wiedzieliśmy od zawsze (bez uciekania się do myśli filozofów). Oczywiście dodajmy, że mity jakby same podsuwały pewne odpowiedzi. Np. mit kosmogoniczny z *Theogonii* Hezjoda dość wyraźnie sugeruje, że te „odstępstwa” np. w postaci różnych kataklizmów i związanych z tym ludzkich nieszczęść, które mogą być odczytywane jako przejaw swego rodzaju „nieracjonalności” praw przyrody (uczeni – powtórzmy – zawsze znajdą odpowiednie „logiczne” wytłumaczenie owych „odstępstw”, tak by nie podważyć logiczności samej natury i jej praw, ale to nie niweluje i nie usprawiedliwia nieszczęść i zła związanego z tymi „odstępstwami”), mają swe ostateczne źródła w mrocznym chaosie (czymś w rodzaju biblijnej, równie mrocznej jak ów Hezjodowy chaos, nicości znanej z mitu kosmogonicznego z Księgi Rodzaju). Pamięć tego chaosu, jeśli tak można powiedzieć, ciągle pozostaje w materialnej tkance

Na to pytanie nie ma pełnej odpowiedzi w *Poimandresie*. Częściowo odpowiedział na nie Hermes w traktacie VIII, w którym mówi o wieczności materii, z której świat został uformowany. Stworzenie, to jest uformowanie świata z tej materii, wyrwało ją z właściwego jej pierwotnego stanu nieładu, do którego nie może już wrócić, bo oznaczałoby to rozkład materii nieśmiertelnego świata i unicestwienie jego samego, a jest to niemożliwe. Tym niemniej pamięć jej pierwotnego stanu nieładu (a więc chaosu) musiała w materii pozostać także po jej uformowaniu w kosmos. I stąd zapewne, jak można się spodziewać, elementy owej „nielogiczności”, zauważalne w świecie i w różnych zjawiskach przyrodniczych, a przede wszystkim dziwne ciążenie ku śmierci i zagładzie, szczególnie widoczne u stworzeń żywych, co wydaje się zakłóceniem w świetle ogólnej nieśmiertelności kosmosu, i wiecznej „apokastasis” ciał niebieskich, o której wspomina się w traktacie VIII i XI⁹⁶.

7. Modlitwa końcowa Hermesa Trismegistosa (*Corpus Hermeticum* I 30-31)

Trismegistos zawarł w swojej duszy, jak stwierdził, dobrodziejstwa otrzymane od Poimandresa, przepełniony radością, że w ten sposób zostały spełnione jego pragnienia. Wspomnił o wizji, której doświadczył, gdy sen ciała obudził duszę, a zamknięcie oczu przyniosło prawdziwe widzenie. Wspomnił o milczeniu (nieodzowny element każdego doświadczenia mistycznego w hermetyzmie), dzięki któremu dostąpił wielkiego dobra. Świadomy, że to wszystko było darem boskiego Umysłu, czyli Poimandresa, i zarazem Słowa najwyższej Zwierzchności (τῆς αὐθεντίας

świata przyrody i daje o sobie znać w postaci dziwnego ciążenia ku śmierci i zagładzie (co jest równoznaczne z powrotem do stanu chaosu czy biblijnej nicości) – ciążenia całkowicie irracjonalnego z ludzkiego punktu widzenia, a jednak zupełnie racjonalnego z punktu widzenia praw przyrody. To ciążenie ma też swoje reperkusje na planie moralnym, w postaci chociażby mrocznej fascynacji złem i przemocą. O tych mrokach ludzkiej natury mówi Sofokles w pierwszym stasimonie chóru w *Antygonie*, choć w pierwszych słowach tego chóru wyśpiewuje hymn na cześć ludzkiego intelektu, który, choć zdolny pokonać tajemnice mórz i niebieskich przestworzy, pozostaje jednak niemal bezradny wobec wspomnianych mroków ludzkiej natury, które zdają się rządzić się swoją własną, ponurą logiką (*Antygonia* 360-379).

⁹⁶ *Corpus Hermeticum* VIII 4; *C.H.* XI 2. Por. przyp. 59. Oczywiście motywy kosmicznej „apokastasis” dotyczy ciał niebieskich. Nie dotyczy stworzeń żyjących na ziemi.

λόγος)⁹⁷, a zarazem wdzięczny za natchnienie go boską prawdą, zwrócił się do Boga Ojca słowami modlitwy, która przybrała formę litanii wszystkich atrybutów Boga. Nazywając Go świętym, wspominał w niej Jego Ojcostwo wobec wszystkich istot, samoistną wolę sprawczą i to, że jest poznawany przez swoich bliskich (czyli tych, którzy Go kochają i czują Jego miłość). Podkreślił, że Bóg uczynił wszystko za pośrednictwem swego Słowa. Zaakcentował też to, że sam Bóg nie został uformowany (istniał odwiecznie), a także Jego nadzwyczajną moc, dzięki której jest On silniejszy od wszelkich potęg, większy od wszelkich wielkości i wyższy od wszelkich pochwał. W końcowej części swojej modlitwy zwrócił się do Boga jako niewysławialnego, który tylko w milczeniu może być wysławiany. Zwrócił się też do Niego z prośbą, by nie pozwolił utracić wiedzy dotyczącej ludzkiej (naszej, jak się wyraził) istoty, i jednocześnie dał mu moc, dzięki której będzie mógł oświecić tych, którzy pozostają jeszcze w niewiedzy, a są jego braćmi i zarazem synami Boga. Zapewnił, że wierzy i daje świadectwo, że dąży do światła i życia. Modlitwę kończy, wielbiąc Boga jako Ojca i dodał, że człowiek, który do Niego (Boga Ojca) należy (czyli jest Jego dzieckiem), pragnie uczestniczyć w Jego świętości, stosownie do danej mu przez Niego (Boga) mocy:

Święty jest bóg i ojciec wszechświata.

Święty jest bóg, którego wola urzeczywistnia się za przyczyną jego własnych mocy.

Święty jest bóg, który chce być poznawany i jest poznawany przez swoich.

Święty jesteś, jednoczący słowem to, co istnieje.

Święty jesteś, którego obrazem stała się cała natura.

Święty jesteś, którego nie ukształtowała natura.

Święty jesteś, potężniejszy od wszelkiej mocy.

Święty jesteś, większy od wszelkiej godności.

Święty jesteś, potężniejszy od pochwał.

Przyjmij czyste ofiary słowne z duszy i serca, które się do ciebie wnoszą, niewysłowny, niewypowiedziany, przywoływany w milczeniu.

Spełnij moją prośbę, abym nie utracił wiedzy o naszej istocie i umocnij mnie, a dzięki tej łasce oświecę tych z mojego rodu, którzy [trwają] w niewiedzy

⁹⁷ Zob. *Corpus Hermeticum* I 30. Można to rozumieć w sensie przebóstwienia. Poimandres, Boski Umysł, w akcie mistycznym jednoczy się z umysłem (duszą) Hermesa, wypełniając go Słowem Najwyższej Zwierzchności (Absolutu), czyli Boga. W ten sposób Hermes partycypuje w Słowie, a przezeń – w Bogu Ojcu.

– moich braci, a twoich synów. Dlatego wierzę i daję świadectwo. Zmierzam do życia i światła. Uwielbiony jesteś, ojcze. Twój człowiek chce mieć udział w twojej świętości, jako że przekazałeś mu wszelką moc⁹⁸.

W ostatnim wersie modlitwy Hermes odnosi się do kwestii antropologicznych, a mówiąc ściślej, do hermetycznej koncepcji i powołania człowieka, o czym mówił Poimandres w rozdziałach 12-29. Kwestie te wykraczają poza temat niniejszej pracy. Wypada jednak dodać, że człowiek, według tej koncepcji, jest w swych pierwocinach dzieckiem Boga Ojca. Mówiąc ściślej, bezpośrednio dzieckiem Boga, to jest zrodzonym przez Boga, był Człowiek duchowy, ściśle związany ze swym Ojcem i nieśmiertelny. Człowiek natomiast doczesny („aktualny”), a więc „ziemski”, pochodzi ze związku miłosego Człowieka z naturą świata zmysłowego, o czym opowiada Poimandres Hermesowi we wskazanych rozdziałach. Z racji jednak pochodzenia od Boga, człowiek „ziemski” zachował w swojej duszy część boskości w postaci swej nieśmiertelnej duszy, a wraz z tym daleką pamięć swego boskiego dziedzictwa, które daje o sobie jakoś znać, chociażby w postaci tajemniczych tęsknot, które w swej istocie nie są niczym innych, jak tylko tęsknotą dziecka za utraconym Ojcem i utraconą nieśmiertelnością. Owe tęsknoty wyrażają ostateczne powołanie człowieka i sens jego życia – życie ludzkie, w odczuciach ludzi, musi mieć sens, inaczej traci ono rację swego istnienia. Filozofia hermetyzmu wskazuje mu drogę do realizacji tego „powołania”, która jest drogą do Boga i do Jego świętości, o której mowa w ostatnim zdaniu modlitwy Hermesa Trismegistosa. Jak zasygnalizowano wyżej, kwestie antropologiczne wykraczają poza temat niniejszej pracy. Dlatego nie są tu rozwijane.

Ważny w modlitwie Hermesa jest motyw milczenia. Wtajemniczenia hermetyczne wiążą się zawsze z milczeniem⁹⁹, w dwojakim sensie: 1) dlatego że samo wtajemniczenie ma charakter przeżycia mistycznego, 2) dlatego że jego wynikiem nie jest jakaś specjalna wiedza tajemna, lecz przemiana duchowa, odrodzenie¹⁰⁰. Wiąże się to przede wszystkim

⁹⁸ *Corpus Hermeticum* I 31-32 (tł. A. Tylak).

⁹⁹ Świętym milczeniem – *Corpus Hermeticum* X 5; XIII 2, 8. Elementy wtajemniczenia w hermetyzmie podkreśla zwłaszcza Roelof van den Broek. Zob. Broek, *Hermes und seine Gemeinde zu Alexandria*, s. 14-21; Broek, *Hermetism*, s. 564-566 (tu Broek koncentruje się głównie na traktacie XIII *Corpus Hermeticum*). Por. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 4, s. 241-257.

¹⁰⁰ Odnośnie do motywu odrodzenia zob. przyp. 72.

z przemianą świadomości. Występują tu także elementy tzw. wiedzy tajemnej, ale głównie chodzi tu jednak o to, że najważniejsze tajemnice dotyczące człowieka i Boga są niewyraźne (jak niewyraźny jest sam Bóg). Są one elementem życia duchowego, wyższych uczuć (takich jak miłość), a nie logicznego dyskursu, który spełniałby wymogi stawiane teoriom naukowym. Nie można tych tajemnic rozświetlić w rozumowym dyskursie, opierając się na logicznych algorytmach wnioskowania. Można je jednak przeżyć duchowo i zarazem uczuciowo (najdobitniej akcentuje to Hermes w traktacie VIII *Corpus Hermeticum*, gdy mówi, że Boga można jedynie doświadczyć duchowo, umysłem i sercem, czyli w akcie duchowej miłości)¹⁰¹. Tajemniczość w ogóle jest elementem duchowości hermetyzmu. Przypomina ona tajemniczość charakteryzującą dawne misteria greckie i egipskie. Jest ona wyrazem tajemnicy, która skrywa życie ludzkie i sam człowiek w ogóle i to przed samym sobą, a mianowicie tajemnicy jego duchowego wnętrza – tajemnicy niepojętej i niewyraźnej w kategoriach ściśle racjonalnych. Wtajemniczenia hermetyczne (podobnie, jak misteryjne) ujawniają, że w swych najskrytszych, duchowych strukturach człowiek jest istotą duchową, jest spokrewniony z Bogiem najwyższym, wręcz nosi w sobie Boga, czego oczywiście nie da się wykazać w sensie naukowym. Wątek tajemnicy i świętego milczenia przewija się w wielu księgach *Corpus Hermeticum*¹⁰². Analizuje je w swojej książce *De philosophorum Graecorum silentio mystico*¹⁰³ Odo Casel, filolog klasyczny i mnich benedyktyński, który kończy swoje wywody znamienymi słowami, nazywając owo milczenie mistycznym:

Recte tamen silentium Hermeticum vocamus mysticum, hac voce sensu translato et philosophico accepta. Nam cum Mercurius se discipulum ad contemplationem rerum divinarum ducturum esse polliceatur, doctrina eius vere mystica et silentium, quod ex doctrinae natura procedit, vere mysticum est¹⁰⁴.

¹⁰¹ *Corpus Hermeticum* VII 2. O miłości jako formie poznania: R.S. Niziński, *Miłość jako podstawa poznania Boga u mistyków. Nauka św. Jana od Krzyża*, „Filozofia chrześcijańska” 11 (2014) s. 86-93.

¹⁰² *Corpus Hermeticum* I 16; X 5, 6; XIII 2, 8, 13, 16, 22. Por. *Asclepius* XIX; XXXII.

¹⁰³ O. Casel, *De philosophorum Graecorum silentio mystico*, Berlin 1967, s. 95-100.

¹⁰⁴ Casel, *De philosophorum Graecorum silentio mystico*, s. 100.

To, że dzieło kończy modlitwa (*eulogia*) Hermesa, ma istotne znaczenie. Modlitwa wzmacnia duchowe zabarwienie dzieła i sugeruje, że mamy w nim do czynienia z czymś więcej, aniżeli tylko ze zwykłym przekazem określonych idei filozoficzno-religijnych. Jest to dość wyraźny znak, że może być ono traktowane jako zapis doświadczeń duchowych, co bynajmniej nie umniejsza jego znaczenia jako źródła poznania wspomnianych idei (filozoficzno-religijnych), związanych z tymi doświadczeniami. Duchowy wydźwięk *Poimandresa* podkreśla także to, że Hermes, tuż przed modlitwą, mówił o otrzymanym przezeń natchnieniu¹⁰⁵. Oczywiście z powodów formalnych można to jego oświadczenie potraktować jako zwrot retoryczny. Biorąc jednak pod uwagę całość dzieła i panujący w nim duchowy nastrój, można je uznać za wyraz jego rzeczywistych doznań i odczuć. Modlitwa, która jest wyrazem stanu jego duszy, podkreśla duchowy charakter całego dzieła, jakim jest *Poimandres*.

Modlitwa Trismegistosa w *Poimandresie* ma charakter dziękczynienia za otrzymane przezeń słowo i dar poznania Boga. Jest to zarazem hymn uwielbienia Boga Ojca i Stwórcy. Hermes wysławia w nim wielkość i przymioty Boga. Nie jest to bynajmniej osobliwość czy wyjątek w pismach hermetycznych. Podobna modlitwa dziękczynna wieńczy *Asclepiosą*. W tej modlitwie również wyakcentowana jest wdzięczność za otrzymany dar poznania Boga, ale też płynąca stąd radość, a nawet

¹⁰⁵ *Corpus Hermeticum* I 30.

miłość będąca efektem poznania Boga¹⁰⁶. Piękne eulogie mamy też w księdze V i XIII¹⁰⁷.

8. Ku syntezie

Poimandres posiada cechy utworu mitologicznego. Podstawową treść jego fabuły wypełnia mit, w którym można wyróżnić trzy podstawowe części: mit teologiczny o objawiającym się Bogu, mit kosmogoniczny, który opowiada o narodzinach i sensie istnienia świata oraz mit o narodzinach i powołaniu człowieka w znaczeniu eschatologicznym. Ważną rolę odgrywa tu kolejność pojawiania się tych trzech części, które składają się na cały mit. Wskazuje ona, jak należy czytać ów mit, by uchwycić jego całościową wymowę. Kryje się w tym dość wyraźna sugestia, że

¹⁰⁶ Pseudo-Apuleius, *Asclepius* 41: „Dzięki ci, najwyższy, ty, który nad wszystkim górujesz. Tylko dzięki twojej łasce bowiem dostąpiliśmy światła poznania twojego. O imię święte i godne uwielbienia, imię jedyne, jakim tylko ciebie, Boga należy wielbić wiara, którą odziedziczyliśmy po naszych ojcach, gdyż to właśnie ty raczyłeś obdarować wszystkich czią dla ojca, pobożnością i miłością, i w ogóle tym wszystkim, co najsłodsze – gdy obdarzyłeś nas świadomością, rozumem i zdolnością poznawczą: świadomością, byśmy mogli ciebie poznać; rozumem, byśmy mogli śledzić cię naszymi myślami; poznaniem, byśmy cieszyli się, poznając ciebie. Cieszymy się ocaleni twoją mocą, że ukazałeś się nam w całej swojej pełni. Cieszymy się, że zechciałeś nas, którzy teraz jesteśmy osadzeni w ciałach, uczynić nieśmiertelnymi na całą wieczność. Jedyną bowiem radością dla ludzi jest poznanie twojego majestatu. Poznaliśmy ciebie, światło największe wyczuwalne jedynie umysłem. Zrozumieliśmy ciebie, o prawdziwe życie życia, o żywność płodności wszystkich natur. Poznaliśmy ciebie, wieczne trwanie całej natury przepelnionej twoją życiodajnością. Wielbiąc całą tą modlitwą dobro twojej dobroci o to tylko cię prosimy, żebyś zechciał nas zachować jako trwających w miłości twojego poznania i byśmy nigdy nie zostali pozbawieni tego rodzaju życia” (tł. K. Pawłowski, Apulejusz z Madaury, *O Bogu Sotratesa*, s. 219). Modlitwa w *Asclepius* ma wyraźne konotacje religijne, jak cała filozofia w tym dialogu, która została tu zdefiniowana jako „in cognoscenda divinitate frequens obtutus et sancta religio” (Pseudo-Apuleius, *Asclepius* 12). Zarówno Bóg, jak i poznanie Boga, kojarzy się w tej modlitwie ze światłem. Jak pisze Claudio Moreschini, „la gonoscenza di dio è un *lumen*” (Moreschini, *Dall' Asclepius al Crater Hermetis*, s. 89; Moreschini, *Storia dell' ermetismo cristiano*, s. 127). Por. Festugière, *La Révélation d' Hermès Trismégiste*, t. 4, s. 241; Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterien Religionen*, s. 292 (Festugière i Reitzenstein odnoszą się do motywu iluminacji w XIII traktacie *Corpus Hermeticum*); K. Pawłowski, *Philosophy as 'Holy Religion' (Sancta Religio). The Essens of Hermetic Philosophy in Asclepius, sive dialogus Hermetis Trismegisti*, „Scholē” 17/1 (2023) s. 70-86.

¹⁰⁷ *Corpus Hermeticum* V 10-11; XIII 17-22.

zarówno świat, jak i człowieka można w pełni zrozumieć dopiero w perspektywie Boga jako Stwórcy i Ojca, który swoje ślady zostawił w swoich dziełach. W odniesieniu do Boga istotny jest motyw Ojca, bo wskazuje na szczególną relację tegoż Boga w stosunku do wszystkich stworzeń, zwłaszcza do człowieka. Bóg jawi tu się nie jako ktoś, kto chłodnym umysłem zaprogramował cały proces stworzenia kosmosu, z całym jego uposażeniem, lecz jako Ojciec, który kieruje się miłością¹⁰⁸. Jest to wyrażone zwłaszcza w odniesieniu do człowieka. Bóg nie stworzył człowieka, lecz urodził. Jest jego rodzicem – ojcem i zarazem matką (androgynia Boga pozwala na takie określenia). Miłość rodzicielska określa naturalne zachowanie Boga w stosunku do człowieka i całego świata. Sam świat okazuje się miejscem, w którym Bóg jako jego główny Stwórca objawił swoją myśl i samego siebie. Demiurg, bezpośredni architekt kosmosu, jest tylko realizatorem boskiego projektu.

Poimandres, jako dzieło z dziedziny mitologii religijnej, nie może być traktowany jak traktat naukowy. Odwołuje się do mitu i mitycznego objawienia. W konsekwencji wszelkie idee wyprowadzone z tego mitycznego objawienia również należą do świata mitu. Dlatego nie mają one kwalifikacji „naukowej”, stwarzają jednak dość sugestywny klimat duchowy. Oczywiście nie zmienia to ich kwalifikacji „naukowej”. Co więcej, patrząc na nie od strony „naukowej”, można je wręcz zaliczyć do rzędu religijnych przesądów. Jednak oglądając je z perspektywy duchowej, można w nich zobaczyć duchowe intuicje, które otwierają swoich odbiorców na pozamaterialne aspekty rzeczywistości. Nie odkrywają one „historii naturalnej” świata, a jedynie „historię naturalną” ludzkich potrzeb i pragnień egzystencjalnych, związanych z tym światem, przede wszystkim potrzebę sensu. Sens i poczucie sensu to coś, co należy do sfery ludzkiej duchowości. Świat, w wewnętrznych oczekiwaniach ludzi, powinien mieć jakiś sens. *Poimandres*, w ramach swojej kosmologicznej i teologicznej mitologii, nie daje wprawdzie naukowej teorii świata, ale odkrywa, a przynajmniej sugeruje jego duchowy sens, a więc to, co

¹⁰⁸ Myśl, że Bóg jest zdolny do miłości, nie była obca filozofom średniego platonizmu. Plutarch przypisuje Bogu zdolność do miłości jako jedną z Jego (Boga) istotnych cnót. Cnota miłości uzdalnia Go do kochania innych istot: „...Bóg jest wszechdoskonały i nie brak mu żadnej cnoty, przede wszystkim zaś sprawiedliwości i miłości, które są najpiękniejszymi cnotami i bogom najbardziej przystoją” (Plutarchus, *De defectu oraculorum* 24, 423D, tł. Z. Abramowiczówna, Plutarch, *Moralia*, Wrocław 1954, s. 353-354).

ludzie chcą w nim widzieć w perspektywie swoich potrzeb i pragnień duchowych.

Mit kosmogoniczny *Poimandresa*, podobnie jak inne mity genezyjskie, można uznać za swoistą, bo mityczną, eksplikację ludzkiej potrzeby ładu, porządku, a zarazem wewnętrznej niezgody na nieład, chaos, śmierć, cierpienie i związane z tym wszystkim poczucie bezsensu. Jak wiadomo, na te kwestie związane z tymi potrzebami, zwłaszcza z potrzebą sensu, usiłowali odpowiedzieć filozofowie, w ramach swoich racjonalnych kosmologii, aczkolwiek czasem ocierających się o mit, czego przykładem jest wspomniany już parokrotnie mit kosmologiczny z *Timajosa*, a także mityczne wyobrażenia filozofów jońskich o *arche*¹⁰⁹. Niestety, odpowiedzi tych filozofów okazały się nie dla wszystkich satysfakcjonujące. Dlatego autor *Poimandresa* swoje odpowiedzi na wspomniane kwestie przerzucił, jeśli tak można rzec, z dziedziny filozoficznej kosmologii do sfery ludzkich doświadczeń duchowych, to jest w świat ludzkich przeżyć wewnętrznych. Te duchowe przeżycia pozwalają mu odkryć inny, duchowy świat, wolny od tego wszystkiego, co jest źródłem wszelkiego zła w świecie materialnym, także tego zła, które przejawia się w formie dziwnego, ale zauważalnego u wszystkich istot, zwłaszcza u istot ożywionych, ciężenia ku śmierci, i to już od momentu ich poczęcia. Odpowiadają one (owe duchowe przeżycia) na pytanie, skąd wziął się ten materialny świat, choć nie do końca tłumaczą, skąd pochodzi zło w tym świecie. Wskazują jednocześnie – mówi o tym druga część *Poimandresa*, która podejmuje kwestie antropologiczne – drogę wyzwolenia z tego świata, która okazuje się drogą powrotu do utraconego, mitycznego szczęścia u boku Boga Ojca. Pokazują też – i to również jest bardzo ważne – że Bóg Ojciec również pragnie powrotu swoich dzieci.

Mit z *Poimandresa* posiada zaletę, której nie mają wspomniane kosmologie filozoficzne. Odwołuje się mianowicie do boskiego objawienia. Ma to mu nadać cechę wiarygodności w oczach jego odbiorcy (czytelnika). Pod tym względem mit z *Poimandresa* jest podobny do mitów kosmogonicznych z *Theogonii* Hezjoda i z Księgi Rodzaju, którym również nadano znamiona boskiego objawienia¹¹⁰. Nietrudno się domy-

¹⁰⁹ Por. Drozdek, *Greek Philosophers as Theologians*, s. 1-41; Drozdek, *In the beginning was the apeiron*, s. 7-20, 29-39.

¹¹⁰ Mit w *Theogonii* objawiły Hezjodowi boskie muzy, jak zapewnia sam natchniony przez owe boginie wieszcz. Domyślamy się, że powoływanie się poety na boskie objawienie to, zapewne, tylko *licentia poetica*. Dodatkowe wątpliwości wprowadza jeszcze to, że owe muzy przyznały jednak, że potrafią opowiadać kłamstwa podobne do

śleć, że boskie objawienie ma przysporzyć temu mitowi i niesionemu przez nie religijnemu przesłaniu wiarygodności, i to wiarygodności samego Boga, tym samym niepodważalnej i niewymagającej weryfikacji. Oczywiście, patrząc na ten mit chłodnym okiem zwykłego czytelnika, należałoby uznać, że jego przesłanie i niesione przezeń idee pozostają w sferze mitu. Nie znaczy to jednak, że są one zupełnie bezwartościowe pod względem poznawczym¹¹¹. Wartość tych mitologicznych idei polega na tym, że otwierają one swoich odbiorców na pozamaterialne wymiary świata. Tym samym ukazują one duchowe aspekty ludzkiego życia i jego nadprzyrodzony sens. Oczywiście nie można wykluczyć, że takie ujęcie natury świata i ludzkiej egzystencji, jakie proponują owe mityczne koncepcje, może być tylko zwykłym urojeniem, specyficzną materializacją wewnętrznych ludzkich pragnień, których nie może zaspokoić naukowa (materialistyczna) interpretacja świata. Innymi słowy, można je uznać za zwyczajne, „pospolite mity czy przesady”, w potocznym rozumieniu tych słów, propagowane przez różne nurty filozoficzno-religijne, do których należy hermetyzm, a także przez niektóre systemy filozoficzne, takie jak platonizm, który przeżywał swój renesans w konwencji mocno uduchowionej, wręcz mistycznej, w postaci średniego platonizmu¹¹², mniej więcej w tym samym okresie, w którym rodzi się i rozwija hermetyzm. Dla

prawdy (*Theogonia* 27). Oczywiście podobnie wątpliwości można mieć w odniesieniu do wszystkich takich mitów, które odwołują się do boskiego objawienia, także do tych z tzw. świętych ksiąg różnych religii, nie mówiąc już o micie z *Poimandresa*.

¹¹¹ W przeciwnym wypadku należałoby zaliczyć do sfery mitu wiele innych idei, zarówno tych religijnych, jak i filozoficznych, włącznie ze zbudowanymi na ich fundamentach doktrynami teologicznymi i filozoficznymi, jako że na ogół nie znajdują one innych argumentów na swoje uzasadnienie, poza tymi wziętymi ze swojej mitologii „założycielskiej”.

¹¹² Jak pisze Claudio Moreschini: „È opinione generale che i testi dei filosofi medioplatonici siano tutti pervasi da un pronunciato misticismo, secondo lo spirito dei tempi i cui essi insegnarono” (C. Moreschini, *Apuleio e il platonismo*, Firenze 1978, s. 162). O religijnym duchu ówczesnego platonizmu pisze też George Boys-Stones: „It has been well and often observed that Platonism, as it emerged at the end of the Hellenistic era, is distinguished by its «religious» character, even that it might in some sense be considered as a religion” (G. Boys-Stones, *Providence and Religion in Middle Platonism*, w: *Theologies of Ancient Greek Religion*, red. E. Eidinow – J. Kindt – R. Osborne, Cambridge 2016, s. 317). Oczywiście średni platonizm, choć w swej warstwie doktrynalnej i duchowej mógł nasuwać pewne skojarzenia z religią, nie był jednak ruchem religijnym, a w każdym razie nie zmaterializował się kulturowo w postaci jakiejś religii instytucjonalnej. Pozostał na planie mentalnym filozofii, tyle że bardzo uduchowionej. Por. K. Pawłowski, *Odkrycie niecielesności i nadprzyrodzoneści*

pierwszych stuleci po Chrystusie dość charakterystyczne było wzajemne przenikanie się religii i filozofii, w sferze mentalnej i duchowej. Można powiedzieć, że religia i filozofia wzajemnie się inspirowały. Dobrze wyraził to Roelof van den Broek:

W pierwszych wiekach naszej ery filozofia grecka stawiała się coraz bardziej religijna, a myślenie o religii stawało się coraz bardziej filozoficzne. Aby znaleźć potwierdzenie swoich idei na temat ostatecznej rzeczywistości, filozofowie zwrócili się ku boskiemu objawieniu, a myśliciele religijni lubili wyrażać swoje przekonania w kategoriach greckiej filozofii¹¹³.

Jednak Hermes w *Poimandresie* nie odwołuje się bezpośrednio ani do religii, ani do filozofii, lecz do osobistych doświadczeń duchowych i przeżyć mistycznych, które dały mu – jeśli tak można powiedzieć – osobisty i bezpośredni wgląd w duchowe wymiary rzeczywistości, o których mówią wspomniane „pospolite mity czy przesady”. Tym samym owe wspomniane wyżej „pospolite mity czy przesady” stały się jego wewnętrzną, głęboko przeżywaną „prawdą”. Z oczywistych względów – jako element wewnętrznego doświadczenia, a więc osobistego i niekomunikowalnego na zewnątrz – owa „wewnętrzna prawda” nie nabrała charakteru obiektywnej prawdy. Nadal pozostaje w sferze mitu, ale daje coś, czego „prawdy obiektywne” dać nie mogą, a mianowicie poczucie sensu. Świat, w świetle tej „prawdy”, nabrał duchowego sensu i podobnie życie ludzkie w tym świecie.

Takiej postawy oczekuje autor *Poimandresa*, jak się wydaje, od swego czytelnika. Przesłanie *Poimandresa*, podane w ekspresyjnej, dramatycznej formule mitu, ma wzbudzić w czytelniku doznania podobne do tych, które były udziałem samego Hermesa. Ma go wtajemniczyć w „boski” świat tego mitu, którego rdzeń stanowi myśl o Bogu objawiającym się w świecie i w ludzkiej duszy.

Podsumowując, można uznać, że istotą duchowego przesłania ukrytego w mitologii *Poimandresa* jest myśl o boskości, która nadaje

w filozofii średnioplatonńskiej i jego egzystencjalne konsekwencje, „Filozofia Chrześcijańska” 13 (2016) s. 77-95.

¹¹³ Tł. własne. „In the first centuries of our era, Greek philosophy became increasingly religious and thinking about religion became more and more philosophical. To find confirmation of their ideas on ultimate reality, philosophers turned to divine revelation, and religious thinkers liked to express their beliefs in terms of Greek philosophy” (Broek, *Hermetic Literature I*, s. 488).

duchowy sens świata, a w szczególny sposób ludzkiemu życiu, które, w świetle tego przesłania okazuje się powołaniem do boskości (mowa o tym w drugiej części *Poimandresa*). Tajemnicy tej boskości może człowiek doświadczyć duchowo, w formie wewnętrznego przeżycia, które można nazwać hermetycznym wtajemniczeniem prowadzącym do przemiany duchowej i moralnej, czyli do odrodzenia¹¹⁴. Hermes Trismegistos może być uznany za mityczny archetyp człowieka, którego udziałem było przeżycie hermetycznego wtajemniczenia. Jego duchowe przesłanie, ukazujące nadprzyrodzony sens istnienia świata i ludzkiego życia, może być odebrane jako filozoficzno-religijna powiastka dla tych, którzy chcą widzieć w świecie i w swoim duchowym wnętrzu coś więcej niż tylko wiązkę fizycznych procesów. Wiąże się z tym to, co Karl Rahner nazywał, chociaż w innym kontekście religijnym, „pierwotnym ukierunkowaniem człowieka na absolutną tajemnicę”, które umożliwia mu podstawowe doświadczenie Boga¹¹⁵.

Bibliography

Sources

- Corpus Hermeticum*, t. 1, ed. A.D. Nock, tł. A.J. Festugière, Paris 1945; *Corpus Hermeticum*, ed. A.D. Nock – A.J. Festugière, Milano 2014, tł. A. Tylak, *Bóg – świat – człowiek w traktatach Corpus Hermeticum na tle greckiej tradycji filozoficznej*, Łódź 2021.
- Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation*, tł. B.P. Copenhaver, Cambridge 1992.
- Hermetica II. The Excerpts of Stobaeus, Papyrus Fragments, and Ancient Testimonies in an English Translation with Notes and Introductions*, tł. M.D. Litwa, Cambridge 2018.
- Ermete Trismegisto. Corpo Ermetico e Asclepio*, tł. B.M. Tordini Portogalli, Milano 1997.
- Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which contain Religious or Philosophic Teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, t. 1, tł. W. Scott, Oxford 1924.
- Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which contain Religious or Philosophic Teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, tł. W. Scott, Boston 1993.

¹¹⁴ O odrodzeniu mówi się zwłaszcza w XIII traktacie *Corpus Hermeticum*. Zob. przyp. 72.

¹¹⁵ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 48.

- Marsilio Ficino, *Mercurii Trismegisti «Pimander sive de potestate et sapientia Dei»*, ed. M. Campanelli, Torino 2011.
- Marsilio Ficino, *La religione cristiana*, ed. R. Zanzarri, Roma 2005.
- Marsilio Ficino, *Teologia Platonica*, ed. E. Vitale, Milano 2011.
- Poimandres, tł. W. Myszor, „Studia Theologica Varsaviensia” 15 (1977) s. 208-216.
- Apuleius, *Metamorphoses*, Apulei Platonici Madaurensis *Opera Quae Supersunt*, t. 1: *Metamorphoseon libri XI*, ed. R. Helm, Lipsiae 1955, tł. E. Jędrkiewicz, Apulejusz, *Metamorfozy albo złoty osioł*, Warszawa 1976.
- Apulejusz z Madaury, *O Bogu Sokratesa i inne pisma*, tł. K. Pawłowski, Warszawa 2002.
- Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, tł. K. Pawłowski, Kraków 2008.
- Giamblico, *I misterii (De Mysteriis Aegyptiorum, Chaelaeorum et Assyriorum)*, secondo la versione latina di Marsilio Ficino, tł. A. Boffino, b.m, b.d.

Studies

- Allen M.J.B., *Marsilio Ficino, Hermes Trismegistus and the Corpus Hermeticum*, w: *New Perspectives on Renaissance Thought. Essays in the History of Science, Education and Philosophy in Memory of C. B. Schmitt*, red. J. Henry – S. Hutton, London 1990, s. 38-47.
- Amersfort J. van, *Hermes, das Thomas-Evangelium und das Judenchristentum*, w: *Die hermetische Gnosis im Lauf der Jahrhunderte*, red. G. Quispel, Haarlem – Birnbach 2000, s. 187-227.
- Aufrère S.H., *Welches Ägypten-Bild zeigt das Corpus Hermeticum?*, w: *Die Göttliche Weisheit des Hermes Trismegistos. Pseudo-Apuleius, Asclepius*, red. D. Gall, Tübingen 2021, s. 109-144.
- Banek K., *W kręgu Hermesa Trismegistosa. Rozważania na temat genezy mitu i kultu*, Warszawa 2013.
- Bernabé A., *Aristotle and the Mysteries*, w: *Greek Philosophy and Mystery Cults*, red. M.J. Martín-Velasco – M.J. García Blanco, Newcastle upon Tyne 2016, s. 27-42.
- Boys-Stones, G., *Providence and Religion in Middle Platonism*, w: *Theologies of Ancient Greek Religion*, red. E. Eidinow – J. Kindt – R. Osborne, Cambridge 2016, s. 317-338.
- Broek R. van den, *Hermes und seine Gemeinde in Alexandria*, w: *Die hermetische Gnosis im Lauf der Jahrhunderte*, red. G. Quispel, Haarlem – Birnbach 2000, s. 9-26.
- Broek R. van den, *Hermetic Literature I*, w: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff et al., Leiden – Boston 2006, s. 487-499.
- Broek R. van den, *Hermetism*, w: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff et al., Leiden – Boston 2006, s. 558-570.
- Bugaj R., „*Corpus Hermeticum*” w historii, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 46/4 (2001) s. 6-36.

- Bugaj R., *Hermetyzm*, Warszawa 1998.
- Bull C.H., *The Notion of Mysteries in the Formation of Hermetic Tradition*, w: *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen at Sixty*, red. C.H. Bull et al., Leiden 2012, s. 399-426.
- Campanelli M., *Ermite secondo Ficino*, w: *Mercurio Trismegisto. Pimander sive de Potestate et Sapientia Dei*, red. M. Campanelli, Torino 2011, s. XXIII-LX.
- Casel O., *De philosophorum Graecorum silentio mystico*, Berlin 1967.
- Chrzanowska A., *Ghirlandaio, Ficino and Hermes Trismegistus: the Prisca Theologia in the Tornabuoni Frescoes*, „Laboratorio dell’ISPF” 13 (2016) s. 2-28.
- Colli, G., *La sapienza greca*, t. 1, Milano 1978.
- Czerkawski J., *Hermetyzm w Polsce w XVI wieku*, „Roczniki Filozoficzne” 37-38 (1989-1990) s. 154-169.
- Czerkawski J., *Hannibal Rosseli jako przedstawiciel hermetyzmu filozoficznego w Polsce*, „Roczniki Filozoficzne” 15/1 (1967) s. 119-139.
- Demińska-Siury D., *Człowiek odkrywa człowieka*, Warszawa 1991.
- Dinkelaar B.M., *Plato and the Language of Mysteries. Orphic/Pythagorean and Eleusinian Motifs and Register in Ten Dialogues*, „Mnemosyne” 73 (2020) s. 36-62
- Dodds E.R., *Grecy I irracjonalność*, tł. J. Partyka, Bydgoszcz 2002.
- Drozdek A., *Greek Philosophers as Theologians. The Divine Arche*, Aldershot – Burlington 2007.
- Drozdek A., *Greccy filozofowie jako teolodzy*, Warszawa 2011.
- Drozdek A., *In the beginning was the apeiron. Infinity in Greek philosophy*, Stuttgart 2008.
- Ebeling F., *The Secret History of Hermes Trismegistus. Hermeticism from Ancient to Modern Times*, tł. D. Lorton, Ithaca – London 2007.
- Faivre A., *Hermetic Literature IV: Renaissance – Present*, w: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff et al., Leiden – Boston 2006, s. 533-544.
- Faivre A., *The Eternal Hermes: From Greek God to Alchemical Magus*, tł. J. Godwin, Grand Rapids 1995.
- Festugière A.J., *La Révélation d’Hermès Trismégiste*, t. 1-4, Paris 1949-1954.
- Fowden G., *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton 1986.
- Garin E., *Powrót filozofów starożytnych*, tł. A. Dutka, Warszawa 1987.
- Garin E., *Zodiak życia. Astrologia w okresie Renesansu*, tł. W. Jekiel, Warszawa 1997.
- Gentile S. – Gilly C., *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, Firenze 2001.
- Gentile S., *Considerazioni attorno al Ficino e alla prisca theologia*, w: *Nuovi maestri e antichi testi: Umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno. Atti del Convegno internazionale di studi in onore di Cesare Vasoli*, red. S. Caroti – V. Perrone Compagni, Firenze 2012, s. 57-72.

- Gianotti G.F., *Tra Platone e Iside: per una rilettura dell' XI libro delle Metamorfosi di Apuleio*, „Atti della Accademia delle Scienze” 148 (2014) s. 51-103.
- Gómez Iglesias M.R., *The Echoes of Eleusis: Love and Initiation in Platonic Philosophy*, w: *Greek Philosophy and Mystery Cults*, red. M.J. Martín-Velasco – M.J. García Blanco, Newcastle upon Tyne 2016, s. 61-102.
- Heiduk M., *Offene Geheimnisse – Hermetische Texte und verborgenes Wissen in der mittelalterlichen Rezeption von Augustinus bis Albertus Magnus*, Freiburg 2007.
- Helderman J., *Licht, Leben und das Wort*, w: *Die hermetische Gnosis im Lauf der Jahrhunderte*, red. G. Quispel, Haarlem – Birnbach 2000, s. 261-290.
- Hornung E., *Egipt ezoteryczny. Tajemna wiedza Egipcjan i jej wpływ na kulturę Zachodu*, tł. A. Niwiński, Warszawa 2023.
- Jaeger W., *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tł. J. Wocial, Kraków 2007.
- Jagiello M., *Hermes Trismegistos według Marsilia Ficina. Argumentum – przekład i komentarz*, „Roczniki Humanistyczne” 69 (2021) s. 31-46.
- Jonas H., *Religia gnozy*, tł. M. Klimowicz, Kraków 1994.
- Kristeller P.O., *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze 2005.
- Kuczyńska A., *Uzdrowiające moce filozofii według Marsilia Ficina*, „Estetyka i Krytyka” 9/10 (2005-2006) s. 196-209.
- Lucentini P. – Perrone V., *Hermetic Literature II: Latin Middle Ages*, w: *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, red. W.J. Hanegraaff et al., Leiden – Boston 2006, s. 499-529.
- Moreschini C., *Apuleio e il platonismo*, Firenze 1978.
- Moreschini C., *Storia dell' ermetismo cristiano*, Brescia 2000.
- Moreschini C., *Dall' Asclepius al Crater Hermetis. Studi sull' ermetismo latino tardo-antico e rinascimentale*, Agnano Pisano – Pisa 1985.
- Mylonas G.E., *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, London 1961.
- Nowakowski D., *Hermetyczna wizja zbawienia. Lodovico Lazzarelli (1447-1500) na tle kultury włoskiego odrodzenia*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 56 (2012) s. 135-159.
- Nowakowski D., *Prisca theologia i jej znaczenie w systemie Marsilia Ficina*, „Kronos – metafizyka, kultura, religia” 27 (2013) s. 93-109.
- Niwiński A., *Mity i symbole religijne starożytnego Egiptu*, Warszawa 1984.
- Niziński R.S., *Miłość jako podstawa poznania Boga u mistyków. Nauka św. Jana od Krzyża*, „Filozofia chrześcijańska” 11 (2014) s. 81-94.
- Olejniki M., *„De vita coelitus comparanda” Marsilia Ficina jako przedstawienie hermetycznych praktyk odnowy człowieka*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Philosophica” 24 (2011) s. 19-43.
- Pleše Z., *Die Hintergründe des Corpus Hermeticum: Autoren, Leser, Gemeinschaften*, w: *Die Göttliche Weisheit des Hermes Trismegistos. Pseudo-Apuleius, Asclepius*, red. D. Gall, Tübingen 2021, s. 145-170.
- Quispel G., *Gnoza*, tł. B. Kita, Warszawa 1988.

- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987.
- Reitzenstein R., *Zum Asclepius des Pseudo-Apuleius*, „Archiv für Religionswissenschaft” 7 (1904) s. 393-411.
- Reitzenstein R., *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig 1927.
- Reitzenstein R., *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen literatur*, Stuttgart 1966.
- Scarpi P., *La divina auctoritas di Ermete Trismegisto: Per una nuova religione di tolleranza*, w: *From Source to History. Studies on Ancient Near Eastern Worlds and Beyond. Dedicatet to Gionanni Battista Lanfranchi on the Occasion of His 65th Birthday on June 23, 2014*, red. S. Gaspa et al., Münster 2014, s. 647-654.
- Schmitt C.B., *Prisca theologia e philosophia perennis: due temi del Rinascimento italiano e la loro fortuna*, w: *Il pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro. Atti del V Convegno internazionale del Centro di studi umanistici (Montepulciano 1968)*, red. G. Tarugi, Firenze 1970, s. 211-236.
- Sfameni Gasparro G., *La gnosi ermetica come iniziazione e mistero*, „Studi e Materiali di Storia delle Religioni” 36 (1965) s. 43-62.
- Sfameni Gasparro G., *L'ermetismo nelle testimonianze dei Padri*, „Rivista di Storia e Letteratura Religiosa” 7 (1971) s. 215-251.
- Sfameni Gasparro G., *Il Logos demiurgo del Poimandres (CH I) e il Prologo del Vangelo di Giovanni. Un problema di comparazione storico-religiosa*, w: *Dal Logos dei Greci e dei Romani al Logos di Dio. Ricordando Marta Sordi, Temi metafisici e problemi del pensiero antico, Studi e testi 122*, red. R. Radice – A. Valvo, Milano 2011, s. 179-209.
- Sfameni Gasparro G., *Tra scrittura e rituale. Scrivere, dialogare, pregare: tre aspetti dell'esperienza ermetica*, w: *Hierarchie und Ritual. Zur philosophischen Spiritualität in der Spätantike*, red. C.O. Tommasi et al., Heidelberg 2018, s. 111-139.
- Sfamenti Gasparro G., *Cosmo, male, salvezza nel «Poimandres» (CH I): Tra apokalypsis e gnosis*, w: *Apocalittica e gnosticismo. Atti del Colloquio Internazionale Roma, 18-19 giugno 1993*, red. M.V. Cerutti, Roma 1995, s. 107-138.
- Sowińska A., *Magnum Miraculum est homo... The Phenomenon of Man in the Light of Hermetic Excerpts: Lactantius, Div.inst. 7.13.3*, „Biblical Annals” 10/4 (2020) s. 707-733.
- Sowińska A., *[Hermes Trismegistos] O tym, że żaden z bytów nie ginie, lecz w błędzie są ci, którzy mówią, że przemiany są „zniszczeniem” i „śmiercią”*, „Vox Patrum” 79 (2021) s. 541-552.
- Sowińska A., *[Hermes Trismegistos] Stobaei Hermetica XI (Joannis Stobaei Anthologium: Hermetica, excerptum XI)*, „Vox Patrum” 81 (2022) s. 233-280.

- Sternberg-el Hotabi H., *Ägyptische Religion und Hermetismus am Beispiel des Asclepius*, w: *Die Göttliche Weisheit des Hermes Trismegistos. Pseudo-Apuleius, Asclepius*, red. D. Gall, Tübingen 2021, s. 223-263.
- Suk Fong Jim T., *Salvation (Soteria) and Ancient Mystery Cults*, „Archiv für Religionsgeschichte” 18-19 (2017) s. 255-281.
- Trzcińska J., *Logos, mit i ratio. Wybrane koncepcje racjonalności od XV do XVII wieku*, Kraków 2011.
- Trzcińska I., *Koncepcja Logosu w Poimandresie*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiologica” 39 (2006) s. 141-156.
- Turchi N., *Le religioni dei misteri nel mondo antico*, Genova 1987.
- Tylak A., *Bóg – świat – człowiek w traktatach Corpus Hermeticum na tle greckiej tradycji filozoficznej*, Łódź 2021.
- Tylak A., *Corpus Hermeticum V*, „Collectanea Philologica” 15 (2012) s. 103-108.
- Tylak A., *Corpus Hermeticum XVI*, „Collectanea Philologica” 17 (2014) s. 29-36.
- Vasoli C., *Dalla pace religiosa alla „prisca theologia”*, w: *Atti del Convegno di studi (Firenze, 19 novembre-2 dicembre 1989)*, red. P. Viti, Firenze 1994, s. 3-25.
- Vasoli C., *Quasi sit deus: Studi su Marsilio Ficino*, Lecce 1999.
- Vasoli C., *„Prisca theologia” e scienze occulte nell’umanesimo fiorentino*, w: *Storia d’Italia. Annali 25. Esoterismo*, red. G.M. Cazzaniga, Torino 2010, s. 175-205.
- Vasoli C., *Da Giorgio Gemisto a Ficino: nascita e metamorfosi della „prisca theologia”*, w: *Miscellanea di studi in onore di Claudio Varese*, red. G. Cerboni Baiardi, Roma 2001, s. 787-800.
- Yates F., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London – New York 2002.
- Zandee J., *Der Hermetismus und das alte Ägypten*, w: *Die hermetische Gnosis im Laufe der Jahrhunderte*, red. G. Quispel, Haarlem – Birnbach 2000, s. 98-176.
- Zieliński T., *Hermes Trismegistos*, Sandomierz 2017.



Pozaliturgiczna aktywność świeckich chrześcijan w Egipcie podczas Eucharystii między IV a XV wiekiem¹

Non-Liturgical Activities of Lay Christians in Egypt During the Eucharist Between the 4th and 15th Centuries CE

Przemysław Piwowarczyk², Adam Nieuważny³

Abstract: The article documents non-liturgical forms of lay Christian activities during the Eucharist in Egypt between the 4th and 15th centuries and provides context for them. This is the first comprehensive attempt of this kind in research on Egyptian Christianity. The study takes into account the liturgical, linguistic, and spatial conditions of the Egyptian mass. It is based on scattered references in various sources in Greek, Coptic, and Arabic (including some Ethiopian and Syriac sources). These sources are of a legal-canonical, homiletic, hagiographic, and encyclopedic nature. An integral part of the article is a selection of sources translated into Polish. The analyses suggest that the Eucharistic liturgy was not only a religious event but also a significant social occasion. In addition to the official celebration, the church was also a place for parallel private devotion. Many of the faithful were excluded from full participation in the liturgy due to the church's spatial organization and the incomprehensible language.

Keywords: lay Christians; Egyptian Christianity; Coptic liturgy

W głównym nurcie badań nad Kościołem starożytnym i średniowiecznym zawsze znajdowali się duchowni i mnisi. Nie ma w tym nic zaskakującego, gdyż nasze źródła wiedzy o Kościele wyszły przede wszystkim spod ręki przedstawicieli tych dwóch grup, zainteresowanych – co naturalne – przede wszystkim sobą. Kler i mnisi stanowili liczbowo niewielką

¹ Artykuł powstał w ramach projektu „Ucieleśniona religia (embodied religion) świeckich chrześcijan w późnoantycznym Egipcie” (2020/39/D/HS1/00207) finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

² Dr hab. Przemysław Piwowarczyk prof. UŚ, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Polska; e-mail: przemyslaw.piwowarczyk@us.edu.pl; ORCID: 0000-0002-5812-6672.

³ Mgr Adam Nieuważny, doktorant w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Warszawski, Polska; e-mail: anieuwazny@student.uw.edu.pl; ORCID: 0000-0002-2056-8766.

część wszystkich chrześcijan. Jednak to świecka większość pozostaje dla badaczy zasadniczo anonimową i niemą masą⁴. O ich religijności można jedynie wnioskować pośrednio z rozproszonych wzmianek w tekstach stworzonych przez duchownych i mnichów.

Niniejszy artykuł jest próbą rekonstrukcji wycinka życia religijnego świeckich chrześcijan w Egipcie. Staramy się zrekonstruować spektrum zachowań wiernych podczas Eucharystii – centralnego rytuału wspólnotowego życia religijnego chrześcijan. Potrzeba do tego syntezy wiedzy z kilku różnych obszarów badań nad antykiem chrześcijańskim (archeologia, historia sztuki, historia liturgii), przeczesania rzadko czytanych tekstów oraz sporo kreatywnej wyobraźni, która pozwala uzupełnić braki źródłowe mniej lub bardziej pewnymi przypuszczeniami i rekonstrukcjami, tak aby obraz całości był możliwie spójny i bliski dawnej rzeczywistości. Takie próby podejmowano już w nauce. Zajmowano się udziałem świeckich w Eucharystii w Antiochii (unikalnym źródłem dla tego tematu jest przede wszystkim korpus mów Jana Chryzostoma)⁵ oraz Konstantynopolu (który jako stolica cesarstwa jest nadreprezentowany w źródłach)⁶. Dla Egiptu podobnych prób dotąd nie podejmowano⁷.

⁴ Formalnie kler, mnisi i świeccy nie stanowili trzech odrębnych grup, niewyświęceni mnisi należeli bowiem do stanu świeckiego (o formalnej opozycji można mówić między klerem a świeckimi). Taki trójpodział był jednak często artykułowany w chrześcijaństwie starożytnym (także w dokumentach). Dla Egiptu np. Szenute, *De officiis communibus* (=Some Kinds of People Sift Dirt), w: *Selected Discourses of Shenoute the Great: Community, Theology, and Social Conflict in Late Antique Egypt*, tł. D. Brakke – A. Crislip, Cambridge 2015, s. 109; pseudo-Sinuthius, *Exhortatio ad Christianos XXXV 6*; *Koptische Rechtsurkunden des achten Jahrhunderts aus Djéme (Theben)*, red. W.E. Crum – G. Steindorff, Leipzig 1912, s. 332 (=P.KRU 106, l. 177-178), tł. W.C. Till, *Erbrechtliche Untersuchungen auf Grund der koptischen Urkunden*, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse 229/2, Wien 1954, s. 210.

⁵ P. Rentinck, *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*, Roma 1970, s. 86-90; R.F. Taft, *The Order and Place of Lay Communion in the Late-Antique and Byzantine East*, w: *Studia liturgica diversa: Essays in Honour of Paul F. Bradshaw*, red. J.E. Maxwell – L.E. Phillips, Portland 2004, s. 129-149.

⁶ Rozproszone uwagi w: T.M. Mathews, *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy*, University Park – London 1971.

⁷ Za wyjątkiem przyczynku o niewielkiej już dzisiaj wartości: F. Dölger, *Klingeln, Tanz und Händeklatschen im Gottesdienst der christlichen Melitianer in Ägypten*, ACh 4 (1934) s. 245-265.

1. Uwarunkowania aktywności pozaliturgicznej świeckich podczas Eucharystii

Aktywność pozaliturgiczna podczas Eucharystii była (i jest) w sposób naturalny warunkowana przede wszystkim stopniem zaangażowania zgromadzonych w akcję liturgiczną. Zaangażowane jest pochodną kilku czynników, do podstawowych zaś należą: miejsce świeckich w tradycyjnym scenariuszu liturgii, język liturgii, organizacja przestrzeni świątyni oraz czas w niej spędzany.

Bezpośrednim odniesieniem dla zachowań wiernych w trakcie Eucharystii są oczywiście kościelne normy partycypacji świeckich. Wyrażają się one przede wszystkim w budowie tekstów liturgicznych, kanonach (jest to jednak materia rzadko normowana na gruncie kościelno-prawnym) oraz w lokalnych zwyczajach kościelnych. Zagadnienie to opracował Andrea Nicolotti⁸. Jego bardzo cenna praca ma jednak swoje ograniczenia. Zaczniemy więc od nich. Nicolotti bada udział świeckich przez pryzmat roli, jaką nadaje im euchologium, a zatem poprzez formularz liturgii, który zaznacza przede wszystkim modlitwy celebransa w imieniu ludu, wezwania diakona do ludu oraz odpowiedzi samych wiernych. Jest to oczywiście perspektywa zawężająca, nieoddająca np. lokalnych zwyczajów w elementach nieuregulowanych przez normę ogólnokościelną.

Liturgia koptyjska jest bardzo konserwatywna. Obecna forma liturgii kształtowała się w XII/XIII wieku. Wydanie przez patriarchę Gabriela V w 1411 roku *Porządku liturgii (Al-tartīb al-ṭaqsī)* nadaje liturgii koptyjskiej formę, jaką zachowuje ona do dzisiaj⁹. Choć euchologium, na którym bazuje Nicolotti, to drukowane wydanie z 1902 roku¹⁰, możemy zasadnie opierać na nim rozważania dotyczące liturgii w kilku ostatnich stuleciach. Niemniej nowożytny księgi liturgiczne nie są nam w stanie powiedzieć w pełni, jak wyglądała norma partycypacji świeckich w późnym

⁸ A. Nicolotti, *Forme di partecipazione alla liturgia eucaristica nel rito copto*, w: *Liturgia e partecipazione. Forme del coinvolgimento rituale*, red. L. Girardi, Padova 2013, s. 223-267. Pewne zagadnienia związane z uczestnictwem świeckich w liturgicznym wymiarze Eucharystii porusza również przeglądowy artykuł: H. Malak, *Le rôle de la divine Liturgie eucharistique dans la vie de l'Eglise Copte hier et aujourd'hui*, POC 23 (1973) s. 266-283.

⁹ Nicolotti, *Forme di partecipazione*, s. 225-227; Nicolotti rozwija znacznie myśli zawarte w tekście: R.-G. Coquin, *Les formes de participation du peuple dans le rite copte*, POC 18 (1968) s. 122-139.

¹⁰ *Piṭôm nte pieuk^hologion et^houaab*, red. 'Abd al-Masīḥ Ṣalīb, Cairo 1902.

antyku i wczesnym średniowieczu, kiedy zróżnicowanie lokalnych zwyczajów kościelnych było daleko idące. Przy tych zastrzeżeniach obserwacje Nicolottiego są dla nas dobrym punktem wyjścia.

Liturgia koptyjska wymaga względnie częstego aktywnego udziału wiernych, którzy uczestniczą w dialogach liturgicznych. Achim Budde obliczył, że w anaforze św. Bazylego, która jest podstawową anaforą w kościele koptyjskim, na 195 partii, 127 należy do kapłana, 27 do diakona, a 41 do ludu¹¹, co świadczy o znacznym stopniu zaangażowania wiernych.

Modlitwy co do zasady są śpiewane z pewnymi jedynie wyjątkami (*credo*), które się recytuje. Śpiew koptyjski jest względnie prosty i zakłada się powszechny udział wiernych, w przeciwieństwie do liturgii bizantyńskiej, gdzie wirtuozeria śpiewu wymusza monopol wykształconych chórzystów. W liturgii koptyjskiej chór również występuje, ale jedynie prowadzi śpiew.

Uczestnictwo w liturgii koptyjskiej wymaga również zmian postawy ciała oraz odpowiednich gestów. Podstawowy jest gest oranta ze wzniesionymi rękami i otwartymi dłońmi, ale występują również zmiany postawy z siedzącej do stojącej, opuszczenie głowy, padnięcie na kolana i na twarz. Wszystko to skupia uwagę i zajmuje wiernych.

Kwestie zrozumienia akcji liturgicznej to przede wszystkim pytanie o relację języka liturgii do języka codziennego wiernych. Pod tym względem liturgia koptyjska cechowała się znacznym konserwatyzmem względem przemian społeczno-językowych.

Czytania tłumaczono na koptyjski na pewno już w IV wieku¹². Nie wiemy, jak wyglądało to technicznie, ale można przypuszczać, że po lekturze całości tekstu po grecku odpowiednią partię czytano po koptyjsku. Lekcjonarze z tekstem greckim pochodzą nawet z późnego średniowiecza. Zwłaszcza lektura Ewangelii po grecku utrzymywała się długo.

Dopiero z VI wieku pochodzą najstarsze rękopisy modlitw liturgicznych po koptyjsku, a do VII wieku przełożono na koptyjski anaforę św. Bazylego¹³. Nie znaczy to jednak, że przekładu tego używano

¹¹ A. Budde, *Die ägyptische Basilios-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte*, Münster 2004, s. 594-595.

¹² *Euchologium Serapionis 25* (red. Johnson, s. 76-77) obok członków niższego kleru wzmiankuje tłumaczy. Jeśli uznać autorstwo Serapiona (a nie ma dobrych powodów, by je odrzucać), to tekst odnosi się do sytuacji w diecezji Thmuis między 339 a ok. 362 rokiem po Chrystusie.

¹³ Á.T. Mihálykó, *The Christian Liturgical Papyri: An Introduction*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 114, Tübingen 2019, s. 259. Nicolotti (*Forme di*

powszechnie. Najwcześniej zaczęto tłumaczyć modlitwy kapłana. Możliwe, że *Ojcze nasz* i *credo* w kontekście liturgicznym odmawiano po koptyjsku przed przełomem I i II tysiąclecia, choć pewnych dowodów na to brak¹⁴. Podobnie hymny długo wykonywano po grecku. Niektóre rękopisy z ich kopiami zawierają tak zepsuty tekst grecki, że nie ma mowy, by był zrozumiały, czy to dla skrybów, czy to dla kantorów – niemniej uważano za konieczne wykonanie w tym języku.

Od X wieku większa część Koptów używała już na co dzień arabskiego¹⁵ i prawdopodobnie od tego czasu czytaniom towarzyszył przekład na arabski (odczytywany z osobnej ambony). Bez wątplenia jednak nie nastąpiło to od razu i przez jakiś czas czytania po koptyjsku były niezrozumiałe dla wielu wiernych¹⁶. W XII wieku na południu Egiptu lokalny koptyjski dialekt saidzki został zastąpiony w liturgii przez bohairski, dialekt północy, nieużywany już na co dzień, ale związany z klasztorami Wadi an-Natrun i dworem patriarszym. Było to możliwe, saidzki bowiem – wcześniej dominujący dialekt literacki języka koptyjskiego – przestał być już używany jako język mówiony przez ludność południa.

Aklamacje wiernych zachowały się po grecku mimo przekładu reszty formularza liturgicznego na koptyjski i arabski. Pewne partie dialogu z wiernymi do dzisiaj odbywają się po grecku i koptyjsku. Są to jednak formuły utarte, które nie wymagają znajomości języka. Ich czynne zastosowanie we właściwym momencie wymaga jednak uwagi skupionej na diakonie, który swoje partie dialogu z ludem wypowiada również często w tych językach. Co ciekawe, wydaje się, że część partii dialogowych ludu występuje w momentach wcześniej przeznaczonych na cichą

partecipazione, s. 228) podaje jako najstarszy rękopis liturgiczny po koptyjsku P.Vindob. K 4854 N (wydany w: J. Henner, *Fragmenta liturgica Coptica. Editionen und Kommentar liturgischer Texte der Koptischen Kirche des ersten Jahrtausends*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 5, Tübingen 2000, s. 36-79). Fragment ten został jednak przedatowany na IX wiek. Zob. Mihálykó, *The Christian Liturgical Papyri*, s. 63, przyp. 142. Na temat anafory św. Bazylego, zob. Budde, *Die ägyptische Basilios-Anaphora*, s. 94-95.

¹⁴ Mihálykó, *The Christian Liturgical Papyri*, s. 266.

¹⁵ Zob. np. T.S. Richter, *Greek, Coptic, and the „Language of the Hijra”: The Rise and Decline of the Coptic Language in Late Antiquity and Medieval Egypt*, w: *From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, red. H.M. Cotton et al., Cambridge 2009, s. 426-432.

¹⁶ W dramatycznych obrazach maluje tę sytuację arabska *Apokalipsa Samuela z Kalamun*; zob. J. Ziadeh, *L'Apocalypse de Samuel, supérieur de Deir-El-Qalamoun*, „Revue de l'Orient Chrétien” 20 (1915-1917) s. 389 (tekst), 395 (tł.).

modlitwę własną lub milczenie¹⁷, co pokazuje przejście od świadomej refleksji ku automatyzmowi, co może być związane z utratą przez wiernych pełnego zrozumienia języka liturgicznego. Wiemy, że nie zakładano zrozumienia dialogów liturgicznych przez wszystkich zgromadzonych, gdyż średniowieczne arabskie komentarze wyjaśniają ich znaczenie, a były to przecież książki przeznaczone dla elit, które miały zapewne największe kompetencje językowe. Obcy język liturgii mógł prowadzić niejako do równoległej prywatnej dewocji świeckich. Anonimowa homilia z V wieku, zachowana w przekładzie etiopskim¹⁸, poświadcza, że dialog z ludem odbywał się po grecku, wśród wiernych byli jednak także tacy, którzy nie tylko nie rozumieli znaczenia słów, ale nie potrafili też ich wypowiedzieć. Tym kaznodzieja zaleca odpowiedzi w języku ojczystym (w oryginalnym kontekście zapewne po koptyjsku). Mogło być więc tak, że zgromadzeni wcale nie odpowiadali jednym głosem. Owa równoległość mogła iść jednak nawet dalej. Gabriel V wspomina, że wierni podczas czytania Ewangelii prowadzili swoje prywatne modlitwy¹⁹. Że tak było, potwierdza prywatny modlitewnik z 1255 roku z modlitwami po koptyjsku i arabsku przeznaczonymi na konkretne momenty podczas liturgii, także na czytanie Ewangelii²⁰. Jego istnienie wskazuje, że praktyka pobożności prywatnej równoległej wobec celebracji liturgicznej uległa daleko idącej profesjonalizacji. Możemy tylko spekulować, ilu wiernych odmawiało prywatne modlitwy podczas Eucharystii bez pomocy książek. Przypomina to do pewnego stopnia pobożność katolicką z czasów dominacji w liturgii języka łacińskiego.

Jeśli natomiast idzie o przestrzeń kościoła, to istotny jest jej podział na wyodrębnione sfery, przeznaczone dla różnych aktorów liturgii²¹.

¹⁷ Nicolotti, *Forme di partecipazione*, s. 251, 254.

¹⁸ *Synaxarium Ethiopicum* (text nr 4).

¹⁹ Gabriel V, *Al-tartīb al-ṭaqsī* (tekst nr 16).

²⁰ A. Mikhail, *Guides to the Eucharist in Medieval Egypt: Three Arabic Commentaries on the Coptic Liturgy*. Yūḥannā ibn Sabbā', Abū al-Barakāt ibn Kabar, and Pope Gabriel V, New York 2022, s. 123, przyp. 72. Modlitewnik znajduje się w bibliotece Klasztoru Syryjczyków (sygnatura Lit. 383) i pozostaje nieopublikowany. Mikhail uważa, że jest on wyrazem pobożności świeckich.

²¹ Akapity dotyczące organizacji przestrzeni kościelnej są oparte przede wszystkim na podstawowej syntezie: P. Grossmann, *Christliche Architektur in Ägypten*, Handbook of Oriental Studies 62, Leiden 2002 (szczegółowe uwagi odnośnie do organizacji przestrzeni dla świeckich – s. 72-73, 110-111, 192). Wykorzystałem także artykuły: P. Grossmann, *Church Architecture in Egypt*, w: *The Coptic Encyclopedia*, t. 2, red. A.S. Atiya, New York 1991, s. 552-555; P. Grossmann – W. Godlewski – H.-G. Severin, *Architectural*

Podział ten ulegał przemianom i nie należy wyobrażać sobie, że sytuacje opisane w źródłach miały miejsce w przestrzeniach kościelnych znanych ze współczesnego doświadczenia, nawet jeśli są to kościoły koptyjskie²².

Podstawowe rozróżnienie obejmowało sanktuarium i naos (nawy). W przestrzeni sanktuarium przebywać mogli tylko kapłani. W kościołach koptyjskich nie zawsze było ono wyniesione ponad poziom naw. Konsekracja odbywała się na ołtarzu, który mógł być otoczony arkadowym cyborium na czterech kolumnach. W łukach między kolumnami zawieszano kurtyny, nie jesteśmy jednak pewni, co do momentów ich zasłaniania i odsłaniania, choć oczywiście sama ich obecność stanowiła utrudnienie dla patrzących²³. Wiemy, że już od IV wieku sanktuarium było odgradzane od naw kratą (*cancelli*, κάγκελλοι), która była początkowo dość niska (metr lub nieco więcej), tak że nie utrudniała widoczności z nawy²⁴.

Elements of Churches, w: *The Coptic Encyclopedia*, t. 1, red. A.S. Atiya, New York 1991, s. 194-226. Na temat różnego typu przegród: E.S. Bolman, *Veiling Sanctity in Christian Egypt: Visual and Spatial Solutions*, w: *Thresholds of the Sacred: Architectural, Art Historical, Liturgical and Theological Perspectives on Religious Screens, East and West*, red. S.E.J. Gerstel, Dumbarton Oaks 2006, s. 72-104.

²² Schemat i opis współczesnego kościoła koptyjskiego w: O.H.E. Khs-Burmester, *The Egyptian or Coptic Church: A Detailed Description of Her Liturgical Services and the Rites and Ceremonies Observed in the Administration of Her Sacraments*, Le Caire 1967, s. 18-22.

²³ Ogólne wprowadzenie do zasłon w kościołach późnoantycznych: A. Głowa, *Zasłony w kościołach wczesnochrześcijańskich w IV-VI wieku*, RH 69 (2021) s. 379-404. Na temat zasłon w kościołach egipskich: W.M. Clarysse – K. Geens, *Textiles and Architecture in the Graeco-Roman and Byzantine Egypt*, w: *Clothing the House: Furnishing Textiles of the 1st Millennium AD from Egypt and Neighbouring Countries. Proceedings of the 5th Conference of the Research Group „Textiles from the Nile Valley”*, Antwerp, 6-7 October 2007, red. A. De Moor – C. Fluck, Tielt 2009, s. 44-47; P. Grossmann, *Late Antique Architecture in Egypt: Evidence of Textile Decoration*, w: *Clothing the House: Furnishing Textiles of the 1st Millennium AD from Egypt and Neighbouring Countries. Proceedings of the 5th Conference of the Research Group „Textiles from the Nile Valley”*, Antwerp, 6-7 October 2007, red. A. De Moor – C. Fluck, Tielt 2009, s. 30-35.

²⁴ Wprowadzenie do zagadnienia *cancelli*: B. Iwaskiewicz-Wronikowska, *Cancelli, czyli najstarsze przykłady wyznaczania granic świętości w chrześcijańskich miejscach kultu*, w: *Sympozja kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. 8: *Granice świętości w świecie późnego antyku*, red. B. Iwaskiewicz-Wronikowska – A. Głowa, Lublin 2013, s. 123-147. Najstarsza wzmianka o *cancelli* w Egipcie: Athanasius Alexandrinus, *Epistula encyclica IV 2* (Atanazy Aleksandryjski, *Mniejsze pisma atanazjańskie, wybrane listy i pisma egzegetyczne*, tł. P. Szewczyk, PSP 77, Warszawa 2021, s. 71). List powstał w 339 roku i opisuje wydarzenia z tego samego roku, dziejące się w Aleksandrii. Jest to jedyne wystąpienie

Z czasem, od VI wieku, przegroda stawała się wyższa i masywniejsza, co utrudniało wiernym wgląd w akcję liturgiczną. Mamy na to przykłady w Egipcie, choć nie była to praktyka powszechna. W przejściach między kratą a naosem również wieszano zasłonę, którą odsłaniano na czas liturgii – niemniej sama jej obecność zmniejszała pole widzenia przynajmniej z niektórych punktów kościoła; na pewno na osi nawy głównej można było jednak obserwować ołtarz²⁵.

Co ciekawe, nie we wszystkich kościołach egipskich da się wskazać materialne ślady stosowania przegród. Po części wynikać to może z zastosowanych materiałów i technologii, które nie zostawiły śladów (tkaniny, plecionki, lekkie przegrody drewniane). Prawdopodobnie jednak grodzenie kościoła początkowo wynikało z praktycznych potrzeb w konkretnych miejscach, nie zaś z jakiejś szczególnej teologii świętości, która był wtórna. Zauważono bowiem, że w kaplicach prywatnych świeccy mogli przebywać w przestrzeni sanktuarium²⁶. Przynajmniej początkowo przegrody służyły zatem utrzymaniu porządku w przestrzeni kościoła. Znaczenie sakralne pojawiło się z czasem, być może najpierw w klasztorach.

Oto bowiem na przełomie VII i VIII wieku zaczęto między sanktuarium a naosem wyodrębnić jako osobną przestrzeń chór (arab. *hūrus*

tęgo słowa w korpusie Atanazego. Archeologicznie *cancelli* zostały poświadczane już w najstarszym znanym kościele egipskim, tzw. wielkim wschodnim kościele w Kellis w oazie Dachla. Datowany jest on na koniec panowania Konstantina: G.E. Bowen, *Coins as Tools for Dating the Foundation of the Large East Church at Kellis: Problems and a Possible Solution*, w: *The Oasis Papers 6: Proceedings of the Sixth International Conference of the Dakhleh Oasis Project*, red. R.S. Bagnall – P. Davoli – C.A. Hope, Dakhleh Oasis Project Monograph 15, Oxford – Oakville 2012, s. 417-428 (zwł. s. 425).

²⁵ Menas de Nikiu, *Vita Isaac episcopi Alexandriae* 13, red. E. Porcher, PO 11, Paris 1914, s. 363-364 [65-66]. Menas z Nikiu opisuje scenę, zapewne anegdotyczną, jak to umajjadzki zarządca Egiptu ‘Abd al-‘Azīz (685-705), przechodząc ulicą, ujrzał przez otwarte drzwi kościoła patriarchę Izaaka przy ołtarzu.

²⁶ Ogólnie na ten temat: R.F. Taft, *The Decline of Communion in Byzantium and the Distancing of the Congregation from the Liturgical Action*, w: *Thresholds of the Sacred: Architectural, Art Historical, Liturgical and Theological Perspectives on Religious Screens, East and West*, red. S.J.E. Gerstel, Dumbarton Oaks 2006, s. 39-40. Przykład z Egiptu znajdujemy w: Leontius Neapolitanus, *Vita Ioannis Eleemosynarii episcopi Alexandrini* 41. Mamy tu scenę, w której wysoki urzędnik uczestniczy w Eucharystii sprawowanej przez patriarchę w jego prywatnej kaplicy. Po *Ojczy nasz*, zrozumiawszy swój grzech, bez przeszkód pada patriarchsze do stóp. Musimy mieć jednak na względzie, że Jan był Cypryjczykiem, więc nie dziwi, że scena wpisuje się w praktykę opisaną przez Tafta. Nie wiemy natomiast, czy prywatna kaplica Jana i jej urządzenie były typowe dla Egiptu.

z gr. χορός; koptyjska forma χῶρος również jest poświadczona)²⁷ dla sług kościelnych i kantorów. Nieco wcześniej *hūrus* pojawił się w kościołach klasztornych²⁸. W obrębie *hūrus* celebrowana była liturgia słowa. Chór odgradzano od naosu ścianą sięgającą stropu, za którą wgląd możliwy był tylko przez centralnie umieszczone portale przesłonięte drewnianą kratą lub rozsuwanymi drzwiami (z czasem wprowadzono również drzwi do naw bocznych). Pod koniec okresu mameluckiego *hūrus* wyszedł z użycia²⁹, a sanktuarium zaczęto oddzielać ikonostasem (arab. *ḥiğāb*, dosł. ‘zasłona’), jak ma to miejsce do dzisiaj.

Dopiero naos przeznaczony był dla wiernych. Wiele kościołów miało trzy nawy. Dawniej uważano, że nawa główna pozostawała wolna i przeznaczona była dla chórów oraz procesji, a jedynie przy dużych uroczystościach także ona służyła zgromadzonemu³⁰. Robert Taft zgromadził jednak materiał, który dowodzi obecności wiernych w nawie i ich interakcji z kaznodzieją w późnym antyku. Użyte przez niego źródła nie dotyczą Egiptu, choć mamy powody, by sądzić, że i tam wierni gromadzili się także w głównej nawie³¹.

W niektórych kościołach nawy boczne były wygrozione pełnymi lub ażurowymi płytami, które w skrajnych przypadkach mogły w ogóle

²⁷ G.J.M. van Loon, *The Gate of Heaven: Wall Paintings with Old Testament Scenes in the Altar Room and the Hūrus of Coptic Churches*, Istanbul 1999, s. 117. Mimo wspólnego greckiego źródłosłowu koptyjski chór to przestrzeń o odmiennym kształcie i funkcji niż chór w kościołach łacińskich.

²⁸ W kościołach klasztornych chór zaczęto wyodrębniać za patriarchatu Beniamina (623-662). W kościołach nieklasztornych wprowadzono go nieco później. Wymagało to przebudowy wnętrza.

²⁹ Miało to związek ze zwiększeniem się liczby ołtarzy. Zgodnie z tradycją koptyjską na jednym ołtarzu można odprawiać tylko jedną Mszę dziennie. Przy takim pomnożeniu *hūrus* stracił swą wymowę przestrzeni mediującej między sanktuarium z ołtarzem a nawą.

³⁰ Grossmann, *Christliche Architektur*, s. 110.

³¹ Taft, *The Decline of Communion*, s. 36-38. Na temat obecności świeckich w nawie głównej drobne uwagi czyni: Grossmann, *Christliche Architektur*, s. 110. Prawdopodobnie także zgromadzenie świeckich przed drzwiami sanktuarium w cudzie św. Menasa miało miejsce także w głównej nawie. Zob. *Miracula S. Menae Coptice ex Codice M. 585*, w: *Apa Mena: A Selection of Coptic Texts Relating to St. Menas*, Edited, with Translation and Commentary, red. J. Drescher, Le Caire 1946, s. 93 (tekst), 158 (tł.). Odnośnie do interakcji wiernych z kaznodzieją w Egipcie, np. Socrates Scholasticus, *HE VII 13* (oklaski); J. Wegner, *Scenes of Clerical Life: Clergy in Sixth-Century Aphrodito*, „U schyłku Starożytności – Studia Źródłoznawcze” 20 (2021) s. 143-144 (publiczne oskarżenia pod adresem kapłana w czasie Eucharystii na podstawie papirusu *P. Mich. XIII 659*).

zasłaniać widok na główną nawę, nie mówiąc o sanktuarium³². Cel tej praktyki nie jest jasny³³. W Egipcie jest to poświadczane już w IV wieku³⁴, chyba jednak nigdy nie stało się powszechnym zwyczajem.

Przy ścianach naw znajdowały się ławy, na których zasiadano³⁵. Trudno powiedzieć, czy starczało ich dla wszystkich – zapewne zależało to od okazji. Poszczególni wierni mogli przynosić ze sobą maty czy poduchy do siedzenia³⁶. Abū al-Barakāt ibn Kabar twierdzi – ale wyraźnie na zasadzie uczonej dygresji, a nie praktykowanej normy – że istniało prawodawstwo nakazujące stanie podczas całej liturgii³⁷.

Co do zasady nawa północna była przeznaczona dla kobiet (arab. *bayt an-niṣā'*, dosł. 'dom kobiet'), a południowa – dla mężczyzn. W dużych kościołach miejskich i pielgrzymkowych znajdowały się także empory, na których również zasiadały kobiety. Zaprzestano ich budowy w okresie fatymidzkim, gdy zaczęły dominować małe kościoły. Ambona – tam, gdzie możemy ją zlokalizować – umieszczana była w nawie głównej, ale także była oddzielana ogrodzeniem, co jest koronnym dowodem na to, że wierni gromadzili się też w tej nawie.

Jak wyraźnie widać, cała organizacja przestrzeni kościelnej była podporządkowana idei separacji, co wyrażało się w fizycznym rozdzielaniu członków kleru o różnych stopniach święceń, kleru i świeckich oraz kobiet i mężczyzn. Separacja ta miała początkowo cele praktyczne, ale z czasem nabrała znaczeń teologicznych. Zwielokrotnianie przegród

³² Podstawowe opracowane z przeglądem materiału archeologicznego: U. Peschlow, *Dividing Interior Space in Early Byzantine Churches: The Barriers between the Nave and Aisles*, w: *Thresholds of the Sacred: Architectural, Art Historical, Liturgical and Theological Perspectives on Religious Screens, East and West*, red. S.E.J. Gestel, Dumbarton Oaks 2006, s. 52-71. Peschlow nie zna przykładów z Egiptu, opisuje jednak kościół z przegrodą w Latrun w Cyrenajce (był to obszar podległy Aleksandrii) – Peschlow, *Dividing Interior Space in Early Byzantine Churches*, s. 61.

³³ Sugeruje się wydzielenie w ten sposób przestrzeni dla kobiet (tylko dlaczego w niektórych kościołach?), ale równie możliwe są motywacje estetyczne, związane z dekoracjami na przegrodach.

³⁴ W tzw. wielkim kościele wschodnim w Kellis mamy ślady takiej przegrody. Zob. G.E. Bowen, *The Fourth-Century Churches at Ismant el-Kharab*, w: *Dakhleh Oasis Project: Preliminary Reports on the 1994-1995 to 1998-1999 Field Seasons*, red. C.A. Hope – G.E. Bowen, Dakhleh Oasis Project Monograph 11, Oxford – Oakville 2002, s. 67. Ekran był dość niski – ok. 1 m wysokości.

³⁵ Pseudo-Basiliius Caesariensis, *De arca diluuii* (tekst nr 10).

³⁶ Grossmann, *Late Antique Architecture in Egypt*, s. 34-35.

³⁷ Abū al-Barakāt ibn Kabar, *Miṣbāḥ az-ẓulma fī ṭdāḥ al-ḥidma* 17 (tekst nr 14).

hierarchizowało poszczególne grupy wedle stopnia bliskości *sacrum*, a także podkreślało emocje związane z wyjątkowymi sytuacjami przekraczania tych barier³⁸. Wierni w naosie, zwłaszcza jeśli przebywali wyłącznie w nawach bocznych, mieli bardzo ograniczoną możliwość dostrzeżenia tego, co działo się przy ołtarzu. Po wprowadzeniu chóru stało się to właściwie niemożliwe.

Oczywiście dla zrozumienia dynamiki zachowania wiernych w kościele ważny jest również czas, jaki w nim spędzali. Współczesna liturgia św. Bazylego trwa ok. trzy godziny. Ile trwała w starożytności – trudno powiedzieć. Tym bardziej nie wiemy tego odnośnie do innych liturgii.

Jeśli idzie o długość liturgii, to żywot świętego mnicha i biskupa Afu, aktywnego na początku V wieku, daje nam – jak się wydaje – program liturgicznego maksimum. Według tego tekstu wierni zbierali się w sobotę po południu na słuchaniu pisma i nauczania biskupa, w nocy miało miejsce czuwanie z modlitwami i śpiewem psalmów, po czym następowała (jeszcze przed świtem?) liturgia eucharystyczna, po której znów nauczanie aż do niedzielnego południa³⁹. Afu jest ukazany w swym żywocie jako biskup (a wcześniej mnich) o szczególnej gorliwości, ale nocne zgromadzenie, podczas którego recytowano Pismo, śpiewano psalmy i pieśni, jest potwierdzone także przez inne źródła⁴⁰. Atanazy potwierdza praktykę wigilii, ale zaznacza, że uczestniczyli w niej tylko niektórzy wierni⁴¹. Według Sokratesa Scholastyka w Aleksandrii nie celebrowano Eucharystii w soboty, co jednak czynili powszechnie chrześcijanie w innych częściach Egiptu⁴². Na pewno więc istniały znaczne różnice

³⁸ Aspekt emocjonalny podkreśla: Głowa, *Zastony*, s. 384.

³⁹ *Vita Aphu*, w: F. Rossi, *Trascrizione di tre manoscritti copti del Museo Egizio di Torino con traduzione italiana*, Torino 1885, s. 18 (tekst), s. 87 (tł.). Komentarz: S. Moawad, *Liturgische Hinweise in koptischen literarischen Werken*, w: *From Old Cairo to the New World: Coptic Studies Presented to Gawdat Gabra on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, red. Y.N. Youssef – S. Moawad, *Colloquia Antiqua* 9, Leuven 2013, s. 125-127.

⁴⁰ Pseudo-Macarius episcopus Tkou, *In Michaelem* III 1, w: *Un éloge copte de saint Michel, attribué à Macaire de Tkow*, red. G. Lafontaine, „Le Muséon” 92 (1979) s. 309.

⁴¹ Athanasius Alexandrinus, *Apologia de fuga sua* 24. Wydarzenia dotyczą 356/357 roku.

⁴² Socrates Scholasticus, *HE* V 22, tł. Kazikowski, s. 430-431. Szczególną rolę soboty jako dnia sprawowania Eucharystii omawia: J. Muysier, *Le samedi et le dimanche dans l'Église et la littérature coptes*, w: *Le martyre d'Apa Epima*, red. T. Mina, Le Caire 1937, s. 89-111. Wydaje się, że praktyka sobotniej Eucharystii ustała przed X wiekiem. Zob. Malak, *Le rôle*, s. 270.

lokalne. Przynajmniej jednak w niektórych częściach Egiptu oczekiwano od wiernych świeckich obecności w kościele od sobotniego wieczora do niedzielnego rana/przedpołudnia. Choć źródła tego nie zaznaczają, nie przypuszczam, aby była to obecność ciągła⁴³, niemniej czas spędzony w kościele musiał być znaczny.

Kanony chciałyby widzieć wiernych w kościele każdego dnia, najlepiej rano i wieczorem, a jeśli to niemożliwe, to przynajmniej rano⁴⁴. Podkreślano też wyższość modlitwy w kościele nad modlitwą prywatną⁴⁵. Codzienne wizyty w tygodniu na pewno nie były powszechne. Mamy świadectwa, że nawet członkowie kleru mieli kłopot, by stawić się choćby w każdą niedzielę⁴⁶. Jest to dobra miara dla praktyk świeckich⁴⁷, prezbiterzy bowiem byli co do zasady żonaci i utrzymywali się z pracy zarobkowej, tak jak wierni.

Kiedy znamy już mniej więcej uwarunkowania obecności i działań świeckich podczas Eucharystii, kilka słów należy powiedzieć o źródłach. Mamy do czynienia zarówno ze zbiorami prawa kościelnego, z homiliami, ze średniowiecznymi komentarzami do liturgii, a także z jednym żywotem świętego. Jest to materiał bardzo różnorodny, a poszczególne gatunki literackie służyły różnym celom. Najważniejsze z nich zostały przełożone w dodatku. Każdy z tych tekstów zasługiwałby na osobny komentarz, nie jest to jednak możliwe w tym miejscu. Kompetentne omówienia zostały zawarte we wstępach do poszczególnych wydań. Wszystkie cytowane miejsca mówiące o świeckich na Eucharystii to zaledwie niewielkie partie w większych całościach, co dowodzi, że pobożność świeckich – w przeciwieństwie do ich moralności seksualnej – nie była

⁴³ Wiemy, że także prezbiterom zdarzało się opuszczać liturgię dla innych obowiązków. Zob. *Canones (pseudo-) Athanasii* 50.

⁴⁴ *Gnomae Concilii Nicaeni* 2,1-3 (tekst nr 1); Gabriel II, *Canones* 2, red. Burmester, s. 17; Ibn Sabbā', *Al-ġawhara an-naftsa fi 'ulūm al-kanīsa* (tekst nr 15); także Theophilus Alexandrinus, *De poenitentia et abstinentia*, red. Budge, s. 78 (tekst), 224 (tł.).

⁴⁵ Michał z Damietty, *Nomocanon XLVII* 9. *Nomocanon* powstał na przełomie XII/XIII wieku, ale zbiera wcześniejsze, jeszcze starożytne regulacje kanoniczne, które podkreślają wagę obecności w kościele.

⁴⁶ *Canones (pseudo-) Athanasii* 49 – kanon mówi o prezbiterach, którzy z powodu pracy spóźniają się na liturgię nawet w sobotę i niedzielę. Codziennej obecności w kościele żądano jedynie od prezbiterów mieszkających w mieście. Zob. Leontius Neapolitanus, *Vita Ioannis Eleemosynarii episcopi Alexandrini* 51. Autor wspomina lektora szewca, który z powodu pracy nie przychodził w niedzielę do kościoła.

⁴⁷ Na temat świeckich, którzy nie mogli uczestniczyć w niedzielnej Eucharystii z powodu ubóstwa (a więc konieczności pracy w ten dzień), zob. *Vita Aaronis* 121.

przedmiotem szczególnego zainteresowania kleru. Podstawowe znaczenie ma jednak kwestia fragmentaryczności informacji. Między najstarszym a najmłodszym źródłem mamy tysiąc lat różnicy. Wiele źródeł to pseudoepigrafy, które trudno datować i lokować precyzyjnie. Możemy być pewni, że zdecydowana większość tych tekstów (także wczesne zbory kanoniczne) powstała na potrzeby lokalnej wspólnoty, a dopiero z czasem uzyskały one większy zasięg i siłę oddziaływania. Stąd pojedyncze dane należy ze sobą zestawiać i konfrontować. Niemniej naczelną zasadą w interesującym nas okresie była lokalna różnorodność, o której mamy nikłe pojęcie.

2. Świeccy podczas liturgii – przegląd zachowań

Mając zatem na względzie całą złożoność problematyki, zmienność w czasie zarówno przestrzeni kościelnej, jak i praktyki liturgicznej, a także wszelkie ograniczenie związane ze źródłami będącymi do naszej dyspozycji, możemy jednak pokusić się o pewne przybliżenie tego, co działo się w przestrzeni naosu podczas liturgii eucharystycznej.

Przede wszystkim starano się zachować separację mężczyzn i kobiet. Zarówno kanony, jak i kaznodzieje widzieli główne zagrożenie dla porządku liturgicznego i moralności w kontakcie między płciami. Uniemożliwiano nie tylko dotyk – także ten liturgiczny przy pocałunku pokoju⁴⁸ – ale na ile było to możliwe, także same spojrzenia. Dla kobiet i mężczyzn przewidziano osobne przestrzenie, które niekiedy wygradzano. Oczywiście Kościół narzucał także wymogi dotyczące odzieży kobiecej w kościele, w tym zakrywanie głowy i twarzy⁴⁹. Rzecz jasna życie ma własną dynamikę i ciągle narzekania kaznodziejów sugerują, że obie płci stale testowały granice tego, co możliwe. Ciągłe ponawiane potępienia, z jednej strony mężczyzn, którzy na kobiety spoglądają, a z drugiej strony kobiet, które na widok męski się wystawiają, świadczą, że takie spojrzenia były jak najbardziej możliwe⁵⁰. Pamiętajmy, że kościół był jedną z nielicznych przestrzeni, gdzie niespokrewnieni ze sobą kobiety i mężczyźni gromadzili się razem i w jednym czasie.

⁴⁸ *Canones (pseudo-)Hippolyti* 18; Abū al-Barakāt ibn Kabar, *Miṣbāḥ az-ẓulma fī ṭdāḥ al-ḥidma* 17, tł. Mikhail, *Guides*, s. 32.

⁴⁹ *Gnomae Concilii Nicaeni* 4, 16 (tekst nr 1); *Canones (pseudo-)Hippolyti* 18.

⁵⁰ *Gnomae Concilii Nicaeni* 4, 1 (tekst nr 1).

Część źródeł wprost wskazuje, że przed wejściem do kościoła zdejmowano buty⁵¹. Optymistycznie zakłada się, że wszyscy je posiadali. Na pewno jednak oczekiwano umycia się i czystej odzieży⁵². Kto mógł, pozwalał sobie jednak na wystawność. A kobiety na makijaż i szczególnie fryzury – stały obiektem połajanek kaznodziejów i potępień kanonów.

Długi czas trwania celebracji i jej niezrozumiały język powodował, że część wiernych opuszczała kościół podczas liturgii, by spotkać się przed nim. Dwa niezależne źródła ukazują podobne zachowania na początku VII wieku. Pisentios maluje barwną scenę, która musiała mieć miejsce podczas święta ku czci św. Onufrego gdzieś na terenie jego diecezji Koptos w Górnym Egipcie. Homilia ukazuje, jak to podczas liturgii słowa wierni, zamiast słuchać czytań, wystają pod drzwiami kościoła i rozmawiają. Na pewno liturgia, zwłaszcza świąteczna, musiała być wspaniałą okazją do spotkań z rzadko widywanymi krewnymi i znajomymi. Trudno powiedzieć, czy jakąś rolę mógł tu odgrywać język czytań. W Górnym Egipcie w VII wieku należałoby oczekiwać, że były one po koptyjsku (lub przynajmniej z tłumaczeniem). Ponieważ jednak świąteczną Eucharystię na pewno poprzedzało nocne czuwanie, zgromadzeni mogli uznać liturgię słowa – w której uczestniczyli biernie – za dobry moment na odpoczynek.

W tym samym okresie w Aleksandrii patriarcha Jan przekonywał swoich wiernych, by nie wychodzili po Ewangelię przed kościół na pogaduszki⁵³. Zauważmy, że moment opuszczenia kościoła jest inny niż w homilii Pisentiosa. Po Ewangelię, w Aleksandrii na pewno czytanej wyłącznie po grecku, w języku zrozumiałym dla mieszkańców miasta, miało miejsce kazanie. I to właśnie homilię wierni uznawali za dobry moment na przerwę. Najpewniej była nudna. A musimy pamiętać, że w tym okresie często odczytywano gotowe teksty. Zbiory takich homiliarzy nie były nieograniczone (nawet w Aleksandrii), stąd prawdopodobne, że wierni słuchali tej samej homilii wielokrotnie, co w konsekwencji zapewne przekładało się na mniejsze nią zainteresowanie.

Co ciekawe, nie znajdujemy śladów, by ostiariusze i diakoni, którzy byli odpowiedzialni za nadzór nad wchodzącymi⁵⁴, zapobiegali

⁵¹ Pseudo-Sinuthius, *Exhortatio ad Christianos* XXIV 5 (tekst nr 5); Malak, *Le rôle*, s. 277-278.

⁵² Pseudo-Ioannes Chrysostomus, *De resurrectione* 24-25 (tekst nr 13).

⁵³ Leontius Neapolitanus, *Vita Ioannis Eleemosynarii episcopi Alexandrini* 45 (tekst nr 6).

⁵⁴ *Canones (pseudo-)Athanasii* 25.

wychodzeniu z kościoła – kaznodzieje apelują jedynie do sumienia wiernych. Jedynie Abū al-Barakāt ibn Kabar mówi, że ten, kto wyszedł z kościoła po czytaniu Ewangelii, nie będzie mógł przystąpić do Komunii⁵⁵. Nie mówi jednak, w jaki sposób będzie to egzekwowane. Może chodziło o oddolny nacisk społeczny? Być może niektórzy w ogóle nie wchodzili do wnętrza – taką sytuację sugeruje nam homilia Pseudo-Makarego z Tkou⁵⁶. Z kolei Pseudo-Bazyli stwierdza, że najazd barbarzyńców to kara właśnie za wychodzenie z kościoła⁵⁷.

Inna homilia Pseudo-Bazylego mówi wręcz o jedzeniu i picu we wnętrzu kościoła⁵⁸. Być może homileta dokonuje tu hiperbolizacji i odnosi się do zachowań mających miejsce przed kościołami, może w otwartych zewnętrznych przedsiódkach (egzonarteksach) – tego jednak nie wiemy. Można sobie jednak łatwo wyobrazić całe grupy wiernych spędzające większość czasu pod kościołem zamiast we wnętrzu, swobodnie rozmawiając, jedząc i pijąc. Zdarzało się także, że na liturgię wierni przychodzili pijani⁵⁹.

Możemy podejrzewać, że taka swoboda ruchu dotyczyła jedynie mężczyzn. O zapobieżenie kontaktowi kobiet z obcymi mężczyznami dbał nie tylko kler, ale przede wszystkim ojcowie i mężowie. Stąd kobiety musiały realizować swoje potrzeby towarzyskie w nawie. Jeśli miały cieszyć się swoim towarzystwem, jedzeniem i picciem, to może Pseudo-Bazyli opisuje właśnie sytuację z nawy kobiecej?

Przywódcy kościelni stale piętnowali gadulstwo w kościele⁶⁰. Ostrze krytyki zwracało się zwłaszcza w stronę kobiet, które rozmawiały o sprawach domowych⁶¹. Piętnowano szczególnie rozmowy i nieuwagę podczas czytań⁶² – pamiętajmy jednak, że bardzo często wśród zgromadzonych

⁵⁵ Abū al-Barakāt ibn Kabar, *Miṣbāḥ az-ẓulma fī ṭdāḥ al-ḥidma* 17 (tekst nr 14).

⁵⁶ Pseudo-Macarius episcopus Tkou, *In Michaelem* V 1, 5-6 (tekst nr 8).

⁵⁷ Pseudus-Basilii Caesariensis, *In Mercurium* 16 (tekst nr 11).

⁵⁸ Pseudus-Basilii Caesariensis, *In Michaelem* I (*Sermo in Lasica*) 7 (tekst nr 12).

W tonie apokaliptycznym jedzenie i picie we wnętrzu kościoła opisuje *Apokalipsa (Pseudo-)Samuela z Kalamun*, w: *L'Apocalypse de Samuel, supérieur de Deir-El-Qalamoun*, red. J. Ziadeh, „Revue de l'Orient Chrétien” 20 (1915-1917) s. 379 (tekst), 395 (tł.).

⁵⁹ *Gnomae Concilii Nicaeni* 10, 16 (text nr 1).

⁶⁰ Abū al-Barakāt ibn Kabar, *Miṣbāḥ az-ẓulma fī ṭdāḥ al-ḥidma* 17 (tekst nr 14).

⁶¹ Athanasius Alexandrinus, *Epistula ad virgines* II (Syriace); *Canones (pseudo-) Hippolyti* 17 (tekst nr 2).

⁶² *Gnomae Concilii Nicaeni* 3, 2 (tekst nr 1); *Canones (pseudo-)Athanasii* 57 (tekst nr 3); Pisenthius episcopus Keft, *In Onophrium* (tekst nr 7).

byli ludzie, którzy czytać po prostu nie rozumieli. Ich liczba wahała się w zależności od czasu i miejsca, ale niekiedy musiała być to znaczna część wiernych. Jeszcze gorszy od rozmów był jednak śmiech – według Abū al-Barakāta osoba, która się zaśmiała, winna opuścić kościół bez możliwości przystąpienia do Komunii⁶³.

Elementem wprowadzającym szczególny ruch i nieporządek musiały być w kościele dzieci. Kanony zachęcają rodziców, by dzieci do kościoła przyprowadzać⁶⁴. Nie były to jednak noworodki, te bowiem pozostawały w domu z matkami, które – jako nieczyste – obowiązywał okresowy zakaz wstępu do naosu⁶⁵. Młodsze dzieci też raczej pozostawiano. Pisentios zachęca ojców, by to oni pouczali swoje dzieci, kiedy sami wrócą z kościoła⁶⁶. Z drugiej strony *Kanony Pseudo-Atanazego* mówią o płaczących dzieciach, na które powinni mieć baczenie diakoni pilnujący porządku⁶⁷. Dzieci te znajdowały się (zapewne z matkami) w atrium (αιθριον), czyli *de facto* na zewnątrz kościoła⁶⁸. Kanony nie precyzują, co należało zrobić w przypadku płaczu, ale można zaryzykować twierdzenie, że chodziło właśnie o to, by takich dzieci nie wpuszczać do wnętrza. Opisany kanon dotyczy liturgii paschalnej, można więc rozumieć, że oczekiwano, iż w ten dzień na liturgii stawią się całe rodziny. Prawdopodobnie w zwykłe niedziele małe dzieci zostawały w domu.

Wierni poruszali się po kościele dość swobodnie podczas całej liturgii⁶⁹, jednak kulminacją ruchu w naosie była Komunia. W Egipcie – tak jak na całym Wschodzie – przyjmowano ją pod dwiema postaciami przed przegrodą sanktuarium (lub przed drzwiami *hūrus* w późniejszym okresie). Do IX wieku Hostię przyjmowano na prawą rękę – mężczyźni bezpośrednio, kobiety przez chustę (jak dawna to praktyka, nie wiadomo), później zaczęto Komunii udzielać bezpośrednio do ust. Wino podawano specjalną łyżką bezpośrednio do ust. Przestrzegano określony porządek przystępowania do Eucharystii, oczywiście z uwzględnieniem separacji

⁶³ Abū al-Barakāt ibn Kabar, *Miṣbāḥ az-ẓulma fī ṭāḏāḥ al-ḥidma* 17 (tekst nr 14). Zob. także: *Canones (pseudo-)Hippolyti* 17 (tekst nr 2).

⁶⁴ *Gnomae Concilii Nicaeni* 7, 14 (tekst nr 1).

⁶⁵ *Canones (pseudo-)Hippolyti* 18. Po narodzinach chłopca położnica pozostawała nieczysta 40 dni, po narodzinach zaś dziewczynki – 80 dni. Kanon nie wyjaśnia tej różnicy.

⁶⁶ Pisenthus episcopus Keft, *In Onophrium* (tekst nr 7).

⁶⁷ *Canones (pseudo-)Athanasii* 57 (tekst nr 3).

⁶⁸ Atria były w egipskich kościołach niezwykle rzadkie. Zob. Grossmann, *Architectural Elements*, s. 196.

⁶⁹ Gabriel V, *At-tartīb at-ṭaqsī* (tekst nr 16).

kobiet i mężczyzn⁷⁰ oraz należytego porządku, o utrzymanie którego apelowali duchowni⁷¹.

3. Podsumowanie

Zarówno nasza wiedza dotycząca liturgii, architektury i wyposażenia kościołów, jak i strzępy informacji wydobyte ze źródeł pisanych ukazują, że dla świeckich liturgia eucharystyczna była nie tylko wydarzeniem religijnym. Liczni świeccy chrześcijanie zresztą ani nie widzieli, ani nie rozumieli właściwej akcji liturgicznej. Część czasu spędzonego w kościele poświęcano na prywatną dewocję, niezwykle ważny wydaje się jednak również aspekt towarzyski. Dla zdecydowanej większości Egipcjan, zwłaszcza kobiet, liturgia była okazją do względnie swobodnych kontaktów z ludźmi, na co dzień niewidywanymi. Kobiety w swojej nawię mogły cieszyć się własnym towarzystwem bez nadzoru mężczyzn. Bez wątplenia przedstawiciele obojga płci obserwowali się również bacznie. Krótko mówiąc, liturgia dla wielu była nie tylko (a może nawet nie przede wszystkim) wydarzeniem religijnym, ale także podstawowym, cyklicznym rytuałem społecznym cementującym więzi międzyludzkie na wielu poziomach.

Bibliography

Sources

Abū al-Barakāt ibn Kabar, *Miṣbāḥ az-ẓulma wa-īdāḥ al-ḥidma: F.R. Ramzī, Tartīb al-quddās wa-al-qurbān (1): Naṣṣ al-bāb al-sābi ‘aṣhar min miṣbāḥ az-ẓulma fī īdāḥ al-ḥidma ḥasab maḥtūṭ bārīs*”, „Mağallat madrasat al-Iskandariyya” 17 (2014) s. 193-214.

Apokalipsa Samuela z Kalamun, ed. J. Ziadeh, *L'Apocalypse de Samuel, supérieur de Deir-El-Qalamoun*, „Revue de l'Orient Chrétien” 20 (1915-1917) s. 375-404.

⁷⁰ Na temat miejsca i sposobu przyjmowania Komunii w starożytnym kościele: Taft, *The Order and Place*. Na temat komunii w Kościele koptyjskim: Abp Basilios, *Communion*, w: *The Coptic Encyclopedia*, t. 2, red. A.S. Atiya, New York 1991, s. 578-579; Khs-Burmester, *The Egyptian or Coptic Church*, s. 87.

⁷¹ Pisenhius episcopus Keft, *In Onophrium*, red. Crum, s. 52 (tekst), 63 (tł.).

- Athanasius Alexandrinus, *Apologia de fuga sua*, w: Św. Atanazy, *Apologie*, tł. J. Ożóg, PSP 21, Warszawa 1979, s. 189-203.
- Athanasius Alexandrinus, *Epistula ad virgines II* (Syriace), ed. J. Lebon, *Athanasiana syriaca II: Une lettre attribuée à saint Athanase d'Alexandrie*, „Le Muséon” 41 (1928) s. 169-216.
- Athanasius Alexandrinus, *Epistula encyclica*, w: Atanazy Aleksandryjski, *Mniejsze pisma atanazjańskie, wybrane listy i pisma egzegetyczne*, tł. P. Szewczyk, PSP 77, Warszawa 2021, s. 68-75.
- Basilus Caesariensis (pseudo-), *De arca diluvii*, w: Saint-Basile, évêque de Césarée, *Homélie sur l'Arche de Noé*, w: *Homélieles coptes de la Vaticane*, t. 2, red. H. de Vis, Haunia 1929, s. 205-241.
- Basilus Caesariensis (pseudo-), *In Mercurium: Encomium on St. Mercurius the General Attributed to Basil of Caesarea*, red. i tł. F. Weidmann, w: *Homiletica from the Pierpont Morgan Library: Seven Coptic Homilies Attributed to Basil the Great, John Chrysostom, and Euodius of Rome*, t. 1-2, red. L. Depuydt, CSCO 524 (tekst) 525 (tł.), *Scriptores Coptici* 43-44, Lovanii 1991, t. 1, s. 3-9 (tekst), t. 2, s. 3-9 (tł.).
- Basilus Caesariensis (pseudo-), *In Michaelem (Sermo in Lasica I): First Homily on St. Michael Archangel delivered at Lasike, Attributed to Basil of Caesarea*, red. i tł. J.R. Smith, w: *Homiletica from the Pierpont Morgan Library: Seven Coptic Homilies Attributed to Basil the Great, John Chrysostom, and Euodius of Rome*, t. 1-2, red. L. Depuydt, CSCO 524 (tekst) 525 (tł.), *Scriptores Coptici* 43-44, Lovanii 1991, t. 1, s. 10-16 (tekst), t. 2, s. 10-17 (tł.).
- Canones (pseudo-)Athanasii: The Canons of Athanasius of Alexandria: The Arabic and Coptic Versions Edited and Translated With Introduction, Notes and Appendices*, red. W. Riedel – W.E. Crum, London – Oxford 1904; tł. J. Szymańczyk, *Kanony Atanazego (wersja arabska)*, w: *Kanony Ojców Greckich (tekst grecki i polski), Atanazego i Hipolita (tekst arabski i polski)*, opr. A. Baron – H. Pietras, Synody i Kolekcje Praw 3, Kraków 2009, s. 127-173.
- Canones (pseudo-)Hippolyti*, w: *Kanony Hipolita (wersja arabska)*, tł. J. Szymańczyk, w: *Kanony Ojców Greckich (tekst grecki i polski), Atanazego i Hipolita (tekst arabski i polski)*, opr. A. Baron – H. Pietras, Synody i Kolekcje Praw 3, Kraków 2009, s. 176-203.
- Euchologium Copticum: Pičôm nte pieuk^hologion et^houaab*, red. ‘Abd al-Masīḥ Šalīb, Cairo 1902.
- Euchologium Serapionis: The Prayers of Sarapion of Thmuis: A Literary, Liturgical, and Theological Analysis*, red. M.E. Johnson, *Orientalia Christiana Analecta* 249, Roma 1995; tł. A. Caba, *Euchologium Serapiona*, w: *Konstytucje apostołskie oraz Kanony Pamfilosa z apostołskiego synodu w Antiochii, Prawo kanoniczne św. Apostołów, Kary świętych Apostołów dla upadłych, Euchologion Serapiona*, opr. A. Baron – H. Pietras, Synody i Kolekcje Praw 2, Kraków 2007, s. 300-318.

- Gabriel II, *Canones*: O.H.E. Burmester, *The Canons of Gabriel ibn Turaik, LXX Patriarch of Alexandria*, „Orientalia Christiana Periodica” 1 (1936) s. 5-45.
- Gabriel V, *At-tartīb aṭ-ṭaqsī*, w: *L'ordinamento liturgico di Gabriele V, 88 Patriarca Copto (1409-1427)*, red. A. Abdallah, Cairo 1962.
- Gnomae concilii Nicaeni*, w: *The Gnomai of the Council of Nicaea (CC 0021): Critical Text with Translation, Introduction and Commentary*, red. A.C. Stewart, Piscataway 2015.
- Ibn Sabbā', *Al-ḡawhara an-naḡsa fī 'ulūm al-kanīsa*, w: *Kitāb al-ḡawhara an-naḡsa fī 'ulūm al-kanīsa*, t. 1, tł. Yūḡannā ibn Abī Zakariyyā ibn Sabbā', red. Viktūr Mansūr Mistrīḡ, al-Qāhira 1966.
- Ioannes Chrysostomus (pseudo-), *De resurrectione: Homily on the Resurrection and the Apostles, Attributed to John Chrysostom*, red. i tł. Z. Plese, w: *Homiletica from the Pierpont Morgan Library: Seven Coptic Homilies Attributed to Basil the Great, John Chrysostom, and Euodius of Rome*, t. 1-2, red. L. Depuydt, CSCO 524 (tekst) 525 (tł.), *Scriptores Coptici* 43-44, Lovanii 1991, t. 1, s. 56-76 (tekst), t. 2, s. 57-80 (tł.). *Koptische Rechtsurkunden des achten Jahrhunderts aus Djēme (Theben)*, red. W.E. Crum – G. Steindorff, Leipzig 1912.
- Leontius Neapolitanus, *Vita Ioannis Eleemosynarii episcopi Alexandrinii*, w: Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, red. A.-J. Festugière – L. Rydén, *Bibliothèque archéologique et historique* 95, Paris 1974, s. 343-409.
- Macarius episcopus Tkou (pseudo-), *In Michaelem*, w: G. Lafontaine, *Un éloge copte de saint Michel, attribué à Macaire de Tkow*, „Le Muséon” 92 (1979) s. 301-320.
- Menas de Nikiu, *Vita Isaac episcopi Alexandriae: Vie d'Isaac, Patriarche d'Alexandrie de 686 à 689 écrite par Mina, évêque de Pchati*, red. E. Porcher, PO 11, Paris 1914.
- Michał z Damiety, *Nomocanon*, w: A. Nieuważny – P. Piwowarczyk, *Michał z Damiety, Nomocanon 47, 9: O modlitwach i uczęszczaniu do kościoła (Min aḡl aṣ-ṣalawāt wa-mulāzamat al-kanīsa)*, „Vox Patrum” 91 (2024) s. 771-790.
- Miracula S. Menae* Coptice ex Codice M. 585, w: J. Drescher, *Apa Mena: A Selection of Coptic Texts Relating to St. Menas, Edited, with Translation and Commentary*, Le Caire 1946, s. 73-96 (tekst), 150-159 (tł.)
- Pisenthius episcopus Keft, *In Onophrium*, W.E. Crum, *Discours de Pisenthius sur Saint Onnophrius*, „Revue de l'Orient chrétien” 20 (1915-1917) s. 38-67.
- Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica*, Sokrates Scholastyk, *Historia kościelna*, tł. S.J. Kazikowski, Warszawa 1986.
- Sinuthius, *De officiis communibus (= Some Kinds of People Sift Dirt)*, w: *Selected Discourses of Shenoute the Great: Community, Theology, and Social Conflict in Late Antique Egypt*, tł. D. Brakke – A. Crislip, Cambridge 2015, s. 106-117.
- Sinuthius (pseudo-), *Exhortatio ad Christianos*, Pseudo-Shenoute, *On Christian Behaviour*, red. i tł. K.H. Kuhn, CSCO 206-207, *Scriptores Coptici* 29-30, Louvain 1960.
- Synaxarium Ethiopicum: Le synaxaire éthiopien: mois de terr*, red. i tł. G. Colin, PO 45, Turnhout 1990.

- Theophilus Alexandrinus, *De poenitentia et abstinentia*, w: *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt*, red. E.A.W. Budge, London 1910, s. 65-79 (tekst), 212-225 (tł.).
- Theophilus Alexandrinus (pseudo-), *De Ecclesia trium puerorum*, Théophile, archevêque d'Alexandrie, *Sermon sur les Trois Enfants de Babylone*, w: *Homélie coptes de la Vaticane*, t. 2, red. H. de Vis, Haunia 1929, s. 124-157.
- Vita Aaronis: The Coptic life of Aaron: Critical Edition, Translation, and Commentary*, red. J. Dijkstra – J. van der Vliet, Supplements to Vigiliae Christianae 155, Leiden 2020.
- Vita Aphu*, w: F. Rossi, *Trascrizione di tre manoscritti copti del Museo Egizio di Torino con traduzione italiana*, Torino 1885, s. 5-22 (tekst), 83-88 (tł.).

Studies

- Basilios, *Communion*, w: *The Coptic Encyclopedia*, t. 2, red. A.S. Atiya, New York 1991, s. 578-579.
- Bolman E.S., *Veiling Sanctity in Christian Egypt: Visual and Spatial Solutions*, w: *Thresholds of the Sacred: Architectural, Art Historical, Liturgical and Theological Perspectives on Religious Screens, East and West*, red. S.E.J. Gerstel 2006, s. 72-104.
- Bowen G.E., *The Fourth-Century Churches at Ismant el-Kharab*, w: *Dakhleh Oasis Project: Preliminary Reports on the 1994-1995 to 1998-1999 Field Seasons*, red. C.A. Hope – G.E. Bowen, Dakhleh Oasis Project Monograph 11, Oxford – Oakville 2002, s. 65-85.
- Bowen G.E., *Coins as Tools for Dating the Foundation of the Large East Church at Kellis: Problems and a Possible Solution*, w: *The Oasis Papers 6: Proceedings of the Sixth International Conference of the Dakhleh Oasis Project*, red. R.S. Bagnall – P. Davoli – C.A. Hope, Dakhleh Oasis Project Monograph 15, Oxford – Oakville 2012, s. 417-428.
- Budde A., *Die ägyptische Basilios-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte*, Münster 2004.
- Clarysse W.M. – Geens K., *Textiles and Architecture in the Graeco-Roman and Byzantine Egypt*, w: *Clothing the House: Furnishing Textiles of the 1st Millennium AD from Egypt and Neighbouring Countries. Proceedings of the 5th Conference of the Research Group „Textiles from the Nile Valley”, Antwerp, 6-7 October 2007*, red. A. De Moor – C. Fluck, Tiel 2009, s. 38-47.
- Coquin R.-G., *Les formes de participation du peuple dans le rite copte*, „Proche-Orient Chrétien” 18 (1968) s. 122-139.
- Dölger F., *Klingeln, Tanz und Händeklatschen im Gottesdienst der christlichen Melitainer in Ägypten*, „Antike und Christentum” 4 (1934) s. 245-265.
- Głowa A., *Zasłony w kościołach wczesnochrześcijańskich w IV-VI wieku*, „Roczniki Humanistyczne” 69 (2021) s. 379-404.

- Grossmann P., *Church Architecture in Egypt*, w: *The Coptic Encyclopedia*, t. 2, red. A.S. Atiya, New York 1991, s. 552-555.
- Grossmann P., *Christliche Architektur in Ägypten*, Handbook of Oriental Studies 62, Leiden 2002.
- Grossmann P., *Late Antique Architecture in Egypt: Evidence of Textile Decoration*, w: *Clothing the House: Furnishing Textiles of the 1st Millennium AD from Egypt and Neighbouring Countries. Proceedings of the 5th Conference of the Research Group „Textiles from the Nile Valley”, Antwerp, 6-7 October 2007*), red. A. De Moor – C. Fluck, Tiel 2009, s. 19-36.
- Grossmann P. – Godlewski W. – Severin H.-G., *Architectural Elements of Churches*, w: *The Coptic Encyclopedia*, t. 1, red. A.S. Atiya, New York 1991, s. 194-226.
- Henner J., *Fragmenta liturgica coptica. Editionen und Kommentar liturgischer Texte der Koptischen Kirche des ersten Jahrtausends*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 5, Tübingen 2000.
- Iwaszkiewicz-Wronikowska B., *Cancelli, czyli najstarsze przykłady wyznaczania granic świętości w chrześcijańskich miejscach kultu*, w: *Sympozja kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. 8: *Granice świętości w świecie późnego antyku*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska – A. Głowa, Lublin 2013, s. 123-147.
- Khs-Burmester O.H.E., *The Egyptian or Coptic Church: A Detailed Description of Her Liturgical Services and the Rites and Ceremonies Observed in the Administration of Her Sacraments*, Le Caire 1967.
- Loon G.J.M. van, *The Gate of Heaven: Wall Paintings with Old Testament Scenes in the Altar Room and the Hürus of Coptic Churches*, Istanbul 1999.
- Malak H., *Le rôle de la divine Liturgie eucharistique dans la vie de l'Église Copte hier et aujourd'hui*, „Proche-Orient Chrétien” 23 (1973) s. 266-283.
- Mathews T.M., *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy*, University Park – London 1971.
- Mihálykó Á.T., *The Christian Liturgical Papyri: An Introduction*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 114, Tübingen 2019.
- Mikhail A., *Guides to the Eucharist in Medieval Egypt: Three Arabic Commentaries on the Coptic Liturgy. Yūḥannā ibn Sabbā', Abū al-Barakāt ibn Kabar, and Pope Gabriel V*, New York 2022.
- Moawad S., *Liturgische Hinweise in koptischen literarischen Werken*, w: *From Old Cairo to the New World: Coptic Studies Presented to Gawdat Gabra on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, red. Y.N. Youssef – S. Moawad, Colloquia Antiqua 9, Leuven 2013, s. 125-145.
- Muyser J., *Le samedi et le dimanche dans l'Église et la littérature coptes*, w: T. Mina, *Le martyre d'Apa Epima*, Le Caire 1937, s. 89-111.

- Nicolotti A., *Forme di partecipazione alla liturgia eucaristica nel rito copto*, w: *Liturgia e partecipazione. Forme del coinvolgimento rituale*, red. L. Girardi, Padova 2013, s. 223-267.
- Peschlow U., *Dividing Interior Space in Early Byzantine Churches: The Barriers Between the Nave and Aisles*, w: *Thresholds of the Sacred: Architectural, Art Historical, Liturgical and Theological Perspectives on Religious Screens, East and West*, red. S.E.J. Gerstel, Dumbarton Oaks, 2006, s. 52-71.
- Rentinck P., *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo*, Roma 1970.
- Richter T.S., *Greek, Coptic, and the „Language of the Hijra”: The Rise and Decline of the Coptic Language in Late Antique and Medieval Egypt*, w: *From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, red. H.M. Cotton *et al.*, Cambridge 2009, s. 401-446.
- Taft R.F., *The Order and Place of Lay Communion in the Late-Antique and Byzantine East*, w: *Studia liturgica diversa: Essays in Honour of Paul F. Bradshaw*, red. J.E. Maxwell – L.E. Phillips, Portland 2004, s. 129-149.
- Taft R.F., *The Decline of Communion in Byzantium and the Distancing of the Congregation from the Liturgical Action*, w: *Thresholds of the Sacred: Architectural, Art Historical, Liturgical and Theological Perspectives on Religious Screens, East and West*, red. S.E.J. Gerstel, Dumbarton Oaks 2006, s. 26-50.
- Till W.C., *Erbrechtliche Untersuchungen auf Grund der koptischen Urkunden*, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse 229/2, Wien 1954.
- Wegner J., *Scenes of Clerical Life: Clergy in Sixth-Century Aphrodito*, „U Schyłku Starożytności – Studia Źródłoznawcze” 20 (2021) s. 139-162.

Aneks

Wybór źródeł do pozaliturgicznej aktywności wiernych w czasie Eucharystii

1. *Gnomae Concilii Nicaeni* (excerpta)

Pomiędzy 325 a ok. 370 rokiem; język koptyjski (oryginał grecki niezachowany)

2.1. Kto chce być posłuszny Bogu, ten będzie słuchał Jego przykazań. Taki człowiek codziennie rano będzie w kościele. 2.2. Kogo brak rano w kościele, ten sam zaniedbuje własne zbawienie. Kto bowiem ucieka się do Boga, ten szuka ratunku. 2.3. Bądź wcześniej w kościele jako pierwszy, a później (także) po twojej pracy, aby Bóg pobłogosławił dzieła rąk twoich. Kto jest rano najpierw w swej pracy raczej niż w domu Bożym, tego praca nie znajdzie uznania. 2.4. Rozważaj sprawy, o których słyszysz w domu Bożym, nawet jeśli pracujesz albo wędrujesz, a nie popełnisz grzechu. (...) 3.2. Kto rozmawia w kościele, szczególnie podczas czytań, pogardza Bogiem. (...) 4.1. Kto przygląda się kobiecie w kościele, powiększa

swoją karę. 4.2. Głupcem jest mąż i ojciec kobiety, która stroi się do domu Bożego. Ona zaś w ten sposób straci swą duszę. 4.3 Kobieta, która zakłada złoto, gdy idzie do kościoła, szczególnie ta, która je pokazuje, jest czcicielką bożków. (...) 4.15. Kto⁷² zdobi się do kościoła niezgodnie z naturą, ten pogardza Stwórcą. (...) 4.16. Zakrywaj twarz w kościele i na ulicy, aby nie być zgorszeniem dla czyjejś duszy⁷³. (...) 7.11. Kto żyje ze swą żoną wedle małżeńskiej miary, ten zobaczy mądre dzieci, a kto będzie czysty w dniach Mszy, tego czcić będą jego dzieci. (...) 7.14. Przyzwyczajaj swe dzieci do kościoła, a nie do przesiadywania w karczmie. (...) 8.10. Wstrętny jest przed Bogiem człowiek, który się odwraca od ciała Chrystusa, wymawiając się: „Nie jestem godzien”. Kto nie uczyni się godnym tajemnicy, ten otrzyma wielkie kary. 8.11. Jaki jest pożytek, gdy ktoś uczestniczy we Mszy, a nie słucha czytań z pism? Kto nie słucha bowiem głoszenia czytań z Apostoła i Ewangelii, drwi z tajemnicy Chrystusa. (...) 8.12. Kto nie pojmuje prawdziwości Ciała i Krwi Chrystusa, niech go nie przyjmuje do serca. Kto zaś w nie wierzy, niech będzie wcześniej w kościele. 8.13. Człowiek bojący się (Boga) będzie się smucił, jeśli była modlitwa i psalmy, zanim jeszcze poszedł do kościoła. Niedbały zaś przybywa zwykle ostatni i nie otrzymuje błogosławieństwa⁷⁴. 8.14. Kto jest wcześniej w kościele, otrzyma podwójne błogosławieństwo. Kto będzie zaś ostatni – chyba że z konieczności – będzie ostatni do błogosławieństwa. (...) 10.3. Kto troszczy się o swe zbawienie, spędza noc na czuwaniu przy drzwiach domu Bożego i nie pozostaje w niewiedzy co do czytań. 10.4. Kto zaś pozostaje w niewiedzy co do czytań, jest bydłem. Kto przyjmuje czytania do serca, ten nie zgrzeszy. (...) 10.6. Kto podchodzi do Ciała Pana pijany, gniewa Boga. Kto je [ciało Pana] przyjmuje pijany, niszczy swe własne życie. (...) 12.4. Kto podchodzi do ołtarza splamiony cudzołóstwem, będzie oddany w ogień nieugaszony. Człowiek zły bowiem [---]⁷⁵ (...) 14.2. Niech szuka pouczenia u tych, co są nauczycielami kościoła. Niech zobaczy ich⁷⁶ nauki w swym wnętrzu. (...) 14.4. Do rządcy miasta należą wszystkie rzeczy w mieście. Ze względu na to nie powinien zazdrościć nikomu. A jeśli

⁷² Rodzajnik wskazuje, że chodzi tu o mężczyznę.

⁷³ Bez wątplenia nakaz ten odnosi się do kobiet.

⁷⁴ Trudno powiedzieć, czy chodzi tutaj o błogosławieństwo będące rezultatem uczestnictwa w liturgii, czy bardziej konkretnie o chleby rozdawane po Eucharystii, także określane tym samym słowem (kopt. *smou*, odpowiednik greckiego *eulogia*).

⁷⁵ W tym miejscu następuje ubytek w rękopisie.

⁷⁶ $\mu\epsilon\gamma\sigma\upsilon\omicron\upsilon\epsilon$ – Mamy tu niezgodność rzeczownika w liczbie mnogiej i rodzajnika. Powinno być zapewne $\mu\epsilon\gamma\sigma\upsilon\omicron\upsilon\epsilon$ i tak przetłumaczono.

ktoś jest bogaczem, powinien być wierzący i zajmować się sprawami kościołów. (...) 15.5. I bądź wcześniej w kościele.

Stewart A.C., *The Gnomai of the Council of Nicaea (CC 0021): Critical Text with Translation, Introduction and Commentary*, Piscataway 2015 (tł. z koptyjskiego: P. Piwowarczyk).

2. *Canones pseudo-Hippolyti* 17

Pomiędzy 336 a 340 rokiem; język arabski (oryginał grecki; wersja arabska prawdopodobnie zapośredniczona przez koptyjski)

(...) Niech (kobiety) nie mają upodobania w śmiechu, niech absolutnie nie rozmawiają w kościele, albowiem Dom Boży nie jest miejscem na rozmowy, ale miejscem modlitwy w bojaźni. Ta, która będzie rozmawiać w kościele, zostanie z niego usunięta i nie będzie tym razem uczestniczyć w tajemnicach.

Kanony Hipolita (wersja arabska), tł. J. Szymańczyk, w: *Kanony Ojców Greckich (tekst grecki i polski), Atanazego i Hipolita (tekst arabski i polski)*, opr. A. Baron – H. Pietras, Synody i Kolekcje Praw 3, Kraków 2009, s. 186*.

3. *Canones pseudo-Athanasii* 57

Koniec V wieku, język koptyjski

Niech diakoni podzielą się w nawie na dwie grupy, mając jedni drugich w polu widzenia, aby pilnować dyscypliny w atrium nawy z uwagi na płaczące dzieci albo z uwagi na takich, którzy rozmawiają w trakcie modlitwy albo czytania, aby ich pouczyć. Ale jeśli ktoś nie zachowuje porządku, niech go wyrzuca.

The Canons of Athanasius of Alexandria: The Arabic and Coptic Versions Edited and Translated with Introduction, Notes and Appendices, red. W. Riedel – W.E. Crum, London – Oxford 1904, s. 96-97 (tł. z koptyjskiego: P. Piwowarczyk)⁷⁷.

⁷⁷ Przekład tego kanonu z wersji arabskiej w: *Kanony Atanazego (wersja arabska)*, tł. J. Szymańczyk, w: *Kanony Ojców Greckich (tekst grecki i polski), Atanazego i Hipolita (tekst arabski i polski)*, opr. A. Baron – H. Pietras, Synody i Kolekcje Praw 3, Kraków 2009, s. 152.

4. Anonimowa homilia zachowana w *Synaksarium etiopskim*

V wiek (?), język etiopski (gyyz) (oryginał prawdopodobnie grecki, wersja etiopska zapośredniczona przez arabski)

A kiedy przyjdziecie do kościoła z rozważą, w spokoju i z czystym sercem [lub: w czystości], wejdźcie i módlcie się. Zaczynajcie modlitwą Ewangelii⁷⁸, potem zaś zanoście wszystkie wasze modlitwy do Boga, a to, co otrzymaliście, wychwalajcie psalmem w kościele, abyście złączyli się z tymi, którzy wychwalają Boga, i abyście byli z nimi jedno [por. J 17,20-23]. Kiedy zaś kapłan będzie się modlił i powie: „yerēni pāsi”⁷⁹, odpowiedź mu: „qētopānē wemāṭusi”⁸⁰. Ci zaś, którzy nie potrafią odpowiedzieć, niech mówią: „I z duchem twoim”, abyście otrzymali błogosławieństwo, którym zostaliście pobłogosławieni. Jeśli zaś nie odpowiedźcie mu i pozostaniecie niemi, i nie przyjmiecie pokoju, który on wam dał, jego pokój powróci do niego, jak powiedział nasz Pan: „Jeśli jest tu syn pokoju, niech wasz pokój spocznie na nim; jeśli zaś nie ma, niech wasz pokój powróci do was” [Łk 10,6]. Albowiem słowa „yerini pās” tłumaczy się „pokój z wami wszystkimi”. Z tego względu nie zaniedbujcie odpowiedzieć jemu, abyście otrzymali pokój.

Le synaxaire éthiopien: mois de ɣerr, red. G. Colin, PO 45/1, Turnhout 1990, s. 218-219 (tekst etiopski i przekład francuski; tł. z etiopskiego: R. Zarzeczny).

5. Pseudo-Szenute, *Exhortatio ad Christianos XXIV 5*

V–VI wiek (?), język koptyjski

Z tego powodu żaden z kapłanów ani (żaden) ze świeckich, mężczyzna czy kobieta, dziecko czy dorosły, także nie nosi sandałów na swych nogach wewnątrz kościoła Bożego. Ani też nie spluwa, chyba że zmuszony chorobą. Jeśli nie jesteś w stanie stanąć przed dowódcą albo urzędnikiem miejskim, wyglądając niedbale, dlaczego jesteś zdolny stanąć przed Panem Jezusem, wyglądając pod każdym względem niedbale?

Pseudo-Shenoute, *On Christian Behaviour*, red. i tł. K.H. Kuhn, CSCO 206, Scriptorum Coptici 29, Louvain 1960, s. 39-40 (tł. z koptyjskiego: P. Piwowarczyk).

⁷⁸ Tzn. *Ojciec nasz*.

⁷⁹ Gr. εἰρήνη πᾶσι.

⁸⁰ Gr. καὶ τῷ πνεύματι σου.

6. Leoncjusz z Neapolis, *Vita Ioannis Eleemosynarii episcopi Alexandrini* 45-46

Krótko po 641 roku, język grecki

Szczególnie troszczył się o świętą liturgię i w jej sprawach okazywał zapał. Pewnego dnia, chcąc powstrzymać licznych (ludzi) wychodzących z kościoła po zakończeniu (czytania) świętej Ewangelii, którzy oddawali się pogaduszkom zamiast modlitwie, cóż uczynił? Wymknąwszy się natychmiast po odczytaniu boskiej Ewangelii, (również) sam wyszedł z (kościół) i usiadł na zewnątrz z tłumem. Gdy wszyscy się zdziwili, sprawiedliwy rzekł: „Dzieci, gdzie owce, tam i pasterz. Albo wchodźcie do wewnątrz i (wówczas) ja wejdę, albo pozostańcie tutaj, a (wówczas i) ja pozostanę. Dla was bowiem zszedłem do świętego kościoła, jako że mogłem sprawować liturgię dla siebie samego w rezydencji biskupiej”. Raz i drugi tak uczyniwszy, błogosławiony doprowadził lud do rozsądku i skorygował zupełnie w tej kwestii. Obawiali się bowiem, żeby nigdy niezapomniany (patriarcha) nie uczynił im ponowne tego samego, co wcześniej.

(46) Szczególnie nie znosił, kiedy pewni ludzie prowadzili w sanktuarium pogawędki, lecz przy wszystkich wyrzucał takiego (człowieka), mówiąc: „Jeśli jesteście tu by się modlić, zajmijcie tym wasz umysł i usta. Jeśli zaś dla pogawędki, to jest napisane: «Dom Boży będzie domem modlitwy»”. Nie czynicie zeń więc jaskini zbójców (Mt 21,13).

Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, red. A.-J. Festugière – L. Rydén, Bibliothèque archéologique et historique 95, Paris 1974, s. 397 (tł. z greckiego: P. Piwowarczyk).

7. Pisentios z Koptos, *In Onophrium*

Ok. 599-ok. 632, język koptyjski

Najpierw, jeśli chcecie wyjść z domu i udać się na święto, najpierw się pomódlcie, gdy jesteście jeszcze w waszych domach. Proście Pana, aby uczynił wasze drogi prostymi. Dalej mówcie także słowami Bożymi (o) zawodach i sposobie życia świętych. Nie tolerujcie tych głupstw, o których wam już powiedziałem innym razem: śpiewów⁸¹ i klaskania w dłonie, które praktykujecie, wy właśnie, o słabe kobiety, a także baśniowych opowieści i śpiewów lamentacyjnych.

⁸¹ Crum w edycji ma ⲉⲧⲉⲛⲗⲟⲛⲉ, co nie ma sensu, ale w późniejszym słowniku (Crum, *Coptic Dictionary*, s. 756) to samo miejsce oddaje jako ⲛⲗⲟ. Oddaje ten passus za tym ostatnim odczytaniem.

Następnie, kiedy dotrzecie do martyrium świętych, kierujcie się prosto do kościoła. Módlcie się i proście sprawiedliwego świętego, aby umożliwił wam czynienie w waszym życiu tego, co jest mu miłe. Potem zaś proście sprawiedliwego świętego, apę Onufrego, aby wyjednał dla was łaskę u Boga, aby uczynił was godnymi wspólnego z nim dziedzictwa w niebiosach. Dokładajcie wysiłku, by czuwać na nocnej modlitwie, przeciwstawiajcie się drzemce przy pomocy świętych psalmów, odpowiadając psalmiście świadomie. Nie zamieniajcie ani słowa – żadnego próżnego słowa – z sąsiadem w kościele.

Ani też nie opuszczajcie kościoła, by siadać przy drzwiach i prowadzić próżne rozmowy, spotkawszy się jedni z drugimi. W ten sposób pogardzacie bowiem słowem Bożym i poważacie próżną rozrywkę bardziej niż święte słowo Boże. Uważajcie raczej na to, co czyta się wam w kościele, i zachowujcie to w sercu, abyście dalej przekazywali te (słowa) w waszych domach waszym dzieciom i sąsiadom w każdym czasie.

Crum W.E., *Discours de Pisenthius sur Saint Onnophrius*, „Revue de l’Orient chrétien” 20 (1915-1917), s. 51-52 (tł. z koptyjskiego: P. Piwowarczyk).

8. Pseudo-Makary z Tkou, *In Michaelem V 1, 5-6*

V-IX wiek, język koptyjski

Powiedz mi, o (ty), który siedzisz od zewnętrznej strony drzwi kościoła, że oczekujesz jakiegoś błogosławieństwa. Pokój Chrystusowy nie dosięgnie cię, jeśli siedzisz od zewnętrznej strony drzwi kościoła (...). Prezbiter napełnił kościół pokojem Chrystusa, wołając „Pokój wszystkim”, a lud poniósł twoje wypełnienie⁸² i pokój. Ty sam jeden nie znajdujesz się pomiędzy nimi, ale uczyniłeś się obcym każdej duchowej łasce z niebios. Poszedłeś do swego domu pozbawiony jakiegokolwiek apostołskiego przykazania i bez jakiegokolwiek przykazania danego tobie, i bez pokoju danego tobie na każdy dzień, i bez anioła stojącego przy tobie.

Lafontaine G., *Un éloge copte de saint Michel, attribué à Macaire de Tkow*, „Le Muséon” 92 (1979) s. 310-311 (tł. z koptyjskiego: P. Piwowarczyk).

⁸² πεκλο – dosł. ‘twoje zakończenie’. Chodzi o zakończenie Eucharystii, które jest jej wypełnieniem. Lafontaine tłumaczy *requiem tuam*.

9. Pseudo-Teofil z Aleksandrii, *De Ecclesia trium puerorum*

V-IX wiek, język koptyjski

Wówczas cały tłum zgromadzony w martyronie świętych, gdy (tylko) zobaczył, co się wydarzyło, zakrzyknął, wołając „Kyrie elejson”. Co do mnie zaś, ja wszedłem do miejsca ofiarowania⁸³, przygotowałem pięknie to miejsce wraz z tronami z kości słoniowej, aby święci mogli na nich zasiąść. Kiedy to się działo, święci podeszli do ołtarza i błogosławili lud. A wielka liczba chorych otrzymała uzdrowienie, tak ślepych, jak i chromych. Święci zasiedli na tronach. Widzieliśmy ich ja i błogosławiony Jan, a cały kler i filoponi stali poza drzwiami sanktuarium⁸⁴, śpiewając hymny odnoszące się do świętych.

Vis H. de, *Homéliees coptes de la Vaticane*, t. 2, Haunia 1929, s. 155-156 (tł. z koptyjskiego: P. Piwowarczyk).

10. Pseudo-Bazyli z Cezarei, *De arca diluuii*

V-IX wiek, język koptyjski

Co zaś do arki – przyrównajmy ją do kościoła. Warto to zrobić. Trzysta łokci do trzech ludów, które są dziećmi kościoła, mianowicie: dziewice, mnisi⁸⁵ i małżonkowie. Szerokość i wysokość przyrównajmy do bogatych i biednych, są oni bowiem sobie równoważni⁸⁶ w misterium, gdyż przyjmują je w ten sam sposób. Przegrody⁸⁷ w arce – przyrównajmy je do portyków w kościele i do siedzisk. Mężczyźni nie siedzą obok kobiet, ale oni i one siedzą na swoich miejscach.

Vis H. de, *Homéliees coptes de la Vaticane*, t. 2, Haunia 1929, s. 222 (tł. z koptyjskiego: P. Piwowarczyk).

11. Pseudo-Bazyli z Cezarei, *In Mercurium 16*

V-IX wiek, język koptyjski

Wówczas święty ukazał się jeńcom i rzekł im: „Bądźcie dzielni i nie lękajcie się. Ja jestem Merkurios. Ponieważ wyszliście z kościoła (i) mówiliście złe słowa, z których nie ma pożytku, a nie zostaliście w kościele,

⁸³ $\mu\alpha\lambda\epsilon\rho\alpha\omega\upsilon\tau\alpha\iota$; chodzi o sanktuarium, w którym znajdował się ołtarz.

⁸⁴ $\iota\epsilon\rho\alpha\tau\iota\kappa\omicron\upsilon\kappa\omicron\upsilon\iota$ = $\iota\epsilon\rho\alpha\tau\epsilon\iota\omicron\upsilon\iota$.

⁸⁵ $\epsilon\gamma\kappa\rho\alpha\tau\iota\varsigma$ oznacza tutaj ogół mnichów.

⁸⁶ Dosł. „można ich między sobą zamieniać”.

⁸⁷ W oryginale koptyjskim mowa o niszach, ale odwołujemy się do wersji znanej polskiemu czytelnikowi Biblii.

nie błogosławiliście Boga i Jego aniołów – dlatego właśnie wszystkie te nieszczęścia spadły na was. Lecz ponieważ wołaliście do Boga z całego swego serca i błagaliście go o pomoc dla was, ze względu na to przysłał mnie do was, abym wam pomógł i aby barbarzyńcy nie wrócili już nigdy, przynigdy, by wziąć jeńców w moim martyrium”.

Encomium on St. Mercurius the General Attributed to Basil of Caesarea, red. i tł.

F. Weidmann, w: *Homiletica from the Pierpont Morgan Library: Seven Coptic Homilies Attributed to Basil the Great, John Chrysostom, and Euodius of Rome*, red. L. Depuydt, CSCO 524 (tekst) 525 (tł.), *Scriptores Coptici 43-44*, Lovanii 1991, CSCO 524, s. 6 (tekst), CSCO 525, s. 7 (tł.) (tł. z koptyjskiego: P. Piwowarczyk).

12. Pseudo-Bazyli z Cezarei, *In Michaelem I (Sermo in Lasica)* 7

V-IX wiek, język koptyjski

Czyż nie wstydzicie się⁸⁸, że zbieracie się w imię Boże, by jeść, pić i robić, co się wam podoba w przybytkach⁸⁹, które Chrystus wykupił dla was swoją krwią? Chełpicie się, że zbieracie się w imię archanioła Michała, a nosicie piękne szaty i chełpicie się wyszukanymi potrawami. Nie jest to zgromadzenie⁹⁰ – taka jest prawda. Lecz kiedy nosimy białe szaty wewnątrz i na zewnątrz, i kiedy uczynicie ubogich współnikami waszego stołu i waszych dóbr, (wówczas) objawiacie się jako podobni do archanioła w waszym miłosierdziu i staje się dziećmi Boga, Pana aniołów.

First Homily on St. Michael Archangel delivered at Lasike, Attributed to Basil of Caesarea,

red. i tł. J.R. Smith, w: *Homiletica from the Pierpont Morgan Library: Seven Coptic homilies attributed to Basil the Great, John Chrysostom, and Euodius of Rome*, red. L. Depuydt, CSCO 524 (tekst) 525 (tł.), *Scriptores Coptici 43-44*, Lovanii 1991, CSCO 524, s. 11-12 (tekst), CSCO 525, s. 12 (tł.) (tł. z koptyjskiego: P. Piwowarczyk).

13. Pseudo-Jan Chryzostom, *De resurrectione* 24-25

V-IX wiek, język koptyjski

Gdzie znajdziesz pomiędzy wszystkimi podłymi heretykami⁹¹ kogoś takiego jak człowiek, który trwa w żałobie w te święte dni [Wielkanocy?].

⁸⁸ W miejscach, gdzie dajemy drugą osobę liczby mnogiej, oryginał ma drugą osobę liczbę pojedynczej. Passus ten w oryginale łączy różne czasy gramatyczne, czego nie da się oddać poprawnie w języku polskim.

⁸⁹ Кopt. топoc.

⁹⁰ Кopt. пaннгeрic (gr. πανάγυρις).

⁹¹ Dosł. ‘herezjami’.

Gdy cieszą się w niebie i na ziemi, ty sam jeden trwasz w żałobie nad zmarłym. Co więcej, wchodzisz do kościoła na końcu, ubrany w brudną odzież, i uczestniczysz w liturgii, z której robisz sobie nabożeństwo żałobne nad zmarłym. Nawet gdyby był to twój syn, powinienes dać datek w intencji (zmarłych)⁹², złożyć ofiary i modlitwy, a my chwalimy tego, który powstał z martwych, aby zmiłował się nad ich duszami.

Faktycznie jednak jest wielu mędrców pomiędzy wami, którzy nie tylko nie zachowują tego, co napisane: „Żałoba człowieka rozsądnego trwa siedem dni, (żałoba) głupca zaś całe życie” (Syr 22,12), (ale) jest tu ktoś, kto spędził sześć miesięcy w szaleństwie żałoby lub przynajmniej trzy miesiące. W dniu dzisiejszym, który jest czcigodnym świętem, nie wykąпали się w wodzie i nie porzucają swej żałoby, ale płaczą w świętą niedzielę, myśląc że wyświadczają przysługę swym zmarłym. Nie tylko nie wyświadczają im przysługi, lecz dokładają im jeszcze nowego brzemienia i dodają jeszcze więcej do ich kary.

Homily on the Resurrection and the Apostles, Attributed to John Chrysostom, red. i tł.

Z. Plese, w: *Homiletica from the Pierpont Morgan Library: Seven Coptic Homilies Attributed to Basil the Great, John Chrysostom, and Euodius of Rome*, red. L. Depuydt, CSCO 524 (tekst) 525 (tł.), *Scriptores Coptici 43-44*, Lovanii 1991, CSCO 524, s. 61 (tekst), CSCO 525, s. 63 (tł.) (tł. z koptyjskiego: P. Piwowarczyk).

14. Abū al-Barakāt ibn Kabar, *Miṣbāḥ az-żulma fī tādāḥ al-ḥidma* (*Lampa w ciemności objaśniająca liturgię*)

Pomiędzy 1293 a 1314 rokiem, język arabski

Z rozdziału 17 „O porządku liturgii Mszy Świętej i ofiary”

Prezbiterowi, który nie był obecny na Mszy od jej początku, nie wolno zbliżać się, łamać ani brać w ręce Ciała (Pańskiego). Kto zaśmieje się podczas Mszy, jeśli jest kapłanem, podlega karze trwającej tydzień, jeśli zaś jest świeckim, winien wyjść w tym momencie i nie otrzymać sakramentów. Przy ołtarzu nie wolno mówić nic oprócz tego, co konieczne, nie wolno też mówić wokół ołtarza. Nie wolno też nikomu pluć, gdy znajduje się przy ołtarzu, chyba że z powodu choroby. Nikomu nie wolno rozmawiać w kościele, dom Boga bowiem to nie miejsce rozmów, a bogobojnej modlitwy. Jeśli nie jest to konieczne, nikomu nie wolno wychodzić

⁹² W zdaniu podrzędnym następuje nieoczekiwana zmiana w zaimku osobowym na liczbę mnogą. Zapewne jest to błąd skryby. Dosłownie jest: ‘Nawet gdyby był to twój syn, powinienes dać odpłatę za nich’. Plese tłumaczy dosłownie: „It is suitable, however, even if he is your son, to pay ransom for them (...)”.

z kościoła po odczytaniu świętej Ewangelii, a przed podniesieniem, błogosławieństwem kapłana i rozesłaniem. Każdy, kto wejdzie do kościoła, usłyszy księgi i nie pozostanie aż do zakończenia modlitw, powinien zostać wykluczony. W niektórych kanonach królewskich wspomina się, że wierni muszą stać przez cały czas trwania liturgii aż do jej zakończenia.

F.R. Ramzī, *Tartīb al-quddās wa-al-qurbān (1): Naṣṣ al-bāb as-sābi‘ ‘ashar min miṣbāḥ aḡ-zulma fī iḏāḥ al-ḥidma ḥasab maḥtūṭ bārīs*, „Mağallat madrasat al-Iskandariyya” 17 (2014), s. 200 (tł. z arabskiego: A. Nieuważny).

15. Ibn Sabbā‘, *Al-ğawhara an-naḥḥisa fī ‘ulūm al-kanīsa (Drogocenny klejnot nauk kościelnych)*

Ok. 1350 rok, język arabski

Z rozdziału 59 „O skróceniu modlitw świeckich i wydłużeniu modlitwy mnichów”

Jeśli chodzi o modlitwę świeckich, to powinna być skrócona przez wzgląd na ich zajęcie ziemskim życiem. Powinni modlić się w kościele wcześniej rano, kłaniając się i klęcząc z umysłem wolnym od zmartwień. W taki sam sposób powinni modlić się wieczorem.

Jeśli zaś chodzi o modlitwy o godzinie trzeciej, szóstej i dziewiątej, to powinni, nie zwlekając, modlić się, gdy zajmują się swoimi sprawami, są w podróży na lądzie i na morzu lub w jakimkolwiek położeniu się znajdują. Powinni modlić się, jeśli ich ciała mogą swobodnie stać, a w przeciwnym razie powinni trwać w modlitwie, w jakimkolwiek położeniu znajdując się ich ciała.

Yūḥannā ibn Abī Zakariyyā ibn Sabbā‘, *Kitāb al-ğawhara an-naḥḥisa fī ‘ulūm al-kanīsa*, t. 1, opr. Viktūr Maṣūr Mistrīḥ, al-Qāhira 1966, s. 170 (tł. z arabskiego: A. Nieuważny).

16. Gabriel V, *At-tartīb aṭ-ṭaqsī (Porządek liturgii)*

1411 rok, język arabski

Jeśli chodzi o jego słowa: „Stójcie pełni bojaźni Bożej i milczcie, wsłuchując się w Ewangelię Bożą”, to wszyscy powinni stać, nie chodzić, nie mówić i niczym nie zajmować swojego umysłu, ażeby słuchać słowa Boga. Powinni przysłuchiwać się, kłaniając się, korząc się i opuszczając głowy w kierunku ziemi z bojaźnią, drżeniem, nabożeństwem i szacunkiem do czytanych słów Ewangelii. Nie wolno nikomu z ludu mówić, zajmować się modlitwą ani chodzić z miejsca na miejsce. Jeśli

ktos przekroczy drzwi kościoła i usłyszy czytanie Ewangelii, niech stanie i nie chodzi, dopóki czytający nie zakończy, ponieważ lektor nakazał stać, milczeć i słuchać tego, co jest wypowiedane.

A. Abdallah, *L'ordinamento liturgico di Gabriele V, 88° Patriarca Copto (1409-1427)*, Cairo 1962, s. 184 (tł. z arabskiego: A. Nieuważny).



Contributo patristico alla questione 93 della *Prima Pars* della *Summa Theologiae* di san Tommaso d'Aquino

Patristic Contribution to Question 93 of the *Prima Pars* of the *Summa Theologiae* of Saint Thomas Aquinas

Margherita Maria Rossi¹

Abstract: The present essay proposes an examination of q. 93 of the *Prima Pars* of the *Summa Theologiae* of St. Thomas Aquinas – which he wrote primarily starting from the doctrine of St. Augustine – in which the theme of the human being created in the image and likeness of God is examined, with the Thomistic deepening of the specific theological lexicon involved. The resulting anthropological vision is affirmed in the famous prologue of the entire *Prima Secundae* that Aquinas sets up by profitably integrating the sources of Aristotle and John Damascene, the latter in turn indebted to the work of Nemesius of Emesa. The relevance of the introduction of the new Greek-patristic sources in the Middle Ages stands out not only in the passage from q. 93 of the *Prima Pars* to the prologue of the *Prima Secundae* – as this essay intends to illustrate – but also in the making of the prologue itself

Keywords: image of God; Alexander of Aphrodisia; Augustine of Hippo; John of Damascus; Nemesius of Emesa; Thomas Aquinas; William of Moerbeke; per se potestativum

Il presente saggio propone una disamina della q. 93 della *Prima Pars* della *Summa Theologiae* di san Tommaso d'Aquino² – da lui redatta privilegiatamente a partire dalla dottrina di sant'Agostino – in cui viene esaminato il tema dell'essere umano creato ad immagine e somiglianza di Dio, con l'approfondimento tommasiano del lessico teologico specifico implicato. Il metodo adottato nel presente contributo è analitico-euristico: come momento

¹ Margherita Maria Rossi, Docente Incaricata di Teologia, Pontificia Università San Tommaso d'Aquino in Roma, Italia; e-mail: margherita.rossi@pust.it; ORCID: 0009-0000-4876-1181.

² Nel presente saggio il riferimento alla celebre opera *Summa Theologiae* di san Tommaso d'Aquino segue la abituale abbreviazione: numeri romani per indicare la *Pars*, “q.” per indicare la questione, “a.” per indicare l'articolo, “c.” per indicare il *respondeo*, “s.c.” per indicare il *sed contra*, “ob.” e “ad” seguiti da numeri arabi per indicare rispettivamente le obiezioni e le risposte ad esse, “prol.” per indicare il prologo.

analitico si intende lo studio diretto del testo per evincerne le strutture, i principi, le fonti e le categorie impiegati nell'impianto e nello sviluppo della dottrina; come momento euristico si intende l'interpretazione della portata teoretica e la valutazione dell'originalità e della resa dottrinale complessiva della questione presa in esame. La visione antropologica che ne risulta viene ricondotta al celebre prologo dell'intera *Prima Secundae* che l'Aquinate imposta integrando proficuamente le fonti aristotelica e damasceniana, quest'ultima a sua volta debitrice all'opera nemesiana. La rilevanza dell'introduzione delle nuove fonti greco-patristiche nel Medioevo risalta non solo nel passaggio dalla q. 93 della *Prima Pars* al prologo della *Prima Secundae* – come si cercherà di dimostrare – ma anche nella confezione del prologo stesso.

La q. 93 inaugura la riflessione riguardante l'origine dell'essere umano con ripercussioni teoretiche che si estendono fino alla q. 103, nel contesto della considerazione delle creature quali prodotti dell'atto creativo di Dio, come spiega nel prologo san Tommaso:

Passiamo ora a studiare la creazione dell'uomo. Su tale argomento quattro sono i punti da considerare: primo, la creazione dell'uomo in se stesso; secondo, il termine di questa creazione [q. 93]; terzo, lo stato o la condizione del primo uomo [q. 94]; quarto, il luogo in cui fu posto [q. 102]. Tre sono poi gli aspetti della creazione che vanno esaminati: primo, la creazione dell'uomo quanto all'anima; secondo, quanto al corpo dell'uomo [q. 91]; terzo, quanto alla produzione della donna [q. 92]³.

1. La questione 93 della *Prima Pars*: il fine della creazione dell'essere umano e la sintesi di un dibattito antropologico

Contestualizzata in questa cornice teologica, la q. 93 della *Prima Pars* della *Summa Theologiae* di san Tommaso d'Aquino presenta il problema

³ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 90, prologus: "Post praemissa considerandum est de prima hominis productione. Et circa hoc consideranda sunt quatuor, primo considerandum est de productione ipsius hominis; secundo, de fine productionis; tertio, de statu et conditione hominis primo producti; quarto, de loco eius. Circa productionem autem consideranda sunt tria, primo, de productione hominis quantum ad animam; secundo, quantum ad corpus viri; tertio, quantum ad productionem mulieris". La traduzione italiana di tutte le citazioni della *Summa Theologiae* del presente saggio è tratta dalla versione: Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, v. 1, Bologna 1996.

del fine o termine della creazione dell'essere umano⁴: sarà opportuno seguire tutta l'argomentazione della questione, articolo dopo articolo, al fine di desumere la visione antropologico-morale di san Tommaso.

Nell'a.1, che – ponendo il quesito se nell'essere umano si trovi l'immagine di Dio – costituisce l'*an sit* di tutta la questione, l'autorità è rappresentata dal brano biblico che recita: “Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza” (Gen 1,26), e il *corpus* pone le premesse per un graduale accostamento a tre concetti fondamentali, a partire dall'autorità di sant'Agostino: *aequalitas*, *imago* e *similitudo*⁵. La convinta dottrina dell'Ipponense asserisce che dove si trova l'immagine si trovi automaticamente la somiglianza, ma dove si trova la somiglianza non è detto che si trovi l'immagine, dal momento che quest'ultima aggiunge alla *ratio* della somiglianza l'essere espresso da quella cosa (mentre nel caso di due enti simili o addirittura uguali l'essere immagine non si applica, in quanto l'uno non è espresso dall'altro). Del resto, nemmeno l'uguaglianza appartiene alla *ratio* dell'immagine, giacché dove si trova l'immagine, non automaticamente si trova l'uguaglianza, come accade per l'immagine riflessa in uno specchio. L'uguaglianza appartiene, invece, alla *ratio* dell'immagine “perfetta”, poiché in essa non manca nulla delle caratteristiche di ciò di cui è immagine. Ora, nell'essere umano si trova una somiglianza con Dio, essendo Egli l'esemplare, ma non secondo l'uguaglianza, giacché l'esemplare sorpassa infinitamente l'esemplato, rendendo più adeguata l'espressione “ad immagine”, perché la particella “ad” meglio esprime la somiglianza con una realtà distante⁶.

⁴ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 93, prologus: “Deinde considerandum est de fine sive termino productionis hominis, prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei. Et circa hoc quaeruntur novem. Primo, utrum in homine sit imago Dei. Secundo, utrum imago Dei sit in irrationalibus creaturis. Tertio, utrum imago Dei sit magis in Angelo quam in homine. Quarto, utrum imago Dei sit in omni homine. Quinto, utrum in homine sit imago Dei per comparisonem ad essentiam, vel ad personas divinas omnes, aut unam earum. Sexto, utrum imago Dei inveniatur in homine solum secundum mentem. Septimo, utrum imago Dei sit in homine secundum potentias, aut secundum habitus, aut actus. Octavo, utrum per comparisonem ad omnia obiecta. Nono, de differentia imaginis et similitudinis”. Interessante l'uso dei vocaboli “finis” e “terminus” che dal punto di vista strettamente lessicale significano anche “limite”, “confine” e potrebbero, dunque, alludere anche alla finitudine e al limite dell'azione dell'essere umano, cfr rispettivamente i lemmi: *Finis* e *Terminus*, in: *Dizionario Latino-Italiano Olivetti online*, accesso 31 gennaio 2025.

⁵ Cfr Augustinus Hipponensis, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 74.

⁶ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 93, a. 1: “(...) sicut Augustinus dicit (...) ubi est imago, continuo est et similitudo; sed ubi est similitudo, non continuo est

Appaiono dunque abbastanza chiari alcuni assunti: che l'uguaglianza appartiene solo alla *ratio* dell'immagine perfetta; che l'immagine è qualche cosa di più della semplice somiglianza, perché indica che una realtà è espressa da un'altra e la imita; che la somiglianza appartiene alla *ratio* dell'immagine, ma relativamente a qualche aspetto peculiare. Ne segue, dunque, che l'essere umano è fatto "ad" immagine di Dio in quanto imperfetta, come segnalato dalla particella "ad".

L'a.2 affronta un quesito interessante, ossia se l'immagine di Dio si trovi anche nelle creature irrazionali: nello svolgimento delle argomentazioni san Tommaso utilizza il termine "immagine" – come acutamente osservato dal Gaetano⁷ – non nel significato che ha nel linguaggio comune, ma in quello che possiede nel linguaggio teologico specifico e, poggiando ancora sull'autorità di sant'Agostino, afferma nel s.c. che l'anima intellettiva, proveniente dall'essere ad immagine, conferisce all'essere umano un'eccellenza che lo pone al di sopra degli esseri irrazionali⁸, nei quali non si trova l'immagine di Dio. Il Gaetano preavverte che san Tommaso inserisce a questo punto un sottile sofisma nell'argomentazione⁹, che procede nel seguente modo: non ogni somiglianza, anche se espressa da un altro, possiede sufficientemente la *ratio* dell'immagine (infatti, una somiglianza che fosse solo secondo il genere o secondo un accidente comune, non possiederebbe la *ratio* dell'immagine), ma occorre che tale somiglianza sia data secondo la specie o secondo un accidente specifico. San Tommaso esemplifica efficacemente l'assunto nel seguente

imago. Ex quo patet quod similitudo est de ratione imaginis, et quod imago aliquid addit supra rationem similitudinis, scilicet quod sit ex alio expressum, imago enim dicitur ex eo quod agitur ad imitationem alterius. Unde ovum, quantumcumque sit alteri ovo simile et aequale, quia tamen non est expressum ex illo, non dicitur imago eius. Aequalitas autem non est de ratione imaginis, quia, ut Augustinus ibidem dicit, ubi est imago, non continuo est aequalitas, ut patet in imagine alicuius in speculo relucente. Est tamen de ratione perfectae imaginis, nam in perfecta imagine non deest aliquid imagini, quod insit illi de quo expressa est. Manifestum est autem quod in homine invenitur aliqua Dei similitudo, quae deducitur a Deo sicut ab exemplari, non tamen est similitudo secundum aequalitatem, quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum. Et ideo in homine dicitur esse imago Dei, non tamen perfecta, sed imperfecta. Et hoc significat Scriptura, cum dicit hominem factum ad imaginem Dei, praepositio enim ad accessum quandam significat, qui competit rei distantii".

⁷ Cfr. Thomas De Vio Caietanus, *Summa Theologiae* [commentaria], ed. *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII*, v. 4, Romae 1891, p. 402.

⁸ Cfr. Augustinus Hipponensis, *De Genesi ad litteram libri duodecim* VI 12.

⁹ Cfr. Thomas De Vio Caietanus, *Summa Theologiae* [commentaria], p. 402.

modo: non si può dire che un verme assomigli all'essere umano solo perché ne condivide il genere (l'essere un organismo vivente), né che un ente assomigli all'essere umano solo perché ne condivide un accidente comune (l'averne lo stesso colore bianco). Al contrario, la somiglianza possiede la *ratio* dell'immagine se ne condivide la specie o un accidente specifico, come ad esempio nel caso dell'immagine del re che si trova nel suo figlio, o l'immagine di un essere umano nella moneta. E questo perché la somiglianza nella specie, secondo la dottrina aristotelica¹⁰, si osserva secondo la differenza più vicina; l'assunto conduce quindi ad affermare che i vari esseri hanno rispetto a Dio una prima somiglianza massimamente generica in quanto esistono, una seconda in quanto vivono e una terza in quanto conoscono; sulle orme di sant'Agostino¹¹, san Tommaso asserisce che non esiste una somiglianza più vicina a Dio che quella della conoscenza, che si trova soltanto nelle creature intellettuali¹².

La menzione delle creature intellettuali fornisce il ponte con l'a.3, che si chiede l'immagine di Dio si trovi maggiormente negli angeli che negli esseri umani: con l'autorità di san Gregorio Magno¹³, san Tommaso afferma nel *corpus* che se il termine "immagine" viene inteso secondo la natura intellettuale, allora la somiglianza è indubbiamente maggiore negli angeli, i quali possiedono una natura intellettuale più perfetta di quella umana (somiglianza *simpliciter*); se invece il termine viene inteso secondo altre caratteristiche secondarie, quali ad esempio la capacità di generare o l'efficacia della vitalità dell'anima (somiglianza *secundum quid*), allora l'immagine di Dio è maggiore negli esseri umani che negli

¹⁰ Cfr. Aristoteles, *Analytica posteriora* II 3-10.

¹¹ Cfr. Augustinus Hipponensis, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 51.

¹² Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 93, a. 2: "(...) non quaelibet similitudo, etiam si sit expressa ex altero, sufficit ad rationem imaginis. Si enim similitudo sit secundum genus tantum, vel secundum aliquid accidens commune, non propter hoc dicitur aliquid esse ad imaginis alterius, non enim posset dici quod vermis qui oritur ex homine, sit imago hominis propter similitudinem generis; neque iterum potest dici quod, si aliquid fiat album ad similitudinem alterius, quod propter hoc sit ad eius imaginem, quia album est accidens commune pluribus speciebus. Requiritur autem ad rationem imaginis quod sit similitudo secundum speciem, sicut imago regis est in filio suo, vel ad minus secundum aliquod accidens proprium speciei, et praecipue secundum figuram, sicut hominis imago dicitur esse in cupro (...). Assimilantur autem aliqua Deo, primo quidem, et maxime communiter, in quantum sunt; secundo vero, in quantum vivunt; tertio vero, in quantum sapiunt vel intelligunt. (...). Sic ergo patet quod solae intellectuales creaturae, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei".

¹³ Cfr. Gregorius Magnus, *Homilia* 34, 7.

angeli, presupponendo ovviamente sempre la considerazione della natura intellettuale, giacché la generazione in sé è caratteristica anche degli esseri irrazionali¹⁴.

La disamina tommasiana del significato dell'essere "ad immagine" di Dio prosegue nell'a.4 che pone il quesito circa la presenza dell'immagine di Dio in ogni singolo individuo. A partire dalla citazione scritturistica: "Come ombra è l'uomo che passa" (Sal 38,7)¹⁵, san Tommaso cita la Glossa che articola una triplice distinzione riguardo l'immagine: *imago creationis*, *recreationis* e *similitudinis*, rispettivamente inerente ad ogni essere umano nel desiderio e nella capacità naturale di conoscere e amare Dio (*imago creationis*), ai giusti nella possibilità abituale di conoscere e amare Dio mediante la grazia (*imago recreationis*) e, infine, ai beati nella visione di Dio della patria celeste (*imago similitudinis*)¹⁶. Si tratta di

¹⁴ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 93, a. 3 "(...) de imagine Dei loqui dupliciter possumus. Uno modo, quantum ad id in quo primo consideratur ratio imaginis, quod est intellectuale natura. Et sic imago Dei est magis in Angelis quam sit in hominibus, quai intellectualis natura perfectior est in eis (...). Secundo potest considerari imago Dei in homine, quantum ad id in quo secundario consideratur, prout scilicet in homine invenitur quaedam Dei imitatio, in quantum scilicet homo est de homine, sicut Deus de Deo; et in quantum anima hominis est tota in toto corpore eius, et iterum tota in quaelibet parte ipsius, sicut Deus se habet ad mundum. Et secundum haec et similia, magis invenitur Dei imago in homine quam in Angelo. Sed quantum ad hoc non attenditur per se ratio divinae imaginis in homine, nisi praesupposita prima imitatione, quae est secundum intellectualem naturam, alioquin etiam animalia bruta essent ad imaginem Dei. Et ideo, cum quantum ad intellectualem naturam angelus sit magis ad imaginem Dei quam homo, simpliciter concedendum est Angelum magis esse ad imaginem Dei; hominem autem secundum quid".

¹⁵ Il testo della *Vulgata* recita: "Etenim ut imago pertransit homo": nel campo semantico del termine latino "imago" è presente il significato di "ombra", cfr. *Imago*, in *Dizionario Latino-Italiano Olivetti online*, in: <https://www.dizionario-latino.com/dizionario-latino-italiano.php?parola=imago> (accesso 13.01.2025).

¹⁶ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 93, a. 4: "(...) secundum hoc est maxime ad imaginem Dei, secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc, quod Deus seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum, et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfectae, et haec est imago per conformitatem gratiae. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte, et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae. Unde (...) Glossa distinguit triplicem imaginem, scilicet

una distinzione gravida di implicazioni teologiche che non mancheranno di guidare la riflessione a lui posteriore.

L'a.5 comincia successivamente a tratteggiare la dottrina relativa alla presenza dell'immagine di Dio nell'essere umano secondo la Trinità delle Persone divine; sulla scia di sant'Ilario, che deduce l'essere ad immagine ovviamente secondo le tre Persone divine in quanto Dio è Trinità¹⁷, san Tommaso chiarisce, sebbene in modo molto sintetico, che la distinzione delle Persone Divine è secondo la relazione di origine conformemente alla natura divina; quindi l'immagine di Dio nell'essere umano sarà tanto nella natura divina quanto nelle Persone e, giacché la relazione di origine è implicita nella natura divina (la natura di Dio si trova una in Tre Persone), l'essere a immagine di Dio implica l'essere a immagine della Trinità¹⁸.

L'a. 6 procede al quesito se l'immagine di Dio si trovi nell'essere umano solo secondo l'anima intellettiva: a partire dalla saldatura di due testi paolini – rispettivamente Ef 4,23-24 e Col 3,10 – san Tommaso argomenta riprendendo la distinzione tra l'accezione comune e quella propria del termine "imago" e annotando che l'immagine propriamente detta appartiene solo agli esseri umani, mentre alle altre creature appartiene secondo l'accezione comune, ossia come vestigio (*vestigium*). Pertanto, nella creatura razionale si darà immagine di Dio quanto alla mente, mentre quanto alle altre componenti si darà solo un'impronta di Dio; ciò perché l'immagine, come detto in precedenza, comporta la somiglianza nella specie, mentre l'impronta comporta la modalità di un effetto che rispetto alla sua causa non raggiunge una somiglianza nella specie. In forza, poi, dell'affermazione fatta in precedenza riguardo la somiglianza secondo la natura divina e secondo le Persone divine, san Tommaso ribadisce che le creature razionali assomigliano alla natura divina imitandola secondo la specie non solo nell'essere e nel vivere, ma anche nel conoscere (mentre le creature irrazionali possiedono impronta dell'intelletto creatore solo

creationis, recreationis et similitudinis. Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in iustis tantum; tertia vero solum in beatis".

¹⁷ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* IV 18-19.

¹⁸ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 93, a. 5: "(...) unde manifestum est quod distinctio divinarum personarum est secundum quod divinae naturae convenit. Unde esser ad imaginem Dei secundum imitationem divinae naturae, non excludit hoc quod est esse ad imaginem dei secundum repraesentationem trium personarum, sed magis unum ad alterum sequitur. Sic igitur dicendum est in homine esse imaginem Dei et quantum ad naturam divinam, et quantum ad Trinitatem personarum, nam et in ipso Deo in tribus personis una existit natura".

nella loro disposizione naturale). Inoltre, la creatura razionale porta immagine anche delle Persone divine dal momento che presenta un'analogia sia nella produzione del pensiero da parte dell'intelletto, sia nell'amore da parte della volontà (mentre le creature irrazionali portano solo impronta della produzione da parte della causa, segnatamente nell'essere misurate e finite nella specie determinata cui appartengono, nell'ordine che le orienta al bene)¹⁹. In questo articolo, avendo inserito elementi relativi alla sostanza, all'ordine e alla tensione al bene, san Tommaso affronta non solo la singola questione dell'essere ad immagine, ma tratteggia la visione dell'universo e della sua scaturigine da Dio e finalità in Dio.

L'a. 7 si chiede se l'immagine di Dio nell'essere umano sia secondo l'atto oppure no. Con l'autorità di sant'Agostino²⁰ – che accompagna e in qualche modo struttura l'intera questione – san Tommaso argomenta che se l'immagine è imitazione secondo la specie, essa richiede che vi sia il massimo accostamento a tale rappresentazione e ciò avviene nell'atto

¹⁹ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 93, a. 6 “(...) cum in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis (...) in aliis autem creaturis per modum vestigii. Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus sive mens. Unde relinquitur quod nec in ipsa rationali creatura invenitur Dei imago, nisi secundum mentem. In aliis vero partibus, si quas habet rationalis creaturas, invenitur similitudo vestigii; sicut et in ceteris rebus quibus secundum partes huiusmodi assimilatur. Cuius ratio manifeste cognosci potest, si attendatur modus quo repraesentat vestigium, et quo repraesentat imago. Imago enim repraesentat secundum similitudinem speciei, ut dictum est. Vestigium autem repraesentat per modum effectus qui sic repraesentat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingit, impressiones enim quae ex motu animalium relinquuntur, dicuntur vestigia (...) quantum ad similitudinem divinae naturae pertinet, creaturae rationales videntur quodammodo ad repraesentationem speciei pertingere, in quantum imitantur Deum non solum in hoc quod est et vivit, sed etiam in hoc quod intelligit, ut supra dictum est. Aliae vero creaturae non intelligunt; sed apparet in eis quoddam vestigium intellectus producentis, si earum dispositio consideretur (...) Similiter (...) in creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatae per quandam repraesentationem speciei. In aliis autem creaturis non invenitur principium verbi, et verbum, et amor; sed apparet in eis quoddam vestigium quod haec inveniantur in causa producente. Nam hoc ipsum quod creatura habet substantiam modificatam et finitam, demonstrat quod sit a quodam principio; species vero eius demonstrat verbum facientis (...) ordo vero demonstrat amorem producentis, quo effectus ordinatur ad bonum (...). Sic igitur in homine invenitur Dei similitudo per modum imaginis secundum mentem; sed secundum alias partes eius, per modum vestigii”.

²⁰ Cfr. Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* XI 2.

del pensiero cui segue l'amore, analogamente alle due processioni intra-trinitarie; tuttavia, si riscontra la presenza dell'immagine creata della Trinità secondariamente sia nelle potenze che negli abiti che dispongono virtualmente agli atti²¹.

All'a.8 spetta il compito di sceverare se l'immagine di Dio nell'essere umano si trovi solo in riferimento a Dio come oggetto di intelligenza e di amore, oppure anche in riferimento ad altre realtà. Ancora una volta attraverso l'imprescindibile autorità di sant'Agostino²², che riconosce una primazia del ricordo, della conoscenza e dell'amore di Dio in cui si concreta l'essere ad immagine, san Tommaso procede a spiegare che proprio quelle operazioni rappresentano le Persone divine secondo la specie, sostanziando dunque massimamente l'essere ad immagine di Dio, Che partecipa la conoscenza che Egli ha di se stesso e l'amore che Egli ha di se stesso. Tuttavia – come spiega san Tommaso più oltre – la conoscenza e l'amore di Dio possono essere raggiunti direttamente o immediatamente oppure anche indirettamente e mediatamente attraverso la conoscenza e l'amore che l'essere umano ha di sé. Così, l'immagine di Dio nell'essere umano è fatta per condurre a Dio, non in modo assoluto ma ultimativamente²³.

Infine, l'a.9 chiude la trattazione ponendo il quesito circa la necessità della doppia specificazione (immagine e somiglianza), e si chiede se non fosse sufficiente solo una delle due determinazioni. Citando

²¹ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 93, a. 7: "(...) ad rationem imaginis pertinet aliqualis repraesentatio speciei. Si ergo imago Trinitatis divinae debet accipi in anima, oportet quod secundum illud principaliter attendatur, quod maxime accedit, prout possibile est, ad repraesentandam speciem divinarum personarum (...). Verbum autem in anima nostra sine actuali cogitatione esse non potest (...). Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus".

²² Cfr. Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* XIV 12.

²³ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 93, a. 8: "(...) imago importat similitudinem utcumque pertinentem ad speciem repraesentationem. Unde oportet quod imago divinae Trinitatis attendatur in anima secundum aliquid quod repraesentat divinas personas repraesentatione speciei, sicut est possibile creaturae. (...) Manifestum est autem quod diversitas obiectorum diversificat speciem verbi et amoris, non enim est specie idem in corde hominis verbum conceptum de lapide et de equo, nec idem specie amor. (...) Et sic imago Di attenditur in anima secundum quod fertur, vel nata est ferri in Deum. Fertur autem in aliquid mens dupliciter, uno modo, directe et immediate; alio modo, indirecte et mediate, sicut cum aliquis, videndo imaginem hominis in speculo, dicitur ferri in ipsum hominem".

sant'Agostino²⁴, san Tommaso risponde che la somiglianza si distingue dall'immagine anzitutto in quanto ha un'estensione maggiore e ciò in forza del fatto che la somiglianza dice riferimento all'unità e l'uno – in quanto trascendentale – è comune ad ogni ente; inoltre, la somiglianza si distingue giacché può essere considerata antecedente in quanto generalmente implicata nell'immagine (che oggi verrebbe designata come somiglianza “ontologica”) o conseguente agli atti buoni in quanto perfetta dell'essere ad immagine (che oggi verrebbe designata come “assiológica”)²⁵. Ed è proprio in questo senso che, secondo san Tommaso, va preso il testo del Damasceno²⁶. Rilevante, dunque, che l'essere ad immagine di Dio costituisca il fine della produzione dell'essere umano, come titolava la q.93, ma altrettanto fondamentale è che questo fine sia l'acquisizione di quella perfezione che è la somiglianza attraverso la virtù. L'assunto provvede un richiamo alla concezione di ciò che sarà la beatitudine eterna:

²⁴ Cfr. Augustinus Hipponensis, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 51.

²⁵ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 93, a. 9: “(...) similitudo quaedam unitas est. (...) Unde, sicut bonum alicui rei particulari potest comparari ut praeambulum ad ipsam, et ut subsequens, prout designat aliquam perfectionem ipsius; ita etiam est de comparatione similitudinis ad imaginem. Est enim bonum praeambulum ad hominem, secundum quod homo est quoddam particulare bonum, et rursus bonum subsequitur ad hominem, in quantum aliquem hominem specialiter dicimus esse bonum, propter perfectionem virtutis. Et similiter similitudo consideratur ut praeambulum ad imaginem, in quantum est communius quam imago, ut supra dictum est, consideratur etiam ut subsequens ad imaginem, in quantum significat quandam imaginis perfectionem; dicimus enim imaginem alicuius esse similem vel non similem ei cuius est imago, in quantum perfecte vel imperfecte repraesentat ipsum. Sic ergo similitudo potest ab imagine distinguere dupliciter. Uno modo, prout est praeambulum ad ipsam, et in pluribus existens (...). Alio modo potest considerari similitudo, secundum quod significat imaginis expressionem et perfectionem. Et secundum hoc Damascenus dicit quod id quod est secundum imaginem, intellectualem significat, et arbitrio liberum per se potestativum, quod autem secundum similitudinem, virtutis, secundum quod homini possibile est inesse, similitudinem, et ad idem refertur quod similitudo dicitur ad dilectionem virtutis pertinere, non enim est vitus sine dilectione virtutis”. Sugli aspetti fondativi del tema si veda l'imprevedibile testo della *Summa Theologiae* I, q. 5, a. 1 ad 1.

²⁶ Il Medioevo accese un intenso dibattito attorno alla questione della creazione ad immagine di Dio, con un ventaglio di interpretazioni che tenevano massimamente in conto la dottrina di Giovanni Damasceno (*De fide orthodoxa* II 12). Per un'analisi della problematica e del ruolo della dottrina del Damasceno nell'antropologia di san Tommaso, si veda M.M. Rossi – T. Rossi, *Saggio sull'etica normativa nella Summa Theologiae di San Tommaso d'Aquino*, v. 2: *Il Prologo alla Secunda Pars alla luce del “metodo ambi(m)entale”*, Roma 2019 (recensito da B. Degórski, in “*Angelicum*” 97/1 (2020) p.147-158), soprattutto la Parte III.

la comunione con Dio ancora da intendere nell'ordine dell'operazione, come un altro testo della *Summa Theologiae* chiaramente illustra²⁷, anche attraverso la parentela lessicale dei termini *similitudo* della q.93 e *assimilatio* della q.55, entrambi derivati dalla radice "similis". Ne consegue, dunque, che la somiglianza viene ad essere il modo con il quale la creatura razionale, attraverso la vita virtuosa, compie atti meritori che le guadagnano la beatitudine, o assimilazione a Dio, che consisterà in un'operazione (oltre che in uno stato).

La ricognizione dei nodi tematici centrali che san Tommaso affronta nella q.93 della *Prima Pars* mostra la difficoltà di porgere un tema teoretico della massima rilevanza a frati in formazione, spesso non totalmente equipaggiati. Il fondamento patristico – privilegiatamente agostiniano – dell'esposizione come pure l'uso generoso di esempi mostrano l'intento tommasiano di assolvere al delicato compito che si era prefisso: muovendosi dal piano dell'analisi analitico-testuale verso quello strategico-strutturale si evidenzia un dato molto interessante che è la collocazione del trattato antropologico a cavallo tra la *Prima Pars* e la *Prima Secundae*, in modo che risulti un'implicita enfasi sul criterio della partizione in seno alla *Summa Theologiae*.

La questione antropologica – mai disgiunta da un'indagine gnoseologica – costituiva un oggetto di studio e dibattito molto intensi nei secoli XII e XIII, non solo a motivo della matrice biblica che ne costituiva un ancoraggio irrinunciabile, ma anche a seguito della necessità di strutturare una psicologia dell'atto morale conseguente alle diverse introduzioni delle opere greche – aristoteliche e in parte anche patristiche – nei circuiti intellettuali. San Tommaso è pienamente consapevole di dover comporre un trattato antropologico capace di metabolizzare le nuove fonti e, al tempo stesso, di strutturarsi in un modo noeticamente e pedagogicamente funzionale. Conoscitore profondo ed ermeneuta attento delle istanze patristiche e filosofiche allora introdotte, san

²⁷ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I-II, q. 55, a. 2, ad 3: "(...) cum Dei substantia sit eius actio, summa asimilatio hominis ad Deum est secundum aliquam operationem. Unde (...) felicitas sive beatitudo, per quam homo maxime Deo conformatur, quae est finis humanae vitae, in operatione consistit". Sulla natura di operazione si veda anche: "(...) unde solius Dei proprium est quod ad beatitudinem non moveatur per aliquam operationem praecedentem. Cum autem beatitudinis excedat omnem naturam creatam, nulla pura creatura convenienter beatitudinem consequitur absque motu operationis, per quam tendit in ipsam (...). Homines autem consequuntur ipsam [beatitudinem] multis motibus operationum, qui merita dicuntur" (Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I-II, q. 5, a. 7).

Tommaso sistema la sua trattazione sull'essere umano nel contesto dell'atto creativo di Dio e del prodotto di tale atto che è la strutturale distinzione delle creature. In tale contesto appare subito la singolare natura dell'essere umano che condivide il mondo spirituale e il mondo corporale e delle prerogative che tale natura implica, vale a dire la peculiare capacità di far procedere realtà (gli atti umani) mediante la sua potestà e la sua volontà in quanto "principio", come magistralmente espresso nel prologo alla *Prima Secundae*²⁸.

Il radicamento sostanziale dell'essere ad immagine e somiglianza di Dio comporta, dunque, la considerazione della duplice dimensione ontologica ed assiologica: ontologica in riferimento alla natura, e assiologica in riferimento all'esercizio dinamico delle prerogative naturali. Per quanto attiene alla prima dimensione, essa si trova nella *Prima Pars* a partire dalla q.75 fino alla q.97; per quanto attiene alla seconda dimensione, essa costituirà l'amplissimo oggetto della *Secunda Pars* (I-II e II-II), a partire dal celeberrimo prologo, completamente incentrato sulla nozione di *imago Dei* e le sue implicazioni nell'agire libero dell'essere umano. Rimangono scoperte – per così dire – una manciata di questioni alla fine della *Prima Pars* che rivestono un ruolo tematicamente strategico, giacché mostrano come san Tommaso àncori ultimativamente il trattato antropologico per un verso all'atto creativo di Dio e, per l'altro, alla considerazione della "generazione" delle Persone della Trinità²⁹. San Tommaso, dunque, rispetto a molti dei maestri parigini – canonici, secolari e francescani – scorpora, nella trattazione sull'"immagine di Dio", due riflessioni fondamentali: quella sulla capacità di generare, riconducibile ad una modalità dell'essere "ad immagine di Dio" ed esclusiva dell'essere umano rispetto alle creature angeliche, e quella sulla signoria dell'essere umano sui propri atti, che i predecessori di san Tommaso avevano per lo più posto in un unico capitolo concettuale.

Accogliendo aspetti cruciali del dibattito antropologico del suo tempo, infatti, san Tommaso considera l'essere umano in quanto capace di generazione³⁰ e, immediatamente a seguire, inserisce in modo tanto netto quanto autorevole il capitolo sul fato e sulla provvidenza³¹, questioni-chiave che godevano della ribalta ogniqualvolta, dagli albori della riflessione filosofica agli albori della Scolastica, si discutesse il tema del modo in cui un Principio di ordine superiore governava tutto l'universo.

²⁸ Cfr. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I-II, prologus.

²⁹ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 44, prologus: "Post considerationem divinarum Personarum, considerandum restat de processione creaturarum a Deo".

³⁰ Cfr. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 117-119.

³¹ Cfr. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 116.

Pertanto, se alla *Secunda Pars* spetterà – come anticipa il prologo – di illustrare la peculiare prerogativa dell’essere umano consistente nella signoria sui propri atti, alle ultime questioni della *Prima Pars* spetta di fare riferimento alla capacità causativa dell’essere umano nel contesto del discorso sulla conservazione e sul governo divino della realtà³², dove sono collocati alcuni temi al centro del dibattito teologico del suo tempo (gli angeli e la loro natura, i demoni, la condizione edenica dell’essere umano e via dicendo), assai variegati eppure accomunati dal punto di vista epistemico che è proprio la prerogativa causativa delle creature intelligenti, adagiata nella più ampia ordinazione di tutto l’universo a Dio³³. Il governo divino, infatti, si esercita anche mediante le cause seconde, che operano ciascuna secondo il modo proprio della natura specifica, per cui all’angelo competono causalità che non competono all’essere umano e viceversa, come largamente tematizzato da autori precedenti a san Tommaso. L’elemento che chiude la trattazione della *Prima Pars* è proprio la capacità procreativa dell’essere umano, che viene considerata sia quanto all’anima che quanto al corpo, con le debite distinzioni³⁴. La differenza con il formale specifico della trattazione morale quale sarà oggetto della *Secunda Pars*, però, consiste nella causazione degli atti secondo volontà e potestà, benché il riferimento delle ultime questioni della *Prima Pars* alla causazione mediante la generazione introduca fin da ora un elemento di forte dinamismo finalistico, che culminerà con l’orientamento volontario della creatura razionale a Dio, espresso dal prologo alla *Prima Secundae* e presente nella *Secunda Pars*. Pertanto, san Tommaso sembra voler sgomberare il campo della considerazione morale da ogni addentellato dell’essere “ad immagine di Dio” che si ponga sulla linea della comparazione con le altre creature, a differenza di quanto effettuato da molti e illustri maestri del suo tempo, proprio al fine di isolare la trattazione su quel tipo particolare di causalità umana dato dalla principiazione di atti liberi.

In conclusione, l’aggancio tematico del prologo con le questioni che lo precedono e lo seguono evidenzia la decisione tommasiana di incorporare la considerazione della modalità causativa degli esseri umani verso gli atti dalla saldatura con il discorso della creazione dell’essere umano “ad immagine di Dio”; il prologo – che anche sintatticamente si

³² Cfr. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 103-109.

³³ Cfr. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 117.

³⁴ Cfr. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 115-119.

pone come prosiegua di un discorso già avviato³⁵ – può a questo punto dedicarsi a precisare che le prerogative dell’essere “ad immagine di Dio” sintetizzate dal Damasceno sono l’intelligenza, il libero arbitrio e la potestatività per sé³⁶.

2. Il prologo alla *Prima Secundae*: l’uso creativo delle fonti patristiche

Le categorie concettuali filosofiche e teologiche sottese alla trattazione della natura dell’essere umano creato ad immagine e somiglianza di Dio – che dalla q.93 e fino a tutta la parte finale della *Prima Pars* enuclea i momenti salienti – trova continuazione nel già menzionato prologo alla *Prima Secundae*, in cui la trattazione della dimensione dinamica dell’essere ad immagine e somiglianza di Dio si estenderà fino alla trattazione cristologica della *Tertia Pars*.

Nel collocare i diversi capitoli del trattato antropologico quale si trova espresso nelle q.6 e seguenti della *Prima Secundae* (ossia il trattato *de voluntario*), san Tommaso utilizza privilegiatamente le fonti patristiche di Nemesio di Emesa (il famoso “*Nyssenus*” delle citazioni dei medioevali) e di san Giovanni Damasceno³⁷, di cui assimila la potenza euristica, ma da cui si discosta nell’impostazione strutturale. Nemesio, infatti, perviene a parlare del fato – cui dedica molta attenzione³⁸ – subito dopo aver illustrato la deliberazione e prima di parlare del libero arbitrio e della potestà dell’essere umano, che è causa e principio delle proprie azioni³⁹. San Giovanni Damasceno, più

³⁵ Cfr. T. Rossi, *Saggio sull’etica normativa nella Summa Theologiae di San Tommaso d’Aquino*, v. 1: *Il Prologo alla Secunda Pars come scenografia dello spazio morale*, Roma 2017, p. 26-35.

³⁶ Si noti che il “significatur” del prologo può esprimere di suo, grammaticalmente, tanto una citazione letterale quanto un’interpretazione di essa.

³⁷ Sull’influsso dell’opera di Nemesio di Emesa e del Damasceno in generale sul pensiero di san Tommaso si può vedere E. Dobler, *Zwei syrische Quellen der theologischen Summa des Thomas von Aquin. Nemesios von Emesa und Johannes von Damaskus. Ihr Einfluss auf die anthropologischen Grundlagen der Moraltheologie*, Dokimion 25, Fribourg 2000.

³⁸ Cfr. Nemesius Emesenus, *De natura hominis* 35-38. San Tommaso parlerà del fato, la cui natura egli esaminerà esponendo (*reverenter*) il testo di Boezio, tematizzando la riduzione alla sapienza e alla provvidenza divina: cfr. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 116, a. 1, s.c.

³⁹ Cfr. Nemesius Emesenus, *De natura hominis* 39.

sinteticamente, pone in contrapposizione il fato alla libertà e alla signoria sulle proprie azioni, di cui godono le creature razionali⁴⁰, reinterpretando magistralmente le intuizioni aristoteliche sugli atti prudenziali con le prospettive cristiane. Ora, l'influsso di Nemesio e del Damasceno si reperiscono nuovamente dopo l'inaugurazione della *Prima Secundae*, che san Tommaso dedica al *de beatitudine* e che va letto in sinossi con il *de gratia*⁴¹: la trattazione sulla volontarietà degli atti umani, infatti, è un tema centrale della sollecitudine delle suddette fonti patristiche e in san Tommaso essa trova la sua collocazione come modalità tipicamente umana dell'universale attrazione a Dio e come misura del merito per la beatitudine⁴². Pertanto, se nella costruzione del trattato san Tommaso è sicuramente debitore alle dottrine nemesiana e damasceniana, nell'impostazione della sua trattazione egli è del tutto originale e risponde al grande intento dell'economia e dell'ordine che egli voleva come tratto specifico della sua *Summa Theologiae*⁴³.

Il prologo alla *Prima Secundae* cita espressamente la fonte damasceniana, benché vi appaia subito un elemento curioso rispetto al testo originario: l'aggiunta dell'inciso "e per sé potestativo" ("et per se potestativum") con cui san Tommaso estende la citazione delle prerogative dell'essere umano fatto "ad immagine di Dio" e, perciò, intelligente ("intellectuale") e dotato di libero arbitrio ("arbitrio liberum"). Il noto testo del prologo, nella sua interezza, si presenta dunque nel seguente modo:

Dal momento che, come afferma il Damasceno, l'essere umano si dice fatto ad immagine di Dio, nel senso che per immagine si intende intellettuale, libero nell'arbitrio e per sé potestativo, dopo aver parlato dell'esemplare, cioè di Dio e di tutte le cose che procedettero dalla divina potestà secondo la sua volontà, resta da considerare la sua immagine, cioè l'essere umano, nel senso che anche egli è principio dei suoi atti, quasi avente libero arbitrio e potestà sulle sue operazioni⁴⁴.

⁴⁰ Cfr. Ioannes Damascenus, *De fide orthodoxa* II 7.

⁴¹ Sull'architettura della *Prima Secundae* si veda T. Rossi, *Saggio sull'etica normativa nella Summa Theologiae di San Tommaso d'Aquino*, v. 3: *Il Prologo alla Secunda Pars e il "motus rationalis creaturae in Deum"*, Roma 2018, p. 15-30.

⁴² Mentre, ad esempio, pone il trattato sulla provvidenza di Dio, a differenza del Damasceno, nella considerazione di quanto riguarda simultaneamente l'intelletto e la volontà di Dio, cui farà seguire il trattato sulla predestinazione: cfr. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 22-23.

⁴³ Cfr. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, prologus.

⁴⁴ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I-II, prologus: "Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale

Considerata la preziosità della pergamena al tempo di san Tommaso e il conseguente uso parco delle parole, il dato dell'aggiunta necessita di una qualche spiegazione⁴⁵. In effetti due sono le piste percorribili: quella di una dipendenza testuale da fonti diverse (eventualmente anche conflante) e quella di un'aggiunta intenzionale da parte di san Tommaso. La traduzione redatta da Burgundio da Pisa, che era quella più diffusa a Parigi, riportava infatti – relativamente alla specifica del Damasceno sulle prerogative da includere nell'essere “ad immagine di Dio” – l'intelligenza e il libero arbitrio (oltre alla spiegazione del significato di “somiglianza”) e non la nozione di “potestà”⁴⁶.

Per quanto attiene alla prima pista, ossia quella della dipendenza testuale da una fonte, si potrebbe ipotizzare un riferimento a due opere distinte della produzione damasceniana giustapposte, come ritiene l'autorevole Commissione Leonina⁴⁷: il *De fide orthodoxa* e – relativamente all'aggiunta “et per se potestativum” – il *De imaginibus*⁴⁸. Tuttavia, la pressoché totale indifferenza dei maestri medievali rispetto al *De imaginibus*, specialmente se comparato alla diffusione del *De fide orthodoxa*⁴⁹,

et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem”.

⁴⁵ Per una disamina approfondita delle ipotesi si può vedere Rossi – Rossi, *Saggio sull'etica normativa nella Summa Theologiae di San Tommaso d'Aquino*, v. 2, p. 437-465.

⁴⁶ Ioannes Damascenus, *De fide orthodoxa* II 26, 2: “Quia vero haec ita se habebant, ex visibili et invisibili natura condit hominem, propriis manibus, secundum suam imaginem et similitudinem: ex terra quidem corpus plasmans, animam autem rationalem et intelligibilem per familiarem insufflationem, dans ei quod utique divinam imaginem dicimus. Nam quod quidem «secundum imaginem», intellettuale significat et arbitrio liberum”. La maggior parte dei codici riporta l'aggiunta “per se potestativum”, che non appare nella traduzione di Burgundio da Pisa, ma che appare invece nel testo del prologo.

⁴⁷ Cfr. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I-II, prologus, in: *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia iussu impensaque Leonis XIII*, v. 6, Romae 1891, p. 6.

⁴⁸ Cfr. Ioannes Damascenus, *De imaginibus* 3, 3, 20. Quest'ultima fu redatta dal Damasceno allo scopo di legittimare l'uso dell'icona contro le derive iconoclaste, che all'epoca dilaniavano la Chiesa; in tale opera egli passa in rassegna alle varie valenze del concetto di “immagine” e indaga in quale senso l'essere umano possa dirsi creatura “ad immagine di Dio”, che – specifica nel testo – è “libero e con autorità di comando”: “κατὰ τὸ αὐτεξούσιον καὶ ἀρχικόν λέγει γὰρ ὁ θεός”.

⁴⁹ Uno studio sulla risonanza del Damasceno come omileta in ambiente bizantino in generale è costituito da A. Louth, *St John Damascene: Preacher and Poet*, in: *Preacher and Audience*, ed. M.B. Cunningham – P. Allen, Leiden – Boston – Koln 1998, p. 247-265. Per il pensiero e l'influsso del Damasceno in generale si veda pure:

pare deporre a sfavore della tesi⁵⁰. Volendo mantenere l'ipotesi di lavoro di una conflazione di fonti, parrebbe più plausibile immaginare una giustapposizione tra il *De fide orthodoxa* e il *Dialectica*⁵¹, che ne condivide la definizione di persona umana ed è maggiormente attestata in alcuni autori medioevali⁵²; in alternativa, parrebbe plausibile investigare nella direzione di un intreccio di brani interni al *De fide orthodoxa*, perché più avanti, nel medesimo capitolo, il Damasceno collega la nozione di libero arbitrio (αὐτεξούσιον) con il concetto di "potestas"⁵³.

Tuttavia, l'ipotesi di una dipendenza da fonti non sembra così convincente quanto l'ipotesi di una scelta esplicita da parte di san Tommaso nel modificare il testo originale del Damasceno, verosimilmente per contribuire al dibattito antropologico acceso in quei decenni⁵⁴. Il testo del Damasceno aveva infatti dato vita a molteplici glossature⁵⁵, che creavano

L. Bosch, *Huellas del Damasceno en el Angelico. Una aproximación hermenéutica a la utilización de la teología de San Juan Damasceno en la Summa Theologiae de Santo Tomás de Aquino*, Romae 2011; S. Markov, *Die Metaphysische Synthese des Johannes von Damaskus: Historische Zusammenhänge und Strukturtransformationen*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 118, Boston 2015; J. Meany, *The image of God in man according to the doctrine of Saint John Damascene*, Manila 1954.

⁵⁰ La circostanza è confermata dall'assenza pressoché totale di citazioni del *De imaginibus* nelle altre opere di san Tommaso, come pure negli autori a lui contemporanei.

⁵¹ Il *Dialectica* costituiva, infatti, la prima parte dell'opera di cui *De fide orthodoxa* era la terza.

⁵² Ad esempio Alessandro di Hales, sia pur del tutto sporadicamente o implicitamente; giova sottolineare, inoltre, che il *Dialectica* era stato tradotto dallo stesso Roberto Grossatesta: *Saint John Damascene. De Fide Orthodoxa*, ed. E.M. Buytaert, p. IX.

⁵³ Ioannes Damascenus, *De fide orthodoxa* 26, 5: "Fecit autem eum natura impeccabilem et arbitrio liberum. (...) sed non in natura peccare habentem, in electione vero magis; scilicet, potestatem habentem manere et proficere in bono". Per un'indagine accurata della genealogia tra i codici si può vedere *ibidem* e la ricostruzione in: Rossi – Rossi, *Saggio sull'etica normativa nella Summa Theologiae di San Tommaso d'Aquino*, v. 2, p. 437-440.

⁵⁴ Si tratta di un dibattito ancora largamente sommerso, si veda: Dobler, *Zwei syrische Quellen der theologischen Summa des Thomas von Aquin*; J. De Ghellinck, *Les oeuvres de Jean de Damas en Occident au XIIe siècle*, "Revue des Questions Historiques" 45 (1910) p. 157-160; R. Saccenti, *Un nuovo lessico morale medievale. Il contributo di Burgundio da Pisa*, Flumen sapientiae 1, Canterano 2016.

⁵⁵ Secondo l'editore critico, i manoscritti B, M, N, tesero a integrare nel testo glosse, ripetizioni e persino riassunti, prodotti successivamente. Cfr. *Saint John Damascene De Fide Orthodoxa*, ed. E.M. Buytaert, p. XXXIII-XXXIV; altri manoscritti invece, pure di area francese, mantennero il testo puro e le glosse al margine: cfr. *Saint John Damascene De Fide Orthodoxa*, ed. E.M. Buytaert, p. XXXI-XXXII.

a loro volta un reticolo di posizioni interlocutorie e di risposte. Autori quali Pietro Lombardo, Guglielmo di Auxerre, Giovanni de la Rochelle e Filippo il Cancelliere – che avevano messo in risalto la nozione di *potestas* e che avevano utilizzato i termini “potestativus” in funzione aggettivata e “potestativum” in funzione sostantivata – costituivano interlocutori che san Tommaso aveva studiato e ascoltato molto bene e di cui aveva osservato la responsabilità di fare luce sulla problematica⁵⁶.

Un’interessante circostanza storica corrobora l’ipotesi dell’aggiunta intenzionale: la coincidenza del soggiorno di san Tommaso a Orvieto con quello del confratello Guglielmo di Moerbeke, cui san Tommaso soleva rivolgersi per la rinomata competenza linguistica di quest’ultimo, che avrebbe potuto fornirgli consulenze e suggerimenti per una resa più precisa dei termini greci, soprattutto di un testo così cruciale per il dibattito teologico quale era quello del Damasceno⁵⁷. Proprio Guglielmo di Moerbeke aveva ultimato in quel periodo la revisione della traduzione del *De fide orthodoxa* di Roberto Grossatesta e si stava dedicando alla traduzione del *De fato* di Alessandro di Afrodisia⁵⁸, che utilizzava nel suo scritto il termine “ἀντεξούσιον” riferito alla libertà umana⁵⁹. La circostanza faceva di Guglielmo di Moerbeke, dunque, la persona più competente e disponibile cui chiedere il senso esatto di

⁵⁶ Illuminante a tale riguardo è il testo in cui san Tommaso sintetizza mirabilmente il dibattito, con acume teoretico e lessicale: “Et ideo alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid secundum se volitum, ut sanitas quod a Damasceno vocatur thelisis, idest simplex voluntas, et a magisteri vocatur voluntas ut natura, et alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid quod est volitum solum ex ordine ad alterum, sicut est sumptio medicinae, quem quidem voluntatis actum Damascenus vocat bulesim, id est conciliativum voluntatem, a magistris autem vocatur voluntas ut ratio” (Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* III, q. 18 a. 3).

⁵⁷ Le traduzioni attribuite a Guglielmo di Moerbeke, secondo l’editore critico, riguardano i seguenti autori: Alessandro di Afrodisia Ammonio, Archimede, Aristotele, Eutochio, Erone di Alessandria, Filopono, Galeno, Ippocrate, Proclo, Simplicio, Temistio e Tolomeo: cfr. *Alexandre d’Aphrodise, De fato ad Imperatores, version de Guillaume de Moerbeke*, ed. P. Thillet, Paris 1963, p. 28-36.

⁵⁸ Filosofo peripatetico del II-III secolo d.C., considerato il più erudito commentatore di Aristotele (di cui tradusse molte opere e approfondì il pensiero), ebbe influsso su molti pensatori e commentatori successivi: cfr. S. Lilla, *Alessandro di Afrodisia*, in: *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, v. 1, ed. A. Di Berardino, Genova – Milano 2006, c. 199-202.

⁵⁹ Per una disamina testuale comparativa delle scelte traduttive di Guglielmo di Moerbeke e delle loro implicazioni dottrinali si può vedere Rossi – Rossi, *Saggio sull’etica normativa nella Summa Theologiae di San Tommaso d’Aquino*, v. 2, p. 450-465.

un termine assolutamente strategico⁶⁰, in un momento in cui san Tommaso esplorava la metodologia ottimale per accostare il tema moral-teologico⁶¹. Il dato decisivo in grado di spiegare l'aggiunta intenzionale della formula "et per se potestativum" di san Tommaso viene reperito nell'adozione di una delle tre opzioni traduttive del confratello allorquando quest'ultimo intende rendere nel modo più letterale possibile il termine greco "αὐτεξούσιον"⁶² e, fedele all'etimo linguistico, fornisce quale possibile opzione traduttiva, la dicitura: termine "proprie potestatis" in funzione aggettivale⁶³.

⁶⁰ Uno dei campi di battaglia più acceso della teoresi greca è proprio quello che contrappone la visione del fato, che era molta precisa e articolata, alla visione della virtù, che rappresentava, invece, lo spazio della libertà e della causalità umana: cfr. C.M. Bowra, *L'esperienza greca*, Il Portolano 15, Milano 1961, p. 103-123. Sul dibattito circa la provvidenza e il caso, Magris molto chiaramente annota: "(...) il conflitto nel mondo greco fra un'ontologia «chiusa» (dove l'essere è un tutto già da sempre compiuto) e un'ontologia «aperta» (con molteplici e indipendenti fattori del divenire) si gioca all'interno del dibattito filosofico ellenistico fondamentalmente sul ruolo da attribuire al principio di causalità, ed è questa la sua specificità rispetto al modo in cui l'idea del «destino» si presentava non solo in omero e nei Tragici ma anche nei pensatori più antichi come Pitagora, Eraclito o Parmenide, dove la nozione di causa è del tutto assente. (...) il problema diventava poi quello del conflitto tra destino universale e libertà particolare, fra l'esteriore e l'interiore, fra Dio e l'uomo o fra la natura e lo spirito, e in particolare finiva per incentrarsi sulla legittimità o meno di ritagliare all'interno di un mondo condizionato da rapporti causali necessari uno spazio vuoto tale da poter essere gestito da soggetti autonomi" (*Sul destino*, ed. A. Magris, Firenze 1995, p. 39-40).

⁶¹ Il dibattito medievale, infatti, rispondeva secoli dopo a tante istanze del pensiero greco che a loro volta avevano rappresentato, anche nell'incontro con il Cristianesimo, fuochi di posizioni e controposizioni teoretiche. Prova ne è non solo la già menzionata collocazione delle questioni sulla provvidenza nell'ultima parte della *Prima Pars*, ma anche l'interesse di Guglielmo di Moerbeke per questi autori greci. Alessandro di Afrodisia aveva criticato le posizioni stoiche che negavano la libertà umana, ma anche Nemesio di Emesa nel suo *De natura hominis* citava argomentazioni analoghe che attribuiva al trattato sul destino di Filopatore, corroborando l'ipotesi degli studiosi secondo cui quest'ultimo possa essere stato una fonte di Alessandro di Afrodisia e che le stesse argomentazioni fossero diffuse da più di una fonte stoica.

⁶² Cfr. Alexander Aphrodisiensis, *De fato* 19, 189B. Il macro-contesto del riferimento è costituito dall'illustrazione dell'inermità della deliberazione se gli esseri umani non fossero liberi di compiere azioni che sono padroni di fare o di non fare.

⁶³ Alexander Aphrodisiensis, *De fato* 19: "Cessarent autem utique ab honoris amore in sermonibus et concedentibus esse quod in nobis liberum et proprie potestatis et dominans electioni oppositorum et actioni ["τὸ ἐφ' ἡμῖν ἐλεύθερόν τε καὶ αὐτεξούσιον καὶ κύριον τῆς τῶν ἀντικειμένων αἰρέσεώς τε καὶ πράξεως"] in circumstantibus hominibus justus fieri persuasus similiter ydiosis et legislatoribus". Il testo greco aggiunto in

L'analogia tra il testo di Alessandro di Afrodisia e quello di san Tommaso passa necessariamente, dunque, per la consulenza di Guglielmo di Moerbeke, grazie al quale il termine ἀὐτεξούσιον del testo damasceniano che in Burgundio da Pisa è reso con "liberus arbitrio", nel testo di Alessandro di Afrodisia viene reso da Guglielmo di Moerbeke sia con "liberus arbitrio" che con il più preciso "proprie potestatis"; san Tommaso non riporterà, tuttavia, la formula "proprie potestatis" ma darà un'accentuazione ancor più metafisica attraverso il "per se", che sottolinea l'aspetto dell'azione che procede dalla natura.

L'opportunità senza precedenti costituita dall'acribia di Guglielmo di Moerbeke fu, dunque, tesaurizzata da san Tommaso, anche perché le espressioni di Alessandro di Afrodisia (del tutto integrabili con gli assunti di fede), consentivano di ribadire a un tempo la libertà della volontà di fronte al giudizio della ragione (ossia del libero arbitrio come opposto alla necessità) e l'essenza dell'essere "ad immagine di Dio", ravvisabile in una "potestas", e di introdurre la nozione di "principium", di matrice aristotelica, che san Tommaso pone al centro qualitativo e quantitativo del prologo nell'inedita comparazione analogica tra Esemplare ed immagine.

L'impalcatura concettuale del Damasceno, che resta l'ispirazione privilegiata del testo tommasiano, va del resto ben oltre la citazione del prologo, estendendosi al trattato *de voluntario*⁶⁴, e individua precisi momenti euristici e teoretici che allacciano invisibilmente, ma tenacemente, le questioni 80-83 della *Prima Pars*, sulla facoltà appetitiva nelle creature (soprattutto nell'essere umano), con l'a.1 della q.1 della *Prima Secundae* e con l'a.1 della q.6 della *Prima Secundae* sulla volontarietà degli atti umani⁶⁵. Si tratta di una sequenza che funziona da sutura e cesura insieme tra le diverse formalità di considerazione e che l'autrice non esita a definire "necessaria" per fornire la visione completa della causalità umana nel quadro della considerazione teologica e, a un tempo, per esaltare la preziosità della riflessione antica alla luce dell'intelligibilità somma della divina Sapienza.

parentesi per consentire il confronto è tratto da *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, ed. I. Bruns, Berolini 1892, p. 189.

⁶⁴ Si veda, in merito, Rossi, *Saggio sull'etica normativa nella Summa Theologiae di San Tommaso d'Aquino*, v. 3, p. 89-123.

⁶⁵ Si veda, in merito, Rossi, *Saggio sull'etica normativa nella Summa Theologiae di San Tommaso d'Aquino*, v. 3, p. 89-123.

Bibliography

Sources

- Alexander Aphrodisiensis, *De fato*, ed. I. Bruns, *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, Berolini 1892.
- Aristoteles, *Analytica posteriora*, ed. I. Bekker, *Aristotelis Opera*, Berlin – Boston 2011.
- Augustinus Hipponensis, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, ed. A. Mutzenbacher, CCL 44A, Turnholti 1975.
- Augustinus Hipponensis, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, ed. J. Zycha, CSEL 28, Vindobonae 1894.
- Augustinus Hipponensis, *De Trinitate*, ed. W.J. Mountain – F. Glorie, CCL 50-50A, Turnholti 2001.
- Gregorius Magnus, *Homiliae LX in Evangelia*, ed. R. Etaix, CCL 141, Turnholti 1999.
- Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate*, ed. P. Smulders, CCL 62-62A, Turnholti 1979.
- Ioannes Damascenus, *De fide Orthodoxa*, ed. E.M. Buytaert, *Saint John Damascene. De Fide Orthodoxa*, Text Series 8, Louvain – Paderborn 1955.
- Ioannes Damascenus, *De imaginibus*, ed. V. Fazzo, *Difesa delle immagini sacre. Discorsi apologetici contro coloro che calunniano le sante immagini*, Collana di testi patristici 36, Roma 1983.
- Nemesius Emesenus, *De natura hominis*, ed. M. Morani, *Nemesii Emeseni De natura hominis*, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1987.
- Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, in: *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII*, v. 4-6, Romae 1888-1891, tr. T. Centi, *Tommaso d'Aquino. La Somma Teologica*, Bologna 1996.
- Thomas De Vio Caietanus, *Summa Theologiae* [commentaria], in: *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII*, v. 4, Romae 1891.

Studies

- Alexandre d'Aphrodise, *De fato ad Imperatores*, version de Guillaume de Moerbeke, ed. P. Thillet, Paris 1963.
- Bosch L., *Huellas del Damasceno en el Angelico. Una aproximación hermenéutica a la utilización de la teología de San Juan Damasceno en la Summa Theologiae de Santo Tomás de Aquino*, Romae 2011.
- Bowra C.M., *L'esperienza greca*, Il Portolano 15, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 103-123.
- Dobler E., *Zwei syrische Quellen der theologischen Summa des Thomas von Aquin. Nemesios von Emesa und Johannes von Damaskus. Ihr Einfluss auf die anthropologischen Grundlagen der Moraltheologie*, Dokimion 25, Fribourg 2000.
- Eméry G., *Trinity, Church, and the Human Person: Thomistic essays*, Naples 2007.

- Ghellinck De J., *Les oeuvres de Jean de Damas en Occident au XIIe siècle*, "Revue des Questions Historiques" 45 (1910) p. 157-160.
- Girau-Reverter J., "*Homo quodammodo omnia*" según santo Tomás de Aquino, Toledo 1995.
- Krämer K., *Imago Trinitatis: die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Theologie des Thomas von Aquin*, Freiburger Theologische Studien 164, Freiburg 2000.
- Lilla S., *Alessandro di Afrodisia*, in: *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, v. 1, ed. A. Di Berardino, Genova – Milano 2006, c. 199-202.
- Louth A., *St John Damascene: Preacher and Poet*, in: *Preacher and Audience*, ed. M.B. Cunningham – P. Allen, Leiden – Boston – Köln 1998, p. 247-265.
- Markov S., *Die Metaphysische Synthese des Johannes von Damaskus: Historische Zusammenhänge und Strukturtransformationen*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 118, Boston 2015.
- Meany J., *The image of God in man according to the doctrine of Saint John Damascene*, Manila 1954.
- Rossi M.M. – Rossi T., *Saggio sull'etica normativa nella "Summa Theologiae" di San Tommaso d'Aquino, v. 2: Il Prologo alla Secunda Pars alla luce del "metodo ambi(m)mentale"*, Roma 2019.
- Rossi T., *Saggio sull'etica normativa nella "Summa Theologiae" di San Tommaso d'Aquino, v. 1: Il Prologo alla Secunda Pars come scenografia dello spazio morale*, Roma 2017.
- Rossi T., *Saggio sull'etica normativa nella "Summa Theologiae" di San Tommaso d'Aquino, v. 3: Il Prologo alla "Secunda Pars" e il "motus rationalis creaturae in Deum"*, Roma 2018.
- Saccetti R., *Un nuovo lessico morale medievale. Il contributo di Burgundio da Pisa, Flumen sapientiae 1*, Canterano 2016.
- Sul destino*, ed. A. Magris, Firenze 1995.



Małżeństwo w *Konstytucjach Apostolskich*

Marriage according to the *Apostolic Constitutions*

Ks. Stanisław Strękowski¹

Abstract: The Apocrypha, known as the *Apostolic Constitutions*, is a collection of Church laws that was created around 375-380, most likely in Antioch in a Judeo-Christian environment. It is an extensive compilation consisting of many earlier church documents, addressing various issues that concerned Christians in the first centuries. This document also included a few but important for Christians content regarding marriage, its indissolubility, its relationship to virginity, clerical marriages, virgins and widows. All the ordinances regarding this issue generally reflect the views of the Church Fathers in the East in the 4th century. This article presents the regulations regarding the institution of marriage in the context of other church documents and the views of authors from the 4th century. Although this is an apocryphal work, the content provided by the compiler of the *Apostolic Constitutions* on the issue of marriage does not differ substantially from the widespread views and practices in the Eastern Church.

Keywords: marriage; *Apostolic Constitutions*; virgins; clergy; widows; divorce

Zbiór praw Kościoła, znany pod nazwą *Konstytucje Apostolskie*, powstał ok. 375-380 r. najprawdopodobniej w Antiochii w środowisku judeo-chrześcijańskim, podobnie jak *Didache*, które powstało w I wieku i jest wielokrotnie cytowane w tym dokumencie. Niektórzy jednak sugerują, że utwór ten powstał najprawdopodobniej między 377 a 393 rokiem, a więc w czasach intensywnej działalności Ojców Kapadockich, którzy chociaż w innym środowisku, to jednak podejmowali wiele z zagadnień dotyczących życia chrześcijańskiego². Dzieło składa się z ośmiu ksiąg, w których zawarte są przepisy dotyczące wielu aspektów życia chrześcijańskiego, czyli moralności, liturgii, modlitwy, wymogów stawianych

¹ Ks. dr hab. Stanisław Strękowski, Wydział Studiów nad Rodziną, Uniwersytet Stefana Kardynała Wyszyńskiego, Warszawa, Polska; e-mail: stanislawstrekowski@wp.pl; ORCID: 0000-0001-9998-8554.

² J.G. Muller, *L'Ancien Testament dans l'ecclesiologie des Peres. Une lecture des Constitutions apostoliques*, Turnhout 2004, s. 54-57. Por. J. Naumowicz, *Kalendarz w Konstytucjach Apostolskich*, VoxP 50 (2007) s. 319-320.

kandydatom do chrztu i urzędów kościelnych oraz zasad funkcjonowania instytucji Kościoła, a więc zarządzenia dotyczą roli hierarchii i poszczególnych stanów we wspólnotach kościelnych, kanony dotyczące święceń biskupów, prezbiterów, diakonów i diakonis oraz charyzmatów. Wiele z tych kwestii stało się już przedmiotem licznych studiów dokonanych przez polskich badaczy starożytności chrześcijańskiej³. Autor lub autorzy *Konstytucji Apostolskich* ukrywa lub ukrywają się pod imieniem Piotra Apostoła lub Klemensa Rzymskiego⁴, co jednoznacznie przywołuje – w ocenie niektórych badaczy – bogatą w starożytnym chrześcijaństwie literaturę apokryficzną powstałą w różnych wspólnotach i bardzo często zawierającą treści niektórych doktryn heterodoksyjnych⁵. Należy zauważyć, że *Konstytucje Apostolskie* nie zostały zaaprobowane przez Kościół ani na Wschodzie, ani na Zachodzie⁶. Widoczne jest również odwołanie do niektórych pism Ojców Apostolskich, *Tradycji Apostolskiej* oraz postanowień niektórych synodów (m.in. w Ancyrze w 314 roku, Neocezarei

³ J. Żelazny, *Biskup ojcem. Zarys eklezjologii syryjskiej na podstawie Konstytucji apostolskich*, Kraków 2006; J. Żelazny, *Kościół domem a biskup ojcem w świetle Konstytucji apostolskich i innych pism syryjskich od I do V w.*, VV 20 (2012) s. 223-236; J. Naumowicz, *Kalendarz w Konstytucjach apostolskich*, VoxP 50-51 (2007) s. 319-330; B. Czyżewski, *Diakoni i diakonise według Konstytucji apostolskich*, StudGn 23 (2009) s. 79-94; M. Ławreszczuk, *Nabożeństwa chrześcijańskie w IV w. na podstawie Konstytucji apostolskich*, „Elpis” 25-26 (2012) s. 133-153. M. Kieling, *Obraz życia chrześcijan w środowiskach wielkomiejskich na przełomie I-IV wieku na podstawie wybranych dzieł inspiracją dla duszpasterstwa parafialnego*, w: *Rola i miejsce wspólnoty parafialnej w życiu społecznym*, red. E. Robek, Kalisz 2012, s. 93-107; M. Kieling, *Katechumenat i chrzest na podstawie Konstytucji Apostolskich*, VoxP 52 (2008) s. 439-453; B. Zgraja, *Ideal chrześcijanina w świetle „Konstytucji Apostolskich”*, CThO 1 (2015) s. 191-214.

⁴ Naumowicz, *Kalendarz w Konstytucjach Apostolskich*, s. 319, przyp. 2: „Pełny tytuł pisma, które sami apostołowie mieli podyktować swemu uczniowi Klemensowi, brzmi: *Konstytucje Świętych Apostołów spisane przez Klemensa*”. Warto zauważyć, że w XVI wieku w Wenecji ukazała się wersja łacińska tego utworu i nosiła tytuł: C. Bovio (Bovius), *De Constitutionibus apostolicis B. Clemente Romano auctore, libri octo, nunc primum de tenebris eruti et ad orthodoxam fidem astruendam apprime utiles*, Venetiis 1563.

⁵ Kieling, *Katechumenat i chrzest na podstawie Konstytucji Apostolskich*, s. 439: „Przyjmuje się obecnie, że dzieło to jest rezultatem pracy jednego redaktora-kompilatora, który tworzył je według określonego planu, dodając do tekstów źródłowych uzupełnienia i sformułowania, rzadziej stosując opuszczenia czy skróty”.

⁶ Por. Zgraja, *Ideal chrześcijanina w świetle „Konstytucji Apostolskich”*, s. 192-193; M. Szram, *Konstytucje apostolskie*, EK IX 733.

ok. 319 roku, Nicei w 325 roku oraz w Antiochii w 341 roku) regularnie zwoływanych na Wschodzie⁷.

Chociaż istnieje bogata literatura dotycząca różnych zagadnień podejmowanych w *Konstytucjach Apostolskich*, informacje o małżeństwie chrześcijan nie doczekały się jeszcze opracowania. W dokumencie bowiem zostały zawarte nieliczne, ale istotne dla chrześcijan treści dotyczące małżeństwa i jego relacji do dziewictwa, małżeństw duchownych i wdów. Wszystkie zarządzenia dotyczące tej kwestii zasadniczo odzwierciedlają poglądy Ojców Kościoła na Wschodzie z IV wieku. Czy koncepcja małżeństwa zawarta w *Konstytucjach Apostolskich* różni się znacząco od poglądów na małżeństwo prezentowanych przez Ojców Kapadockich i uchwał niektórych synodów zajmujących się kwestiami dyscyplinarnymi? Czy w koncepcji małżeństwa prezentowanej w *Konstytucjach Apostolskich* znajdują się treści heterodoksyjne, skoro dzieło jest apokryfem, co nieraz wzbudza nieufność w środowiskach kościelnych? W niniejszym artykule spróbujemy wskazać nie tylko treści wspólne dotyczące instytucji małżeństwa z innymi dokumentami kościelnymi i autorami piszącymi w IV wieku, w którym powstał zbiór *Konstytucji Apostolskich*, lecz także argumenty pogłębiające i uzupełniające zagadnienie.

1. Małżeństwo a dziewictwo

W niektórych środowiskach w starożytności toczyła się dyskusja, czy dziewictwo⁸ należy uważać za stan godniejszy niż małżeństwo.

⁷ *Constitutiones Apostolorum*, tł. S. Kalinkowski, *Konstytucje Apostolskie*, opr. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 42, SCL 2, Kraków 2007, s. XIII-XV. Por. Kieling, *Katechumenat i chrzest na podstawie Konstytucji Apostolskich*, s. 439-440.

⁸ W. Myszor, *Rola kobiet w chrześcijaństwie II i III wieku: Wdowy, dziewice i diakonisy*, SACH 14, Warszawa 1999, s. 12-19; S. Elm, *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford, 1994; E. Adamiak, *Kobieta w kościołach i wspólnotach chrześcijańskich. Próba syntezy teologicznej*, PST 11-12 (2001) s. 91-114; P. Nehring, *Dlaczego dziewictwo jest lepsze niż małżeństwo? Spór o ideał w chrześcijaństwie zachodnim końca IV wieku w relacji Ambrożego, Hieronima i Augustyna*, Toruń 2005; A. Swoboda, *Nauka o świętym dziewictwie w pismach św. Augustyna*, PST 20 (2006) s. 99-116; D. Zagórski, *Ideał dziewictwa w „De sancta virginitate” św. Augustyna*, CT 76/1 (2006) s. 27-37; M. Ludlow, *Useful and Beautiful: A Reading of Gregory of Nyssa's On Virginity and a Proposal for Understanding Early Christian Literature*, „Irish Theological Quarterly” 79/3 (2014) s. 219-240;

Pojawiały się różne odpowiedzi i postawy, czego przejawem była deprecjonowanie małżeństwa. Prawie wszyscy autorzy w IV wieku odwoływali się do bardzo wyważonego nauczania św. Pawła Apostoła. Widać w jego nauczaniu nie tylko zachętę i pochwałę dziewictwa, lecz równocześnie akceptację małżeństwa jako instytucji zgodnej z wolą Bożą (1Kor 7,25-28: „Nie mam zaś nakazu Pańskiego co do dziewic, lecz daję radę jako ten, który – wskutek doznanego od Pana miłosierdzia – godzien jest, aby mu wierono. Uważam, iż przy obecnych utrapieniach dobrze jest tak zostać, dobrze to dla człowieka tak żyć. Jesteś związany z żoną? Nie usiłuj odłączać się od niej! Jesteś wolny? Nie szukaj żony! Ale jeżeli się ożenisz, nie grzeszysz. Podobnie i dziewica, jeśli wychodzi za mąż, nie grzeszy. Tacy jednak cierpieć będą udręki w ciele, a ja chciałbym ich wam oszczędzić”).

Pomimo silnego rygoryzmu, który uwidaczniał się w wielu wspólnotach chrześcijańskich pierwszych wieków, przeważała opinia, że chociaż dziewictwo jest godne pochwały⁹, to jednak nie należy odrzucać małżeństwa, albowiem również jest ustanowione i pobłogosławione przez Pana (por. Ef 5,31)¹⁰. Św. Bazyli Wielki docenia obecność dziewic we wspólnocie kościelnej, określa je mianem „Oblubienic Chrystusa”. Ich liczba w Kościele stale się powiększa, a Kościół staje się coraz silniejszy. Składają one przyrzeczenia, do których dotrzymania są zobowiązane. Różnie opisuje sposób postępowania władz kościelnych wobec osób deklarujących zamiar zachowania dziewictwa:

W. Völker, *Virginität und Apatie als Hohepunkte des asketisches Strebens bei Gregor von Nyssa*, Berlin 1954; V.A. Karras, *A Re-evaluation of Marriage, Celibacy, and Irony in Gregory of Nyssa's On Virginitiy*, JECS 13/1 (2005) s. 111-121; V.A. Karras, *Female Deacons in the Byzantine Church*, CH 73/2 (2004) s. 272-316; P. Pisi, *Genesis ephthora: Le motivazioni protologiche della verginità in Gregorio di Nissa e nella tradizione dell'enkrateia*, Roma 1981.

⁹ Athanasius Alexandrinus, *Epistula ad monachum Ammunum* 1, tł. S. Kalinkowski, *Kanony Ojców Greckich*, red. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 49, SCL 3, Kraków 2009, s. 25*: „Skoro zatem są tu dwie drogi w życiu, jedna bardziej umiarkowana i zgodna z życiem, to znaczy droga małżeństwa, i druga, anielska i wzniosła, droga dziewictwa, to jeśli ktoś wybrałby drogę światową, czyli małżeństwo, nie podlega naganie, ale nie otrzyma tak wielu łask; otrzyma bowiem łaskę pod warunkiem, że sam przynosi owoc trzydziestokrotny (por. Mt 13,8); jeśli ktoś wybrałby drogę czystości, drogę nadziejską, to chociaż trudniejsza od tamtej i bardziej uciążliwa, otrzymuje łaski pełne podziwu, bo wydał owoc doskonały, stukrotny (por. Mt 13,8)”.
¹⁰ S. Strękowski, *Małżeństwo i rodzina w Pismach Ojców Kapadockich*, Warszawa 2021, s. 23-25.

Dziewicą można nazwać tę, która dobrowolnie ofiarowała się Panu, wyrzekła się małżeństwa i wybrała życie w czystości. Dopuszczamy zaś złożenie ślubów dopiero od tej chwili, kiedy dojrzały wiek pozwala w pełni władać rozumem. Nie jest rzeczą właściwą uważać dziecięce wypowiedzi za wiążące w tych sprawach. Jeśli jednak dziewczyna szesnastoletnia czy siedemnastoletnia, będąca już odpowiedzialna za swe postanowienia, zostanie poddana dłuższemu baczeniu i jeśli trwa w swych zamiarach, prosząc o przyjęcie w poczet dziewic, to należy ją do dziewic zaliczyć, złożenie przez nią ślubów uznać za wiążące, a karać już bez pobłażliwości¹¹.

W opinii św. Grzegorza z Nazjanzu dziewica decydująca się na złożenie ślubów czystości powinna unikać wszelkich związków z popędami cielesnymi¹². W listach do Amfilochiosa św. Bazylego znajdujemy informację, że zdarzało się jednak, że niektóre mniszki wiązały się z mężczyznami, co było równoznaczne z odrzuceniem złożonych przez nie ślubów czystości. Biskup Cezarei nakazywał, aby doprowadzano do zrywania takich związków. Nie wiemy, jakich środków perswazji mieli używać duchowni. Niewątpliwie Bazylemu zależało na tym, aby heretycy nie urągali Kościołowi z powodu łamania monastycznej bezżenności: „Rozpustnych związków zakonnice nie należy uważać za małżeństwa, ale wszelkimi sposobami trzeba spowodować zupełne zerwanie tych związków. Taki sposób postępowania będzie pożyteczny dla zabezpieczenia Kościoła przed złem, a heretykom nie da podstaw do zarzutów, że przyciągamy wiernych do siebie przez pobłażanie ich grzechom”¹³. Synod w Gangrze (ok. 340) w kanonach dotyczących dziewictwa ustanawia sankcje wykluczenia ze wspólnoty kościelnej dla tych, którzy zachowują dziewictwo z pogardy dla małżeństwa, oraz dla tych, którzy, zachowując dziewictwo z miłości do Boga, uważają się za osoby lepsze od żyjących w małżeństwie¹⁴. Synod ten potępił również praktyki zwolenników Eustacjusza,

¹¹ Basilius Magnus, *Ep.* 199, 18, tł. W. Krzyżaniak, Św. Bazyli Wielki, *Listy*, Warszawa 1972, s. 204-205.

¹² Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 37, 10: „Wybrałaś anielski sposób życia? Stań się w szeregu tych, które jarzma nie przyjęły? Nie zadawaj się z materią; nie mieszaj się w sprawy cielesne; nie przyjmuj zobowiązań materialnych, nawet jeśli nie przeszkadzają w życiu poświęconym”, tł. J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, s. 373.

¹³ Basilius Magnus, *Ep.* 188, 6, tł. Krzyżaniak, Św. Bazyli Wielki, *Listy*, s. 189.

¹⁴ Gangra, *Canones* [B] 9-10, w: *Acta Synodalia ann. 50-381*, red. A. Baron – H. Pietras, *ZMT* 37, Kraków 2006, s. 126.

oświadczając zdecydowanie, że potępiono jednak nie dziewictwo, ale hańbę małżeństwa, tak jak nie potępiono ubóstwa, ale pogardę dla uczciwego i dobroczytnego bogactwa, podobnie nie potępiono ascetyzmu, lecz duchową pychę, ani nie odrzucono pobożności indywidualnej, lecz znieważanie domu Bożego. W tym samym duchu dziewictwo jest traktowane w *Konstytucjach Apostolskich*. Zachowywanie dziewictwa jest jedną z form pobożności, którą dobrowolnie wybierają osoby pragnące podobać się Bogu poprzez wyrzeczenie się małżeństwa, pragnąc Panu złożyć w ofierze swoje dziewictwo: „Dziewicy się nie ustanawia, gdyż nie mamy w tej sprawie nakazu Pańskiego (1Kor 7,25). Dziewictwo jest nagrodą za jej osobistą decyzję podjętą nie z niechęci do małżeństwa, ale z pragnienia poświęcenia się pobożności”¹⁵.

Większość chrześcijan na Wschodzie sprzeciwiało się praktykom uczniów Eustacjusza z Sebasty, którzy deprecjonowali małżeństwo jako instytucję. Wypowiedział się w tej kwestii Synod w Gangrze ok. 340 roku, wymieniając wszystkie główne wykroczenia w odniesieniu do małżeństwa i dyscypliny kościelnej¹⁶. W *Liście synodalnym* po opisie wykroczeń

¹⁵ *Constitutiones Apostolorum* VIII 24, 1-2, tł. Kalinkowski, *ŻMT* 49, s. 255*.

¹⁶ Gangra, *Canones* [A] 3-15, *ŻMT* 37, s. 123*-124*: „[Ludzie z otoczenia Eustasiosa] ganią instytucję małżeństwa i uznają, że nikt, kto żyje w małżeństwie, nie może oczekiwać od Boga zbawienia, stąd też wiele zamężnych niewiast dało się zwieść i porzuciło swych mężów, a mężowie porzucili swoje żony, o czym nie umiając wytrwać we wstrzeźliwości, wielu popadło w grzech cudzołóstwa i z tego powodu okryło się hańbą. Znaleźli się i tacy, którzy z domów Bożych i kościołów zrobili pustelnie (*anachoreseis*), a okazując lekceważenie Kościołowi i kościelnym czynnościom liturgicznym, powołali własne zgromadzenia i stowarzyszenia, głosili własne nauki (*didaskalias heteras*) oraz dokonywali wielu innych uczynków wrogich Kościołowi i niezgodnych z kościelnymi ceremoniami; w pogardzie dla tradycyjnych ubrań noszą cudzoziemskie stroje; uznając się za świętych, rozdzielają między siebie i swoich zwolenników dary kościelne, dotąd należne Kościołowi; niewolnicy opuszczają swych panów i ubrani w cudzoziemskie stroje, okazują im lekceważenie; niewiasty wbrew zwyczajowi zmieniają damski strój na męski w przekonaniu, że tym sposobem uzyskują usprawiedliwienie; wiele kobiet pod pozorem pobożności obcina sobie włosy dane przez naturę; poszczą w niedzielę, profanując w ten sposób świętość tego wolnego dnia, a jedzą w posty ustanowione w Kościołach, inni zaś brzydzą się mięsą; nie chcą się modlić w domach ludzi żyjących w związku małżeńskim ani uczestniczyć w ofiarach składanych często w domach takich ludzi; okazują pogardę żonatym prezbiterom i nie biorą udziału w mszach przez nich sprawowanych; potępiają zgromadzenia przy grobach męczenników, a także tych, którzy się tam zbierają i sprawują liturgię; potępiają również bogatych, którzy nie porzucają wszystkiego, co posiadają; uznają, że nie mogą mieć nadziei u Boga; popełniają wiele innych uczynków, których nie sposób wyliczyć, ponieważ każdy z nich,

zwolenników Eustacjusza znajdujemy decyzję o zastosowaniu sankcji za wykroczenia:

Dlatego święty synod zebrany w Gangrze uznał za konieczne wydać na nich wyrok skazujący i postanowił o ich usunięciu z Kościoła. Jeśli się jednak opamiętają i potępią wszystkie wymienione tu występki, mogą zostać przyjęci ponownie, właśnie dlatego święty synod wyliczył szczegółowo poszczególne występki, które powinni potępić, aby mogli zostać przyjęci. Kto jednak nie zgadza się na to, co tutaj powiedzieliśmy, ma zostać wyklęty jako heretyk, wyłączony ze wspólnoty i wykluczony z Kościoła, a biskupi winni mieć się na baczności przed wszystkimi takimi ludźmi przebywającymi w ich diecezjach¹⁷.

Również w opinii Ojców Kapadockich małżeństwo jest dziełem Boga¹⁸, a wszystko, co Bóg stworzył i pobłogosławił, jest dobre, albowiem z od Niego nie może pochodzić żadne zło¹⁹. W tym duchu wypowiada również autor *Konstytucji Apostolskich*, odwołując się do tekstu Księgi Rodzaju oraz niektórych tekstów Nowego Testamentu, w których mowa o małżeństwie:

Do wszystkich Jego stworzeń, trzeba odnosić się z wdzięcznością, gdyż są one dziełem Bożym i nie ma w nich niczego złego; należy zawierać małżeństwa zgodne z prawem, gdyż małżeństwo takie jest nienaganne, ponieważ żona została połączona z mężem przez Pana (Prz 19,14), a Pan mówi: „Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę, i rzekł: Dlatego opuści

odrzucając zasady kościelne, ustanawia swoje własne przepisy; nie ma wśród nich jednej myśli, lecz każdy dla oczernienia Kościoła i na własną zgubę dorzuca, co mu tylko do głowy przychodzi”. Por. Socrates Scholasticus, *HE* 2, 43, tł. S. Kazikowski, Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986, s. 258-259.

¹⁷ Gangra, *Canones* [A] 16-17, *ŻMT* 37, s. 124*.

¹⁸ Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 37, 6: „Jeden jest Stwórca mężczyzny i kobiety; z jednej gliny oboje jeden Obraz, jedno prawo, jedna śmierć, jedno zmartwychwstanie. Zarówno mężczyźnie, jak i kobiecie zawdzięczamy urodzenie, jeden dług należy się od dzieci obojgu rodzicom” tł. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 371.

¹⁹ Basilius Magnus, *Quod Deus non est auctor malorum* 2-3, tł. J. Naumowicz, *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy, Jana Chryzostoma*, Kraków 2004, s. 38-39. Por. Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica magna* 5: „Żadne zło nie ma początku w woli Bożej. Nie można bowiem byłoby ganić zła, gdyby Bóg był jego sprawcą i ojcem”, tł. W. Kania, Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, PSP 14, Warszawa 1974, s. 137.

człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną i będą oboje jednym ciałem” (por. Rdz 2,24; Mt 19,4-5; Mk 10,6-8; Ef 5,31)²⁰.

Jak widać z cytowanego tekstu, fundamentem szacunku dla małżeństwa jest przekonanie, że jest ono dziełem Bożym i jako takie powinno być traktowane z szacunkiem i wdzięcznością, tak jak wszystkie dary Boga, od którego pochodzi jedynie dobro. Nic złego od Niego pochodzić nie może. W sposób szczególny instytucja ta została uhonorowana poprzez nauczanie Chrystusa w tym aspekcie, że jest nierozzerwalne i nie istnieje możliwość rozwodu, który w kulturach starożytnych poza chrześcijaństwem był dość często praktykowany. *Konstytucje Apostolskie* są dokumentem, który dotyczy wspólnoty kościelnej i jej funkcjonowania, dlatego argumentacja ma przede wszystkim charakter biblijny, chociaż można znaleźć wiele odniesień do już ukształtowanej tradycji wczesnego chrześcijaństwa, o której świadczą orzeczenia synodów lokalnych oraz świadectwa Ojców Kościoła.

2. Małżeństwo duchownych

W starożytnym Kościele małżeństwo duchownych było dość często praktykowane, co widoczne jest w radach, których udzielał św. Paweł Apostoł dla Tymoteusza i Tytusa. Wskazywał na wymagania dotyczące kandydatów na biskupów, prezbiterów i diakonów, wśród których ważne miejsce zajmują wymagania dotyczące małżeństwa. Mają bowiem być „mężem jednej żony” (1Tm 3,2.12; Tt 1,5). Bardzo często zdarzało się, że spośród ojców rodzin wybierano biskupów²¹, o czym może świadczyć wybór Grzegorza Starszego, biskupa Nazjanzu, który żył w małżeństwie z Nonną. Wspomina o tym jego sławny syn Grzegorz Młodszy, zwany Teologiem²². W zarządzeniach dotyczących małżeństw duchownych zawartych w *Konstytucjach Apostolskich* występują również pewne ograniczenia. Przede wszystkim duchowni wszystkich szczebli, a więc nie tylko biskupi,

²⁰ *Constitutiones Apostolorum* VI 14, 3, tł. Kalinkowski, *ŻMT* 49, s. 152*.

²¹ Por. Żelazny, *Biskup ojcem. Zarys eklezjologii syryjskiej na podstawie Konstytucji apostolskich*, s. 103-144.

²² Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 18, 15-16: „Przyjął powierzoną misję kapłana, ale nie z dzisiejszym pośpiechem i brakiem zastanowienia. Trochę poczekał, aby przeżyć najpierw swoje oczyszczenie i nabrać doświadczenia i mocy dla oczyszczenia innych. Taka jest bowiem zasada w porządku duchowym (...). Objął kościół [jak ogród] zachwaszczony i zdziczały” tł. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 330.

prezbiterzy i diakoni, lecz także zaliczani do sług kościelnych psalmiści, lektorzy i ostiariusze, mogą żyć małżeństwie, lecz po śmierci małżonki nie powinni zawierać powtórnego związku. Biskupom, prezbiterom i diakonom, którzy w chwili przyjęcia święceń nie byli żonaci, czyli żyli w stanie bezzennym, nie mogli już ożenić się jako ustanowieni wyżsi duchowni. To ograniczenie nie dotyczyło duchowieństwa niższego, czyli psalmistów, lektorów i ostiariuszy, którzy po święceniach mogli ożenić się, aby uniknąć grzechu. Ponadto wszyscy duchowni podlegali ograniczeniu wyboru małżonki, która nie była całkowicie wolna (niewolnica, kobita porzucona oraz wdowa) lub prowadziła życie grzeszne, która była nierządnicą²³. Wymogi w wyborze małżonki przypominały wymagania, którym podlegali kapłani i arcykapłan w Starym Testamencie (Kpł 21,7; Ez 44,22)²⁴. Warto zaznaczyć, że w kwestii ograniczeń w wyborze małżonki duchownych uczestnicy Synodu w Arles postanowili, że „duchowny nie może żenić się z nie dziewicą, a świeckiego, który by taką poślubił, nie dopuszcza się do stanu duchownego”²⁵. Jednakże autor *Konstytucji Apostolskich* w odniesieniu do lektorów i kantorów, którzy zostali ustanowieni, będąc jeszcze bezzennymi, stwierdza: „Z bezzennych osób duchownych dozwalamy zawrzeć małżeństwa tylko lektorom i kantorom wedle woli”²⁶.

Ograniczenie dotyczące powtórnego małżeństwa duchownych oznacza, że po śmierci małżonki, osoby sprawujące wymienione urzędy nie mogą powtórnie zawrzeć małżeństwa i kontynuować sprawowanie swoich funkcji liturgicznych. Echa tego nauczania odnajdujemy w kanonach wielu synodów, w których wyznaczone zostały kary za wykroczenia dotyczące jednego małżeństwa duchownych, ale też widoczny jest wielki nacisk położony na zachowanie celibatu. W tym kontekście św. Bazyli Wielki wyraźnie pisze o tym do Amfilochiosa:

²³ *Constitutiones Apostolorum* VI 17, 1-4: „Powiedzieliśmy, że biskup, prezbiter i diakon winni pozostawać w jednym związku małżeńskim, czy to za życia swoich żon, czy po ich śmierci, jeśli są bezzenni, po święceniach nie wolno im zawrzeć małżeństwa, ani, jeśli są żonaci, brać innej żony, ale mają pozostać przy tej, którą mieli w chwili święceń. Co się tyczy sług kościelnych, psalmistów, lektorów i ostiariuszy, zalecamy, aby oni również poprzestali na jednym małżeństwie, jeśli jednak przyjęli święcenia przed zawarciem małżeństwa, pozwalamy im się ożenić wedle woli, aby uniknęli grzechu i nie zasłużyli na karę. Nikomu jednak, kto należy do stanu duchownego, zgodnie z przepisem prawa nie pozwalamy brać za żonę nierządnicę, niewolnicę, wdowy ani kobiety porzuconej”, tł. Kalinkowski, *ŻMT* 49, s. 154*-155*.

²⁴ R. De Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, tł. T. Brzegowy, Poznań 2004, s. 42.

²⁵ Arelate, *Canones adscripti* 25, tł. Baron – Caba, *ŻMT* 37, s. 74*.

²⁶ *Constitutiones Apostolorum* VIII 47, 26, tł. Kalinkowski, *ŻMT* 49, s. 278*.

W odniesieniu do kapłana, który nieświadomie uwikłał się w nieprawowity związek małżeński, określiłem już, czego należy się tu trzymać: może on zachować swe miejsce w stanie kapłańskim, ale od pozostałych czynności musi się powstrzymać. Człowiekowi takiemu wystarczy przebaczenie. Niekonsekwencją byłoby jednak, gdyby innym udzielał błogosławieństwa, kiedy sam wprawdzie powinien leczyć własne rany. Udzielanie bowiem błogosławieństwa to udzielanie uświęcenia. Jak natomiast ten, kto uświęcenia nie ma wskutek nieświadomego popełnienia grzechu, może udzielać go innym? A zatem kapłan taki nie powinien udzielać błogosławieństwa, ani publicznie, ani jednostkowo, ani Ciała Chrystusowego rozdzielać innym, ani też pełnić żadnej innej funkcji liturgicznej, ale powinien poprzestać na przywileju zajmowania pierwszego miejsca i z żalem najgłębszym prosić Pana o wybaczenie mu grzechu popełnionego z niewiedzy²⁷.

Oznacza to, że kapłan, który dopuścił się wykroczenia dotyczącego nakazu jednego małżeństwa, nawet nieświadomie, chociaż nadal pozostawał w stanie kapłańskim, to jednak objęty był szeregiem ograniczeń w pełnieniu swoich funkcji liturgicznych. W kwestii dowiedzionego cudzołóstwa duchownych wszystkich szczebli autor *Konstytucji Apostolskich* wypowiada się tak:

Biskup, prezbiter lub diakon, któremu dowiedziono cudzołóstwa, krzywoprzysięstwa lub kradzieży, zostanie złożony z urzędu, ale nie wykluczony, gdyż Pismo mówi: „Nie będziesz skazywał dwa razy za to samo” (Na 1,9). Zasada ta dotyczy pozostałych duchownych²⁸.

3. Małżeństwo wdów

Grupą konsekrowanych kobiet, którym w *Konstytucjach Apostolskich* zostało poświęcone najwięcej uwagi, były wdowy²⁹. Wiele wskazówek

²⁷ Basilius Magnus, *Ep.* 199, 27, tł. Krzyżaniak, Św. Bazyli Wielki, *Listy*, s. 207-208.

²⁸ *Constitutiones Apostolorum* VIII 47, 25, tł. Kalinkowski, *ŻMT* 49, s. 278*.

²⁹ Rola wdów we wspólnotach kościelnych w starożytności: J.A. Ihnatowicz, *Konsekracja wdów w Kościele starożytnym*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 1 (2002) s. 66-76; B. Degórski, *Wdowy w starożytności chrześcijańskiej i ich posługa w Kościele*, *VoxP* 42/43 (2002) s. 411-436; A. Kołkowska, *Stan wdów (ordo viduarum)*. *Szkic*

na ich temat znajdujemy przede wszystkim w księdze III. Do stanu wdów konsekrowanych należy przyjmować – zgodnie z radą św. Pawła (1Tm 5,9-11) – osoby ponad sześćdziesięcioletnie³⁰: „Do [stanu] wdów (por. Dz 6,1) nie włączajcie tych, które nie ukończyły sześćdziesiątego roku życia (1Tm 5,9), gdyż tylko taki wiek może wam dać pewną gwarancję, że nie wyjdą ponownie za mąż”³¹. Podobną sugestię wyraża św. Bazyli Wielki w *Liście do Amfilochiosa* w sprawie kanonów. Precyzuje jednak, że jeśli sześćdziesięcioletnia wdowa wciągnięta do spisu wdów i pozostająca na utrzymaniu Kościoła, powtórnie wyjdzie za mąż „nie może być uznana za zasługującą na uczestniczenie w dobrach Kościoła, dopóki nie poniecha grzechu pożądliwości”³².

Wdowami konsekrowanymi mogły zostać tylko te kobiety, które miały w życiu jednego męża, jeśli złamały śluby, skreślano je z listy prowadzonej we wspólnocie chrześcijańskiej. Powinny okazywać posłuszeństwo duchownym, a jeśli byłyby niesubordynowane, mogły zostać ukarane pokutą w postaci postu lub skreślone z listy wdów, które były na utrzymaniu wspólnoty. Z dokumentu wyłania się oczekiwanie autora, że będą to skromne, pobożne kobiety, postępujące roztropnie, niegadatlive, dyskretne, zdystansowane od życia światowego, powstrzymujące się od

historyczno-teologiczny, „Perspectiva” 23/1 (2024) s. 31-47; M. Kieling, *Stan wdów i wdowieństwo w Konstytucjach Apostolskich oraz Dokumentach Synodów Kościoła starożytnego*, TPatr 11, Poznań 2014, s. 131-142; C. Methuen, *Widows, Bishops and the Struggle for Authority in the „Didascalia Apostolorum”*, JEH 46/2 (1995) s. 197-213; J. Dybała, *Ideal kobiety w pismach kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*, Łódź 2012; C. Osiek, *The Widows as Altar: The Rise and Fall of a Symbol*, „The Second Century” 3 (1983) s. 159-169; P. Ostański, *Skądże nadejdzie mi pomoc? (Ps 121,1): wokół wdowieństwa w Biblii*, PST 16 (2004) s. 59-74; D. Zalewski, *Znaczenie instytucji wdów w odniesieniu do stanu dziewic w pierwszych wiekach Kościoła*, VoxP 64 (2015) s. 595-613; B. Zgraja, *Ideal wdowieństwa w Listach św. Hieronima*, STHŚO 30 (2010) s. 441-451; B. Kulazińska, *Rola kobiety w organizacji Kościoła pierwotnego*, w: *Diakon stały w Kościele współczesnym*, red. M. Marczewski, Suwałki 1991, s. 93-108; M.G. Mara, *Le funzioni della dona nella Chiesa antica*, RPL 19/2 (1981) s. 5-16; A. Swoboda, *Kobieta, żona, matka w pismach św. Augustyna*, Poznań 2012; B.B. Thurston, *The Widows as the „Altar of God”*, SBL 24 (1985) s. 279-289; M. Ziółkowska, *Wskazania św. Augustyna dla wdów*, TPatr 11, Poznań 2014, s. 119-130.

³⁰ Por. Kulazińska, *Rola kobiety w organizacji Kościoła pierwotnego*, s. 93-97; Zalewski, *Znaczenie instytucji wdów w odniesieniu do stanu dziewic w pierwszych wiekach Kościoła*, s. 595.

³¹ *Constitutiones Apostolorum* III 1, 1, tł. Kalinkowski, ŻMT 49, s. 80*. Por. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 2017, s. 278.

³² Basilius Magnus, *Ep.* 199, 24, tł. Krzyżaniak, Św. Bazyli Wielki, *Listy*, s. 207.

nawiązywania niebezpiecznych relacji z osobami o wątpliwej reputacji, unikające plotek i rzucania oszczerstw:

wdowy powinny być poważne, posłuszne biskupom, prezbiterom i diakonom, jak również diakonissom, pobożne, pełne bojaźni i lęku, niech nie postępują samowolnie ani nie czynią niczego wbrew poleczeniu albo woli diakona, na przykład nie idą do czyjogoś domu, aby tam jeść i pić albo wziąć od kogoś. A jeśli któraś uczyni coś takiego bez zezwolenia, niech będzie uznana za lekkomyślną i ukarana postem albo wyłączona ze wspólnoty³³.

Głównym zadaniem wdów konsekrowanych we wspólnocie ochrzczonych miała być modlitwa w intencji utrzymujących je darczyńców, jak i całego Kościoła, opieka nad kobietami uczestniczącymi w nabożeństwach i celebrowanie sakramentu chrztu. Miały czytać Pismo Święte, śpiewać psalmy i hymny, modlić się za darczyńców i w intencji całego Kościoła oraz pościć³⁴.

Szczególnym niepokojem pasterzy wspólnot chrześcijańskich napał brak dyscypliny, który powodował takie zachowania wiernych w tym wdów, które były źle komentowane przez pogan i wystawiały na drwiny Kościoł. Oprócz grup heretyków odrzucających doktrynę Kościoła były również przypadki nadużyć w kwestiach moralnych. W tym kontekście pojawiają się regulacje dotyczące poszczególnych małżeństw osób należących do stanów takich, jak duchowieństwo, dziewictwo i wdowieństwo. W *Konstytucjach Apostolskich* znajdujemy wyjaśnienie dotyczące małżeństwa wdów, w którym piętnuje się niedotrzymanie przysięgi, a nie prawo do zawarcia powtórnego związku:

Jeśli do stanu wdowiego zaliczycie młodszą, a ona z powodu młodego wieku nie zdoła wytrwać we wdowieństwie i wyjdzie za mąż, przyniesie wstyd stanowi wdowiemu i będzie musiała zdać sprawę przed Bogiem (Rz 14,12) – nie za to, że zawarła drugie małżeństwo, lecz że nie dotrzymała przyrzeczenia i zlekceważyła swe zobowiązanie wobec Chrystusa (1Tm 5,11). Ślubów więc

³³ *Constitutiones Apostolorum* III 8, 1, tł. Kalinkowski, *ŻMT* 49, s. 88*. Por. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, s. 278-279; J.A. Ihnatowicz, *Konsekracja wdów w Kościele starożytnym*, *KSłT* 1 (2002) s. 66-76.

³⁴ *Constitutiones Apostolorum* III 5, 1-2, tł. Kalinkowski, *ŻMT* 49, s. 83*. Por. J. Naumowicz, *Kryterium rozróżnienia „duchowny-świecki” według Tradycji Apostolskiej*, *VoxP* 42-43 (2002) s. 139; Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, s. 278-279.

nie należy składać pochopnie, a przy ślubowaniu trzeba zachować rozwagę. „Lepiej, żeby wcale nie ślubowała, niż złożyła ślubowanie i go nie dopełniła” (Koh 5,4). Jednakże nawet młodsza kobieta, która krótko żyła z mężem i utraciła męża wskutek śmierci albo z innego powodu, a teraz trwa w swoim stanie i zachowuje dar wdowieństwa, będzie błogosławiona, podobnie jak owa wdowa w Sarepcie koło Sydonu, u której znalazł gościnę święty prorok Boży, Eliasz (1Krl 17,9-14; Łk 4,25-26). Będzie ona podobna do Anny, córki Fanuela z pokolenia Asera, która nocą i dniem w prośbach i modlitwach nie rozstawiała się ze świątynią; miała osiemdziesiąt lat, a z mężem żyła siedem lat od swego panieństwa, wielbiąc zaś przyjście Chrystusa, wyznawała Pana i mówiła o nim wszystkim, którzy oczekiwali wyzwolenia w Izraelu (Łk 2,36-38). Jeśli jej reputacja zostanie potwierdzona, będzie otoczona czcią, zyskując sławę u ludzi na ziemi i wieczną chwałę u Boga w niebie³⁵.

W listach kanonicznych św. Bazylego znajdujemy rozporządzenie dotyczące wdów, które po śmierci męża ponownie wychodzą za mąż. W opinii biskupa Cezarei odwołującego się do rad św. Pawła Apostoła czyn taki nie zasługuje na potępienie, albowiem wdowieństwo stoi niżej niż dziewictwo, dlatego „kobieta owdowiała, która rozporządzając swą osobą, zamieszka z mężczyzną, na przyganę nie zasługuje, jeśli nie ma nikogo, kto by współzamieszkanie to udaremnił, bo apostoł powiada: «jeśli umarł mąż jej, wolna jest: może wyjść, za kogo chce, byle w Panu» (1Kor 7,39)”³⁶. Jest rzeczą oczywistą, że wdowa, wychodząc za mąż, staje się żoną i nie może należeć do wdów wspomaganych materialnie przez wspólnotę. O wiele bardziej surowe stanowisko wobec wdów poślubiających kogoś, z kim wcześniej współżyły, zostało sformułowane na synodzie w Elwirze w Hiszpanii w 306 roku. Według zarządzeń uczestników synodu wdowa, jeśli wyjdzie za mąż za mężczyznę, z którym wcześniej współżyła, odbywać miała krótszą pokutę, jeśli natomiast go odtrąciła i wyszła za mąż za innego mężczyznę, pozbawiona miała być komunii nawet na koniec. Jej mąż natomiast, jeśli był ochrzczony, musiał odbyć dziesięcioletnią pokutę³⁷.

Warto zauważyć, że w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich właśnie spośród dziewic i wdów rekrutowano diakonisy, pod warunkiem, że wcześniej swoją postawą udowodniły stałość w przekonaniach

³⁵ *Constitutiones Apostolorum* III 1, 1-5, tł. Kalinkowski, *ŻMT* 49, s. 80*-81*. Por. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, s. 278-279; Kołkowska, *Stan wdów (ordo viduarum). Szkic historyczno-teologiczny*, s. 41-42.

³⁶ Basilius Magnus, *Ep.* 199, 41, tł. Krzyżaniak, *Św. Bazyli Wielki, Listy*, s. 210.

³⁷ Elvira, *Canones*, 72, tł. Baron, *ŻMT* 37, s. 60*.

i powagę w zachowaniu. W *Konstytucjach Apostolskich* diakonisą mogła zostać wdowa, która po stracie małżonka nie zawarła powtórnego małżeństwa: „Na diakonise należy wybierać czystą dziewicę albo wdowę po jednym mężu, wierną i godną szacunku”³⁸. Do obowiązków diakonis we wspólnocie kościelnej należała opieka nad kobietami, zajmowanie się ogłoszeniami, posługiwaniem, troska o wędrowców oraz służbę. Cechą charakterystyczną diakonów i diakonis powinna być postawa służby, która jest zaszczytnym okazywaniem naśladowania Pana aż do oddania życia za braci i nie powinny się tego wstydzić, albowiem

jak nasz Pan, Jezus Chrystus „nie przyszedł, żeby Jemu służono, lecz służyć i oddać swoje życie za wielu” (por. Mt 20,28; Mk 10,45) tak samo powinni postępować i oni. Gdyby trzeba było nawet oddać życie za brata, niech się nie wahają, bo i nasz Zbawiciel i Pan, Jezus Chrystus, jak sam powiedział, nie zawahał się oddać swojego życia za przyjaciół swoich (J 15,13)³⁹.

Biskup Cezarei w liście do Amfilochiosa odniósł się do związków diakonis z mężczyznami, którzy byli poganami. W opinii św. Bazylego, jeżeli diakonisa dopuściłaby się takiego niegodnego czynu, to musiała odbywać pokutę przez siedem lat. Po odbyciu takiej pokuty, jeżeli żyłaby w czystości, mogła być dopuszczona do wspólnoty. Autor podkreślał, że diakonisy miały zachowywać czystość moralną i należało chronić ją, aby nie upadła w niewolę cielesną⁴⁰.

4. Rozwód a nierozzerwalność małżeństwa

W starożytnym świecie rozwody były zjawiskiem dość częstym nie tylko w Grecji czy Rzymie, lecz także w Izraelu. W Starym Testamencie dopuszczalne było wysłanie żonie listu rozwodowego, na który – według nauczania Jezusa – zezwolił Mojżesz „ze względu na zatwardziałość serc” (Mk 10,2-16)⁴¹. Nierozzerwalność małżeństwa została sformułowana

³⁸ *Constitutiones Apostolorum* VI 17, 1-4, tł. Kalinkowski, *ŻMT* 49, s. 155*. Por. J.N.D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tł. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, s. 133.

³⁹ *Constitutiones Apostolorum* III 19, 1-3, tł. Kalinkowski, *ŻMT* 49, s. 95*.

⁴⁰ Basilius Magnus, *Ep.* 199, 44, tł. Krzyżaniak, *Św. Bazyli Wielki, Listy*, s. 211.

⁴¹ Por. D. Adamczyk, *Reinterpretacja cytatów z Księgi Rodzaju w Ewangeliach synoptycznych*, SW 46 (2009) s. 52-53.

przez Jezusa jako Jego wyraźne wymaganie. W rozmowie z faryzeuszami Chrystus przypomniał im, jaki jest zamysł Boga w odniesieniu do życia człowieka na ziemi: „Na początku stworzenia Bóg stworzył ich jako mężczyznę i kobietę: dlatego opuści człowiek ojca swego i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem. A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, tego człowiek niech nie rozdziała!” (Mk 6,12)⁴². W pismach Ojców Kościoła również często występują dywagacje o możliwości odesłania żony. Szczególnie w komentarzach do Ewangelii synoptycznych i listów św. Pawła takie interpretacje są obecne. Św. Bazyli Wielki również problem ten sygnalizuje w listach do Amfilochiosa, rozróżniając jednak małżeństwo legalne od konkubinatu:

Kto natomiast porzuca żonę, z którą prawowicie był związany, a pojmie inną, zgodnie z wypowiedzią Pana (por. Mt 19,9; Mk 10,10; Łk 16,18) podlega osądowi za cudzołóstwo. Kanony wszakże Ojców naszych stanowiły, że winni tego grzechu mają przez rok uczynek swój opłakiwać publicznie, przez dwa lata poprzestawać na słuchaniu słowa Bożego, przez trzy lata winni być uważani na obciążonych przewiną, w siódmym roku stać wśród wiernych, a za godnych udziału w ofierze uznać można dopiero wtedy, jeśli z głębokim żalem wyrażą swą skruchę⁴³.

W tym kontekście wydaje się oczywiste, że powtórne i trzecie małżeństwo oraz konkubinaty nie jest związkiem zawartym zgodnie z prawem Pana⁴⁴. Taki osąd w opinii Ojców Kapadockich dotyczy zarówno mężczyzny, jak i kobiet⁴⁵. W tym duchu wierności przykazaniom Pana

⁴² M. Rucki, *Czy Jezus akceptował rozwód?*, WPT 22/1 (2014) s. 82: „Z tych słów jednoznacznie wynika, że każdy związek rozwiedzionego mężczyzny z jakąkolwiek kobietą, i rozwiedzionej kobiety z jakimkolwiek mężczyzną w oczach Jezusa jest równoznaczny z cudzołóstwem. Z tym nie ma dyskusji, i to jest rzecz dla żydowskiego słuchacza jakby nowa: dotąd uważał on, że po odprawieniu żony może ponownie się ożenić, i nie będzie to grzech w oczach Boga. Tutaj natomiast Jezus autorytatywnie stwierdza, że drugi związek jest cudzołóstwem”. Por. E. Sitarz, *Zarys biblijnej doktryny o małżeństwie*, RBL 14/1-2 (1961) s. 27-30; R. Karpiński, *Nierozzerwalność małżeństwa w Nowym Testamencie Mt 5,32 i 19,9*, RBL 18/1 (1965) s. 77-88.

⁴³ Basilus Magnus, *Ep.* 217, 77, tł. Krzyżaniak, Św. Bazyli Wielki, *Listy*, s. 242.

⁴⁴ Por. W. Panecki, *Secundae nuptiae w życiu i prawie starożytnych chrześcijan*, PK 14/1-2 (1971) s. 253-265.

⁴⁵ Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 37, 6: „Spójrz także od strony łaski: oboje doznali zbawienia przez cierpienia Chrystusa. Dla mężczyzny stał się ciałem? Ale tak samo dla niewiasty. Za mężczyznę poniósł śmierć? Ale tak samo niewiasta dzięki

ukazującym pierwotny zamiar Boga w odniesieniu do człowieka autor *Konstytucji Apostolskich* stwierdza, odwołując się do przeważnie tekstów Starego Testamentu, ukazując prawdę o nierozzerwalności małżeństwa, albowiem ideał doskonałej wierności małżeńskiej znany był już zresztą w księgach prorockich i w literaturze mądrościowej⁴⁶: nic bardziej nie sprzyja pielęgnowaniu mądrości i cnoty, jak wierność małżeńska i posiadanie żony czystej, pożycie dożgonne z żoną w młodości poślubioną (por. Prz 5,1-23; 7,1-27; Mdr 9,1-9; 23,16-27)⁴⁷. Autor *Konstytucji Apostolskich* wyraźnie stwierdza:

Po zawarciu małżeństwa nie wolno oddalić małżonki, jeśli jest bez zarzutu. Powiedziano bowiem: „Będiesz czuwał nad swym tchnieniem i nie porzucisz żony, którą poślubiłeś w młodości, bo ona towarzyszy ci w życiu i jest częstką twego ducha i ja ją stworzyłem, nikt inny” (Ml 2,14-15). Pan mówi: „Co Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela” (Mt 19,6; Mk 10,9). Żona jest bowiem towarzyszką życia, złączona przez Boga, aby dwoje stanowili jedno ciało, kto zaś ponownie dzieli jedno na dwoje, jest wrogiem Bożego stworzenia oraz nieprzyjacielem Bożej opatrności. Tak samo ten, „kto bierze sobie kobietę zepsutą i przekraczającą prawa natury, jest nieprawy, ponieważ kto trzyma nierządnicę, głupi jest i bezbożny” (Prz 18,22) i powiedziano: „Odetnij ją od swego ciała” (Syr 25,26). Kobieta zaś, która zwraca się ku innemu, nie jest pomocą (Rdz 2,18; Tb 8,6), lecz zdradą⁴⁸.

W przekonaniu autora *Konstytucji Apostolskich* żona powinna być towarzyszką życia męża i dwoje stanowią jedno ciało, albowiem sam Bóg ich ze sobą złączył i nikt nie ma prawa ich rozdzielać. Jednakże jeśli żona lekceważy swoje obowiązki małżeńskie, powinna zostać

Jego śmierci dostępuje zbawienia (...). Mnie na przykład zdaje się, że ta nauka potępia powtórne małżeństwo. Jeśli bowiem jest dwóch Chrystusów, mogą być i dwaj mężowie i dwie żony. Ale jeśli jest jeden Chrystus, jedna głowa Kościoła, to może być tylko jedno ciało; jakkolwiek drugie trzeba odrzucić”, tł. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 371.

⁴⁶ Por. Muller, *L’Ancien Testament dans l’ecclesiologie des Peres*, s. 54-57.

⁴⁷ Por. Sitarz, *Zarys biblijnej doktryny o małżeństwie*, 30.

⁴⁸ *Constitutiones Apostolorum* VI 14, 4, tł. Kalinkowski, *ŻMT* 49, s. 152*. Por. Sitarz, *Zarys biblijnej doktryny o małżeństwie*, s. 23-26; H. Kupiszewski, *Powtórne małżeństwo w konstytucjach cesarzy rzymskich w IV i V wieku*, *AnCr* 7 (1975) s. 349-365; J. Krajczyński, *Nierozzerwalność małżeństwa w doktrynie i ustawodawstwie Kościoła*, „*Ius Matrimoniale*” 9/15 (2004) s. 61-62.

oddalona⁴⁹, ze względu na dobro, którym jest jedność wspólnoty małżeńskiej⁵⁰.

Niektórzy duchowni, pod pozorem pobożności lub ze względów ascetycznych, usiłowali oddalić swoje małżonki, dlatego niektóre synody (Elvira, Gangra) i autor *Konstytucji Apostolskich* stwierdzili: „Biskup, prezbiter i diakon nie powinni oddalać swej żony pod pozorem pobożności. Jeśli oddali, zostanie wykluczony, a gdyby się upierał – złożony z urzędu”⁵¹. Jest to znaczący argument potwierdzający, że nawet osobom duchownym zatroskanym o swój rozwój duchowy nie wolno oddalić prawowitej małżonki, czyli naruszyć nierozzerwalność małżeństwa.

5. Zakończenie

Nieliczne wzmianki zawarte w *Konstytucjach Apostolskich* dotyczące małżeństwa nie wyrażają poglądów heterodoksyjnych w porównaniu z kanonami synodów lokalnych i poglądów prezentowanych przez autorów chrześcijańskich IV wieku na Wschodzie. Małżeństwo jest postrzegane jako instytucja monogamiczna, jeden i nierozzerwalny związek wolnego mężczyzny i wolnej kobiety, przewidziany dla człowieka w odwiecznym Planie Boga. Pomimo odwoływania się do tekstów Starego Testamentu, autor *Konstytucji Apostolskich* wiernie prezentuje nauczanie Jezusa Chrystusa w odniesieniu do małżeństwa. Chociaż w opinii Ojców Kościoła dziewictwo w porządku duchowym stoi wyżej, to jednak małżeństwo jest godne szacunku, tak jak wszystkie dzieła Boga. Należy podkreślić, że poglądy na temat trwałości związku małżeńskiego, prezentowane przez *Konstytucje Apostolskie* i Ojców Kościoła na Wschodzie, są dość zgodne, co oznacza, że w Kościele Wschodnim doceniano wartość małżeństwa, a poglądy uczniów Eustacjusza były odrzucane

⁴⁹ Na określenie oddalenia został użyty termin *ekballein*, czyli ‘wyrzucać, wypędzać, odsuwać, usuwać’, który w Nowym Testamencie stosowany był najczęściej w odniesieniu do Chrystusa wyrzucającego złe duchy (Mt 8,16.31), a więc oznacza to zdecydowaną wolę uzdrowienia. W odniesieniu do praktyki wręczania listu rozwodowego Mateusz (Mt 5,31; 19,7) używa określenia *apostasion*, który jest terminem prawniczym. List rozwodowy w judaizmie upoważniał kobiety do zawarcia ponownego małżeństwa. Por. *Rozwód*, w: X. Leon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, tł. K. Romaniuk, Poznań 1986, s. 552-553.

⁵⁰ Zgraja, *Ideal chrześcijanina w świetle „Konstytucji Apostolskich”*, s. 207-208.

⁵¹ *Constitutiones Apostolorum* VIII 47, 5, tł. Kalinkowski, *ŻMT* 49, s. 274*.

zarówno przez uczestników synodów lokalnych (Gangra), jak i Ojców Kościoła. Małżeństwo osób ochrzczonych sprawia, że dwoje są jednym ciałem i nikt nie powinien go rozdzielać, albowiem działa przeciwko woli Bożej. Zarówno Ojcowie Kościoła, jak i autor *Konstytucji Apostolskich* podkreślają, że śluby czystości, święcenia i przyrzeczenia składane Bogu mają pierwszeństwo we wszystkim, dlatego ponowne małżeństwa i konkubiny osób Bogu poświęconych nie mogą być traktowane jako legalne małżeństwa. Duchowni (biskupi, prezbiterzy, diakoni), jeśli są żonaci przed przyjęciem święceń, powinni pozostać w związku, jednak po stracie żony nie mogą po raz kolejny zawrzeć nowego małżeństwa, bez zawieszenia w wykonywaniu ich funkcji kapłańskich. Małżeństwo jest nierozzerwalnie. Wdowy natomiast, jeśli zawarły powtórne małżeństwo, przestawały należeć do stanu wdów i nie mogły nadal korzystać ze wsparcia wspólnoty.

Bibliography

Sources

- Acta Synodalia ann. 50-381*, red. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 37, SCL 1, Kraków 2006.
- Athanasius Alexandrinus, *Epistula ad monachum Ammunum*, red. A. Baron – H. Pietras, tł. S. Kalinkowski, *Kanony Ojców Greckich*, ŻMT 49, SCL 3, Kraków 2009, s. 23-26.
- Constitutiones Apostolorum*, tł. S. Kalinkowski, *Konstytucje Apostolskie*, red. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 42, SCL 2, Kraków 2007.
- Basilus Magnus, *Quod Deus non est auctor malorum*, PG 31, 329-359, tł. J. Naumowicz, *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy, Jana Chryzostoma*, Kraków 2004, s. 36-53.
- Basilus Magnus, *Epistulae*, PG 32, 220-1112, tł. W. Krzyżaniak, Św. Bazyli Wielki, *Listy*, Warszawa 1972.
- Gregorius Nazianzenus, *Orationes*, ed. P. Gallay, SCh 250, Paris 1978; PG 35, 852-1064, tł. J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965.
- Gregorius Nyssenus, *Oratio Catechetica Magna*, ed. E. Mühlenberg, *Opera dogmatica minora*, cz. 4, GNO 3/4, Leiden – New York – Köln 1996, tł. W. Kania, Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór Pism*, PSP 14, Warszawa 1974, s. 128-184.
- Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica*, PG 67, 29-872, tł. S. Kazikowski, Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986.

Studies

- Adamczyk D., *Reinterpretacja cytatów z Księgi Rodzaju w Ewangeliach synoptycznych*, „Studia Warmińskie” 46 (2009) s. 47-60.
- Adamiak E., *Kobieta w kościołach i wspólnotach chrześcijańskich. Próba syntezy teologicznej*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 11-12 (2001) s. 91-114.
- Baron A., *Świętość a ideały człowieka. (Ojcowie Apostolscy, Klemens Aleksandryjski, Orygenes). Studium teologiczne na tle modeli filozoficzno-religijnych*, Kraków 2013.
- Czyżewski B., *Diakoni i diakonise według Konstytucji apostołskich*, „Studia Gnesnensia” 23 (2009) s. 79-94.
- Degórski B., *Wdowy w starożytności chrześcijańskiej i ich posługa w Kościele*, „Vox Patrum” 42/43 (2002) s. 411-436.
- Dybała J., *Ideał kobiety w pismach kapadockich Ojców Kościoła i Jana Chryzostoma*, Łódź 2012.
- Elm S., *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford 1994.
- Ihnatowicz J.A., *Konsekracja wdów w Kościele starożytnym*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 1 (2002) s. 66-76.
- Karras V.A., *A Re-evaluation of Marriage, Celibacy, and Irony in Gregory of Nyssa's On Virginity*, „Journal of Early Christian Studies” 13/1 (2005) s. 111-121.
- Karras V.A., *Female Deacons in the Byzantine Church*, „Church History” 73/2 (2004) s. 272-316.
- Karpiński R., *Nierozzerwalność małżeństwa w Nowym Testamencie Mt 5,32 i 19,9*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 18/1 (1965) s. 77-88.
- Kelly J.N.D., *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tł. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001.
- Kieling M., *Katechumenat i chrzest na podstawie Konstytucji Apostołskich*, „Vox Patrum” 52 (2008) s. 439-453.
- Kieling M., *Stan wdów i wdowieństwo w Konstytucjach Apostołskich oraz Dokumentach Synodów Kościoła starożytnego*, w: *Interpretacja powołania człowieka w nauce ojców Kościoła*, red. P. Wygalałak, TPatr 11, Poznań 2014, s. 131-142.
- Kieling M., *Obraz życia chrześcijan w środowiskach wielkomiejskich na przełomie I-IV wieku na podstawie wybranych dzieł inspiracją dla duszpasterstwa parafialnego*, w: *Rola i miejsce wspólnoty parafialnej w życiu społecznym*, red. E. Robek, Kalisz 2012, s. 93-107.
- Krajczyński J., *Nierozzerwalność małżeństwa w doktrynie i ustawodawstwie Kościoła*, „Ius Matrimoniale” 9/15 (2004) s. 47-86.
- Kołkowska A., *Stan wdów (ordo viduarum). Szkic historyczno-teologiczny*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 23/1 (2024) s. 31-47.
- Kulazińska B., *Rola kobiety w organizacji Kościoła pierwotnego*, w: *Diakon stały w Kościele współczesnym*, red. M. Marczewski, Suwałki 1991, s. 93-108.

- Kupiszewski H., *Powtórne małżeństwo w konstytucjach cesarzy rzymskich w IV i V wieku*, „Analecta Cracoviensia” 7 (1975) s. 349-365.
- Leon-Dufour X., *Słownik Nowego Testamentu*, tł. K. Romaniuk, Poznań 1986.
- Ludlow M., *Useful and Beautiful: A Reading of Gregory of Nyssa's On Virginity and a Proposal for Understanding Early Christian Literature*, „Irish Theological Quarterly” 79/3 (2014) s. 219-240.
- Ławreszczuk M., *Nabożeństwa chrześcijańskie w IV w. na podstawie Konstytucji apostołskich*, „Elpis” 25-26 (2012) s. 133-153.
- Mara M.G., *Le funzioni della dona nella Chiesa antica*, „Rivista di Pastorale Liturgica” 19/2 (1981) s. 5-16.
- Methuen C., *Widows, Bishops and the Struggle for Authority in the „Didascalia Apostolorum”*, „The Journal of Ecclesiastical History” 46/2 (1995) s. 197-213.
- Muller J.G., *L'Ancien Testament dans l'ecclésiologie des Peres. Une lecture des Constitutions apostoliques*, Turnhout 2004.
- Myszor W., *Rola kobiet w chrześcijaństwie II i III wieku: Wdowy, dziewice i diakonisy*, *Studia Antiquitatis Christianae* 14, Warszawa 1999, s. 12-19.
- Naumowicz J., *Kalendarz w Konstytucjach Apostolskich*, „Vox Patrum” 50 (2007) s. 319-330.
- Naumowicz J., *Kryterium rozróżnienia „duchowny-świecki” według Tradycji Apostolskiej*, „Vox Patrum” 42-43 (2002) s. 131-140.
- Nehring P., *Dlaczego dziewictwo jest lepsze niż małżeństwo? Spór o ideał w chrześcijaństwie zachodnim końca IV wieku w relacji Ambrożego, Hieronima i Augustyna*, Toruń 2005.
- Osiek C., *The Widows as Altar: The Rise and Fall of a Symbol*, „The Second Century” 3 (1983) s. 159-169.
- Ostański P., *Skądże nadejdzie mi pomoc? (Ps 121,1): wokół wdowieństwa w Biblii*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 16 (2004) s. 59-74.
- Panecki W., *Secundae nuptiae w życiu i prawie starożytnych chrześcijan*, „Prawo Kanoniczne: Kwartalnik Prawno-Historyczny” 14/1-2 (1971) s. 253-265.
- Pietras H., *Kim są ci, którzy „dwa razy zawarli małżeństwo” z 8. kanonu Soboru Nicejskiego z 325 roku?*, „Studia Bobolanum” 27/1 (2016) s. 185-204.
- Pisi P., *Genesis ephthora: Le motivazioni protologiche della verginità in Gregorio di Nissa e nella tradizione dell'enkrateia*, Roma 1981.
- Rucki M., *Czy Jezus akceptował rozwód?*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 22/1 (2014) s. 67-86.
- Sitarz E., *Zarys biblijnej doktryny o małżeństwie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 14/1-2 (1961) s. 23-31.
- Sobański R., *O procesach prawotwórczych w Kościele*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 19-20 (1986-1987) s. 93-102.
- Strękowski S., *Małżeństwo i rodzina w Pismach Ojców Kapadockich*, Warszawa 2021.

- Swoboda A., *Nauka o świętym dziewictwie w pismach św. Augustyna*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 20 (2006) s. 99-116.
- Swoboda A., *Kobieta, żona, matka w pismach św. Augustyna*, Poznań 2012.
- Thurston B.B., *The Widows as the „Altar of God”*, „Society of Biblical Literature, Seminar Papers” 24 (1985) s. 279-289.
- Vaux R. De, *Instytucje Starego Testamentu*, tł. T. Brzegowy, Poznań 2004.
- Völker W., *Virginität und Apatie als Hohepunkte des asketisches Strebens bei Gregor von Nyssa*, Berlin 1954.
- Wipszycka E., *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 2017.
- Woźniak M., „*Usprawiedliwienie*” jako realizacja rzeczywistości Nowego Przymierza w nauczaniu św. Pawła Apostoła, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 51 (2024) s. 137-154.
- Zagórski D., *Ideal dziewictwa w „De sancta virginitate” św. Augustyna*, „Collectanea Theologica” 76/1 (2006) s. 27-37.
- Zalewski D., *Znaczenie instytucji wdów w odniesieniu do stanu dziewic w pierwszych wiekach Kościoła*, „Vox Patrum” 64 (2015) s. 595-613.
- Zgraja B., *Ideal chrześcijanina w świetle „Konstytucji Apostolskich”*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2015) s. 191-214.
- Zgraja B., *Ideal wdowieństwa w Listach św. Hieronima*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 30 (2010) s. 441-451.
- Ziółkowska M., *Wskazania św. Augustyna dla wdów*, w: *Interpretacja powołania człowieka w nauce ojców Kościoła*, red. P. Wygralak, TPatr 11, Poznań 2014, s. 119-130.
- Żelazny J., *Biskup Ojcem. Zarys eklezjologii syryjskiej na podstawie „Konstytucji Apostolskich”*, Kraków 2006.
- Żelazny J., *Kościół domem a biskup ojcem w świetle Konstytucji apostolskich i innych pism syryjskich od I do V w.*, „Verbum Vitae” 20 (2012) s. 223-236.



Najstarsze miejsce kultu św. Agnieszki w świetle *Liber Pontificalis*

The Oldest Place of Veneration of St. Agnes in the Light of the *Liber Pontificalis*

Ks. Piotr Szczur¹

Abstract: The purpose of this article is to show the history of the oldest place of veneration of St. Agnes, in light of the accounts contained in the *Liber Pontificalis*. Firstly, the depiction of St. Agnes from ancient sources, particularly the writings of St. Ambrose and Prudentius, is examined. A thorough analysis and critical assessment of these accounts led to the conclusion that little is known about her life prior to her martyrdom. However, the sources unanimously affirm her status as a virgin and martyr, emphasizing her youth at the time of her death. Beyond this, details about St. Agnes remain uncertain. Subsequently, the accounts of St. Agnes's veneration in Rome, as recorded in the biographies of four popes, were meticulously analyzed and critically evaluated: Sylvester I (314-335), Liberius (352-366), Innocent I (401-417), and Symmachus (498-514). This analysis and critique of the narratives yielded significant insights. While the information regarding the location of St. Agnes's worship provided by the compiler of the *Liber Pontificalis* is largely inaccurate, it does hint at certain themes present in the transmission: the association of St. Agnes with Constantina, a member of the imperial family, who bestowed imperial patronage upon the entire complex of St. Agnes (comprising the basilica and mausoleum) and contributed to the growth of her cult; the profound importance of St. Agnes's cult to the popes, who, in their efforts to foster its development, sought to exert influence over the shrine of St. Agnes (as seen in the actions of Innocent I) and personally participated in festivities held in her honor (as evidenced by the involvement of Gregory the Great).

Keywords: St. Agnes; cult of saints; Constantina; Basilica of St. Agnes Outside the Walls; Santa Costanza; *Liber Pontificalis*

Wydaje się, że kult św. Agnieszki, który zrodził się niemal tuż po jej śmierci, wpłyną na to, że stała się jedną z najbardziej popularnych świętych Rzymu. Istotne informacje na temat pierwszego miejsca, w którym

¹ Ks. prof. dr hab. Piotr Szczur, Katedra Historii Kościoła, Instytut Nauk Teologicznych, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska; e-mail: piotr.szczur@kul.lublin.pl; ORCID: 0000-0003-3011-3404.

była czczona, zawarte są w *Liber Pontificalis*² będącym niezwykle interesującym dziełem, powstałym pierwotnie na początku VI wieku³, ukazującym obraz świata, jaki mieli ukształtowany jego kompilatorzy⁴. Jest także nośnikiem wielu idei związanych z rolą, jaką odgrywał Kościół w ich czasach⁵. Przedstawione są w nim nie tylko sylwetki papieży i ich dokonania, lecz także ważne działania władców i innych osób odnoszące się do szeroko rozumianego życia kościelnego. Dlatego celem niniejszego artykułu jest ukazanie pierwotnego miejsca kultu św. Agnieszki, w świetle przekazów zawartych w *Liber Pontificalis*. Cezura czasowa została ograniczona pontyfikatem papieża Honoriusza (625-638), gdyż w tym czasie pierwotna bazylika św. Agnieszki podupadła, a papież – w trosce o kult znanej świętej Rzymu – wznosił nową bazylikę⁶, istniejącą do dzisiaj, tym samym tworząc zupełnie nowe miejsce kultu (choć

² W niniejszym opracowaniu posługiwano się wydaniem wraz z polskim przekładem: *Liber Pontificalis I-XCVI (usque ad annum 772)*, tł. P. Szewczyk – M. Jesiotr, red. M. Ożóg – H. Pietras, SCL 9 = ŻMT 74, Kraków 2014; *Liber Pontificalis XCVII-CXII (ann. 772-891)*, tł. M. Jesiotr – B. Frontczak – A. Caba, red. M. Ożóg – H. Pietras, SCL 10 = ŻMT 75, Kraków 2015.

³ Proces redakcji *Liber Pontificalis* dokładnie został omówiony w: R. Davis, *Introduction*, w: *The Book of Pontiffs (Liber Pontificalis): The Ancient Biographies of First Ninety Roman Bishops to AD 715*, translated with an introduction and notes by R. Davis, Translated Texts for Historians 6, Liverpool 2010, s. XII-XIV.

⁴ Por. Ożóg – Pietras, *Wprowadzenie*, w: SCL 9, s. X: „Obecnie nauka stoi na stanowisku, że daremne jest szukanie jednego autora całego zbioru, powstawał on bowiem sukcesywnie, ulegał wielu modyfikacjom i przeróbkom i nie da się powiedzieć nic więcej niż to, że jest dziełem pewnych pisarzy laterańskich próbujących w różnych redakcjach podać własną interpretację dziejów, a w końcu ujednocionym na użytek powstałego w VIII wieku Państwa Kościelnego, co piszemy ze świadomością anachroniczności tego nazwania”.

⁵ Por. M. Ludewicz, „*Pontifices et eae*”. *Wizerunki kobiet na kartach „Liber Pontificalis”*, w: *My, Wy, Oni: co i jak Starożytni myśleli o sobie i innych*, red. W. Kopek – M. Nowak – Ł. Libowski, Kraków 2020, s. 57-58; M. Ludewicz, „*There was a Great Mortality in Rome, more Serious than is Recalled in the Time of any other Pontiff*”. *Plagues and Diseases in the „Liber Pontificalis”*, *VoxP* 78 (2021) s. 348-350.

⁶ Por. *Liber Pontificalis LXXII. Honorius* 3, SCL 9, s. 175: „W tym czasie [papież Honoriusz] wystawił na swój koszt kościół błogosławionej Agnieszki męczennicy przy via Nomentana, 3 mile od Rzymu, który zewsząd bogato ozdobił, i gdzie złożył liczne dary; tam został pogrzebany. Grób jej ozdobił srebrem ważącym 252 funty; umieścił na górze miedziane pozłacane cyborium o zadziwiającej wielkości; wykonał też 3 złote misy ważące każda po jednym funcie; wykonał mozaiki w absydzie tej bazyliki, gdzie też złożył liczne dary”. Kościół ten został odnowiony przez papieża Hadriana I (772-795) (*Liber Pontificalis XCVII. Hadrianus* 85, SCL 10, s. 41: „Odnowił kościół świętej męczennicy Agnieszki”), zaś Leon III (795-816) „dla kościoła świętej Agnieszki męczennicy, gdzie

znajdujące się w pobliżu ruin dawnej bazyliki). Informacje zawarte w *Liber Pontificalis* zostaną przeanalizowane i poddane krytycznej ocenie, by dzięki temu spojrzeć na nie w świetle faktów historycznych i osiągnięć współczesnej nauki.

1. Postać św. Agnieszki w wypowiedziach pisarzy wczesnochrześcijańskich

Na temat św. Agnieszki (Agnieszki Rzymskiej) niewiele wiadomo⁷, chociaż w starożytności – po św. Piotrze i św. Pawle – była jedną z najbardziej znanych i popularnych świętych Rzymu⁸. Świadczy o tym m.in. znaczna ilość jej przedstawień na tzw. złotych szklach z IV wieku, odnalezionych w rzymskich katakumbach⁹, jej wizerunek znajdujący się w katakumbach Komodylli¹⁰, a przede wszystkim obecność jej imienia w *Depositio martyrum*

spoczywa jej ciało, polecił wykonać nakrycie przetykane złotem z purpurowym obszyciem” (*Liber Pontificalis* XCVIII. Leo III 46, SCL 10, s. 70).

⁷ Postać św. Agnieszki wzbudzała zainteresowanie zwłaszcza na przełomie XIX i XX wieku. Z ważniejszych opracowań na jej temat warto wymienić następujące: C. O’Brien, *St. Agnes, Virgin and Martyr*, Halifax 1887; P. Franchi de’Cavalieri, *S. Agnese nella tradizione e nella leggenda*, Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Supplementheft 10, Roma 1899; A.J. Smith, *Life of St. Agnes: Virgin and Martyr*, London 1906; F. Jubaru, *Sainte Agnès, vierge et martyre de la Voie Nomentane: d’après de nouvelles recherches*, Paris 1907; J.E. Butler, *St. Agnes*, London 1912; M. Beattie, *St. Agnes (Virgin and Martyr A.D. 303)*, Dublin 1944.

⁸ Por. G. Bardy, *Agnès*, w: *Catholicisme. Hier – aujourd’hui – demain*, t. 1, Paris 1948, k. 216; M. Starowieyski, *Męczeństwo Agnieszki*, w: Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Wieńce męczeńskie (Peristefanon)*, ŻMT 40, Kraków 2006, s. 337; A. Thacker, *The Origin and Early Development of Rome’s Intramural Cults. A Context for the Cult of Sant’Agnese in Agone*, „Mélanges de l’École française de Rome. Moyen Âge” 126/1 (2014) s. 138.

⁹ Por. C.R. Morey, *The Gold-Glass Collection of the Vatican Library, with Additional Catalogues of other Gold-Glass Collections*, red. G. Ferrari, Catalogo del Museo Sacro della Biblioteca Apostolica Vaticana 4, Città del Vaticano 1959, nr 75, 82-85, 121, 124, 221, 226, 246, 248, 265, 283, 412 i 425; A.T. Thacker, *Rome of the Martyrs: Saints, Cults and Relics, Fourth to Seventh Centuries*, w: *Roma Felix. Formations and Reflections of Medieval Rome*, red. É. Ó Carragáin – C. Neuman de Vegvar, Church, Faith and Culture in the Medieval West, Aldershot 2007, s. 28.

¹⁰ Por. A. Ferrua, *Scoperta di una nuova regione nella catacomba di Commodilla*, „Rivista di Archeologia Cristiana” 34 (1958) s. 37 i 40-41; E. Josi, *Agnese, santa*,

– najstarszym rzymskim kalendarzu świąt, datowanym na lata 335-336¹¹, w którym zawarta jest informacja, że oddawano jej część 21 stycznia¹² przy drodze Nomentańskiej (via Nomentana)¹³. Potwierdzają to też wzmianki na jej temat w pismach takich autorów wczesnochrześcijańskich, jak św. Damazy († 384), św. Ambrożego († 397), Prudencjusza († po 405), św. Nicetas z Remezjany († po 414)¹⁴, Sulpicjusz Sewer († ok. 420)¹⁵, św. Hieronim († ok. 420)¹⁶, św. Augustyn († 430)¹⁷, Maksym z Turynu (V wiek)¹⁸ czy św. Grzegorz Wielki

martire di Roma, w: *Bibliotheca Sanctorum*, t. 1, red. F. Caraffa – G. Morelli, Roma 1961, k. 385-386 (ilustracja).

¹¹ Por. H. Wąsowicz, *Najstarszy rzymski kalendarz świąt*, RH 52/4 (2004) s. 11; Thacker, *Rome of the Martyrs*, s. 20-21; V. Saxer – S. Heid, *Depositio episcoporum – depositio martyrum*, NDPAC I 1371.

¹² Enrico Josi (*Agnese, santa, martire di Roma*, k. 382) zauważa, że taka sama data pojawia się w *Martyrologium Hieronymianum*, kalendarzach Kościołów w Kartaginie i Neapolu, *Sacramentarium Gelasianum*, *Sacramentarium Gregorianum*, *Capitularia evangeliorum* i w starożytnych lekcjonarzach. Ponadto w *Martyrologium Hieronymianum* Agnieszka wspomniana jest także 27 i 28 stycznia, w synaksarionie Konstantynopolitańskim zaś – 20 i 21 stycznia, 1 lutego oraz 5 lipca.

¹³ Por. *Depositio martyrum*, tł. P. Szewczyk, SCL 9, s. 7: „XII kal. Feb. Agnetis in Nomentana”. Via Nomentana to starożytna droga, prowadząca na północny wschód od Rzymu do miasta Nomentum (obecnie Mentana) w Lacjum. Pierwotnie zaczynała się od Porta Collina w murach serwiańskich, a w III wieku, po wzniesieniu murów Aureliana, od Porta Nomentana. W tym miejscu istniał cmentarz, który z czasem otrzymał nazwę od św. Agnieszki. Por. A. Armellini, *Il cimitero di S. Agnese sulla via Nomentana*, Roma 1880.

¹⁴ Por. Nicetas Remesianensis, *De lapsu virginis consecratae* 3, 10, PL 16, 369. Dzieło to w *Clavis Patrum Latinorum* (red. E. Dekkers, Steenbrugge 1995, s. 230, nr 651) umieszczone jest w dziale *Dubia*, w *Patrologiae cursus completus. Series Latina* zaś opublikowane jest pod imieniem św. Ambrożego.

¹⁵ Por. Sulpicius Severus, *Dialogorum libri* II 13, 5, red. C. Halm, CSEL 1, Vindobonae 1866, s. 196, tł. P. Nowak, Sulpicjusz Sewer, *Dialogi*, w: Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcinie z Tours*, ŻM 8, Kraków – Tyniec 1995, s. 163.

¹⁶ Por. Hieronimus, *Ep.* 130 (Ad Demetriadem), 5, tł. J. Czuj – M. Ożóg, Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 4: (116-130), ŻMT 63, Kraków 2011, s. 194.

¹⁷ Por. Augustinus, *Sermo* 273, 6, red. V. Paronetto – A.M. Quartiroli, NBA 33, Roma 1986, s. 8; 286, 2, NBA 33, s. 146; 354, 5, red. V. Paronetto – A.M. Quartiroli, NBA 34, Roma 1989, s. 234.

¹⁸ Por. Maximus Taurinensis, *Sermo* 56 (*In natali S. Agnetis*), PL 57, 643-648. Obecnie powszechnie przyjmuje się, że istniało dwóch Maksymów z Turynu. Pierwszy zmarł po 417 roku, zaś drugi zaś działał w połowie V wieku. Dawniej rzeczzone kazanie przypisywano pierwszemu, a obecnie – drugiemu Maksymowi. Por. *CPL* 221. Wskazuje się, że kazanie to zostało wygłoszone we wspomnienie św. Agnieszki przed 456 rokiem.

(† 604)¹⁹. Pomimo tak wielu starożytnych nawiązań do postaci św. Agnieszki, jej osoba spowita jest wieloma niejasnościami, a autorzy wypowiadający się na jej temat na ogół zaznaczają, że informacje czerpią z tradycji. Nawet papież Damazy, pisząc elogium na cześć świętej męczennicy, rozpoczyna je od słów „fama refert”²⁰, co jednoznacznie wskazuje na to, że informacje o niej czerpał z tradycji ustnej. Nie dziwi więc, że jej żywoty i męczeństwa powstałe zarówno w starożytności, jak i średniowieczu mają wręcz charakter legendarny i fabularny²¹.

Chociaż – jak już zaznaczono – kilku pisarzy wczesnochrześcijańskich wspomina św. Agnieszkę, to jednak najważniejsze są informacje przekazane w pismach dwóch z nich: św. Ambrożego i Prudencjusza²². Szczególne znaczenie ma przekaz św. Ambrożego, gdyż powszechnie uważa się, że stanowi on podstawę łacińskiej tradycji o męczeństwie św. Agnieszki. Pozostali autorzy w zasadzie powtarzają informacje o św. Agnieszce podane przez św. Ambrożego i Prudencjusza lub tylko wzmiankują jej postać, zwracając uwagę na jej czystość i dziewictwo oraz odwagę, męstwo i męczeństwo.

Ambroży nawiązuje do postaci św. Agnieszki w kilku dziełach: *De virginibus*²³, *De officiis ministrorum*²⁴, *Epistula ad Simplicianum*²⁵ oraz

¹⁹ Por. Gregorius Magnus, *Homiliarum XL in evangelia* I 11, 3, red. R. Étaix, CCL 141, Turnhout 1999, s. 75, tł. W. Szoldrski, Św. Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelie*, PSP 3, Warszawa 1969, s. 69.

²⁰ *Epigrammata Damasiana* 37, red. A. Ferrua, *Subsidi allo studio delle antichità cristiane* 2, Roma 1942, s. 176.

²¹ W *Bibliotheca Hagiographica Latina* wymienionych jest aż 12 wczesnochrześcijańskich i średniowiecznych tekstów dotyczących św. Agnieszki. Por. *Bibliotheca Hagiographica Latina. Antiquae et Mediae Aetatis. Novum Supplementum*, red. H. Fros, *Subsidia Hagiographica* 70, Bruxelles 1986, nr 156-167. Również *Bibliotheca Hagiographica Graeca* informuje o dwóch męczeństwach powstałych w języku greckim. Por. *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, t. 1, red. F. Halkin, *Subsidia Hagiographica* 8a, Bruxelles 1957, nr 45-46. Jednak teksty te mają niewielką wartość historyczną.

²² Por. V. Burrus, *Reading Agnes: The Rhetoric of Gender in Ambrose and Prudentius*, *J ECS* 3 (1995) s. 25-46.

²³ Ambrosius, *De virginibus*, red. F. Gori, SAEMO 14/1, Milano – Roma 1989, s. 100-240, tł. W. Szoldrski – K. Obrycki, Św. Ambroży, *O dziewicach*, w: Św. Ambroży, *Wybór pism*, cz. 2, PSP 35, Warszawa 1986, s. 178-228.

²⁴ Ambrosius, *De officiis ministrorum*, red. G. Banterle, SAEMO 13, Milano – Roma 1977, tł. K. Abgarowicz, Święty Ambroży z Mediolanu, *Obowiązki duchownych*, Warszawa 1967.

²⁵ Ambrosius, *Ep. 7 (Ad Simplicianum)*, red. G. Banterle, SAEMO 19, Milano – Roma 1988, s. 72-98, tł. P. Nowak, Św. Ambroży z Mediolanu, *Listy*, t. 1, BOK 9, Kraków 1997, s. 67-84.

w przypisywanym mu hymnie *Agnes beatae virginis*²⁶. Dla analizowanej problematyki najistotniejszy jest początkowy fragment (rozdział II) dzieła *De virginibus*. Autor zaznacza, że zaczął je pisać w dniu wspomnienia liturgicznego św. Agnieszki, czyli 21 stycznia²⁷, najprawdopodobniej 376 lub 377 roku²⁸. Następnie – wychwalając pobożność, cnotliwość oraz wiarę i męstwo św. Agnieszki – podaje kilka informacji na temat jej życia. Sugeruje, że była piękna, gdyż wielu „wzdychało, żeby ją dla małżeństwa pozyskać”²⁹, mówi, że była dziewicą i męczennicą³⁰, a śmierć męczeńską poniosła w dwunastym roku życia³¹. Wypowiadając się na temat śmierci św. Agnieszki, biskup Mediolanu wskazuje, że została ścięta³². Jednak przed śmiercią była zmuszana do złożenia ofiary bogom pogańskim. Nawiązując do tego, mówi: „A gdy pod przymusem zawleczono ją do ołtarza pogańskiego, wyciągnęła wśród ognia ręce do Chrystusa i wśród zbrodniczych płomieni nakreśliła zwycięski znak Pana zwycięzcy”³³. Informację tę powtarza w bardziej rozbudowanej formie w hymnie *Agnes beatae virginis*³⁴. Ambroży podkreśla też, że gdy groźby nie przyniosły oczekiwanych skutków, Agnieszkę nakłaniano pochlebstwami do złożenia ofiary pogańskiej. Jednak zarówno groźby, jak i pochlebstwa

²⁶ Ambrosius, *Agnes beatae virginis*, red. G. Barterle, SAEMO 22, Milano – Roma 1994, s. 72-74, tł. anonimowe, w: *Liturgia godzin*, t. 3, Poznań 1987, s. 1058. Niektórzy badacze uznają autorstwo Ambrożego za pewne, a niektórzy za prawdopodobne. Por. G. Barterle, *Introduzione*, w: SAEMO 22, s. 15. Szerzej na temat treści hymnu, zob. T. Gacia, *Analiza hymnu „Agnes beatae virginis” św. Ambrożego*, VoxP 36-37 (1999) s. 259-270.

²⁷ Por. Ambrosius, *De virginibus* 1, 2, 5, SAEMO 4/1, s. 105-106, PSP 35, s. 180: „Dobrze się składa, że dziś obchodzimy urodziny dziewicy. Trzeba więc mówić o dziewicach i od tego zacząć książkę [...]. Dziś urodziny świętej Agnieszki”.

²⁸ Maria Grazia Mara twierdzi, że Ambroży zakończył pisanie dzieła przed grudniem 377 roku. Por. *Patrologia*, t. 3: *Dal Concilio di Nicea (325) al Concilio di Calcedonia (451). I Padri latini*, red. A. di Berardino, Genova 1992, s. 156.

²⁹ Ambrosius, *De virginibus* 1, 2, 9, SAEMO 14/1, s. 110, PSP 35, s. 181.

³⁰ Por. Ambrosius, *De virginibus* 1, 2, 5, SAEMO 14/1, s. 106, PSP 35, s. 180; 1, 2, 6, SAEMO 14/1, s. 106, PSP 35, s. 180; 1, 2, 9, SAEMO 14/1, s. 110, PSP 35, s. 182; *Ep. 7 (Ad Simplicianum)*, 36, SAEMO 19, s. 92, BOK 9, s. 81.

³¹ Por. Ambrosius, *De virginibus* 1, 2, 7, SAEMO 14/1, s. 106, PSP 35, s. 180: „W dwunastym (*duodecim*) roku życia miała złożyć świadectwo krwi”.

³² Por. Ambrosius, *De virginibus* 1, 2, 7, SAEMO 14/1, s. 106, PSP 35, s. 181; 1, 2, 9, SAEMO 14/1, s. 110, PSP 35, s. 181.

³³ Ambrosius, *De virginibus* 1, 2, 7, SAEMO 14/1, s. 108, PSP 35, s. 181.

³⁴ Por. Ambrosius, *Agnes beatae virginis* 17-24, SAEMO 22, s. 72-74, LG III, s. 1058.

były bezskuteczne³⁵. Ponadto Ambroży akcentuje, jak wielką wagę dla św. Agnieszki miało jej dziewictwo³⁶ i skromność, gdyż podkreśla, że po otrzymaniu śmiertelnego ciosu, upadając na ziemię, troszczyła się jeszcze o zachowanie skromności, okrywając się szatą³⁷. Akcentując zaś jej męstwo i odwagę, porównuje ją z antyczną Leaeną³⁸, jednak zaznacza, że św. Agnieszka o wiele ją przewyższała³⁹. Podkreślając natomiast jej dziewictwo i męczeństwo, zestawia ją ze św. Teklą⁴⁰ i św. Pelagią⁴¹.

Prudentjusz swą narrację na temat św. Agnieszki rozpoczyna od informacji, że jej grób znajduje się w Rzymie⁴². Następnie mówi, że była

³⁵ Por. Ambrosius, *De virginibus* 1, 2, 9, SAEMO 14/1, s. 110, PSP 35, s. 181.

³⁶ Por. Ambrosius, *De officiis ministrorum* 1, 41, 204, SAEMO 13, s. 148, tł. Abgarowicz, s. 93: „[Św. Agnieszka] narażona na dwa wielkie niebezpieczeństwa, na utratę czystości lub życia, wzięła w obronę czystość i doczesne życie zamieniła na szczęście wieczne”.

³⁷ Por. Ambrosius, *Agnes beatae virginis* 25-28, SAEMO 22, s. 74, LG III, s. 1058.

³⁸ Por. Ambrosius, *De virginibus* 1, 4, 17-18, SAEMO 14/1, s. 120-122, PSP 35, s. 184-185. Leaena – postać pseudohistoryczna. W 514 roku przed Chrystusem pomogła Arystogejtonowi i Hermodiosowi w spisku przeciw tyranowi Aten Hipparchowi, którego zamordowano. Hippiasz, brat Hipparcha, schwytał Leaenę i torturami starał się zmusić ją do podania imion spiskowców. Ona jednak w czasie przesłuchania odgryzła sobie język, aby nie wydać swych przyjaciół. Wspomina ją kilku pisarzy antycznych, m.in. Plutarch (*De garrulitate* 8), Pliniusz Starszy (*Historia naturalis* 34, 19, 12), a także Tertulian (*Apologeticum* 50, 8; *Ad nationes* 1, 18; *Ad martyras* 4), chociaż nie wymienia jej imienia.

³⁹ Por. Ambrosius, *De virginibus* 1, 4, 19, SAEMO 14/1, s. 122, PSP 35, s. 185: „Zapewne Agnieszka wiekiem była młodsza [od Leaeny], lecz męstwem starsza, triumfem wspanialsza, stałością ufniejsza: nie odgryzła sobie języka ze strachu, lecz zachowała go na triumf zwycięstwa”.

⁴⁰ Por. Burrus, *Reading Agnes*, spec. s. 30-33.

⁴¹ Por. Ambrosius, *Ep. 7* (Ad Simplicianum), 36, SAEMO 19, s. 92, BOK 9, s. 81. Św. Tekla żyła w I wieku, pochodziła z Ikonium, była uczennicą, a później towarzyszką św. Pawła, czczona jest jako dziewica i męczennica. Jej życie opisane jest w apokryficznych *Dziejach Pawła i Tekli* powstałych ok. 180 roku. Św. Pelagia żyła w III-IV (?) wieku, pochodziła z Antiochii Syryjskiej, śmierć męczeńską poniosła w wieku 15 lat za cesarza Dioklecjana (244-313/316, cesarz od 284) lub Numeriana (ok. 260-284, cesarz od 283), czczona jest jako dziewica i męczennica. Szerzej zob. V. Saxer – A. di Berardino, *Tecla*, NDPAC III 5211-5212 (bibliografia); M. Starowieyski, *Tecla (Atti di)*, w: NDPAC III 512-513 (bibliografia); V. Saxer – S. Heid, *Pelagia*, NDPAC III 3994 (bibliografia).

⁴² Por. Prudentius, *Peristefanon* 14 (*Passio Agnetis*), 1, red. M.P. Cunningham, CCL 126, Turnholti 1966, s. 386, tł. M. Brożek, *ŻMT* 40, s. 339.

dziewicą i męczennicą⁴³. Dalej podkreśla jej młody wiek, twierdząc, że jeszcze nie dojrzała do małżeństwa⁴⁴. Później opowiada, że z miłości do Chrystusa nie porzuciła wiary przez uczczenie bożków pogańskich⁴⁵, a do złożenia ofiary nie dała się przekonać ani miłymi słowami zachęty, ani groźbami, lecz trwała mężnie w swej wierze, nie lękając się tortur i śmierci⁴⁶. Prudentiusz jest zdania, że stanowczość św. Agnieszki w trwaniu przy Chrystusie Oblubieńcu stała się przyczyną zmiany strategii postępowania sędziego, który postanowił zbeczczyć jej czystość przez umieszczenie jej w domu publicznym⁴⁷. Dlatego nakazał, aby wystawiono ją „na widok publiczny, na rogu ulicy”⁴⁸. Jednak młodzieniec, który spojrział na nią pożądliwym wzrokiem, został rażony piorunem, ale na prośbę św. Agnieszki Chrystus przywrócił mu życie i wzrok⁴⁹. Wówczas rozgniewany sędzia polecił, aby ją ścięto⁵⁰. Warto zauważyć, że mówiąc o św. Agnieszce, Prudentiusz posługuje się zwrotami zaczerpniętymi z *Eneidy*⁵¹ Wergiliusza, przez co nawiązuje do antycznej postaci Trojanki Polikseny⁵².

⁴³ Por. Prudentius, *Peristefanon* 14 (*Passio Agnetis*), 2-4, CCL 126, s. 386, ŻMT 40, s. 339; 7-9, CCL 126, s. 386, ŻMT 40, s. 339; 14, 119-123, CCL 126, s. 389, ŻMT 40, s. 347.

⁴⁴ Por. Prudentius, *Peristefanon* 14 (*Passio Agnetis*), 10, CCL 126, s. 386, ŻMT 40, s. 339.

⁴⁵ Por. Prudentius, *Peristefanon* 14 (*Passio Agnetis*), 12-14, CCL 126, s. 386, ŻMT 40, s. 339-340.

⁴⁶ Por. Prudentius, *Peristefanon* 14 (*Passio Agnetis*), 15-20, CCL 126, s. 386, ŻMT 40, s. 340.

⁴⁷ Por. Prudentius, *Peristefanon* 14 (*Passio Agnetis*), 21-30, CCL 126, s. 386-387, ŻMT 40, s. 340.

⁴⁸ Prudentius, *Peristefanon* 14 (*Passio Agnetis*), 39, CCL 126, s. 387, ŻMT 40, s. 340. Według tradycji miało to miejsce w portyku stadionu Domicjana, gdzie też lokalizuje się miejsce męczeńskiej śmierci św. Agnieszki.

⁴⁹ Por. Prudentius, *Peristefanon* 14 (*Passio Agnetis*), 43-60, CCL 126, s. 387, ŻMT 40, s. 341.

⁵⁰ Por. Prudentius, *Peristefanon* 14 (*Passio Agnetis*), 61-67. 85-90, CCL 126, s. 387-388, ŻMT 40, s. 341-342.

⁵¹ Por. Prudentius, *Peristefanon* 14 (*Passio Agnetis*), 124, CCL 126, s. 389: „O virgo felix, o nova gloria”, ŻMT 40, s. 344, gdzie badacze dostrzegają wyraźne nawiązanie do Polikseny. Por. Publius Vergilius Maro, *Aeneida* 3, 324, Virgil, t. 1: *Eclogues, Georgics, Aeneid I-VI*, red. H.R. Fairclough, London – New York 1916, s. 370: „O felix una ante alias Priameia virgo”. Szerzej zob. A. Mahoney, *Vergil in the Works of Prudentius*, Washington 1934. Uczni dostrzegają też nawiązania do twórczości Owidiusza i Seneki. Por. Burrus, *Reading Agnes*, s. 39-41.

⁵² Poliksena była najmłodszą córką króla Troi Priama. Zakochała się w Achillesie, dla którego w sposób bohaterski poświęciła swe życie. Por. Burrus, *Reading Agnes*, spec. s. 39-42.

W podanych powyżej informacjach pojawia się kilka kwestii dyskusyjnych. Pierwszą z nich jest wiek św. Agnieszki. Chociaż biskup Mediolanu informuje, że w chwili męczeństwa miała ona 12 lat, to jednak jest prawdopodobne, że jeszcze nie osiągnęła tego wieku. Sugeruje to sam Ambroży, mówiąc, że była „jeszcze niezdatna do kary [...], z powodu młodocianego wieku nie mogła być arbitrem własnych spraw”⁵³, że wyznania wiary „nie mogła jeszcze zaświadczyć swym wiekiem”⁵⁴, że „jeszcze nie zakosztowała [życia], a oddaje je, jakby je już przeżyła”⁵⁵, a także, że była za młoda „do zamążpójścia”⁵⁶. Tezę tę zdaje się potwierdzać również Prudencjusz, który – chociaż nie określa jej wieku – mówiąc o niej, posługuje się rzeczownikiem *puella* (‘dziewczyna’) w formie zdrobniałej – *puellula* (‘dziewczynka’)⁵⁷. Nawiązując zaś do młodego wieku św. Agnieszki, pisze: „Mówią, że dla męża jeszcze nie dojrzała”⁵⁸. Informacja ta, podana również przez św. Ambrożego, jest dość istotna, gdyż według prawa rzymskiego dziewczyna osiągała pełnoletniość w wielu 12 lat. Dlatego wychodząc za mąż, powinna mieć co najmniej 12 lat⁵⁹. Zatem sformułowania pojawiające się w wypowiedziach św. Ambrożego i Prudencjusza jednoznacznie sugerują, że św. Agnieszka w chwili męczeństwa mogła jeszcze nie mieć 12 lat. Jedynie św. Augustyn jest innego zdania, gdyż mówi, że w chwili męczeńskiej śmierci miała 13 lat⁶⁰.

Kolejną kwestią dyskusyjną jest rok męczeńskiej śmierci św. Agnieszki. O ile data dzienna jej śmierci jest pewna (21 stycznia),

⁵³ Ambrosius, *De virginibus* 1, 2, 8, SAEMO 14/1, s. 108, PSP 35, s. 181.

⁵⁴ Ambrosius, *De virginibus* 1, 4, 19, SAEMO 14/1, s. 122, PSP 35, s. 185.

⁵⁵ Ambrosius, *De virginibus* 1, 2, 8, SAEMO 14/1, s. 108, PSP 35, s. 181.

⁵⁶ Ambrosius, *Agnes beatae virginis* 7, SAEMO 22, s. 72, LG III, s. 1058.

⁵⁷ *Puellula*: Prudentius, *Peristefanon* 14 (*Passio Agnetis*), 11, CCL 126, s. 386, ŻMT 40, s. 339; *Puella*: Prudentius, *Peristefanon* 14 (*Passio Agnetis*), 2, CCL 126, s. 386, ŻMT 40, s. 339 (oddane jako „dziewczynka”).

⁵⁸ Prudentius, *Peristefanon* 14 (*Passio Agnetis*), 10, CCL 126, s. 386, ŻMT 40, s. 339.

⁵⁹ Por. *Digesta Iustiniani* 23, 1, 9 (Ulpianus), red. i tł. T. Palmirski, *Digesta Iustiniani* = *Digesta Justyniańskie*, t. 4, Kraków 2014, s. 208-209; 23, 2, 4 (Pomponius), *Digesta Justyniańskie*, t. 4, s. 212-213; 23, 3, 68 (Papinianus), *Digesta Justyniańskie*, t. 4, s. 266-267; 23, 3, 74 (Hermogenianus), *Digesta Justyniańskie*, t. 4, s. 270-271. Pisarze chrześcijańscy również potwierdzają taki sam wiek zdatności do zamążpójścia. Por. Tertullianus, *De virginibus velandis* 11, 6, PL 2, 905-906, tł. K. Obrycki, Tertulian, *O noszeniu zasłony przez dziewice*, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 65, Warszawa 2007, s. 98. Zob. A. Arjava, *Women and Law in Late Antiquity*, Oxford 1996, s. 32-33.

⁶⁰ Por. Augustinus, *Sermo* 273, 6, NBA 33, s. 8: „Agnes puella tredecim annorum”.

o tyle trudno jest ustalić rok tego wydarzenia. Najczęściej uczeni twierdzą, że był to czas prześladowań prowadzonych przez cesarza Dioklecjana (ok. 303/304)⁶¹, niekiedy też wskazują na czas prześladowań mających miejsce za cesarza Decjusza (ok. 250)⁶² lub Waleriana (257/258)⁶³. Niestety, biorąc pod uwagę obecny stan badań, wydaje się, że kwestia ta jest niemożliwa do jednoznacznego rozstrzygnięcia. Jako miejsce męczeńskiej śmierci św. Agnieszki uczeni jednoznacznie wskazują rzymski stadion Domicjana (51-96, cesarz od 81)⁶⁴, gdzie na początku VIII wieku wzniesiono oratorium ku jej czci. Oratorium to Kalikst II (ok. 1050-1124, papież od 1119) przekształcił w niewielką bazylikę, którą w połowie XVII wieku zastąpiono majestatycznym kościołem – Sant’ Agnese in Agone⁶⁵.

Kwestią dyskusyjną jest również rodzaj śmierci męczeńskiej św. Agnieszki. Chociaż zarówno św. Ambroży, jak i Prudencjusz mówią o jej ścięciu, to jednak w źródłach pojawiają się też inne informacje. Przykładowo, św. Damazy w elogium poświęconym św. Agnieszce, mówi o jej spaleniu⁶⁶.

⁶¹ Por. Beattie, *St. Agnes (Virgin and Martyr A.D. 303)*, passim. Gustav Bardy przypuszcza, że mógł to być początek IV wieku (por. Bardy, *Agnès*, k. 216), Marek Starowieyski zaś, że był to 305 rok (por. Starowieyski, *Męczeństwo Agnieszki*, s. 338).

⁶² Za taką datą opowiada się np. Viktor Saxer (*Agnese*, NDPAC I 134). Również Enrico Josi (*Agnese, santa, martire di Roma*, k. 382) sugeruje, że męczeństwo św. Agnieszki miało miejsce w połowie III, a nie na początku IV wieku. Podobnie Marek Starowieyski (*Męczeństwo Agnieszki*, s. 338) dopuszcza możliwość datowania jej męczeństwa na połowę III wieku.

⁶³ Por. Gacia, *Analiza hymnu „Agnes beatae virginis” św. Ambrożego*, s. 261.

⁶⁴ Szerzej zob. A.M. Colini, *Stadium Domitiani*, Roma 1943; J.-F. Bernard – P. Ciancio Rossetto, *Le stade de Domitien. Situation topographique, étude architecturale et réflexions concernant la localisation de l’église Sainte Agnès*, w: *Piazza Navona, ou Place Navone, la plus belle & la plus grande. Du stade de Domitien à la place moderne, histoire d’une évolution urbaine*, red. J.-F. Bernard, Collection de l’École française de Rome 493, Rome 2014, s. 75-92; J.-F. Bernard – P. Ciancio Rossetto, *Lo stadio di Domiziano. Novi dati sull’architettura a del monumento*, w: *Piazza Navona, ou Place Navone, la plus belle & la plus grande. Du stade de Domitien à la place moderne, histoire d’une évolution urbaine*, red. J.-F. Bernard, Collection de l’École française de Rome 493, Rome 2014, s. 135-157.

⁶⁵ Por. Starowieyski, *Męczeństwo Agnieszki*, s. 338. Szerzej zob. Thacker, *The Origin and Early Development of Rome’s Intramural Cults*, s. 137-146.

⁶⁶ Por. *Epigrammata Damasiana* 71, red. Ferrua, s. 248.

2. Miejsce kultu św. Agnieszki

W *Liber Pontificalis* imię św. Agnieszki wspomina się w żywotach dziesięciu papieży: św. Sylwestra I (314-335), Liberiusza (352-366), św. Innocentego I (401-417), św. Bonifacego I (418-422), św. Symmachusa (498-514), Honoriusza I (625-638), Hadriana I (772-795), św. Leona III (795-816), św. Paschalisa I (817-824) i św. Mikołaja I (858-867). Jednak tylko w biogramach czterech z nich wzmianki dotyczą budowy, dekoracji i sposobów zagospodarowania pierwotnej bazyliki – miejsca związanego z *memoria* św. Agnieszki.

Pierwsza i najważniejsza ze wzmianek na temat miejsca kultu św. Agnieszki znajduje się w opisie działalności papieża Sylwestra I. Kompilator *Liber Pontificalis* pisze: „W tym czasie [cesarz Konstantyn Wielki] wybudował na prośbę swojej córki bazylikę świętej męczennicy Agnieszki i sporządził w tym miejscu baptysterium, w którym też ochrzczona została przez biskupa Sylwestra jego siostra Konstancja wraz z córką cesarza”⁶⁷.

Z przytoczonego tekstu wynika, że w kompleksie budowli wzniesionych w pobliżu grobu św. Agnieszki znajdowały się dwa obiekty: bazylika⁶⁸ i „baptysterium”. Według wiedzy kompilatora *Liber Pontificalis* obie budowle zostały wzniesione z polecenia cesarza Konstantyna Wielkiego (ok. 272-337, cesarz od 306), na prośbę jego córki. Wprawdzie jej imię nie zostało wymienione, ale uczeni jednoznacznie wskazują, że chodzi o Konstancyę (ok. 307/317-354)⁶⁹, z której postacią związany

⁶⁷ *Liber Pontificalis XXXIII. Silvester* 23, SCL 9, s. 75.

⁶⁸ Bazylika św. Agnieszki już od dawna była przedmiotem zainteresowań uczonych. Na jej temat istnieje ogromna literatura. Z ważniejszych prac należy wymienić: C. Cecchelli, *S. Agnese fuori le mura e S. Costanza*, *Le chiese di Roma illustrate* 10, Roma 1924; A.P. Frutaz, *Il complesso monumentale di Sant'Agnese e di Santa Costanza*, Roma 1960; P.M. Barbini, *S. Agnetis Basilica, Coemeterium*, w: *Lexicon Topographicum Urbis Romae. Suburbium*, t. 1, Rome 2001, s. 33-36; G. Ferrà, *Sant'Agnese fuori le mura: il complesso monumentale sulla via Nomentana*, Castiglione di Sicilia 2020.

⁶⁹ Później córkę Konstantyna i jego żony Fausty zaczęto nazywać Konstancyą, a nawet czcić jako świętą (kult jest potwierdzony od VII wieku). Szerzej zob. B. Bleckmann, *Constantina, Vetrano und Gallus Caesar*, „Chiron” 24 (1994) s. 29-68; H. Jones, *Agnes and Constantia: Domesticity and Cult Patronage in the „Passion of Agnes”*, w: *Religion, Dynasty and Patronage in Early Christian Rome, 300-900*, red. K. Cooper – J. Hillner, Cambridge 2007, s. 115-139. Trzy wydane krytycznie łacińskie żywoty św. Konstancy wraz z przekładem na język angielski, w: *The Lives of Saint Constantina*, red. M. Conti – V. Burrus – D. Trout, Oxford Early Christian Texts, Oxford 2020.

jest cały kompleks św. Agnieszki⁷⁰. Nieco dalej kompilator dodaje też informację, że bazylika św. Agnieszki została bogato wyposażona w drogocenne dobra ruchome oraz uposażona przez Konstantyna Wielkiego⁷¹. Aby poznać wartość tych informacji, warto dokładnie je przeanalizować i krytycznie spojrzeć na nie.

2.1. Bazylika

Uczeni na podstawie badań archeologicznych jednoznacznie wskazują, że bazylika św. Agnieszki wzniesiona na terenie dawnej podmiejskiej willi cesarskiej w pobliżu grobu św. Agnieszki⁷², około dwóch kilometrów od murów Aureliana okalających miasto, na północno-wschodnich

⁷⁰ Szerzej na temat tego kompleksu, zob. H. Brandenburg, *Le prime chiese di Roma IV-VII secolo. L'inizio dell'architettura ecclesiastica occidentale*, tł. A. Costa, Milano 2004, s. 70-86 (*La basilica di S. Agnese e il mausoleo di Constantina Augusta*).

⁷¹ Por. *Liber Pontificalis XXXIII. Silvester 23*, SCL 9, s. 75-76: „W tym miejscu ofiarował następujące dary: patenę z najczystszej złota ważącą 20 funtów; złoty kielich ważący 10 funtów; lampę w kształcie korony z najczystszej złota, z 30 delfinami, ważąca 15 funtów; 2 srebrne pateny, ważące 20 funtów każda; 5 srebrnych kielichów, ważących 10 funtów każdy; 30 srebrnych lamp ważących 8 funtów każda; 40 mosiężne lampy; 40 mosiężnych lamp, krytych srebrem, rzeźbionych; złota lampa z 12 knotami o wadze 20 funtów, a nad chrzcielnicą inna, ważąca 15 funtów. W darze dał także: wszystkie pola wokół miasta Figlinas, dostarczające 160 solidów; via Salaria wokół ruin aż do wszystkich pól świętej Agnieszki, dostarczającą 105 solidów; pole Mukusa dostarczające 130 solidów; posiadłość Vicum Pisonis dostarczającą 250 solidów; pole Casulas dostarczające 100 solidów”. Eckhard Wirbelauer (*Agnès et les évêques de Rome jusqu'au VIIe siècle: un plaidoyer pour une relecture historico-critique du „Liber pontificalis”*, „Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge” 126/1 (2014) s. 129, przyp. 27) sugeruje, że podany inwentarz nie dotyczy stanu z IV wieku, z czasów papieża Sylwestra I, lecz odnosi się do stanu z VI wieku, z czasów papieża Hormizdasa (514-523). Wydaje się, że sugestia ta jest słuszna, gdyż kompilator wspomina o ofiarowaniu przez Konstantyna złotej lampy, która była zawieszona „nad chrzcielnicą”, a przecież mauzoleum Konstantyny określił jako „baptysterium”.

⁷² Por. G. Mackie, *A New Look at the Patronage of Santa Costanza, Rome*, „Byzantion” 67/2 (1997) s. 390-391; M. Dirschlmyer, *Kirchenstiftungen römischer Kaiserinnen vom 4. bis zum 6. Jahrhundert. Die Erschließung neuer Handlungsspielräume*, Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband. Kleine Reihe 13, Münster 2015, s. 58-59. Na temat katakumb, zob. U.M. Fasola, *La „regio IV” nel cimitero di S. Agnese sotto l'atrio della basilica costantiniana*, RivAC 50 (1974) s. 175-205; F. Mancinelli, *Katakumby rzymskie*, tł. P. Gazda – A. Boniecki, Firenze 1987, s. 49-50; V. Fiochi Nicolai – F. Bisconti – D. Mazzoleni, *The Christian Catacombs of Rome:*

przedmieściach Rzymu, została zbudowana nie w czasach Konstancyna, lecz już po jego śmierci, w czasie rządów jego syna Konstansa I (ok. 323-350, cesarz od 337)⁷³, między 337 a 351 rokiem⁷⁴. Z informacji zawartych w inskrypcji dedykacyjnej bazyliki wynika, że jedyną jej fundatorką była Konstancyna (siostra Konstansa). Powszechnie przyjmuje się, że przebywała ona w Rzymie w latach 337-351⁷⁵: od zamordowania jej pierwszego męża Hannibaliana⁷⁶ (337), z którym wzięła ślub w 335 roku, do drugiego małżeństwa z kuzynem Gallusem (351)⁷⁷. Właśnie w tym czasie, a niemal na pewno w latach czterdziestych IV wieku⁷⁸, Konstancyna ufundowała rzeczoną bazylikę. Być może wyżej przytoczony fragment *Liber Pontificalis* wskazuje na formalny proces prawny dotyczący uzyskania cesarskiego pozwolenia na budowę bazyliki na gruncie cesarskim, na którym znajdował się grób św. Agnieszki. Konstancyna mogła zwrócić się do

History, Decoration, Inscriptions, tł. C.C. Stella – L.-A. Touchette, Regensburg 1999, s. 28-29 i 41-42.

⁷³ Por. P.M. Barbini – F. Severini, *Risultati archeologici del nuovo saggio di scavo 1999 nella basilica cimiteriale di S. Agnese*, w: *Ecclesiae Urbis. Atti del Congresso Internazionale di Studi sulle Chiese di Roma (IV-X secolo)*, Roma 4-10 settembre 2000, red. F. Guidobaldi – A.G. Guidobaldi, Città del Vaticano 2002, s. 757-770; *La basilica costantiniana di Sant'Agnese. Lavori archeologici e di restauro*, red. M. Magnani Cianetti – C. Pavolini, Milano 2004.

⁷⁴ Por. U. Fusco, *Considerazioni sul rinvenimento di sculture antiche da S. Agnese fuori le mura*, „*Archeologia Classica*” 55 (2004) s. 400.

⁷⁵ Por. U. Fusco, *Sant'Agnese nel quadro delle basiliche circiformi di età costantiniana a Roma e nel suo contesto topografico: lo stato degli studi*, w: *La Basilica Costantiniana di Sant'Agnese*, s. 13. Jej obecność w tym czasie w Rzymie potwierdzają także zachowane inskrypcje.

⁷⁶ Hannibalian – Flavius Hannibalianus – był synem Dalmacjusza Starszego, przyrodniego brata cesarza Konstancyna Wielkiego, wnukiem Konstancjusza Chlorusa (250-306, cesarz od 305) i jego drugiej żony Flawii Maksymiany Teodory (ok. 275-po 337). Jego rodzonym bratem był cesarz Dalmacjusz.

⁷⁷ Konstancjusz Gallus (325-354, cesarz Wschodu od 351) – Flavius Claudius Constantius Gallus – był synem Juliusza Konstancjusza (przyrodniego brata Konstancyna Wielkiego) i jego pierwszej żony Galli. Por. Dirschlmyer, *Kirchenstiftungen römischer Kaiserinnen*, s. 54; J. Hillner, *A Woman's Place: Imperial Women in Late Antique Rome*, „*Antiquité Tardive*” 25 (2017) s. 86-87.

⁷⁸ Ceglane elementy bazyliki datowane są właśnie na ten czas. Por. *Materiali e tecniche dell'edilizia Paleocristiana a Roma*, red. M. Cecchelli, Rome 2001, s. 207-209 (*Catalogo*); D. Trout, *Vergil and Ovid at the Tomb of Agnes: Constantina, Epigraphy, and the Genesis of Christian Poetry*, w: *Ancient Documents and their Contexts. First North American Congress of Greek and Latin Epigraphy (2011)*, red. J. Bodel – N. Dimitrova, Brill Studies in Greek and Roman Epigraphy 5, Leiden – Boston 2014, s. 263.

swego brata o pozwolenie na budowę na terenie cesarskim znajdującym się przy via Nomentana, o czym kompilator *Liber Pontificalis* mógł mieć jedynie wypaczoną świadomość. Możliwe jest też, że kościół, który zbudowano za jej pieniądze („omnibus impensis paratis”)⁷⁹, powstał także na gruncie będącym jej własnością, a nie własnością samego cesarza⁸⁰.

Bazylika ta była, jak na owe czasy, niezwykle nowatorską, monumentalną budowlą w kształcie cyrku, mającą 98,30 m długości, 40,39 m szerokości i ponad 17 m wysokości⁸¹. Była to tzw. bazylika obejściowa lub cmentarna⁸², której podstawową funkcją było zapewnienie miejsc pochówku przede wszystkim dla chrześcijan. Przed bazyliką znajdował się duży otwarty dziedziniec, z którego wchodziło się do katakumby św. Agnieszki. Bazylika ta najprawdopodobniej cały czas (aż do popadnięcia w ruinę) była wykorzystywana w sposób ciągły do odprawiania nabożeństw ku czci męczennicy (oraz przypuszczalnie również innych

⁷⁹ *Epigrammata Damasiana* 71, red. Ferrua, s. 248. Por. J. Curran, *Pagan City and Christian Capital. Rome in the Fourth Century*, Oxford Classical Monographs, Oxford 2002, s. 128; D. Trout, ‘Being Female’: Verse Commemoration at the Coemeterium S. Agnetis (Via Nomentana), w: *Being Christian in Late Antiquity. A Festschrift for Gillian Clark*, red. C. Harrison – C. Humfress – I. Sandwell, Oxford 2014, s. 215-234; Hillner, *A Woman’s Place*, s. 75-94.

⁸⁰ Szerzej, zob. R. Krautheimer, *Corpus Basilicarum Christianarum Romae. The Early Christian Basilicas of Rome (IV-IX cent.)*, t. 1, Città del Vaticano 1937, s. 14-39.

⁸¹ Por. Mancinelli, *Katakumby rzymskie*, s. 49; W.E. Kleinbauer, *Antioch, Jerusalem, and Rome: the patronage of Emperor Constantius II and architectural invention*, „Gesta” 45 (2006) s. 131; L.F. Aulbach – L.C. Gorski, *The Circiform Basilicas of Rome*, „The Journal Houston Archeological Society” 140 (2019) s. 110-113.

⁸² Dotychczas na przedmieściach starożytnego Rzymu zidentyfikowano sześć bazylik tego typu. Wszystkie usytuowane są przy drogach konsularnych w mniej więcej tej samej odległości od miasta. Należą do nich: Sant’Agnese przy via Nomentana, San Lorenzo przy via Tiburtina, Basilica dei Gordiani przy via Praenestina, Santi Marcellino e Pietro przy via Labicana (via Casiliana), San Sebastiano przy via Appia, Basilica anonima della via Ardeatina. Odkrycie w latach dziewięćdziesiątych XX wieku szóstej bazyliki przy via Ardeatina może wskazywać, że podobne gmachy zostały wzniesione również przy innych drogach. Ich datacja i funkcje nadal są dyskutowane, ale uczeni generalnie zgadzają się, że wszystkie zostały wzniesione w pierwszej połowie IV wieku i że funkcjonowały głównie jako zadaszone cmentarze. Okres ich używania był stosunkowo krótki, gdyż wszystkie, z wyjątkiem bazyliki św. Sebastiana, popadły w ruinę na przełomie VII i VIII wieku. Por. M. Hellström, *On the Form and Function of Constantine’s Circiform Funerary Basilicas in Rome*, w: *Pagans and Christians in Late Antique Rome. Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*, red. M. Salzman – M. Sághy – R. Lizzi Testa, Cambridge 2015, s. 291-313; Aulbach – Gorski, *The Circiform Basilicas of Rome*, s. 99-121.

męczenników) i organizowania pochówków oraz uczt pogrzebowych, podobnie jak to miało miejsce w innych bazylikach cmentarnych.

Najstarszym zachowanym dokumentem dotyczącym bazyliki św. Agnieszki jest wspomniana już inskrypcja dedykacyjna⁸³. Została ona wyryta na marmurowej płycie i umieszczona wewnątrz bazyliki, jednak nie wiadomo, gdzie ta płyta znajdowała się pierwotnie. W źródłach podawane są mało precyzyjne informacje, że była umieszczona „in absida basilicae” lub „super arcum qui basilicam continet”⁸⁴. Data powstania epigramu jest dość pewna. Według najnowszych analiz datuje się go na lata czterdzieste IV wieku⁸⁵, a niektórzy datują go dokładnie na 342 rok⁸⁶. Chociaż marmurowa płyta z inskrypcją dedykacyjną zaginęła, to cały tekst epigramu przetrwał w tradycji rękopiśmiennej jako dodatek do niektórych manuskryptów *Peristefanon* Prudencjusza⁸⁷. Mówi on o poświęceniu świątyni („templum”) dziewicy Agnieszce („virginis Agnes”) przez Konstancyne, której imię pojawia się nie tylko w pierwszym wersecie epigramu, ale także w akrostychu: CONSTANTINA DEO⁸⁸. Chociaż wydawca epigramatów Damazego

⁸³ Por. Wirbelauer, *Agnès et les évêques de Rome*, s. 129.

⁸⁴ Por. *Epigrammata Damasiana* 71, red. Ferrua, s. 246-247. Na temat najbardziej prawdopodobnych lokalizacji, zob. R. Krauthemier, *The Building Inscriptions and the Dates of Construction of Old St. Peter's: A Reconsideration*, „Römisches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana” 25 (1989) s. 9.

⁸⁵ Por. D. Trout, *Damascus and the Christian Epigram in the West*, w: *A Companion to Ancient Epigram*, red. Ch. Henriksen, Blackwell Companions to the Ancient World, Hoboken 2019, s. 619. Warto też zwrócić uwagę na fakt, że autor przypisuje ten epigram Konstancyne.

⁸⁶ Por. Å. Ringbom, *Dolphins and Mortar Dating – Santa Costanza Reconsidered*, w: *In Songs of Ossian: Festschrift in Honour of Professor Bo Ossian Lindberg*, Taidehistoriallisia Tutkimuksia 27, Helsinki 2003, s. 29.

⁸⁷ Por. Wirbelauer, *Agnès et les évêques de Rome*, s. 129.

⁸⁸ Por. *Epigrammata Damasiana* 71, red. Ferrua, s. 248 (= ICUR VIII 20752 = ILCV 1768):

Constantina deum venerans Christoque dicata,
 Omnibus impensis devota mente paratis,
 Numine divino multum Christoque iuvante,
 Sacravi templum victricis virginis Agnes,
 Templorum quod vincit opus terrenaque cuncta,
 Aurea quae rutilant summi fastigia tecti.
 Nomen enim Christi celebratur sedibus istis,
 Tartaream solus potuit qui vincere mortem
 Invectus caelo solusque inferre triumphum
 Nomen Adae referens et corpus et omnia membra

Antonio Ferrua umieścił tę inskrypcję w korpusie jego epigramatów⁸⁹, to jednak obecnie autorstwo inskrypcji powszechnie przypisuje się samej Konstantynie. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można powiedzieć, że Konstantyna z pobudek religijnych⁹⁰ sama⁹¹ ułożyła w czternastu heksametrach epigram dedykacyjny kościoła⁹².

Papież Damazy natomiast jest autorem inskrypcji stanowiącej elogium ku czci św. Agnieszki:

Jak niesie tradycja, święci rodzice już dawno obwieścili,
iż Agnieszka zdeptała śmiało
wściekłość pełną pogrózek złego okrutnika.
Gdy jej uszy przeniknął ponury śpiew trąby,
Porzuciła dziewczynka piastunki swej objęcia,
I mimo swych wątłych sił pokonała ogromną trwogę,
Gdy kat ciało jej szlachetne palić chciał płomieniem
Włosami nagość przykryła, by widokiem swym
nie skalać świątyni Pana.
O czcigodna i bez skazy Męczennico,
Bądź łaskawa usłyszeć modły zanoszone przez Damazego⁹³.

A mortis tenebris et caeca nocte levata.
Dignum igitur munus martyr devotaque Christo,
Ex opibus nostris per saecula longa tenebis,
O felix virgo, memorandi nominis Agnes.

⁸⁹ *Epigrammata Damasiana* 71, red. Ferrua, s. 246-250.

⁹⁰ Por. Ch.M. Odahl, *Konstantyn i chrześcijańskie cesarstwo*, tł. K. Bies, Oświęcim 2015, s. 222-223 = *Constantine and the Christian Empire*, Roman Imperial Biographies, London 2004, s. 141; Aulbach – Gorski, *The Circiform Basilicas of Rome*, s. 110. Dennis Trout ('*Being Female*', s. 221-223) natomiast wskazuje, że Konstantynie przyświecały też inne motywy ułożenia elogium ku czci św. Agnieszki, m.in. chęć zmanifestowania swoich uzdolnień literackich i podkreślenie swej hojności.

⁹¹ W. Eugene Kleinbauer (*Antioch, Jerusalem, and Rome*, s. 132) sugeruje, że elogium ułożył papież Damazy, a nie Konstantyna.

⁹² Por. Trout, *Vergil and Ovid at the Tomb of Agnes*, s. 263 i 266. Jednym z dowodów jest akrostych poematu: *Constantina Deo*, gdyż literackie akrostychy były dla autorów starożytnych sposobem „podpisywania” swoich utworów. Por. E. Courtney, *Greek and Latin Acrostichs*, „*Philologus*” 134 (1990) s. 3-13. Istotne znaczenie ma również pierwsze słowo wersu czwartego – *sacravi* (w niektórych rękopisach występuje forma trzeciej osoby: *sacravit*), które wskazuje na Konstantynę jako autorkę epigramu i fundatorkę bazyliki.

⁹³ *Epigrammata Damasiana* 37, red. Ferrua, s. 176: „Fama refert sanctos dudum retulisse parentes / Agnen cum lugubres cantus tuba concrepuisset, / Nutricis gremium subito liquisse puellam; / Sponte crucis calcasse minas rabiemque tyranni: / Urere cum

Elogium to zostało wyryte na wielkiej marmurowej płycie zachowanej do dziś niemal w całości⁹⁴. Ma ona prawie metr wysokości i około trzech metrów długości, nie uwzględniając obramowania z ciemnego marmuru, które okala płytę z białego marmuru⁹⁵. Manfred Schmidt twierdzi, że płyta ta „stanowiła z pewnością część precyzyjnie zaplanowanego kompleksu architektonicznego, zwieńczonego frontonem, z kolumnami po obu stronach i kratowym zamknięciem lub ogrodzeniem”⁹⁶.

Z przekazów zawartych w *Liber Pontificalis* wynika, że bazylika św. Agnieszki była ozdabiana i restaurowana przez trzech papieży: Liberiusza, Innocentego I i Symmachusa. Odnośnie do działań Liberiusza kompilator *Liber Pontificalis* informuje, iż „Liberiusz ozdobił marmurowymi płytami grób świętej męczennicy Agnieszki”⁹⁷. Gdyby przekaz ten był zgodny z prawdą, to potwierdzałby wyróżnienie miejsca pochówku męczennicy Agnieszki i świadczyłoby o dość wczesnym jej kulcie. Niestety

flammis voluisset nobile corpus, / Viribus inmensum parvis superasse timorem, / Nudaque profusum crinem per membra dedisse, / Ne domini templum facies peritura videret. / O veneranda mihi sanctum decus alma pudoris, / Ut Damasi precibus faveas precor incluta Martyr”, tł. B. Pawłowska, *In memoriam sanctorum martyrium. Epigramaty Damazjańskie w rzymskich katakumbach*, VoxP 46-47 (2004) s. 495.

⁹⁴ Obecnie znajduje się na klatce schodowej prowadzącej z bazyliki św. Agnieszki (wzniesionej przez papieża Honoriusza I) do mauzoleum Konstantyny i konstantyńskiej bazyliki św. Agnieszki. Por. M. Schmidt, *Epigrammata Damasiana. Propaganda z rzymskich podziemi*, tł. A. Mrozwicz, Xenia Posnaniensia. Series Altera wykład 30, Poznań 2007, s. 21, gdzie autor informuje, że płyta z elogium św. Agnieszki jest jedną z niewielu, które dotwały do naszych czasów w stanie niemal nieuszkodzonym. Jest to pewnym ewenementem, gdyż zdecydowana większość owych płyt została zniszczona w czasie najazdów barbarzyńców w V, a zwłaszcza w VI wieku, w czasie oblężenia Rzymu przez Gotów w latach 537-538. Goci wprawdzie nie zdobyli Rzymu, ale splądrowali jego okolice, w tym podmiejskie cmentarze. Por. *Liber Pontificalis LX. Silverius* 4, SCL 9, s. 158: „Także kościoły i ciała świętych męczenników spustoszone zostały przez Gotów”; *Epigrammata Damasiana* 41, red. Ferrua, s. 182, tł. Pawłowska, *In memoriam sanctorum martyrium*, s. 496: „Kiedy Goci rozbili na zgubę obóz pod Miastem / Wszczęli haniebne wojny ze Świętymi / I najpierw sprofanowali groby Świętych Męczenników / Z nieprawości serca, według zwyczajów niegodnych / Damazy przypomniał wierszami tych, którzy zasługują na chwałę niebios / Lecz po rozbiciu nagrobków zniknęły święte napisy na marmurze / Papież Wigiliusz zaraz po wypędzeniu wrogów / Odnowił całe to dzieło” – inskrypcja papieża Wigiliusza umieszczona na cmentarzu św. Pryscylli (wydana wśród epigramatów Damazego).

⁹⁵ Por. Schmidt, *Epigrammata Damasiana*, s. 21.

⁹⁶ Schmidt, *Epigrammata Damasiana*, s. 21.

⁹⁷ *Liber Pontificalis XXXVII. Liberius* 7, SCL 9, s. 90.

– jak informują wydawcy *Liber Pontificalis* – informacja ta nie znajduje potwierdzenia w badaniach archeologicznych. Innego zdania są Vincenzo Fiocchi Nicolai⁹⁸ oraz Anna Stróż⁹⁹, którzy zakładają autentyczność tego przekazu, a powołując się na ten tekst, informują o wczesnym wyróżnieniu grobu św. Agnieszki.

Podkreślając troskę papieża Innocentego o bazylikę św. Agnieszki, kompilator pisze, że „Postanowił, aby bazylika błogosławionej męczennicy Agnieszki była zarządzana troskliwie przez prezbiterów Leoparda i Paulina oraz zadaszona i ozdobiona. Zgodnie z tym zarządzeniem władza nad wyżej wspomnianą [bazyliką] zlecona została prezbiterom tytułu Westiny”¹⁰⁰. Według *Liber Pontificalis* bogata rzymianka Westina ufundowała kościół, który papież Innocenty I dedykował (401/402) męczennikom z Mediolanu¹⁰¹ – św. Gerwazemu i św. Protazemu¹⁰². W kościele tym ustanowił *titulus*¹⁰³, a kapłanom z tego kościoła – Leopardowi i Paulinowi – powierzył opiekę nad

⁹⁸ Por. V. Fiocchi Nicolai, *I cimiteri paleocristiani del Lazio*, t. 2: *Sabina*, Monumenti di antichità cristiana, 2. ser. t. 20, Città del Vaticano 2009, s. 318.

⁹⁹ Por. A. Stróż, *Narodziny kultu relikwii męczenników na Zachodzie*, „U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze” 13 (2014) s. 63.

¹⁰⁰ *Liber Pontificalis XLII. Innocentius 7*, SCL 9, s. 100.

¹⁰¹ *Titulus Vestinae* to rzymska trójnawowa bazylika wzniesiona pod koniec IV wieku dzięki fundacji matrony o imieniu Westina. Nazwę *Titulus Vestinae* potwierdza synod rzymski (499), pod uchwałami którego widnieją podpisy trzech prezbiterów z tej bazyliki: Januarego (2), Sorana (10) i Opilio (25). Każdy z nich jest opisany jako „presbyter tituli Vestinae”. Por. Concilium Romanum (499), w: *Acta synodalia ab anno 431 ad annum 504 = Dokumenty synodów od 431 do 504 roku*, opr. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 62 = SCL 6, Kraków 2011, s. 345-346. Później bazylikę zaczęto określać jako *Titulus Sancti Vitalis*, podkreślając, że jest dedykowana św. Witalisowi. Nazwa ta po raz pierwszy jest potwierdzona źródłowo przez synod rzymski (595), pod uchwałami którego podpisało się dwóch prezbiterów z *Tituli sancti Vitalis*: Jan i Ekspektat. Por. Concilium Romanum (595), w: *Acta synodalia ab anno 553 ad annum 600 = Dokumenty synodów od 553 do 600 roku*, opr. H. Pietras, ŻMT 83 = SCL 12, Kraków 2020, s. 233. Później nazwę tę potwierdza kolejny synod rzymski (598). Por. *Concilium Romanum (598)*, SCL 12, s. 250. Obecnie kościół ten jest dedykowany wszystkim czterem osobom: Basilica di Santi Vitale, Valeria, Gervasio e Protasio lub Santi Vitale e Compagni Martiri in Fovea.

¹⁰² Por. *Liber Pontificalis XLII. Innocentius 3*, SCL 9, s. 98. Gerwazy i Protazy byli braćmi, a ich rodzicami byli Witalis i Waleria. Wszyscy ponieśli śmierć męczeńską w I wieku za panowania cesarza Nerona lub na początku IV wieku, w czasie prześladowań za cesarza Dioklecjana.

¹⁰³ Por. *Liber Pontificalis XLII. Innocentius 4*, SCL 9, s. 99. Zob. Brandenburg, *Le prime chiese di Roma IV-VII secolo*, s. 153.

bazyliką św. Agnieszki, którą mieli pokryć dachem i ozdobić. Zarządzenie to stanowiło pewnego rodzaju cesję (*depositio*), której skutkiem było przekazanie zwierzchnictwa nad bazyliką św. Agnieszki kościołowi *titulus Vestinae*¹⁰⁴. Było to jak najbardziej logiczne, gdyż w tym czasie *tituli*, bezpośrednio podległe papieżowi, były głównymi ośrodkami duszpasterstwa i celebracji liturgicznych. Zatem z inicjatywy papieża połączono kościół znajdujący się w obrębie murów miejskich z miejscem kultu św. Agnieszki, które znajdowało się poza murami miasta, aby poddać je ścisłej kontroli biskupa.

O pracach podjętych przez Symmachusa natomiast kompilator *Liber Pontificalis* mówi, że „Odnosił absydę błogosławionej Agnieszki, której groziło zawalenie, i całą bazylikę”¹⁰⁵. Nie wiadomo, dlaczego bazylice groziło zawalenie. Być może popadła w ruinę na skutek któregoś z trzęsień ziemi, jakie nawiedziły Rzym w czasie pontyfikatu Symmachusa (prawdopodobnie 508) lub wcześniej, w 443 roku, kiedy to silne wstrząsy spowodowały zawalenie się wielu budynków oraz doprowadziły do częściowego zniszczenia bazyliki św. Pawła¹⁰⁶. Palmira Maria Barbini jest zdania, że w czasie pontyfikatu papieża Symmachusa zbudowano też nową klatkę schodową prowadzącą do grobu św. Agnieszki, gdyż do tego czasu atrium bazyliki było połączone z *sacellum ad corpus S. Agnese* inną klatką schodową lub pochylnią¹⁰⁷. Jednak inni uczeni przypisują to przedsięwzięcie papieżowi Honoriuszowi I, który też wznosił nad grobem św. Agnieszki obecną bazylikę.

2.2. „Baptysterium”

Kompilator *Liber Pontificalis* informuje, że tuż przy bazylice św. Agnieszki cesarz Konstantyn Wielki wznosił też inną budowlę. W tekście jest ona nazwana „baptysterium”. W tym miejscu warto zauważyć, że przy żadnej z sześciu dotychczas odkrytych bazylik cmentarnych nie

¹⁰⁴ Por. Thacker, *The Origin and Early Development of Rome's Intramural Cults*, s. 138.

¹⁰⁵ *Liber Pontificalis LIII. Symmachus* 10, SCL 9, s. 137.

¹⁰⁶ Szerzej zob. P.A.C. Galli – D. Molin, *Beyond the Damage Threshold: The Historic Earthquakes of Rome*, „Bulletin of Earthquake Engineering” 10/6 (2012) (czasopismo internetowe, bez paginacji: https://www.academia.edu/2505812/Beyond_the_damage_threshold_the_historic_earthquakes_of_ROME; dostęp: 01.02.2024).

¹⁰⁷ Por. Barbini, *S. Agnetis Basilica, Coemeterium*, s. 35.

odnaleziono śladów baptysteriów¹⁰⁸. Baptysteria przy rzymskich kościołach podmiejskich zaczęto wznosić dopiero w V wieku¹⁰⁹. Zapewne w czasach, gdy redagowano *Liber Pontificalis*, obiekt ten służył jako baptysterium (stąd nazwa „baptysterium” pojawiająca się w tekście), lecz pierwotnie budowała ta – w kształcie rotundy¹¹⁰ – była mauzoleum Konstancyi¹¹¹ (obecnie S. Costanza)¹¹². Przypuszcza się, że rzeczony mauzoleum wzniosła sama Konstancya¹¹³, aby przygotować dla siebie miejsce pochówku. Chociaż po ślubie z Gallusem (351) Konstancya przeniosła się z Rzymu do Antiochii, to jednak po śmierci w 354 roku jej ciało przywieziono do Rzymu, gdzie zostało złożone we wspomnianym mauzoleum przy via Nomentana¹¹⁴.

¹⁰⁸ Por. Kleinbauer, *Antioch, Jerusalem, and Rome*, s. 133. W raporcie badań archeologicznych prowadzonych w Santa Costanza pod koniec XIX wieku znajduje się informacja, że odkryto marmurową chrzcielnicę, jednak teza ta już od początku była bardzo dyskusyjna, a Hugo Brandenburg ją obalił. Por. Brandenburg, *Le prime chiese di Roma IV-VII secolo*, s. 73.

¹⁰⁹ Por. Brandenburg, *Le prime chiese di Roma IV-VII secolo*, s. 147 (przy kościele San Clemente w Rzymie odkryto baptysterium z basenem chrzcielny datowane na V lub VI wiek); Kleinbauer, *Antioch, Jerusalem, and Rome*, s. 133.

¹¹⁰ Por. Kleinbauer, *Antioch, Jerusalem, and Rome*, s. 131.

¹¹¹ Mauzoleum zostało połączone z bazyliką św. Agnieszki narteksem (dwuekserdowym). Architektonicznie nawiązywało do mauzoleum św. Heleny oraz do bazyliki św. Wawrzyńca w Rzymie. Por. M. Ożóg – H. Pietras, *Baptysteria w tytułach oraz innych bazylikach papieskich w relacji „Liber Pontificalis”*, w: *Miejsca chrztów, urzędzenia baptyzmalne i ceremoniał chrzcielny od starożytności chrześcijańskiej do Soboru Trydenckiego*, red. A.M. Wyrwa, Poznań – Dziekanowice 2016, s. 34.

¹¹² Obecnie znajduje się kilkadziesiąt metrów od istniejącego kościoła Sant’Agnese fuori le mura zbudowanego za papieża Honoriusza I. Szerzej na temat mauzoleum, zob. H. Brandenburg, *Constantiae ecclesia, mausoleum*, w: *Lexicon Topographicum Urbis Romae. Suburbium*, t. 2A, red. A. La Regina – V. Fiocchi Nicolai – M.G. Granino Cecere – Z. Mari, Rome 2004, s. 140-147; J.J. Rasch – A. Arbeiter – F.W. Deichmann – J. Rohmann, *Das Mausoleum der Constantina in Rom*, Spätantike Zentralbauten in Rom und Latium 4, Mainz 2007; M.J. Johnson, *The Roman Imperial Mausoleum in Late Antiquity*, Cambridge – New York 2009, s. 139-156; oraz A.A. Amadio, *I mosaici di S. Costanza: disegni, incisioni e documenti dal XV al XIX secolo*, Xenia. Quaderni 7, Roma 1986.

¹¹³ Jako jego budowniczych wskazywano także Konstancjusza (Kleinbauer, *Antioch, Jerusalem, and Rome*, s. 126, 135-136) i Juliana Apostatę (Mackie, *A New Look at the Patronage of Santa Costanza, Rome*, s. 383-406; G. Mackie, *Early Christian Chapels in the West: Decoration, Function, and Patronage*, Toronto 2003, s. 145-153; wydaje się, że teza ta jest bardzo wątpliwa).

¹¹⁴ Por. Ammianus Marcellinus, *Rerum gestarum libri 21*, 1, 5, red. J.C. Rolfe, Ammianus Marcellinus, *History*, t. 2, LCL 315, Cambridge – London 1950, s. 92, tł. I. Lewandowski, Ammianus Marcellinus, *Dzieje Rzymskie*, t. 1, Biblioteka antyczna, Warszawa

Monika Ożóg i Henryk Pietras twierdzą, że „takie usytuowanie mauzoleum sprzyjało nadaniu mu funkcji baptysterium, choć nie wiadomo kiedy”¹¹⁵. Jeśli prawdziwa jest informacja podana w *Liber Pontificalis*, że „Bonifacy (418-422) celebrował zgodnie ze zwyczajem chrzest paschalny w bazylice błogosławionej męczennicy Agnieszki”¹¹⁶, to można by było przypuszczać, że już na początku V wieku, za jego pontyfikatu, mauzoleum Konstancynty mogło pełnić rolę baptysterium (lub było nim okazjonalnie). Eckhard Wirbelauer uznaje jednak tę informację za niewiarygodną. Jest zdania, że powiązanie chrztu paschalnego z bazyliką św. Agnieszki wydaje się dość absurdalne, nie tylko na poziomie topografii (wierni musieliby przemierzać długą drogę, aby wziąć udział w ceremonii), ale także na poziomie tradycji, ponieważ w tym czasie chrzest paschalny był ściśle powiązany z bazyliką laterańską i watykańską, a nie z bazyliką św. Agnieszki¹¹⁷. Chociaż argumenty te pozornie są dość oczywiste, to jednak należy zaznaczyć, że Wirbelauer, wyrażając swoją opinię, nie wziął pod uwagę skomplikowanej sytuacji, jaka wytworzyła się w Rzymie w ostatnich dniach 418 roku z powodu rywalizacji Eulaliusza i Bonifacego o tron św. Piotra. W pierwszych miesiącach 419 roku napięcia w Kościele rzymskim przybrały na sile, skutkiem czego cesarz Honoriusz (384-423, cesarz od 395) nakazał obu adwersarzom opuszczenie miasta. Bonifacy podporządkował się decyzji cesarza i opuścił Rzym. Zatem w czasie Wielkanocy w 419 roku nie było go w mieście¹¹⁸. W związku z tym informacja podana w *Liber Pontificalis* może być prawdziwa, gdyż Bonifacy mógł w tym roku – zgromadziwszy wokół siebie swoich zwolenników – sprawować uroczystości paschalne w ogromnej bazylice św. Agnieszki. Nie wiadomo jednak, czy chrztu udzielał w mauzoleum Konstancynty. Niemniej można powiedzieć, że przed zredagowaniem *Liber Pontificalis* na początku VI wieku mauzoleum Konstancynty stało się baptysterium i kompilator tego dzieła założył, że budowla wzniesiona w IV

2002, s. 336: „W tym czasie [Julian Apostata] posłał do Rzymu zwłoki zmarłej żony Heleny, aby je pochowano w podmiejskiej posiadłości przy drodze Nomentańskiej, gdzie ongiś została również pogrzebana Konstancyntyna, żona Gallusa i siostra Konstancjusza”.

¹¹⁵ Ożóg – Pietras, *Baptysteria w titulusach*, s. 34.

¹¹⁶ *Liber Pontificalis XLIV. Bonifatius* 3, SCL 9, s. 103. Por. W.E. Kleinbauer, *Santa Costanza at Rome and the House of Constantine*, „Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia” 18/4 N.S. (2004) s. 65.

¹¹⁷ Por. Wirbelauer, *Agnès et les évêques de Rome*, s. 132-133. Dalej autor wyjaśnia, że informacja ta mogła być podana przez kompilatora w związku z popularną legendą o działalności św. Piotra właśnie w tym rejonie.

¹¹⁸ Por. S.I. Oost, *Galla Placidia Augusta. A biographical Essay*, Chicago 1968, s. 160-161; J.N.D. Kelly, *Encyklopedia papieży*, tł. T. Szafranski, Warszawa 2006, s. 61.

wieku od początku pełniła tę funkcję i z tego też względu pisał o „baptysterium”. W świetle powyższych treści staje się oczywiste, że podana przez kompilatora informacja o tym, że w owym baptysterium została ochrzczona siostra cesarza Konstancja (po 293-ok. 330)¹¹⁹ i jego córka Konstancyzna, jest ewidentnym anachronizmem.

3. Wnioski

Analiza informacji zawartych w najstarszych wzmiankach o św. Agnieszce prowadzi do wniosku, że na temat jej życia przed męczeństwem w zasadzie nic nie wiadomo. W źródłach znajduje się zgodny przekaz tylko o tym, że była dziewicą i męczennicą, a w chwili męczeństwa była bardzo młoda, gdyż miała zaledwie ok. 12 lat. Inne wiadomości o św. Agnieszce są niepewne. Pomimo tego św. Agnieszka stała się jedną z najbardziej znanych świętych Rzymu. Chociaż informacje dotyczące najstarszego miejsca kultu św. Agnieszki podane przez kompilatora *Liber Pontificalis* w zdecydowanej większości są dalekie od prawdy, to jednak wskazują one na pewne idee obecne w przekazie. Jedną z nich jest powiązanie św. Agnieszki z Konstancyzną będącą członkiem rodziny cesarskiej. Decyzja Konstancyzny o wzniesieniu przy via Nomentana, w pobliżu grobu św. Agnieszki, bazyliki ku jej czci i mauzoleum, w którym sama chciała być pochowana, była niezwykle istotna dla rozwoju kultu św. Agnieszki. Według Stefana Diefenbacha również samo usytuowanie mauzoleum względem bazyliki może wskazywać, że cały kompleks bardziej był nastawiony na kult św. Agnieszki, niż na upamiętnienie Konstancyzny¹²⁰. Podjęte przez Konstancyznę działania – jak się wydaje – potwierdzają, iż już przed jej śmiercią (354), a nawet przed jej wyjazdem z Rzymu do Antiochii (351), św. Agnieszka cieszyła się wielką popularnością. Można przypuszczać, że jej kult być może rozwijał się już nawet w latach trzydziestych IV wieku¹²¹, co też poniekąd mogło być impulsem dla Konstancyzny, która najwyraźniej miała zamiar promować kult św. Agnieszki, aby

¹¹⁹ Konstancja była córką Konstancjusza I Chlorusa i jego drugiej żony Flawii Maksymiany Teodory, a zatem była przyrodnią siostrą Konstancyzny Wielkiego.

¹²⁰ Por. S. Diefenbach, *Römische Erinnerungsräume. Heiligenmemoria und kollektive Identitäten in Rom des 3. bis 5. Jahrhundert n. Chr.*, Millennium-Studien 11, Berlin 2007, s. 174.

¹²¹ Por. Thacker, *Rome of the Martyrs*, s. 28; Thacker, *The Origin and Early Development of Rome's Intramural Cults*, s. 138.

poprzez monumentalną bazylikę i własne mauzoleum upamiętnić miejsce pochówku świętej męczennicy. W tym kontekście nie bez znaczenia wydaje się cesarski patronat nad tym świętym miejscem.

Rozwojem kultu św. Agnieszki byli zainteresowani nie tylko członkowie rodziny cesarskiej, lecz także biskupi Rzymu¹²². Potwierdzeniem takiego zainteresowania i chęci „kontrolowania” sanktuarium św. Agnieszki są działania podjęte przez papieża Innocentego I, który przebiterom kościoła *titulus Vestinae* powierzył opiekę nad bazyliką św. Agnieszki. Analiza przekazu zawartego w *Liber Pontificalis* prowadzi do wniosku, że takie rozwiązanie nie było normą i wskazuje, że kult św. Agnieszki już od samego początku był nie tylko wyjątkowy, lecz także niezwykle ważny dla papieży. Informacja ta świadczy też o tym, że w tym czasie (koniec IV i początek V wieku) biskupom Rzymu bardzo zależało na rozwijaniu kultu świętych¹²³.

Działania Konstancy i Innocentego I wzmiankowane w *Liber Pontificalis* bardzo wyraźnie wskazują na jedną z głównych idei tego dzieła, a mianowicie ideę władzy. Idea ta może stanowić klucz interpretacyjny pozwalający dostrzec ideową spójność treści zawartych w papieskich żywotach i dlatego zarówno aktywność Konstancy, jak i poszczególnych papieży należy rozpatrywać z punktu widzenia tego zjawiska. Konstancya poprzez swoją fundację przedstawiała siebie jako chrześcijańską władczynię cechującą się nie tylko pobożnością, lecz także hojnością, czego potwierdzeniem były wzniesione budowle. Jej działania spełniały więc oczekiwania wobec osób sprawujących władzę. Działania podjęte przez Innocentego natomiast pokazują, że jego troska o miejsce kultu św. Agnieszki, służyła też umocnieniu jego pozycji jako centralnej postaci organizującej życie religijne w Rzymie.

Wprawdzie w *Liber Pontificalis* nie ma o tym mowy, ale na zakończenie warto też dodać, że o wysokiej pozycji św. Agnieszki pod koniec VI wieku i utrzymujących się bliskich związkach papieży z jej kultem świadczy również jej niezwykle podwójne upamiętnienie stanowiące rodzaj oktawy. Po jej głównym święcie, *dies depositionis*, upamiętniającym pochówek przy via Nomentana, przypadającym 21 stycznia, tydzień później – 28 stycznia, następowało drugie święto, określane w *Martyrologium* Hieronima jako *de nativitate* lub *in genuinum*, tj. upamiętniające

¹²² Thacker, *The Origin and Early Development of Rome's Intramural Cults*, s. 138-139.

¹²³ Por. Thacker, *The Origin and Early Development of Rome's Intramural Cults*, s. 138-139.

ziemskie urodziny świętej¹²⁴. Pod koniec VI wieku papież był najwyraźniej zaangażowany w oba obchody. Świadczą o tym zachowane kazania Grzegorza Wielkiego, z których dwa zostały wygłoszone w bazylice przy via Nomentana¹²⁵ we wspomnienia św. Agnieszki¹²⁶: jedno w niedzielę 21 stycznia (homilia 12), a drugie w niedzielę 28 stycznia (homilia 11) 591 roku¹²⁷. Oba zostały napisane przez Grzegorza i przeznaczone do wygłoszenia *ad populum*¹²⁸.

Bibliography

Sources

- Ambrosius, *Agnes beatae virginis*, red. G. Banterle, SAEMO 22, Milano – Roma 1994, s. 72-74, tł. anonimowe, w: *Liturgia godzin*, t. 3, Poznań 1987, s. 1058.
- Ambrosius, *De officiis ministrorum*, red. G. Banterle, SAEMO 13, Milano – Roma 1977, tł. K. Abgarowicz, Święty Ambroży z Mediolanu, *Obowiązki duchownych*, Warszawa 1967.
- Ambrosius, *De virginibus*, red. F. Gori, SAEMO 14/1, Milano – Roma 1989, s. 100-240, tł. W. Szoldrski – K. Obrycki, Św. Ambroży, *O dziewicach*, w: Św. Ambroży, *Wybór pism*, PSP 35, Warszawa 1986, s. 178-228.
- Ambrosius, *Epistula 7 (Ad Simplicianum)*, red. G. Banterle, SAEMO 19, Milano – Roma 1988, s. 72-98, tł. P. Nowak, Św. Ambroży z Mediolanu, *Listy*, t. 1, BOK 9, Kraków 1997, s. 67-84.
- Ammianus Marcellinus, *Rerum gestarum libri*, red. J.C. Rolfe, Ammianus Marcellinus, *History*, t. 2, LCL 315, Cambridge – London 1950, tł. I. Lewandowski, Ammianus Marcellinus, *Dzieje Rzymskie*, t. 1, Biblioteka antyczna, Warszawa 2002.
- Augustinus, *Sermo 273*, red. V. Paronetto – A.M. Quartiroli, NBA 33, Roma 1986, s. 2-10.

¹²⁴ Por. *Martyrologium Hieronymianum*, w: *Acta Sanctorum, Novembris*, t. 2/1, red. J.B. de Rossi – L. Duchesne, Bruxellis 1894, s. 11 i 14; C. Lanéry, *Ambroise de Milan hagiographe*, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 183, Paris – Turnhout 2008, s. 357.

¹²⁵ Por. R. Étaix – Ch. Morel – B. Judic, *Introduction*, w: Grégoire le Grand, *Homélies sur l'Évangile*, SCh 485, Paris 2005, s. 49.

¹²⁶ Por. Gregorius Magnus, *Homiliarum XL in evangelia* I 11-12, CCL 141, s. 73-88, PSP 3, s. 68-79.

¹²⁷ Por. R. Étaix, *Introduction*, w: CCL 141, s. LIX-LX, LXX.

¹²⁸ Por. Thacker, *The Origin and Early Development of Rome's Intramural Cults*, s. 143.

- Augustinus, *Sermo* 286, red. V. Paronetto – A.M. Quartiroli, NBA 33, Roma 1986, s. 144-152.
- Augustinus, *Sermo* 354, red. V. Paronetto – A.M. Quartiroli, NBA 34, Roma 1989, s. 230-240.
- Concilium Romanum (499)*, w: *Acta synodalia ab anno 431 ad annum 504 = Dokumenty synodów od 431 do 504 roku*, opr. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 62 = SCL 6, Kraków 2011, s. 338-347.
- Concilium Romanum (595)*, w: *Acta synodalia ab anno 553 ad annum 600 = Dokumenty synodów od 553 do 600 roku*, opr. H. Pietras, ŻMT 83 = SCL 12, Kraków 2020, s. 229-334.
- Concilium Romanum (598)*, w: *Acta synodalia ab anno 553 ad annum 600 = Dokumenty synodów od 553 do 600 roku*, opr. H. Pietras, ŻMT 83 = SCL 12, Kraków 2020, s. 248-251.
- Depositio martyrum*, tł. P. Szewczyk, w: *Liber Pontificalis I-XCVI (usque ad annum 772)*, red. M. Ożóg – H. Pietras, SCL 9 = ŻMT 74, Kraków 2014, s. 7-10.
- Digesta Iustiniani*, red. i tł. T. Palmirski, *Digesta Iustiniani = Digesta Justyniańskie*, t. 4, Kraków 2014.
- Epigrammata Damasiana*, red. A. Ferrua, *Sussidi allo studio delle antichità cristiane* 2, Roma 1942.
- Gregorius Magnus, *Homiliarum XL in evangelia*, red. R. Étaix, CCL 141, Turnhout 1999, tł. W. Sołdrski, Św. Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelie*, PSP 3, Warszawa 1969.
- Hieronimus, *Epistula* 130 (Ad Demetriadem), tł. J. Czuj – M. Ożóg, w: Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 4 (116-130), ŻMT 63, Kraków 2011, s. 191-209.
- Liber Pontificalis I-XCVI (usque ad annum 772)*, tł. P. Szewczyk – M. Jesiotr, red. M. Ożóg – H. Pietras, SCL 9 = ŻMT 74, Kraków 2014; *Liber Pontificalis XCVII-CXII (ann. 772-891)*, tł. M. Jesiotr – B. Frontczak – A. Caba, red. M. Ożóg – H. Pietras, SCL 10 = ŻMT 75, Kraków 2015.
- The Lives of Saint Constantina*, red. M. Conti – V. Burrus – D. Trout, *Oxford Early Christian Texts*, Oxford 2020.
- Martyrologium Hieronymianum*, w: *Acta Sanctorum, Novembris*, t. 2/1, red. J.B. de Rossi – L. Duchesne, Bruxellis 1894, s. 1-156.
- Maximus Taurinensis, *Sermo* 56 (*In natali S. Agnetis*), PL 57, 643-648.
- Nicetas Remesianensis, *De lapsu virginis consecratae*, PL 16, 367-384.
- Prudentius, *Peristefanon*, red. M.P. Cunningham, CCL 126, Turnholti 1966, s. 251-389, tł. M. Brożek, ŻMT 40, Kraków 2006, s. 147-348.
- Sulpicius Severus, *Dialogorum libri*, red. C. Halm, CSEL 1, Vindobonae 1866, s. 152-216, tł. P. Nowak, Sulpicjusz Sewer, *Dialogi*, w: Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcinie z Tours*, ŻM 8, Kraków – Tyniec 1995, s. 109-187.

- Tertullianus, *De virginibus velandis*, PL 2, 887-914, tł. K. Obrycki, Tertulian, *O noszeniu zasłony przez dziewice*, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 65, Warszawa 2007, s. 85-103.
- Vergilius (Publius Maro), *Aeneida*, red. H.R. Fairclough, Virgil, t. 1: *Eclogues, Georgics, Aeneid I-VI*, London – New York 1916.

Studies

- Amadio A.A., *I mosaici di S. Costanza: disegni, incisioni e documenti dal XV al XIX secolo*, Xenia. Quaderni 7, Roma 1986.
- Arjava A., *Women and Law in Late Antiquity*, Oxford 1996.
- Armellini A., *Il cimitero di S. Agnese sulla via Nomentana*, Roma 1880.
- Aulbach L.F. – Gorski L.C., *The Circiform Basilicas of Rome*, „The Journal Houston Archeological Society” 140 (2019) s. 99-121.
- Barbini P.M. – Severini F., *Risultati archeologici del nuovo saggio di scavo 1999 nella basilica cimiteriale di S. Agnese*, w: *Ecclesiae Urbis. Atti del Congresso Internazionale di Studi sulle Chiese di Roma (IV-X secolo)*, Roma 4-10 settembre 2000, red. F. Guidobaldi – A.G. Guidobaldi, Città del Vaticano 2002, s. 757-770.
- Barbini P.M., *S. Agnetis Basilica, Coemeterium*, w: *Lexicon Topographicum Urbis Romae. Suburbium*, t. 1, Rome 2001, s. 33-36.
- Bardy G., *Agnès*, w: *Catholicisme. Hier – aujourd’hui – demain*, t. 1, Paris 1948, k. 216-217.
- Barterle G., *Introduzione*, w: SAEMO 22, Milano – Roma 1994, s. 11-18.
- Beattie M., *St. Agnes (Virgin and Martyr A.D. 303)*, Dublin 1944.
- Bernard J.-F. – Ciancio Rossetto P., *Le stade de Domitien. Situation topographique, étude architecturale et réflexions concernant la localisation de l’église Sainte Agnès*, w: *Piazza Navona, ou Place Navone, la plus belle & la plus grande. Du stade de Domitien à la place moderne, histoire d’une évolution urbaine*, red. J.-F. Bernard, Collection de l’École française de Rome 493, Rome 2014, s. 75-92.
- Bernard J.-F. – Ciancio Rossetto P., *Lo stadio di Domiziano. Novi dati sull’architettura a del monumento*, w: *Piazza Navona, ou Place Navone, la plus belle & la plus grande. Du stade de Domitien à la place moderne, histoire d’une évolution urbaine*, red. J.-F. Bernard, Collection de l’École française de Rome 493, Rome 2014, s. 135-157.
- Bibliotheca Hagiographica Graeca*, t. 1, red. F. Halkin, Subsidia Hagiographica 8a, Bruxelles 1957.
- Bibliotheca Hagiographica Latina. Antiquae et Mediae Aetatis. Novum Supplementum*, red. H. Fros, Subsidia Hagiographica 70, Bruxelles 1986.
- Bleckmann B., *Constantina, Vetrano und Gallus Caesar*, „Chiron” 24 (1994) s. 29-68.
- Brandenburg H., *Constantiae ecclesia, mausoleum*, w: *Lexicon Topographicum Urbis Romae. Suburbium*, t. 2A, red. A. La Regina – V. Flocchi Nicolai – M.G. Granino Cecere – Z. Mari, Rome 2004, s. 140-147.

- Brandenburg H., *Le prime chiese di Roma IV-VII secolo. L'inizio dell'architettura ecclesiastica occidentale*, tł. A. Costa, Milano 2004.
- Burrus V., *Reading Agnes: The Rhetoric of Gender in Ambrose and Prudentius*, „Journal of Early Christian Studies” 3 (1995) s. 25-46.
- Butler J.E., *St. Agnes*, London 1912.
- Cecchelli C., *S. Agnese fuori le mura e S. Costanza*, Le chiese di Roma illustrate 10, Roma 1924.
- Clavis Patrum Latinorum*, red. E. Dekkers, Steenbrugge 1995.
- Colini A.M., *Stadium Domitiani*, Roma 1943.
- Courtney E., *Greek and Latin Acrostichs*, „Philologus” 134 (1990) s. 3-13.
- Curran J., *Pagan City and Christian Capital. Rome in the Fourth Century*, Oxford Classical Monographs, Oxford 2002.
- Davis R., *Introduction*, w: *The Book of Pontiffs (Liber Pontificalis): The Ancient Biographies of First Ninety Roman Bishops to AD 715*, tł. R. Davis, Translated Texts for Historians 6, Liverpool 2010, s. II-LVII.
- Diefenbach S., *Römische Erinnerungsräume. Heiligenmemoria und kollektive Identitäten in Rom des 3. bis 5. Jahrhundert n. Chr.*, Millennium-Studien 11, Berlin 2007.
- Dirschlmayer M., *Kirchenstiftungen römischer Kaiserinnen vom 4. bis zum 6. Jahrhundert. Die Erschließung neuer Handlungsspielräume*, Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband. Kleine Reihe 13, Münster 2015.
- Étaix R. – Morel Ch. – Judic B., *Introduction*, w: Grégoire le Grand, *Homélies sur l'Évangile*, SCh 485, Paris 2005, s. 13-88.
- Étaix R., *Introduction*, w: *Aurelii Prudentii Clementis Carmina*, CCL 141, Turnhout 1999, s. V-LXXI.
- Fasola U.M., *La „regio IV” nel cimitero di S. Agnese sotto l'atrio della basilica costantiniana*, „Rivista di Archeologia Cristiana” 50 (1974) s. 175-205.
- Ferraù G., *Sant'Agnese fuori le mura: il complesso monumentale sulla via Nomentana*, Castiglione di Sicilia 2020.
- Ferrua A., *Scoperta di una nuova regione nella catacomba di Commodilla*, „Rivista di Archeologia Cristiana” 34 (1958) s. 5-56.
- Fiocchi Nicolai V. – Bisconti F. – Mazzoleni D., *The Christian Catacombs of Rome: History, Decoration, Inscriptions*, tł. C.C. Stella – L.-A. Touchette, Regensburg 1999.
- Fiocchi Nicolai V., *I cimiteri paleocristiani del Lazio*, t. 2: *Sabina*, Monumenti di antichità cristiana, 2. ser. t. 20, Città del Vaticano 2009.
- Franchi de' Cavalieri P., *S. Agnese nella tradizione e nella leggenda*, Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Supplementheft 10, Roma 1899.
- Frutaz A.P., *Il complesso monumentale di Sant'Agnese e di Santa Costanza*, Roma 1960.
- Fusco U., *Considerazioni sul rinvenimento di sculture antiche da S. Agnese fuori le mura*, „Archeologia Classica” 55 (2004) s. 399-411.

- Fusco U., *Sant'Agnese nel quadro delle basiliche circiformi di età costantiniana a Roma e nel suo contesto topografico: lo stato degli studi*, w: *La Basilica Costantiniana di Sant'Agnese. Lavori archeologici e di restauro*, red. M. Magnani Cianetti – C. Pavolini, Milano 2004, s. 10-28.
- Gacia T., *Analiza hymnu „Agnes beatae virginis” św. Ambrożego*, „Vox Patrum” 36-37 (1999) s. 259-270.
- Galli P.A.C. – Molin D., *Beyond the Damage Threshold: The Historic Earthquakes of Rome*, „Bulletin of Earthquake Engineering” 10/6 (2012) [czasopismo internetowe, bez paginacji: https://www.academia.edu/2505812/Beyond_the_damage_threshold_the_historic_earthquakes_of_ROME; dostęp: 01.02.2024).
- Hellström M., *On the Form and Function of Constantine's Circiform Funerary Basilicas in Rome*, w: *Pagans and Christians in Late Antique Rome. Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*, red. M. Salzman – M. Sághy – R. Lizzi Testa, Cambridge 2015, s. 291-313.
- Hillner J., *A Woman's Place: Imperial Women in Late Antique Rome*, „Antiquité Tardive” 25 (2017) s. 75-94.
- Johnson M.J., *The Roman Imperial Mausoleum in Late Antiquity*, Cambridge – New York 2009.
- Jones H., *Agnes and Constantia: Domesticity and Cult Patronage in the „Passion of Agnes”*, w: *Religion, Dynasty and Patronage in Early Christian Rome, 300-900*, red. K. Cooper – J. Hillner, Cambridge 2007, s. 115-139.
- Josi E., *Agnese, santa, martire di Roma*, w: *Bibliotheca Sanctorum*, red. F. Caraffa – G. Morelli, t. 1, Roma 1961, k. 382-407.
- Jubaru F., *Sainte Agnès, vierge et martyre de la Voie Nomentane: d'après de nouvelles recherches*, Paris 1907.
- Kelly J.N.D., *Encyklopedia papieży*, tł. T. Szafrński, Warszawa 2006.
- Kleinbauer W.E., *Antioch, Jerusalem, and Rome: the patronage of Emperor Constantius II and architectural invention*, „Gesta” 45 (2006) s. 125-145.
- Kleinbauer W.E., *Santa Costanza at Rome and the House of Constantine*, „Acta archaeologica et artium historiam pertinentia” 18/4 N.S. (2004) s. 55-70.
- Krautheimer R., *Corpus Basilicarum Christinarum Romae. The Early Christian Basilicas of Rome (IV-IX cent.)*, t. 1, Città del Vaticano 1937.
- Krautheimer R., *The Building Inscriptions and the Dates of Construction of Old St. Peter's: A Reconsideration*, „Römisches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana” 25 (1989) s. 3-23.
- La basilica costantiniana di Sant'Agnese. Lavori archeologici e di restauro*, red. M. Magnani Cianetti – C. Pavolini, Milano 2004.
- Lanéry C., *Ambroise de Milan hagiographe*, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 183, Paris – Turnhout 2008.

- Ludewicz M., „*Pontifices et eae*”. *Wizerunki kobiet na kartach „Liber Pontificalis”*, w: *My, Wy, Oni: co i jak Starożytni myśleli o sobie i innych*, red. W. Kopek – M. Nowak – Ł. Libowski, Kraków 2020, s. 55-80.
- Ludewicz M., „*There was a Great Mortality in Rome, more Serious than is Recalled in the Time of any other Pontiff*”. *Plagues and Diseases in the „Liber Pontificalis”*, „*Vox Patrum*” 78 (2021) s. 347-364.
- Mahoney A., *Vergil in the Works of Prudentius*, Washington 1934.
- Mackie G., *A New Look at the Patronage of Santa Costanza, Rome*, „*Byzantion*” 67/2 (1997) s. 383-406.
- Mackie G., *Early Christian Chapels in the West: Decoration, Function, and Patronage*, Toronto 2003.
- Mancinelli F., *Katakumby rzymskie*, tł. P. Gazda – A. Boniecki, Firenze 1987.
- Materiali e tecniche dell'edilizia Paleocristiana a Roma*, red. M. Cecchelli, Rome 2001.
- Morey C.R., *The Gold-Glass Collection of the Vatican Library, with Additional Catalogues of other Gold-Glass Collections*, red. G. Ferrari, Catalogo del Museo Sacro della Biblioteca Apostolica Vaticana 4, Città del Vaticano 1959.
- O'Brien C., *St. Agnes, Virgin and Martyr*, Halifax 1887.
- Odahl Ch.M., *Konstantyn i chrześcijańskie cesarstwo*, tł. K. Bies, Oświęcim 2015.
- Oost S.I., *Galla Placidia Augusta. A biographical Essay*, Chicago 1968.
- Ożóg M. – Pietras H., *Baptysteria w tytułach oraz innych bazylikach papieskich w relacji „Liber Pontificalis”*, w: *Miejsca chrztów, urzędzenia baptyzmalne i ceremoniał chrzcielny od starożytności chrześcijańskiej do Soboru Trydenckiego*, red. A.M. Wyrwa, Poznań – Dziekanowice 2016, s. 25-40.
- Ożóg M. – Pietras H., *Wprowadzenie*, w: *Liber Pontificalis I-XCVI (usque ad annum 772)*, red. M. Ożóg – H. Pietras, SCL 9 = ŻMT 74, Kraków 2014, s. V-XIII.
- Patrologia*, t. 3: *Dal Concilio di Nicea (325) al Concilio di Calcedonia (451). I Padri latini*, ed. A. di Berardino, Genova 1992.
- Pawłowska B., *In memoriam sanctorum martyrium. Epigramaty Damazjańskie w rzymskich katakumbach*, „*Vox Patrum*” 46-47 (2004) s. 489-497.
- Rasch J.J. – Arbeiter A. – Deichmann F.W. – Rohmann J., *Das Mausoleum der Constantina in Rom, Spätantike Zentralbauten in Rom und Latium 4*, Mainz 2007.
- Ringbom Å., *Dolphins and Mortar Dating – Santa Costanza Reconsidered*, w: *In Songs of Ossian: Festschrift in Honour of Professor Bo Ossian Lindberg*, Taidehistoriallisia Tutkimuksia 27, Helsinki 2003, s. 22-42.
- Saxer V., *Agnese*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 1, red. A. di Berardino, Genova – Milano 2006, k. 134-135.
- Saxer V. – Berardino di A., *Tecla*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 3, red. A. di Berardino, Genova – Milano 2008, k. 5211-5212.
- Saxer V. – Heid S., *Depositio episcoporum – depositio martyrum*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 1, red. A. di Berardino, Genova – Milano 2006, k. 1370-1372.

- Saxer V. – Heid S., *Pelagia*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 3, red. A. di Berardino, Genova – Milano 2008, k. 3994.
- Schmidt M., *Epigrammata Damasiana. Propaganda z rzymskich podziemi*, tł. A. Mroze-wicz, Xenia Posnaniensia. Series Altera wykład 30, Poznań 2007.
- Smith A.J., *Life of St. Agnes: Virgin and Martyr*, London 1906.
- Starowieyski M., *Męczeństwo Agnieszki*, w: Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Wieńce męczeńskie (Peristephanon)*, ŻMT 40, Kraków 2006, s. 337-339.
- Starowieyski M., *Tecla (Atti di)*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 3, red. A. di Berardino, Genova – Milano 2008, k. 512-513.
- Stróż A., *Narodziny kultu relikwii męczenników na Zachodzie*, „U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze” 13 (2014) s. 55-84.
- Thacker A., *The Origin and Early Development of Rome's Intramural Cults. A Context for the Cult of Sant'Agnese in Agone*, „Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge” 126/1 (2014) s. 137-146.
- Thacker A.T., *Rome of the Martyrs: Saints, Cults and Relics, Fourth to Seventh Centu-ries*, w: *Roma Felix. Formations and Reflections of Medieval Rome*, red. É. Ó Car-ragáin – C. Neuman de Vegvar, Church, Faith and Culture in the Medieval West, Aldershot 2007, s. 13-49.
- Trout D., *'Being Female': Verse Commemoration at the Coemeterium S. Agnetis (Via Nomentana)*, w: *Being Christian in Late Antiquity. A Festschrift for Gillian Clark*, red. C. Harrison – C. Humfress – I. Sandwell, Oxford 2014, s. 215-234.
- Trout D., *Damascus and the Christian Epigram in the West*, w: *A Companion to An-cient Epigram*, red. Ch. Henriksén, Blackwell Companions to the Ancient World, Hobokan 2019, s. 615-631.
- Trout D., *Vergil and Ovid at the Tomb of Agnes: Constantina, Epigraphy, and the Genesis of Christian Poetry*, w: *Ancient Documents and their Contexts. First North Ameri-can Congress of Greek and Latin Epigraphy (2011)*, red. J. Bodel – N. Dimitrova, Brill Studies in Greek and Roman Epigraphy 5, Leiden – Boston 2014, s. 263-282.
- Wąsowicz H., *Najstarszy rzymski kalendarz święt*, „Roczniki Humanistyczne” 52/4 (2004) s. 9-30.
- Wirbelauer E., *Agnès et les évêques de Rome jusqu'au VIIe siècle: un plaidoyer pour une relecture historico-critique du „Liber pontificalis”*, „Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge” 126/1 (2014) s. 125-136.



Ślady orygenizmu w *Diversarum hereseon liber* Filastriusza z Brescii

Traces of Origenism in Philastrius of Brescia's *Diversarum hereseon liber*

Ks. Mariusz Szram¹

Abstract: The purpose of the article is answering the question of whether or not Philastrius of Brescia, the author of the catalog of heresies *Diversarum hereseon liber*, included in his treatise allusions to the ideas of Origen or any such circulating under his name and if he has indeed mentioned them – how he evaluated them. It is interesting to examine not only allusions to the debatable ideas of Alexandrian, but also positive inspirations by the theological thought of Origen as a pioneer in laying the foundations of Christian theology. An important research problem is also the attitude of the Bishop of Brescia to allegorical exegesis, of which Origen was the main representative. The conclusions of the presented comparative analysis of the source material are as follows: 1) the treatise of Philastrius lacks named references to the person and works of Origen; 2) there are, however, indirect references to various origenian ideas, and they are present both in the descriptions of heresy and in the lecture of the orthodox doctrine of the faith; 3) the catalog of the Bishop of Brescia explicitly condemns the doctrine of the preexistence of souls, while there is no mention of the theory of apocatastasis; 4) Philastrius' criticism mainly concerns the views of Origen in the extreme or includes ideas attributed to him, but about which there is no certainty that he actually recognized them in that form; while some formulations, coming from the Alexandrian himself, are met with acceptance by the author of the catalog; 5) with regard to the issues related to allegorical exegesis of the Old Testament, Philastrius represents a thinking on biblical Christocentrism similar to Origen and his followers.

Keywords: Philastrius of Brescia; *Diversarum hereseon liber*; Origen; origenism; early Christian heresies

Powstanie w ósmej dekadzie IV stulecia jednego z najstarszych łacińskich katalogów herezji wczesnochrześcijańskich – *Diversarum hereseon liber* autorstwa Filastriusza, biskupa Brescii (330-387/388) – przypada na czas dojrzewania w Kościele Wschodnim ostrej fazy sporów

¹ Ks. prof. dr hab. Mariusz Szram, Katedra Patrologii Greckiej i Łacińskiej, Sekcja Historii Kościoła i Patrologii, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin, Polska; e-mail: m.szram@wp.pl; ORCID: 0000-0002-8646-6295.

orygenesowskich². W napisanym kilka lat wcześniej *Panarionie* Epifaniusz z Salaminy zaliczył autora *De principiis* do heretyków i domagał się jego potępienia³. Odgłosy kontrowersji wokół osoby i myśli Orygenesusa miały dotrzeć wkrótce również na Zachód, co znalazło odzwierciedlenie w spektakularnej zmianie stanowiska Hieronima z zagorzałego orygenisty na wroga wątpliwych doktryn antropologiczno-kosmologicznych i eschatologicznych, przypisywanych Aleksandryjczykowi, i doprowadziło do sporu Strydończyka z Rufinem z Akwilei⁴. Równocześnie egzegeza alegoryczna, rozwinięta przez Orygenesusa, zataczała coraz szersze kręgi, także na Zachodzie, budząc pozytywne odczucia i chęć naśladowania, czego przykładem stała się twórczość egzegetyczna Hieronima, nasycona duchową interpretacją alegoryczną zarówno w okresie zachwyków Strydończyka nad Orygenesem, jak i po zmianie stanowiska wobec aleksandryjskiego teologa⁵.

² Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber*, ed. F. Heylen, CCL 9, Turnhout 1957, s. 217-324; Filastriusz z Brescii, *Księga różnych herezji*, tł. i opr. M. Szram, ŻMT 87, Kraków 2021. W opinii badaczy traktat został napisany po 381 roku. Por. G. Banterle, *Introduzione*, w: San Filastrio di Brescia, *Delle varie eresie*, ed. F. Heylen – G. Banterle, *Scriptores circa Ambrosium 2*, Milano – Roma 1991, s. 11; J. McClure, *Handbooks against Heresy in the West, from the Late Fourth to the Late Sixth Centuries*, JTS 30 (1979) s. 186-197. Odnośnie do ówczesnych sporów orygenesowskich, zob. S. Longosz, *Orygenizm i spory wokół Orygenesusa*, VoxP 8-9 (1985) s. 397-403; M. Simonetti, *La controversia origeniana: caratteri e significato*, „Augustinianum” 26 (1986) s. 10-18; É. Junod, *Controverses autour de l'héritage origénien aux deux extrémités du IVe siècle: Pamphile et Rufin*, w: *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, red. W.A. Bienert – U. Kühneweg, *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 137*, Leuven 1999, s. 215-224; E. Prinzivalli, *Magister ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, SEA 82, Roma 2002.

³ Por. Epiphanius, *Panarion* 64.

⁴ Por. Rufinus Aquileiensis, *Apologia contra Hieronymum* 1, 25. Zob. G. Sfameni Gasparro, *Origene e la tradizione origeniana in Occidente. Letture storico-religiose*, *Biblioteca di Scienze Religiose 142*, Roma 1998; B. Studer, *Origenismo (in Occidente secc. IV-VI)*, w: *Origene. Dizionario – la cultura, il pensiero, le opere*, red. A. Monaci Castagno, Roma 2000, s. 302-307; E. Prinzivalli, *La controversia origeniana di fine IV secolo e la diffusione della conoscenza di Origene in Occidente*, „Augustinianum” 46/1 (2005) s. 35-50; I.L.E. Ramelli, *The Reception of Origen's Ideas in Western Theological and Philosophical Traditions*, w: *Origeniana Undecima. Origen and Origenism in the History of Western Thought (Papers of the 11th International Origen Congress, Aarhus University, 26-31 August 2013)*, red. A.C. Jacobsen, Leuven – Paris – Bristol 2016, s. 443-468.

⁵ Por. Hieronymus, *Ep.* 84, 2. Zob. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tł. T. Skibiński, Kraków 2000,

Autor *Diversarum hereseon liber* nie był wyrafinowanym historykiem, o czym świadczą nieliczne informacje historyczne w jego katalogu, a także pewne przekłamania w postaci błędnej atrybucji niektórych poglądów do ruchów, z którymi miały one niewiele wspólnego⁶. Wiele idei ma w jego dziele charakter anonimowy i nie zostały one przypisane do konkretnych postaci⁷. Nie pojawia się w nim także imię Orygenesisa, co nie musi oznaczać, że jego myśl była Filastruszowi obca.

Powstaje pytanie, czy biskup Brecii zawarł w swoim traktacie aluzje do dyskusyjnych idei Orygenesisa lub krążących pod jego imieniem (stąd pojęcie „orygenizm” w tytule artykułu), a jeżeli tak, to w jaki sposób je oceniał. Interesująca jest również kwestia ewentualnych pozytywnych inspiracji myślą teologiczną Aleksandryjczyka, czego można się spodziewać z racji jego pionierskiej roli w zakresie tworzenia zrębów chrześcijańskiej teologii. Biorąc pod uwagę szczególne zainteresowanie Filastrusza egzegezą biblijną oraz niejednoznaczną ocenę jego postawy w tej dziedzinie przez współczesnych badaczy, ważnym problemem jest także stosunek biskupa Brecii do aleksandryjskiej egzegezy alegorycznej, której Orygenes był głównym reprezentantem. Próba odpowiedzi na powyższe pytania badawcze, dokonana na podstawie analizy historyczno-porównawczej traktatu Filastrusza, zachowanych dzieł Orygenesisa oraz tekstów wczesnochrześcijańskich związanych z jego twórczością, zostanie przedstawiona w dwóch punktach. Najpierw wskażę wpływy o charakterze negatywnym, czyli ślady dyskusyjnych poglądów Orygenesisa obecne

s. 261-297, 329-347; M. Szram, *Aleksandryzizm w zachodniej egzegezie patrystycznej, w: W służbie Bogu bogatemu w miłosierdzie w przestrzeni Kościoła w Elku, Białymstoku i na Warmii*, red. S. Kozakiewicz, Olsztyn 2007, s. 346-359; M. Wysocki, *Hope Found, Hope Lost in the Interpretations of Israelites' Wilderness Wanderings. Two Sides of One Story: Origen's 27. Homily on the Book of Numbers and Jerome's Letter 78*, VoxP 67 (2017) s. 727-742; L. Perrone, *Mysteria in psalmis: Origen and Jerome as Interpreters of the Psalter*, w: *The Bible in the Patristic Period*, red. M. Szram – M. Wysocki, StPatr 103, Leuven – Paris – Bristol 2021, s. 59-86; M. Szram, *Origen and Jerome as Exegetes of the Parables from the Gospel of St. Matthew – Elements in Common and Differences*, VoxP 91 (2024) s. 49-68.

⁶ Filastrusz przypisał na przykład niesłusznie semiarianom wiarę w pełne bóstwo Syna Bożego i pomylił ich naukę z doktryną macedonian. Por. Filastrusz Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 67. Zob. M. Szram, *Wstęp*, w: Filastrusz z Brecii, *Księga różnych herezji*, tł. i opr. M. Szram, ŻMT 87, Kraków 2021, s. 14.

⁷ Dotyczy to zwłaszcza ostatniej części traktatu (rozdziały od 92 do 156), w której Filastrusz omówił różne poglądy bez łączenia ich z osobami błędnowierców czy herezjickimi ruchami.

w katalogu Filastriusza. Następnie omówię pozytywne inspiracje ideami orygenesowskimi, dostrzeżone w *Diversarum hereseon liber*, zwłaszcza w ostatniej części dzieła, poświęconej błędnym – w opinii biskupa Brescii – interpretacjom konkretnych tekstów starotestamentalnych.

1. Ślady negatywne – elementy doktryny Orygenesesa w herezjach wczesnochrześcijańskich

Spośród filozoficzno-teologicznych hipotez zaproponowanych przez Orygenesesa z największą krytyką spotkały się dwie, związane z protologią i eschatologią, mianowicie preegzystencja dusz i apokatastaza. Pierwsza z nich została w traktacie Filastriusza opisana *expressis verbis* i zdecydowanie odrzucona, jednak bez przypisywania jej autorstwa jakimkolwiek osobom. Autor *Diversarum hereseon liber* wspominał tylko o anonimowych zwolennikach tej herezji, ignorujących autorytet Pisma Świętego i stawiających na pierwszym miejscu poglądy filozofów, czyniąc w ten sposób aluzję do platońskich korzeni krytykowanej hipotezy⁸. Sposób przedstawienia przez Filastriusza istoty doktryny o preegzystencji dusz, polegającej na pierwotnym istnieniu w niebie bytów umysłowych (*intellectus*), które dopiero wtórnie, na skutek obudzenia w sobie pragnienia rzeczy ziemskich (*terrena desideravit*) i odejściu z nieba (*discessisse de caelo*), zostały nazwane duszami (*anima est appellata*), nasuwa skojarzenie z ujęciem Orygenesesa, zaprezentowanym przez niego w dziele *De principiis* jako hipoteza będąca

⁸ Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 99, 3: „Illud itaque filosoforum inanes sententiae adserunt, non scriptura divina ita praedicat”. Zob. U. Bianchi, *Presupposti platonici e dualistici di Origene: „De Principiis”*, w: *Origeniana Secunda. Second colloque international des études origéniennes (Bari, 20-23 septembre 1977)*, red. H. Crouzel – A. Quacquarelli, Quaderni di Vetera Christianorum 15, Roma 1980, s. 33-56; G. Sfameni Gasparro, *Doppia creazione e peccato di Adamo nel „Peri Archon”: Fondamenti biblici e presupposti platonici dell’esegesi origeniana*, w: *Origeniana Secunda. Second colloque international des études origéniennes (Bari, 20-23 septembre 1977)*, red. H. Crouzel – A. Quacquarelli, Quaderni di Vetera Christianorum 15, Roma 1980, s. 57-67; G. Bostock, *The Sources of Origen’s Doctrine of Pre-Existence*, w: *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongress (Innsbruck, 2.-6. September 1985)*, red. L. Lies, Innsbrucker Theologische Studien 19, Innsbruck – Wien 1987, s. 259-264; C. Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2004, s. 158-159; I.L.E. Ramelli, *Origen and the Platonic Tradition*, „Religions” 8/2 (2017) s. 2-3.

owocem jego teologii poszukiwawczej⁹. Według Aleksandryjczyka „rozum (*mens*) utracił swą godność (*dignitate sua declinans*), stał się duszą i otrzymał takie nazwanie (*effecta vel nuncupata est anima*)”¹⁰. Podobieństwo charakterystyki powyższych poglądów u obu autorów jest wyraźnie zauważalne, chociaż Filastriusz i Rufin jako łaciński tłumacz *De principiis* użyli nieco odmiennej terminologii. Różnica polega także na tym, że biskup w swoim opisie nie wspomniał o sposobie, w jaki byty rozumne odeszły z nieba, podczas gdy Orygenes dokładnie to sprecyzował: „Po grecku *psyche* pochodzi od oziębienia lepszego, boskiego stanu, a to dlatego, iż dusza oziębła w naturalnym boskim żarze, i z tego właśnie powodu posiada taką istotę i nazwę”¹¹. Pisanie Filastriusza o wyznawcach teorii preegzystencji w liczbie mnogiej, na co wskazuje forma czasownika *arbitrantur* (‘sądzą, uważają’), świadczy

⁹ Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 99, 1; Origenes, *De principiis* II 8, 4: „To, co powiedziałem na temat przemiany rozumu w duszę (*quod diximus mentem in animam verti*) (...), nie traktuję (...) jak niewzruszone dogmaty, lecz uważam raczej za przypuszczenia i hipotezy (*a nobis tamen non putentur velut dogmata esse prolata, sed tractandi more ac requirendi discussa*)” (tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *O zasadach*, ŻMT 1, Kraków 1996, s. 192). Głębsze poznanie poglądów Orygenesusa dotyczących preegzystencji dusz jest utrudnione z powodu zaginięcia dużej części jego oryginalnej twórczości, przede wszystkim Komentarza do Księgi Rodzaju. Zob. R.E. Heine, *Origen's Alexandrian Commentary on Genesis*, w: *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition*, red. L. Perrone – P. Bernardino – D. Marchini, Leuven 2003, s. 63-73.

¹⁰ Origenes, *De principiis* II 8, 3, ŻMT 1, s. 192. Por. Origenes, *De principiis* II 8, 3. Szerzej na temat Orygenesowej teorii preegzystencji, zob. A. Monaci Castagno, *L'idea della preesistenza delle anime e l'esegesi di Rm 9, 9-21*, w: *Origeniana Secunda. Second colloque international des études origéniennes (Bari, 20-23 septembre 1977)*, red. H. Crouzel – A. Quacquarelli, Quaderni di Vetera Christianorum 15, Roma 1980, s. 69-78; M. Harl, *La préexistence des âmes dans l'oeuvre d'Origène*, w: *Origeniana Secunda. Second colloque international des études origéniennes (Bari, 20-23 septembre 1977)*, red. H. Crouzel – A. Quacquarelli, Quaderni di Vetera Christianorum 15, Roma 1980, s. 238-258; G. Sfameni Gasparro, *Eguaglianza di natura e differenza di condizione dei λογικοί: la soluzione origeniana nel contesto delle formule antropologiche e demonologiche greche del II e III sec.*, w: *Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress (Boston College, 14-18 August 1989)*, red. R. Daly, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 105, Leuven 1992, s. 301-319; B.P. Blosser, *Become Like the Angels. Origen's Doctrine of the Soul*, Washington 2012, s. 163-172; P.W. Martens, *Origen's Doctrine of Pre-Existence and the Opening Chapters of Genesis*, ZCh 16 (2013) s. 516-523; M. Szram, *Rola duszy rozumnej w antropologii duchowej Orygenesusa*, VV 40/3 (2022) s. 693-694.

¹¹ Origenes, *De principiis* II 8, 3, ŻMT 1, s. 191.

o popularności tej nauki w szerszych kręgach. Sposób natomiast omawiania heretyckich poglądów bez wyraźnego kontekstu czasowego, charakterystyczny dla drugiej części *Diversarum hereseon liber*, poświęconej doktrynom, a nie konkretnym ruchom je reprezentującym, nie pozwala jednoznacznie stwierdzić, czy autor traktatu relacjonował zjawisko historyczne czy wciąż jeszcze obecne w czasach powstania jego dzieła.

Orygenesowa hipoteza preegzystencji dusz mogła wywoływać skojarzenia z poglądami o metempsychozie, czyli wędrówce dusz, a także o reinkarnacji, czyli powtórny wejściu duszy w ciało¹². Hieronim próbował powiązać Aleksandryczyka z takimi ideami¹³. On sam jednak odcinał się od nich zdecydowanie, nazywając je głupotą (*ἄνοια*) i krytykując za nie nawet ulubionego Platona¹⁴. Filastriusz w swoim katalogu herezji uwzględnił specyficzną postać doktryny o metempsychozie, uznającą „że dusze trucicieli, zbrodniarzy i zabójców oraz innych im podobnych przechodzą w demony, bydło, dzikie zwierzęta i węże”¹⁵. Zwolenników tej nauki, niewymienionych z imienia, uważał za bliższych pogańskiej filozofii niż chrześcijaństwu¹⁶. Na podstawie zdawkowego opisu Filastriusza trudno stwierdzić, czy takie idee mogły mu się kojarzyć w jakiś sposób z preegzystencją w ujęciu Aleksandryczyka. Wydaje się, że jednak nie, o czym świadczą dwie przesłanki. Po pierwsze, rozdział dotyczący metempsychozy nie sąsiaduje bezpośrednio z rozdziałem poświęconym preegzystencji dusz w ujęciu zbliżonym do Orygenesesa, co

¹² Por. A. Filipowicz, *Chrześcijaństwo a reinkarnacja i metempsychoza w świetle polemiki Tertuliana z Platonem*, *VoxP* 55 (2010) s. 190-212.

¹³ Por. Hieronymus, *Ep.* 124, 7. Zob. G. Dorival, *Origène a-t-il enseigne la transmigration des ames dans les corps d'animaux? (A propos de Parh I 8, 4)*, w: *Origeniana Secunda. Second colloque international des études origéniennes (Bari, 20-23 septembre 1977)*, red. H. Crouzel – A. Quacquarelli, *Quaderni di Vetera Christianorum* 15, Roma 1980, s. 11-32.

¹⁴ Por. Origenes, *Contra Celsum* 3, 75; tenże, *Commentarius in Matthaicum* 13, 1. Zob. H. Crouzel, *Origène et la philosophie*, *Théologie* 52, Paris 1962, s. 45-49; P. Cantoni, *Cristianesimo e reincarnazione*, Torino 1997, s. 30-55; M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesesa*, Lublin 1997, s. 210; tenże, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 502.

¹⁵ Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 124, 1: „Alia est heresis, que dicit animas venenariorum, sceleratorum et homicidarum et aliorum talium transire in daemonas ac pecudes et bestias et serpentes”.

¹⁶ Por. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 124, 2: „Si quis autem hoc ita putaverit fieri, paganitatis et vanitatis filosoforum quam Christianitatis videtur habere consortium”.

może wskazywać, że autor katalogu nie łączył bezpośrednio obu poglądów. Po drugie, stwierdzenie Filastriusza, że w ujęciu ortodoksyjnej doktryny „dusza [ludzka] nie zmienia swojej natury na inną (*animae natura non vertitur in naturam alteram*)” jest zbliżone do Orygenesowego rozumienia tej kwestii, wrogiego wobec podstawowych założeń metempsychozy¹⁷. Według Aleksandryczyka ludzka dusza jest obrazem Boga w człowieku i to stworzenie na obraz jest „pierwotną formą bytowania” człowieka (ἡ προηγούμενὴ ὑπόστασις), co można przetłumaczyć też jako „prawdziwą istotę” czy też „zasadniczą substancję”. Wyróżnia ona ludzi spośród bytów pozbawionych intelektu, pojmowanego nie tylko jako zdolność myślenia w ogóle, ale przede wszystkim jako udział w boskim Logosie¹⁸. Takie rozumowanie wyklucza wędrówkę duszy po innych gatunkach poza człowiekiem. Co więcej, Orygenes opowiadał się za indywidualną tożsamością każdej osoby ludzkiej. Był przekonany, że w ciele człowieka tkwi nieutralna forma (εἶδος), która decyduje o jego cielesnej tożsamości w obecnym życiu i po zmartwychwstaniu¹⁹. Skoro człowiek rozpoznaje zawsze swoje ciało jako własne, mimo zachodzących w nim zmian, tym bardziej musi odnosić się to do duszy, co uniemożliwia jej przechodzenie nie tylko w inne byty, ale także w ciała innych ludzi.

W nauce Aleksandryczyka z teorią preegzystencji dusz wiązało się swoiście rozumiane zagadnienie różnych światów, nawiązujące do stoickiej koncepcji cykliczności²⁰. Orygenes rozważał tę kwestię we właściwej sobie formie hipotezy. Wydaje się, że chodziło mu nie tyle o następujące po sobie odrębne światy, co raczej o różne elementy i fazy istnienia jednego świata. W jego pismach nakładają się na siebie rozmaite sposoby rozumienia wielości świata: przekonanie, że na jeden świat składa się równocześnie zespół sfer niebiańskich i ziemskich; uznanie istnienia dwóch rzeczywistości – pierwotnej duchowej i wtórnej widzialnej; czy wreszcie hipoteza o następujących po sobie okresach świata, a zarazem

¹⁷ Por. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 124, 3.

¹⁸ Por. Origenes, *Commentarii in Iohannem* XX 22, 182. Zob. H. Crouzel, *Orygenes*, tł. J. Margański, Bydgoszcz 1996, s. 141.

¹⁹ Por. Origenes, *Commentarii in Psalmos* 1, 5, w: Methodius Olympius, *De resurrectione* I 22-23: „Piotr czy Paweł pozostaje zawsze ten sam (ἀεὶ τοῦ αὐτοῦ ὄντος), nie tylko pod względem duszy (...). Chociaż bowiem natura ciała jest płynna, to jednak istnieje ta sama forma charakteryzująca ciało (τὸ εἶδος τὸ χαρακτηρίζον τὸ σῶμα ταῦτόν)” (tł. własne). Zob. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 516-536.

²⁰ Por. Origenes, *De principiis* II 3; Origenes, *Contra Celsum* 4, 12; 5, 20-21. Zob. J. Duda, *Jeden świat czy wiele światów? Kosmologiczne podstawy doktryny Orygenes*, Siedlce 2008, s. 230.

szeroko rozumianego Kościoła: najpierw etapie preegzystujących bytów duchowych, następnie bytów wyposażonych w ziemskie ciała w obecnym życiu, wreszcie bytów przemienionych w przyszłej rzeczywistości²¹. Filastriusz w swoim katalogu wspominał o ideach heretyckich, mogących nasuwać skojarzenia z powyższymi poglądami Orygenesesa, ale różniących się od nich w szczegółach. Biskup Brescii podkreślał, że według opisywanej przez niego herezji światy są nieskończone i niezliczone (*mundos esse infinitos et innumerabiles*), co różni się z przekonaniem Orygenesesa o skończoności następujących po sobie etapów jednego świata stworzonego, z wyjątkiem etapu ostatniego, podsumowującego, eschatologicznego²². Poza tym Filastriusz wskazał na źródła opisanej przez siebie herezji, odbiegające od inspiracji filozoficznych, którym ulegał Orygenes, a przynajmniej nic nie wiadomo, aby miał z nich korzystać. Mianowicie biskup Brescii wspominał o wpływie na powstanie tej herezji

²¹ Por. Origenes, *Commentarii in Iohannem* I 15, 87: „Skoro to, co nosi nazwę Ewangelii, jest głoszone na całym świecie (ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ), wnioskujemy stąd, iż zostało oznajmione nie tylko tu na ziemi, ale w całym układzie złożonym z nieba i ziemi (παντὶ τῷ συστήματι τῷ ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς)”, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, ŻMT 27, Kraków 2003, s. 43; Origenes, *De principiis* II 3, 6: „Obok tego oto widzialnego świata istnieje jeszcze inny świat, który naprawdę trudno opisać i przedstawić (*alium quendam mundum praeter hunc visibilem (...) quem re vera describere ac designare difficile est*)”, ŻMT 1, s. 153; II 3, 1: „Wypada się (...) zastanowić, czy przed obecnym światem istniał inny świat (*utrum ante hunc mundum, qui nunc est, mundus alius fuerit*), a jeśli istniał, to czy był taki sam jak ten, który jest teraz (...), czy po zakończeniu obecnego świata (...) dla poprawy tych, którzy tej poprawy potrzebują, powstanie ponownie inny świat, podobny do obecnego świata, albo lepszy czy dużo gorszy od niego (*alius rursus mundus erit, vel similis huic, qui nunc est, vel hoc melior aut etiam multo deterior*), jaki to będzie ten kolejny świat, jak długo będzie trwał (*quamdiu erit*)”, ŻMT 1, s. 147; Origenes, *Commentarii in Canticum Canticorum* II 8, 4: „Nie sądzę bowiem, że (...) o Kościele mówiono nam dopiero po cielesnym przyjsciu Zbawiciela; przeciwnie, była o nim mowa od początku rodzaju ludzkiego i od samego stworzenia świata, a nawet (...) początek tej głębszej tajemnicy zaistniał nawet przed założeniem świata”, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami*, w: Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami. Homilie o Pieśni nad pieśniami*, Kraków 1994, s. 106; II 1, 31: „Kościół, przebywając obecnie na ziemi i obcując z ludźmi, podziwia roztropność Chrystusa, gdy zaś przyjdzie to, co doskonałe, i z ziemi będzie przeniesiony do nieba, zobaczy całą Jego mądrość”, Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami*, s. 69. Zob. Duda, *Jeden świat*, s. 15-23; M. Szram, *Wokół osoby i myśli Orygenesesa*, Lublin 2021, s. 311-332.

²² Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 114, 1; Origenes, *De principiis* III 6, 9. Zob. Duda, *Jeden świat*, s. 204-224.

z jednej strony poglądów Demokryta o istnieniu licznych światów (*multos mundos esse*), z drugiej strony – bliżej nieznanymi pogańskimi „pismami sekretnymi” (*secretis*), nazwanymi także „apokryfami” (*apocryfis*)²³. Mogło tu chodzić o teksty Epimenidesa, pogańskiego proroka i taumaturga z Krety (VII-VI wiek przed Chrystusem), którego wypowiedź przytoczył w jednym ze swoich listów św. Paweł (por. Tt 1,12).

Druga obok preegzystencji dusz dyskusyjna hipoteza Orygenesesa, czyli apokatastaza, rozumiana jako ostateczny powrót wszystkiego do Boga, nie znalazła miejsca w *Diversarum hereseon liber* Filastriusza²⁴. Nie ma w tym dziele także nawiązań do najbardziej skrajnego elementu, wydającego się nieuchronną konsekwencją tej teorii, od którego zresztą Orygenes się odcinał, mianowicie do poglądu o ostatecznym zbawieniu diabła²⁵. Aluzja natomiast do sposobu myślenia Aleksandryjczyka o szatanie pojawia się w rozdziale odrzucającym heretycki pogląd występujący w różnych dualistycznych ruchach gnostyckich, sugerujący, że Bóg Starożytności był uosobieniem zła i przez zazdrość nie chciał udzielić ludziom poznania tego, co dobre i złe. Otóż krytykując te błędne idee,

²³ Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 114, 1-2. Inni herezjografowie wczesnochrześcijańscy również przypisywali Demokrytowi pogląd o nieskończonych światach. Por. Hippolytus Romanus, *Refutatio omnium haeresium* 1, 11. Zob. C. Setién Garcia, *La transformación de la cultura clásica en el s. IV: el caso de Filastro de Brescia*, „Studia Philologica Valentina” 20 (2018) s. 204.

²⁴ Na temat teorii apokatastazy w starożytności wczesnochrześcijańskiej, a szczególnie w ujęciu Orygenesesa, zob. H. Pietras, *Apokatastasis według Ojców Kościoła. Nadzieja nawrócenia czy powszechna amnestia?*, CT 62/3 (1992) s. 21-41; J.R. Sachs, *Apocatastasis in Patristic Theology*, „Theological Studies” 54 (1993) s. 620-638; P. Tzamalikos, *Origen: Philosophy of History and Eschatology*, Leiden – Boston 2007, s. 287-291; I.L.E. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Supplements to Vigiliae Christianae. Texts and Studies of Early Christian Life and Language 120, Leiden – Boston 2013, s. 137-221.

²⁵ O poglądach Orygenesesa na temat ewentualnej możliwości zbawienia się szatana, zob. D. Satran, *The Salvation of the Devil: Origen and Origenism in Jerome's Biblical Commentaries*, w: *Papers presented at the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987: Late Greek Fathers, Latin Fathers after Nicaea, Nachleben of the Fathers*, red. E.A. Livingstone, StPatr 23, Leuven 1989, s. 171-177; L. Holliday, *Will Satan be Saved? Reconsidering Origen's Theory of Volition in „Peri Archon”*, VigCh 63 (2009) s. 1-23; M.J. Edwards, *The Fate of the Devil in Origen*, ETHL 86/1 (2010) s. 163-170; M.S. Domeracki, *Origen and the Possible Restoration of the Devil*, „Journal of the Canadian Society for Coptic Studies” 6 (2014) s. 25-40; Szram, *Wokół osoby*, s. 326-328.

biskup Brecii przedstawił poprawne rozumienie tej kwestii, odnosząc się przy okazji w następujących słowach do statusu szatana:

[Chrystus] zostawił diabłu miejsce na pokutę (*diabolo locum paenitentiae relinquens*): Gdy jednak diabeł nie zrozumiał (*non autem intellegente diabolo*), że powinien czynić pokutę za kuszenie do tak wielkiego zła, zachował dla niego na przyszłość większą karę (*maius ei post servabat iudicium*)²⁶.

To stwierdzenie o teoretycznej możliwości nawrócenia udzielonej szatanowi przez Boga, niewykorzystanej jednak przez diabła, zdaje się nawiązywać do sugestii Orygenesesa, wyrażonej przeciw skierowanym wobec niego zarzutom o uznawaniu ostatecznego nawrócenia się i zbawienia szatana. Swoje stanowisko Aleksandryczyk zamieścił w *Liście do przyjaciół z Aleksandrii*, relacjonowanym częściowo przez Hieronima, częściowo przez Rufina z Akwilei. Dowodził w nim przeciw deterministycznym poglądom gnostyka Kandyda, że szatan jako byt rozumny i wolny teoretycznie mógłby się nawrócić. Równocześnie jednak zdecydowanie zastrzegł, że szatan poddał się dobrowolnie złu w takim stopniu, że praktycznie nie jest on już zdolny do zmiany swojej postawy²⁷. Mimo wyraźnych podobieństw w rozumowaniu Orygenesesa i Filastriusza, trudno jednoznacznie stwierdzić, czy biskup Brecii świadomie posłużył się argumentacją Aleksandryczyka. Jest natomiast wymowne i trudne do wy tłumaczenia pominięcie w jego wykazie herezji poglądów pochodzenia orygenesowskiego związanych z apokatastatycznym rozumieniem czasów ostatecznych.

Podczas wczesnochrześcijańskich sporów wokół osoby i myśli Orygenesesa do jego poglądów najbardziej dyskutowanych – i często nie do końca rozumianych lub niewłaściwie interpretowanych – należały idee związane z miejscem ciała w strukturze osoby ludzkiej, jego powstaniem

²⁶ Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 115, 6-7, tł. M. Szram, Filastriusz z Brecii, *Księga różnych herezji*, ŻMT 87, Kraków 2021, s. 157.

²⁷ Por. Hieronymus, *Apologia adversus libros Rufini* II 19: „Adserit Candidus diabolum pessimae esse naturae et quae salvari numquam possit. Contra hoc recte Origenes respondit non eum periturae esse substantiae, sed voluntate propria corruisse et posse salvari. Hoc Candidus vertit in calumniam, quasi Origenes dixerit diaboli naturam esse salvandam. Quod ille falso obiecerat, hic refutat”; Rufinus Aquileiensis, *De adulteratione librorum Origenis* 7. Zob. H. Crouzel, A „Letter from Origen to Friends in Alexandria”, w: *The Heritage of the Early Church. Essays in Honor of Georges Vasilievich Florovsky*, Orientalia Christiana Analecta 195, Roma 1973, s. 135-150.

i losami po zmartwychwstaniu, czego przykładem może być traktat Metodiego z Olimpu *Aglaofon, czyli o zmartwychwstaniu*, napisany na początku IV wieku jako polemika z przypisywaną Aleksandryjczykowi koncepcją ciała zmartwychwstałego²⁸. Reminiscencje poglądów z tego kręgu tematycznego, nie zawsze słusznie przypisywanych Orygenesowi, pojawiają się w Filastriuszowych dwóch opisach, będących raczej omówieniem błędnych poglądów teologicznych niż konkretnych ruchów wewnątrzkościelnych, mianowicie herezji o stworzeniu ludzkich ciał po pierwszym grzechu oraz herezji kwestionującej zmartwychwstanie i wniebowstąpienie ciała Chrystusa²⁹. Pierwszą z nich Filastriusz scharakteryzował w sposób następujący:

Jest herezja, która gdy słyszy, że w Księdze Rodzaju (por. Rdz 3,21) Pan po upadku ubrał naszych rodziców w odzienie ze skór (*pellicias tunicas*), uważa, iż dopiero wtedy uczynił ciała i w ten sposób ich odział (*corpora tunc tempore fecisse eosque sic induisse*)³⁰.

Podobny pogląd łączono z osobą Orygenesusa, ponieważ uważał on, że ciało ziemskie ze swoistymi cechami ciężkości, tłustości i śmiertelności, związanymi z określoną postacią materii, symbolizowane przez odzienie ze skór, mogło być skutkiem upadku dusz w preegzystencji³¹. Należy jednak zaznaczyć, że Aleksandryjczyk podkreślał, że efektem pierwotnego upadku są tylko owe ziemskie cechy ciała, a nie zaistnienie ciała w ogóle. Przypisywanie natomiast Orygenesowi poglądu o wtórnym stworzeniu jakiegokolwiek ciała jako skutku grzechu było nadinterpretacją niezgodną z jego intencjami. Autor *De principiis* wyraźnie bowiem zaznaczył, że

²⁸ Por. Methodius Olympius, *De resurrectione*, ed. G. Bonwetsch, GCS 27, Leipzig 1917, s. 217-424. Zob. A. Vitores, *Identidad entre el cuerpo muerto e resuscitado en Origenes segun el De resurrectione de Metodio di Olimpo*, Studium Biblicum Franciscanum, Analecta 18, Jerusalem 1981; M. Mejzner, *L'escatologia di Metodio di Olimpo*, SEA 124, Roma 2011.

²⁹ Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 117; 71.

³⁰ Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 117, 1, *ŻMT* 87, s. 158.

³¹ Por. Origenes, *Homiliae in Leviticum* 6, 2; Origenes, *Contra Celsum* 4, 40; Procopius Gazeus, *Commentarii in Genesim* 3, 21. Zob. M. Simonetti, *Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di Genesi 2,7 e 3,21*, „Aevum” 36 (1962) s. 372-381; P.F. Beatrice, *Le tuniche di pelle: Antiche letture di Gen 3,21*, w: *La tradizione dell'enkrateia: Motivazioni ontologiche e protologiche*, red. U. Bianchi, Roma 1985, s. 433-484; A.C. Jacobsen, *Genesis 1-3 as a Source for the Anthropology of Origen*, *VigCh* 62 (2008) s. 216-232; Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 267-274.

wszystkie byty poza Bogiem są wyposażone w jakąś postać substancjalnego ciała, chociażby subtelnego, także preegzystujące byty duchowe, aniołowie i dusze ludzkie³². Zbliżoną interpretację Rdz 3,21 można znaleźć u gnostyków, którzy odczytywali ukształtowanie człowieka z ziemi jako utworzenie go z materii niewidzialnej i płynnej, a nałożenie „odzieńcia ze skór” traktowali jako obraz przywdziania zmysłowego ziemskiego ciała³³. Nie jesteśmy w stanie jednoznacznie stwierdzić, czyje poglądy miał na myśli Filastriusz, tym bardziej, że pisząc w tym wypadku bardziej o heretyckim poglądzie niż o konkretnym ruchu, mógł sugerować, że występował on w różnych doktrynach lub formacjach. Jeżeli zaliczałby do tej grupy Orygenes, szedłby raczej za skrajną interpretacją jego koncepcji o skutkach pierwotnego upadku, utożsamiającą nadanie ciała konkretnych cech ze stworzeniem ciała, którego wcześniej nie było.

Istotą drugiej spośród wymienionych przez Filastriusza herezji związanych z ciałem było przekonanie, „że podczas męki Pan nasz Chrystus porzucił ciało i tak wstąpił do nieba, i w ciele nie ma już bóstwa; również po męce nie zmartwychwstał w ciele i nie wstąpił do nieba z ciałem”³⁴. Tego typu poglądy nasuwają przede wszystkim skojarzenia z różnymi sektami gnostyckimi, nauczającymi o zmartwychwstaniu duchowym Chrystusa, czyli o wyzwoleniu się z niewoli ciała elementu duchowego i jego powrocie do sfery boskiej, co miało nastąpić jeszcze przed ukrzyżowaniem lub równocześnie z nim³⁵. Trudno stwierdzić, czy kryje się tu również jakaś aluzja do poglądów Orygenes. Faktem jest, że Aleksandryjczyka podejrzewano o podobne idee. W niektórych swoich niezbyt jasnych wypowiedziach zdawał

³² Por. Origenes, *De principiis* I 6, 4; II 2, 2. Zob. H. Pietras, *L'inizio del mondo materiale e l'elezione divina in Origene*, w: *Origeniana Nona. Origen and the religious Practice of His Time. Papers of the 9th International Origen Congress, Pécs, Hungary, 29 August-2 September 2005*, red. G. Heidl – R. Somos, Bibliotheca Ephemerides Theologicae Lovanienses 228, Leuven 2009, s. 658.

³³ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* I 5, 5; Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto* 55, 1; Tertullianus, *Adversus Valentinianos* 24, 3. Zob. C. Noce, *Vestis varia. L'immagine della veste nell'opera di Origene*, Roma 2002, s. 82; Filastriusz z Brescii, *Księga różnych herezji*, s. 158-159, przyp. 531.

³⁴ Por. Filastriusz Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 71, 1-2: „In passione dimiserit dominus noster Christus carnem, et sic ascendit in caelum, et non est iam in ea divinitas. Neque enim post passionem resurrexit in carne, neque cum carne ascendit in caelum”, *ŻMT* 87, s. 109-110.

³⁵ Por. Tertullianus, *De carne Christi* 24. Zob. K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tł. G. Sowiński, Kraków 1995, s. 168; Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 143-145.

się on ograniczać cielesność Jezusa do ziemskiego życia, sugerując, że po zmartwychwstaniu ciało nie było już potrzebne, gdyż wszystko, co ludzkie, zostało w Jego osobie zastąpione przez to, co boskie³⁶. Wczesnochrześcijański obrońca Orygenes – Pamfil potwierdził istnienie takich opinii na temat autora *Contra Celsum*, odrzucił jednak możliwość jednoznacznego przypisywania mu powyższych poglądów³⁷. Na dowód tego w swojej *Obronie Orygenes* powołał się na fragment zaginionego komentarza Aleksandryjczyka do Ps 19, w którym odrzucił on literalną egzegezę wersetu „Na słońcu umieścił swój przybytek” (Ps 19,5-6), sugerującą, że Chrystus pozostawił ciało w sferze słońca, ponieważ nie mogło ono wejść do nieba³⁸. Rozbieżne wypowiedzi Orygenes w różnych zachowanych dziełach, jak również niemożliwość zweryfikowania tej kwestii w całej jego – w dużym stopniu zaginionej – twórczości, uniemożliwiają poznanie rzeczywistego stanowiska Aleksandryjczyka. Dotychczasowe badania tego zagadnienia pozwalają jednak stwierdzić z dużą dozą pewności, że nie miał on zamiaru kwestionować zmartwychwstania i wniebowstąpienia ciała Chrystusa (i w konsekwencji każdego człowieka), a jedynie zwracał uwagę na zmianę cech tego ciała, dostosowanych do nowej duchowej rzeczywistości³⁹.

Orygenes był krytykowany w starożytności chrześcijańskiej przede wszystkim za wspomniane dyskusyjne hipotezy dotyczące kwestii doktrynalnych. Pewne wątpliwości, szczególnie w środowisku antiocheńskim – czy szerzej w tradycji azjatyckiej – budziła także jego alegoryczna egzegeza biblijna, którą krytykowano za dowolność skojarzeń odbiegających od litery tekstu oraz za przesadną interpretację chrystologiczną tekstów starotestamentalnych, np. psalmów⁴⁰. Filastrusz był jednak zwolennikiem takiej egzegezy, oceniał ją pozytywnie i upatrywał w niej rękojmię ortodoksji, co zostanie przedstawione w drugim punkcie niniejszego artykułu. Pewne natomiast zastrzeżenia autora *Diversarum hereseon liber* budziły poglądy pochodzenia orygenesowskiego, dotyczące autorstwa niektórych ksiąg biblijnych, konkretnie Listu do Hebrajczyków przypisywanego tradycyjnie św. Pawłowi. W rozdziale 88 katalogu biskupa Brescii czytamy:

³⁶ Por. Origenes, *Homiliae in Leviticum* 1, 4; Origenes, *Contra Celsum* 3, 41-42. Zob. L. Boliek, *The Resurrection of the Flesh. A Study of a Confessional Phrase*, Amsterdam 1962, s. 53; Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 388-390.

³⁷ Por. Pamphilus, *Apologeticus pro Origene* 128, 117; 143, 4-13.

³⁸ Por. Pamphilus, *Apologeticus pro Origene* 148, 1-23. Zob. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 542-543; Filastrusz z Brescii, *Księga różnych herezji*, s. 109-110, przyp. 223.

³⁹ Por. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 375-397.

⁴⁰ Por. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 157-176.

Są inni, którzy twierdzą, że list błogosławionego Pawła do Hebrajczyków nie jest jego autorstwa, ale mówią, że napisał go albo błogosławiony Apostoł Barnaba, albo biskup miasta Rzym – Klemens. Jeszcze inni uznają go za dzieło błogosławionego ewangelisty Łukasza⁴¹.

Zgodnie ze świadectwem wczesnochrześcijańskich źródeł za autorstwem Barnaby opowiadali się Tertulian i Hieronim, autorstwo Klemensa Rzymskiego natomiast sugerował Euzebiusz z Cezarei⁴². Autor *Historii kościelnej* uważał jednak, że pogląd o innym niż Pawłowe autorstwie Listu do Hebrajczyków zapoczątkował Orygenes, tak więc jego osoba kryje się zapewne wśród niewymienionych z imienia przez Filastriusza zwolenników takiego stanowiska⁴³. Współczesna biblistyka podziela przekonanie Orygenesesa, a w opinii biskupa Brescii zasługiwało ono na miano herezji⁴⁴.

Podsumowując ślady dyskusyjnych teorii związanych z Orygenesem lub jemu przypisywanych, które można dostrzec w Filastriuszowych opisach herezji, należy stwierdzić, że najbardziej wyraźne i jednoznaczne wskazanie na heretycki pogląd pochodzenia orygenesowskiego, chociaż bez wymieniania imienia Aleksandryjczyka, pojawia się w opisie teorii preegzystencji dusz. Dziwi natomiast brak wzmianki na temat apokatastazy. Inne nawiązania, dotyczące głównie teologii ciała, są aluzjami pośrednio tylko wskazującymi na związki z ideami Orygenesesa, a raczej z poglądami przypisywanymi mu przez współczesnych i następców Aleksandryjczyka, nie zawsze zgodnymi z jego własnymi intencjami.

2. Ślady pozytywne – ortodoksyjne stwierdzenia doktrynalne pochodzenia orygenesowskiego oraz inspiracje aleksandryjską alegoryczną egzegezą biblijną

W *Diversarum hereseon liber* można odnaleźć nie tylko wspomniane wyżej aluzje do dyskusyjnych poglądów Orygenesesa lub mu przypisywanych. Uważna lektura katalogu pozwala dostrzec także inspiracje pochodzenia orygenesowskiego, istotne dla ortodoksyjnej doktryny,

⁴¹ Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 89, 1, *ŻMT* 87, s. 123.

⁴² Por. Tertullianus, *De pudicitia* 20, 2; Hieronimus, *De viris illustribus* 5; Eusebius Caesariensis, *HE* III 38, 1-3; VI 14, 2.

⁴³ Por. Eusebius Caesariensis, *HE* VI 25, 11-14.

⁴⁴ Por. T. Jelonek, *Problem autorstwa Listu do Hebrajczyków*, *AnCra* 18 (1986) s. 205-209.

a przede wszystkim egzegezy biblijnej. Podobnie jak nawiązania do herezjogennych idei Aleksandryczyka, aluzje do jego poglądów zasługujących na aprobatę nie zostały wyrażone przez biskupa Brescii *expressis verbis* i z dokładnym wskazaniem na proveniencję, ale można dość jednoznacznie wykazać ich związek ze sposobem myślenia aleksandryjskiego teologa.

W zakresie doktryny należy wskazać na dwie kwestie poruszone w katalogu herezji Filastrusza, których korzenie mogły sięgać Orygenesa lub kręgów z nim związanych. Wbrew często podkreślanemu w wypowiedziach Aleksandryczyka subordynacjonizmowi charakterystycznemu dla teologii przednicejskiej, w którym próbowano dostrzec pewne przesłanki dla późniejszej herezji ariańskiej, był on także autorem sformułowania, które przyczyniło się do utrwalenia dogmatu o współistotności i współwieczności Ojca i Syna⁴⁵. Chodzi o stwierdzenie – „Nie było takiego czasu, gdy nie było Syna”, na które powoływał się później Atanazy Wielki w polemice z arianizmem⁴⁶. Do powyższej formuły nawiązuje następująca argumentacja Filastrusza, zamieszczona w krytyce herezji głoszącej, że chociaż Syn zawsze był w Ojcu, tworząc jedno z Nim, to

⁴⁵ Na temat relacji między Ojcem i Synem w ujęciu poszukiwawczej teologii Orygenesa, zob. H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, *Théologie* 34, Paris 1956, s. 83-128; J. Rius-Camps, *Subordinacionismo en Origenes?*, w: *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongress (Innsbruck, 2.-6. September 1985)*, red. L. Lies, *Innsbrucker Theologische Studien* 19, Innsbruck – Wien 1987, s. 154-186; R.P.C. Hanson, *Did Origen Teach that the Son is „ek tes ousias” of the Father?*, w: *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongress (Innsbruck, 2.-6. September 1985)*, red. L. Lies, *Innsbrucker Theologische Studien* 19, Innsbruck – Wien 1987, s. 201-202; J.N. Rowe, *Origen's Subordinationism as illustrated in his Commentary on St. John's Gospel*, w: *Papers presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1967, Part II: Classica, Philosophica et Ethica, Theologica, Augustiniana*, ed. F.L. Cross, *StPatr* 11, Berlin 1972, s. 222-228; G. Maspero, *Un contributo di Origene allo sviluppo delle analogie psicologiche della Trinità?*, „*Annales Theologici*” 29 (2015) s. 21-40; Szram, *Wokół osoby*, s. 148-165.

⁴⁶ Por. Origenes, *Commentarii in Epistolam ad Romanos* 1, 5: „Non erat quando non erat”; Athanasius, *De decretis Niceanae synodi* 27, 1-2. Zob. E. Schadel, *Zum Trinitätskonzept des Origenes*, w: *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongress (Innsbruck, 2.-6. September 1985)*, red. L. Lies, *Innsbrucker Theologische Studien* 19, Innsbruck – Wien 1987, s. 203-214; M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesa*, Lublin 1997, s. 135; Prinzivalli, *Magister ecclesiae*, s. 197-199; I.L.E. Ramelli, *Origen's Anti-Subordinationism and its Heritage in the Nicene and Cappadotian Life*, *VigCh* 65 (2011) s. 21-49.

jednak jako osoba Syna zaczął istnieć od jakiegoś momentu, w którym nastąpiło Jego duchowe zrodzenie:

jeśli chodzi o bóstwo – powinniśmy wiedzieć, że [Zbawiciel] nigdy nie przestał być z Ojcem, ani też jako ten, który był zawsze z Ojcem, nie istniał sam z siebie i nie dawał się poznać jako niezrodzony z Ojca, jak oni błędnie podejrzewają⁴⁷.

Druga kwestia doktrynalna, poruszana w polemice antyheretyckiej przez Filastriusza, w której można zauważyć wpływ myślenia Orygenesusa, dotyczy antropologii teologicznej, a konkretnie często poruszanego w epoce patrystycznej tematu obrazu i podobieństwa Bożego w człowieku⁴⁸. Mianowicie Filastriusz wspominał o herezji, „której zwolennicy głoszą, że najpierw zostało stworzone ciało człowieka, a nie dusza, i że obrazem Boga jest ciało, a nie dusza człowieka”⁴⁹. O istnieniu w starożytnym Kościele powyższych poglądów świadczy stanowisko Orygenesusa, broniącego bezcielesności Boga przeciw tym, którzy przez fakt odnośnienia obrazu Bożego do ciała człowieka zdawali się twierdzić, że Bóg jest cielesny⁵⁰. W związku z tym w swojej antropologii duchowej, nawiązującej do przesłanek platońskich, Aleksandryjczyk uważał tylko duszę jako byt duchowy za obraz Boga w człowieku, ciało natomiast, chociaż

⁴⁷ Por. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 127, 2: „Neque defuit [Salvator] aliquando esse cum Patre, neque qui erat cum Patre semper, ex semetipso erat et non de Patre genitus noscebatur, ut quidam suspicantur aberrantes”, *ŻMT* 87, s. 170.

⁴⁸ Na temat obrazu Bożego w człowieku w ujęciu głównych teologów epoki wczesnopatrystycznej, zob. J. Fantino, *L'homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon*, Paris 1986; S. Otto, *Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 10 (1959) s. 276-282; A. Mayer, *Das Bild Gottes nach Klemens von Alexandrien*, Roma 1942; H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, *Théologie* 34, Paris 1956; M. Szram, *Od obrazu do podobieństwa Bożego – dynamiczna koncepcja antropologii teologicznej w II-III w. (stanowisko Ireneusza i Orygenesusa)*, *VoxP* 42-43 (2002) s. 357-376.

⁴⁹ Por. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 97, 1: „Ante corpus fuisse hominis factum, non animam, et quod imago Dei corpus sit non anima hominis”, *ŻMT* 87, s. 132.

⁵⁰ Por. Origenes, *Homiliae in Genesim* 1, 13: „Jeśli ktoś utrzymuje, że na obraz i podobieństwo Boże został ukształtowany człowiek cielesny, postępuje tak, jakby uważał, że Bóg ma ciało i postać ludzką (*Deum ipsum corporeum et humanae formae videtur inducere*). Sądzić w ten sposób o Bogu jest rzeczą absolutnie bezbożną (*quod sentire de Deo manifestissime impium est*)”, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju*, *ŻMT* 64, Kraków 2012, s. 33; Zob. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 281.

pochodzące od Boga, uznawał co najwyżej za nośnik Bożego obrazu, czyli swoisty „wehikuł” dany duszy w jej ziemskiej wędrówce do kontaktu z widzialnym światem⁵¹. Powyższe poglądy Orygenes odróżniały go i całą chrześcijańską tradycję aleksandryjską od tradycji azjatyckiej (Ireneusz) i północnoafrykańskiej (Tertulian), w których ciału ludzkiemu przyznawano status obrazu Bożego na równi z duszą, ale z wyraźnym zastrzeżeniem, że nie może z tego płynąć wniosek o jakimkolwiek związku czysto duchowej natury Boga z materią i ciałem⁵². W potocznym, pobieżnym rozumieniu stanowiska dwóch wspomnianych tradycji można było jednak wysnuwać takie konkluzje i podejrzewać, że jakiegokolwiek myślenie o obrazie Bożym w ciele człowieka prowadzi do materializacji Boga. Być może więc wśród adresatów zarówno Orygenesowej, jak i Filastriuszowej krytyki poglądu o obrazie Bożym w ciele człowieka znaleźli się także zwolennicy myślenia Ireneusza czy Tertuliana, nie ma na to jednak pewnych dowodów, ponieważ przedstawiciele krytykowanej idei nie zostali wymienieni z imienia ani przez Aleksandryczyka, ani przez biskupa Brescii.

Pośrednich nawiązań do myśli Orygenes można dopatrywać się również w Filastriuszowej krytyce chiliazmu. Biskup Brescii akcentował,

⁵¹ Por. Origenes, *Homiliae in Genesim* 1, 13: „To nie postać cielesna ma w sobie obraz Boga (*non enim corporis figmentum Dei imaginem continet*). (...) To, co zostało uczynione na obraz Boga, to nasz człowiek wewnętrzny (*interior homo noster*), niewidzialny, bezcielesny, niezniszczalny i nieśmiertelny”, *ŻMT* 64, s. 33; Origenes, *Contra Celsum* 8, 49; Origenes, *Commentarius in Cantica canticorum* III 2, 8-9; Origenes, *De principiis* II 10, 7. Zob. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 281-285; Szram, *Wokół osoby*, s. 301-303.

⁵² Ireneusz podkreślał, że ciało jest podstawą bytu ludzkiego, ożywianą przez duszę, w związku z czym obrazem Boga, czyli obrazem Chrystusa wcielonego, jest cały człowiek złożony z duszy i ciała. Por. Irenaeus, *Adversus haereses* V 6, 1-2; V 16, 2. Zob. A. Orbe, *Antropologia de san Ireneo*, Biblioteca des Autores Cristianos 286, Madrid 1969, s. 113; J. Fantino, *L'homme image de Dieu chez saint Irénée*, s. 103-104. 175; Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 217-226. Tertulian uważał, odwołując się do tekstu Rdz 2,7, że Bóg najpierw uformował człowieka z prochu ziemi, a dopiero potem tchnął w niego duszę. Por. Tertullianus, *Adversus Marcionem* I 24, 5. Zob. W. Turek, „Uczynimy człowieka na nasz obraz, podobnego nam” (*Rdz 1,26*) w interpretacji Tertuliana, *VoxP* 44-45 (2003) s. 159-160. W przekonaniu kartagińskiego teologa Bóg, stwarzając człowieka, myślał już o wcieleniu swojego Syna i to formę Jego ciała wycisnął w ziemi, tworząc człowieka. Tertulian wyraźnie jednak zaznaczył, że nie należy z tego wyciągać wniosku, iż Bogu można przypisać jakąś formę cielesności. Por. Tertullianus, *Adversus Marcionem* II 16, 5-6; Tertullianus, *De resurrectione carnis* 6, 3-5. Zob. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 236-242.

że nie można – jak to czynili zwolennicy tej herezji – interpretować zapowiedzi eschatologicznych w duchu materialistycznym i wiązać ich z jedzeniem, piciem czy rodzeniem potomstwa⁵³. Należy pamiętać, że to właśnie Orygenes jako pierwszy spośród znanych pisarzy wczesnochrześcijańskich podjął w III wieku krytykę wszelkiego materialistycznego rozumienia obietnic eschatologicznych, chociaż nie wspominał w niej dosłownie o millenaryzmie⁵⁴.

Wyraźny wpływ orygenizmu czy – szerzej – aleksandryzmu na sposób przedstawiania przez Filastriusza poglądów uznanych za hereetyckie obejmuje całą paletę zagadnień związanych z egzegezą biblijną⁵⁵. Zjawisko to jest zauważalne przede wszystkim w ostatniej części *Diversarum hereseon liber* (rozdziały od 128 do 156), poświęconej krytyce błędnej interpretacji wybranych tekstów starotestamentalnych. Filastriusz akceptował wyjaśnienia oparte na zasadzie typologii chrystologicznej, dostrzegając w wydarzeniach starotestamentalnych zapowiedzi Chrystusa i Kościoła⁵⁶. W przekonaniu biskupa Brescii egzegeza przenośna w kluczu chrystologicznym i duchowym zasługiwała na miano użytecznej, podobnie jak w tradycji aleksandryjskiej, począwszy od Orygenesesa, który właśnie korzyść duchową (ὀφέλεια) uważał za główny cel poprawnej interpretacji tekstu natchnionego⁵⁷. Filastriusz określał ją wyrażeniem *utilitas caelestis*, powiązaniem znaczeniowo z innymi sformułowaniami pojawiającymi się w jego katalogu herezji: *scientia caelestis*, *scientia spiritalis*, *scientia salutaris*⁵⁸. Za herezję uznawał wszelkie interpretacje tekstu biblijnego, które nie prowadziły do rozwoju duchowego czytelnika⁵⁹.

⁵³ Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 59.

⁵⁴ Por. Origenes, *De principiis* II 11, 2-3; Origenes, *Commentarii in Matthaicum* 17, 35; Zob. M. Simonetti, *Il millenarismo in Oriente da Origene a Metodio*, w: *Corona gratiarum. Miscellanea E. Dekkers*, Brugge 1975, s. 39-46; M. Szram, *Orygenes a millenaryzm. Jednoznaczne odrzucenie czy przyjęcie pewnych inspiracji?*, TST 19/1 (2000) s. 39-53; H. Pietras, *I Principi II, 11 di Origene e il millenarismo*, w: *Origeniana octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origene Congress, Pisa, 27-31 August 2001*, red. L. Perrone, Leuven 2003, s. 707-714.

⁵⁵ Na temat egzegezy biblijnej w ujęciu Filastriusza, zob. D. Portarena, *Doctrina scripturistica S. Filastrii Brixienis*, Roma 1946, s. 22-29; M. Szram, *Egzegeza literalna Starego Testamentu jako źródło herezji – stanowisko Filastriusza z Brescii*, *VoxP* 67 (2017) s. 619-629; Szram, *Wstęp*, s. 34-39.

⁵⁶ Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 139-141.

⁵⁷ Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 139; 148; 155; 156.

⁵⁸ Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 141, 1; 155, 1; 156, 2.

⁵⁹ Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 150.

Pokrewieństwo z duchową egzegezą Orygenesza wykazuje Filastriuszowa krytyka literalnej interpretacji Prawa Mojżeszowego. Aleksandryczyk krytykował postawę „Żydów cielesnych”, czyli egzegetów interpretujących w czasach Nowego Przymierza przepisy Prawa Mojżeszowego w sposób dosłowny⁶⁰. W tym samym duchu Filastriusz podkreślał, że to, co Żydom zostało powiedziane przez Mojżesza w sposób cielesny (*carnaliter dicta*), w czasach Chrystusa i Kościoła zostało objawione w sposób duchowy (*spiritaliter revelata sunt*)⁶¹, a ignorowanie takiego przebiegu historii zbawienia określał mianem herezji⁶².

Biskup Brescii był przekonany, że Chrystus jako odwieczne Słowo Boże działał już w Starym Testamencie, a przyjście Syna Bożego na świat w ciele ujawniło tylko Jego nieustanną obecność w dziejach świata⁶³. Podobna idea występowała u Orygenesza, który uważał, że Chrystus jako Słowo Boże przemawiał przez całe Pismo Święte, a Apostołowie różnili się od patriarchów i proroków tylko tym, że zobaczyli na własne oczy rzeczywistość, którą tamci przeczuwali, zapowiadając nadejście Mesjasza⁶⁴. Również w nawiązaniu do aleksandryjskiej tradycji chrystologicznego komentowania psalmów, zapoczątkowanej przez Orygenesza, a na Zachodzie kontynuowanej przez znanego Filastriuszowi Ambrożego z Mediolanu, biskup Brescii dostrzegał w psalmach modlącego się Chrystusa, zapowiadającego swą zbawczą misję na ziemi⁶⁵.

Pozytywne nastawienie wobec alegorycznej egzegezy alegorycznej i – co za tym idzie – sięganie do konkretnych rozwiązań interpretacyjnych

⁶⁰ Por. H. Crouzel, *Origène et le sens littéral dans ses „Homélies sur l’Hexateuque”*, „Bulletin de littérature ecclésiastique” 70 (1969) s. 245 ; N.R.M. de Lange, *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian relations in third-century Palestine*, Cambridge 1976; R. Roukema, *Origen, the Jews and the New Testament*, w: *The New Testament as a Polemical Tool: Studies in Ancient Christian Anti-Jewish Rhetoric and Beliefs*, red. R. Roukema – H. Amirav, Novum Testamentum et Orbis Antiquus. Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 118, Göttingen 2018, s. 241-253.

⁶¹ Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 141, 1.

⁶² Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 147.

⁶³ Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 135, 1-4.

⁶⁴ Por. Origenes, *Commentarii in Iohannem* VI 5, 28; Origenes, *Homiliae in Iesu Nave* 3, 2. Zob. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża*, s. 178-183.

⁶⁵ Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 129, 1-2. Zob. V. Peri, *Omelie origeniane sui Salmi*, Roma 1980; L.F. Pizzolato, *La „Explanatio psalorum XII”*. *Studio letterario sulla esegesi di Sant’Ambrogio*, Milano 1965; J.M. Rondeau, *Les commentaires patristiques du Psautier (IIIe-Ve siècles)*, t. 1: *Recherches et bilan*, Roma 1982, s. 44-45, 152-153, 168-169; Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 91, 284-285.

bliskich Orygenesowi jest widoczne od pierwszych stron *Diversarum hereseon liber*. Rozpoczynająca traktat przedmowa zawiera alegoryczną egzegezę proroctwa Jeremiasza (17,11), zgodnie z którą zasługująca na naganę kuropatwa, wykradająca potomstwo innym ptakom, jest alegorią szatana, wyprowadzającego swoimi kłamstwami ludzi z Kościoła i stającego się w ten sposób ojcem herezji⁶⁶. Wprawdzie negatywna opinia o kuropatwie i uznawanie jej za symbol zła sięga Arystotelesa, ale na gruncie chrześcijańskim zestawienie jej z diabłem pojawia się w zachowanych źródłach po raz pierwszy u Orygenes, właśnie w komentarzu do Księgi Jeremiasza⁶⁷.

W ostatniej części traktatu Filastriusz, krytykując błędną dosłowną egzegezę wybranych tekstów starotestamentalnych, proponował dla kontrastu wiele interpretacji przenośnych, wyrastających z ducha tradycji aleksandryjskiej. Inspiracje orygenesowskie można odnaleźć w przypadku dwóch z nich. Pierwszy przykład dotyczy tekstu z Księgi Jozuego o ponownym obrzezaniu narodu żydowskiego dokonany kamiennymi nożami (por. Joz 5,2). W *Komentarzu do Księgi Rodzaju* Orygenes zauważył, że należy widzieć w tej scenie zapowiedź obrzezania duchowego za pomocą miecza Słowa Bożego (*gladius sermonis Dei*) w nawiązaniu do słów Listu do Hebrajczyków (4,12). Określił je jako obrzezanie kościelne, które jest szlachetne, święte i godne Boga w przeciwieństwie do dosłownego obrzezania, które jest szpetne, haniebne i obrzydliwe⁶⁸. W *Homiliach do Księgi Jozuego* Aleksandryjczyk zaznaczył, że w znaczeniu dosłownym dokonanie ponownego fizycznego obrzezania Żydów, którzy w dzieciństwie byli już obrzezani, byłoby nielogiczne. W jego przekonaniu chodzi o przejście od Prawa i proroków, których symbolizowało pierwsze obrzezanie, do obrzezania duchowego dokonanego przez Chrystusa⁶⁹. Filastriusz podobnie do Orygenes określił obrzezanie

⁶⁶ Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber*, Praefatio 1-4.

⁶⁷ Por. Aristoteles, *Historia animalium* 541a; 564a; 613b-614a; Origenes, *Homiliae in Ieremiam* 4. Zob. S. Kobielus, *Bestiarium chrześcijańskie: zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*, Warszawa 2002, s. 176-177; M. Szram, *Negative Semantics of Animals in Philastrius of Brescia's „Diversarum hereseon liber”*, w: *Christians of the Patristic Period in Relation to Nature*, red. M. Szram – M. Wysoki, StPatr 131, Leuven – Paris – Bristol 2024, s. 293-294.

⁶⁸ Por. Origenes, *Homiliae in Genesim* 3, 6: „Hanc ecclesiae circumcisionem honestam, sanctam Deo dignam, illam vestram turpem, foedam, deformem”.

⁶⁹ Por. Origenes, *Homiliae in Iesu Nave* 5, 5: „Haec est circumcisio prima per legem. Si vero is veniat a lege et prophetis ad evangelicam fidem, tunc accipit etiam secundam circumcisionem per petram, qui est Christus”.

kamiennymi nożami rozumiane dosłownie jako nierozumne, niemoralne i sprzeczne z naturą⁷⁰. Za właściwą interpretację uznał obrzezanie duchowe, polegające na przyjęciu zbawczej nauki Chrystusa (*Christi (...) scientiam salutarem*)⁷¹. W nieco inny, bardziej skomplikowany sposób wyjaśnił znaczenie kamiennych noży. W przekonaniu biskupa Brescii miały one symbolizować zatwardziałe jak kamień umysły pogan, którzy odrzucili jednak bezbożność, zostali obrzezani Słowem Boga (*verbo Dei circumcisi*), a następnie dokonali duchowego obrzezania Żydów, czyli przekazali im wiarę w Chrystusa⁷². Mimo oryginalności tej interpretacji jej chrystocentryczny sens, właściwy Orygenesowi, został przez Filastriusza zachowany.

Drugim przykładem przenośnej egzegezy, której inspiracje mogą sięgać Orygenesesa, jest potraktowanie przez Filastriusza nakazów Mojżesza z Księgi Kapłańskiej, dotyczących obchodzenia ośmiu świąt żydowskich (Szabat, Pascha, Przaśniki, Dzień Pierwszych Plonów, Święto Trąbek, Postny Dzień Prześlągania, Święto Namiotów, Święto Plonów), jako zapowiedzi ośmiu obchodzonych w Kościele w czasach biskupa Brescii świąt kościelnych (Niedziela, Boże Narodzenie, Epifania, czterdziestodniowy Post, środa jako dzień zdrady Judasza, Wielki Piątek, Wielkanoc, Zesłanie Ducha Świętego)⁷³. Wprawdzie Orygenes w zachowanych komentarzach biblijnych nie łączył tak konkretnie świąt żydowskich z kościelnymi, ale podkreślał, że święta starotestamentalne są tylko cieniem (*umbra*), obrazem (*imago*) i typem (*typus*) rzeczywistości duchowych objawionych przez Chrystusa, tak więc sposób i kierunek egzegezy u obu autorów był podobny⁷⁴.

Widoczna w powyższych przykładach aprobata Filastriusza dla chrystocentrycznej interpretacji Starego Testamentu oraz egzegezy alegorycznej w duchu orygenesowskim wydaje się zjawiskiem oczywistym i niebudzącym wątpliwości. Wśród niektórych współczesnych badaczy

⁷⁰ Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 151, 1: „Nec rerum natura suscipit nec virtus aut ratio persuadet”.

⁷¹ Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 151, 2.

⁷² Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 151, 2-3: „Cottidie circumcidantur Iudaei ab his qui ante erant gentiles, id est doceantur (...) de fide Christi domini (...) salvatoris”.

⁷³ Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 141, 1-3 „Moses praeceperit (...) de octo festivitatibus quas ecclesia catholica cognoscit et detinet”; *Constitutiones apostolorum* 5, 13. Zob. Filastriusz z Brescii, *Księga różnych herezji*, s. 190, przyp. 709.

⁷⁴ Por. Origenes, *Homiliae in Leviticum* 13, 1.

pojawia się jednak opinia, sugerująca związek Filastriusza raczej z azjatycką tradycją dosłownej interpretacji tekstu biblijnego⁷⁵. Powodem takiego stanowiska jest prawdopodobnie dosłowne rozumienie tekstów biblijnych związanych z kosmologią, w przypadku których biskup Brescii istotnie jest wyznawcą rozpowszechnionego w Kościele aż do czasów nowożytnych przekonania, że Biblia naucza dosłownie o strukturze świata i należy traktować ją pod tym względem jak autorytet naukowy⁷⁶. Te wypowiedzi Filastriusza są jednak w zestawieniu z całym jego podejściem do egzegezy starotestamentalnej, prezentowanym w *Diversarum hereseon liber*, raczej wyjątkiem potwierdzającym regułę, że bliższa mu była interpretacja chrystologiczna Starego Testamentu i bogactwo skojarzeń przenośnych, właściwe sposobowi myślenia Orygenesusa.

3. Wnioski końcowe

Omówione przykłady krytyki poglądów zbliżonych do idei Orygenesusa, ale także zbieżnego z nim myślenia o niektórych kwestiach doktrynalnych i egzegetycznych, nie dowodzą, że Filastriusz znał i czytał dzieła Aleksandryjczyka. Są one raczej świadectwem popularności różnych mniej lub bardziej słusznych koncepcji orygenesowskich, które stały się elementami krajobrazu wczesnochrześcijańskiej teologii i przetrwały jako inspiracja zarówno dla heretyków, jak i ortodoksów. Najważniejsze wnioski płynące z przedstawionej analizy porównawczej materiału źródłowego są następujące.

1) W traktacie Filastriusza brak imiennych odniesień do osoby i dzieł Orygenesusa w przeciwieństwie do powstałego kilka lat wcześniej *Panarionu* Epifaniusza z Salaminy, gdzie występuje krytyka poglądów Aleksandryjczyka. 2) W *Diversarum hereseon liber* pojawiają się natomiast pośrednie nawiązania do różnych idei orygenesowskich i są one obecne zarówno w opisach herezji, jak i w wykładzie ortodoksyjnej doktryny wiary. 3) W katalogu Biskupa Brescii wyraźnie została potępiona nauka o preegzystencji dusz, nie ma natomiast żadnej wzmianki o teorii apokatastazy. 4) Krytyka Filastriusza dotyczy poglądów Orygenesusa w skrajnym ujęciu, charakterystycznym dla jego kontynuatorów, lub obejmuje

⁷⁵ Por. C. Setién Garcia, *La transformación*, s. 203-204.

⁷⁶ Por. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 94; 95; 102; 133. Zob. M. Boczar, *Patrystyczna tradycja interpretacji kosmogonii biblijnej*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 42/1 (1997) s. 7-20; Szram, *Wstęp*, s. 38-39.

idee mu przypisywane, co do których nie ma jednak pewności, że istotnie głosił je w takiej formie; z akceptacją autora katalogu natomiast spotykają się sformułowania, które pochodzą od samego Aleksandryjczyka. 5) W odniesieniu do problematyki związanej z alegoryczną egzegezą biblijną Filastriusz reprezentuje myślenie o chrystocentryzmie biblijnym w sposób zbliżony do chrześcijańskiego środowiska aleksandryjskiego, którego głównym przedstawicielem był autor *De principiis*.

Bibliography

Sources

- Aristoteles, *Historia animalium*, ed. D.M. Balme, Cambridge 2002.
- Athanasius, *De decretis Niceanae synodi*, PG 25, 416-476, tł. P.M. Szewczyk, Atanazy Wielki, *O dekretach Synodu Nicejskiego*, w: Atanazy Wielki, *O dekretach Soboru Nicejskiego, O wypowiedzi Dionizego, O synodach w Rimini i Seleucji*, ŻMT 60, Kraków 2011, s. 1-33.
- Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto*, ed. F.M. Sagnard, Sources Chrétiennes 23, Paris 1970, tł. P. Siejkowski, *Wypisy z Theodota*, ŻMT 22, Kraków 2001.
- Constitutiones apostolorum*, ed. A. Baron – H. Pietras, tł. S. Kalinkowski, *Konstytucje apostołskie*, ŻMT 42, Kraków 2007, s. 1-293.
- Epiphanius, *Panarion*, t. 1: (1-33), ed. M. Gilski, Epifaniusz z Salaminy, *Panarion. Herezje 1-33. Tekst grecki i polski*, Kraków 2015; t. 2: (34-64), ed. K. Holl, GCS 31, Leipzig 1922; t. 3: (65-80), ed. K. Holl, GCS 37, Leipzig 1933.
- Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, ed. H. Pietras, tł. A. Caba, Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, ŻMT 70, Kraków 2013.
- Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereseon liber*, ed. F. Heylen, CCL 9, Turnhout 1957, s. 217-324, tł. M. Szram, Filastriusz z Brescii, *Księga różnych herezji*, ŻMT 87, Kraków 2021.
- Hieronymus, *Apologia adversus libros Rufini*, ed. P. Lardet, SCh 303, Paris 1983, tł. S. Ryznar, Hieronim, *Apologia przeciw Rufinowi*, PSP 51, Warszawa 1989.
- Hieronymus, *De viris illustribus*, ed. C.A Bernoulli, Leipzig 1895, s. 1-57, tł. K. Romaniuk, Hieronim, *De viris illustribus*, w: Św. Hieronim, Gennadiusz, Św. Izidor z Sewilli, Św. Ildelfons z Toledo, Ebedjesu (Abdiszo bar Bericha), *O znakomitych mężach, czyli co pisarze wczesnochrześcijańscy pisali o pisarzach wczesnochrześcijańskich*, opr. M. Starowieyski – W. Stawiszyński, Kęty 2023, s. 42-105.
- Hieronymus, *Epistulae*, ed. I. Hilberg, CSEL 54-56, Vindobonae – Lipsiae 1910-1918, tł. M. Ożóg, Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 1-3, ŻMT 54, 55, 61, Warszawa 1952-1954.

- Hippolytus Romanus, *Refutatio omnium haeresium*, ed. P. Wendland, GCS 26, Berlin 1916, s. 1-293.
- Irenaeus, *Adversus haereses*, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – B. Hemmerdinger – C. Mercier, t. 1, SCh 263-264, Paris 1979; t. 2, SCh 293-294, Paris 1982; t. 3, SCh 210-211, Paris 1974; t. 4, SCh 100/1-2, Paris 1965; t. 5, SCh 152-153, Paris 1969, tł. J. Brylowski, Św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, Pelplin 2018.
- Methodius Olympius, *De resurrectione*, ed. G. Bonwetsch, GCS 27, Leipzig 1917, s. 217-424, tł. M. Mejzner, Metody z Olimpu, *O zmartwychwstaniu (albo: Aglaofon)*, PSP 87, Warszawa 2023.
- Origenes, *Commentarii in Canticum canticorum*, ed. L. Brésard – H. Crouzel – M. Borret, SCh 375-376, Paris 1991-1992, tł. S. Kalinkowski, Origenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami*, w: Origenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami. Homilie o Pieśni nad pieśniami*, Kraków 1994, s. 7-189.
- Origenes, *Commentarii in Epistulam ad Romanos*, PG 14, 833-1292, tł. S. Kalinkowski, Origenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, cz. 1-2, PSP 57, Warszawa 1994.
- Origenes, *Commentarii in Iohannem*, ed. C. Blanc, t. 1-5, SCh 120, Paris 1966; t. 6, 10, SCh 157, Paris 1970; t. 13, SCh 222, Paris 1975; t. 19-20, SCh 290, Paris 1982; t. 28-32, SCh 385, Paris 1992, tł. S. Kalinkowski, Origenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, ŻMT 27, Kraków 2003.
- Origenes, *Commentarii in Matthaeum*, t. 10-11, ed. R. Girod, SCh 162, Paris 1970; t. 12-17, ed. E. Klostermann – E. Benz, GCS 40, Origenes Werke 10, Leipzig 1935, tł. K. Augustyniak, Origenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, ŻMT 10, Kraków 1998.
- Origenes, *Commentarii in Psalmos (fragmenta)*, w: Methodius Olympius, *De resurrectione*, ed. G. Bonwetsch, GCS 27, Leipzig 1917, s. 242-250.
- Origenes, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, t. 1-2, SCh 132, Paris 1967; t. 3-4, SCh 136, Paris 1968; t. 5-6, SCh 147, Paris 1969; t. 7-8, SCh 150, Paris 1969, tł. S. Kalinkowski, Origenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986.
- Origenes, *De principiis*, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, t. 1-2, SCh 252-253, Paris 1978; t. 3-4, SCh 268-269, Paris 1980, tł. S. Kalinkowski, Origenes, *O zasadach*, ŻMT 1, Kraków 1996.
- Origenes, *Epistula ad quosdam caros suos Alexandriam* (= Hieronymus, *Apologia contra Rufinum* II, 18; Rufinus, *De adulteratione librorum Origenis* 7), PG 17, 624-626, tł. J. Ożóg, Origenes, *List do przyjaciół w Aleksandrii*, w: Origenes, *Korespondencja*, opr. H. Pietras, ŻMT 6, Kraków 1997, s. 25-29.
- Origenes, *Homiliae in Exodum*, ed. M. Borret, SCh 321, Paris 1985, tł. S. Kalinkowski, Origenes, *Homilie o Księdze Wjścia*, ŻMT 64, Kraków 2012, s. 169-301.
- Origenes, *Homiliae in Genesim*, ed. H. de Lubac – L. Doutreleau, SCh 7bis, Paris 1996, tł. S. Kalinkowski, Origenes, *Homilie o Księdze Rodzaju*, ŻMT 64, Kraków 2012, s. 21-165.

- Origenes, *Homiliae in Ieremiam*, ed. P. Husson – P. Nautin, SCh 232, 238, Paris 1976-1977, tł. S. Kalinkowski, Origenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza*, PSP 30, Warszawa 1986, s. 23-211.
- Origenes, *Homiliae in Iesu Nave*, ed. A. Jaubert, SCh 71, Paris 1960, tł. S. Kalinkowski, Origenes, *Homilie o Księdze Jozuego*, PSP 34/2, Warszawa 1986, s. 3-137.
- Origenes, *Homiliae in Leviticum*, ed. M. Borret, SCh 286-287, Paris 1981, tł. S. Kalinkowski, Origenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, ŻMT 69, Kraków 2013.
- Pamphilus, *Apologeticus pro Origene*, ed. R. Amacker – E. Junod, SCh 464, Paris 2002, tł. S. Kalinkowski, Pamfil, *Obrona Orygenesy*, ŻMT 3, Kraków 1996, s. 31-104.
- Procopius Gazaesus, *Commentarii in Genesim*, PG 87/1, 21-511.
- Rufinus Aquileiensis, *Apologia contra Hieronymum*, ed. M. Simonetti, CCL 20, Turnhout 1961, s. 29-123, tł. A. Smaróń, Rufin z Akwilei, *Apologia przeciw Hieronimowi*, ŻMT 29, Kraków 2003, s. 45-150.
- Rufinus Aquileiensis, *De adulteratione librorum Origenis*, ed. M. Simonetti, CCL 20, Turnhout 1956, s. 1-17, tł. S. Kalinkowski, Rufin, *O sfalszowaniu pism Orygenesy*, ŻMT 3, Kraków 1996, s. 107-117.
- Tertullianus, *Adversus Marcionem*, ed. A. Kroymann, CCL 1, Turnhout 1954, s. 441-726, tł. S. Ryznar, Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, PSP 58, Warszawa 1994.
- Tertullianus, *Adversus Valentinianos*, ed. J.C. Fredouille, SCh 280-281, Paris 1981.
- Tertullianus, *De carne Christi*, ed. J.P. Mahé, SCh 216-217, Paris 1975.
- Tertullianus, *De pudicitia*, ed. E. Dekkers, CCL 2, Turnhout 1954, s. 1279-1330, tł. K. Obrycki, Tertulian, *O wstydlivości*, PSP 65, Warszawa 2007, s. 199-248.
- Tertullianus, *De resurrectione carnis*, ed. J.G.P. Borleffs, CCL 2, Turnhout 1954, s. 919-1012.

Studies

- Banterle G., *Introduzione*, w: San Filastrio di Brescia, *Delle varie eresie*, ed. F. Heylen – G. Banterle, *Scriptores circa Ambrosium* 2, Milano – Roma 1991, s. 9-18.
- Beatrice P.F., *Le tuniche di pelle: Antiche letture di Gen 3,21*, w: *La tradizione dell'enkrateia: Motivazioni ontologiche e protologiche*, ed. U. Bianchi, Roma 1985, s. 433-484.
- Bianchi U., *Presupposti platonici e dualistici di Origene: „De Principiis”*, w: *Origeniana Secunda. Second colloque international des études origéniennes (Bari, 20-23 septembre 1977)*, red. H. Crouzel – A. Quacquarelli, *Quaderni di Vetera Christianorum* 15, Roma 1980, s. 33-56.
- Blosser B.P., *Become Like the Angels. Origen's Doctrine of the Soul*, Washington 2012.
- Boczar M., *Patrystyczna tradycja interpretacji kosmogonii biblijnej*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 42/1 (1997) s. 7-20.
- Boliek L., *The Resurrection of the Flesh. A Study of a Confessional Phrase*, Amsterdam 1962.
- Bostock G., *The Sources of Origen's Doctrine of Pre-Existence*, w: *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongress (Innsbruck, 2.-6. September*

- 1985), red. L. Lies, Innsbrucker Theologische Studien 19, Innsbruck – Wien 1987, s. 259-264.
- Cantoni P., *Cristianesimo e reincarnazione*, Torino 1997.
- Crouzel H., A „*Letter from Origen to Friends in Alexandria*”, w: *The Heritage of the Early Church. Essays in Honor of Georges Vasilievich Florovsky*, Orientalia Christiana Analecta 195, Roma 1973, s. 135-150.
- Crouzel H., *Origène et la philosophie*, Théologie 52, Paris 1962.
- Crouzel H., *Origène et le sens littéral dans ses „Homélie sur l’Hexateuque”*, „Bulletin de littérature ecclésiastique” 70 (1969) s. 241-263.
- Crouzel H., *Orygenes*, tł. J. Margański, Bydgoszcz 1996.
- Crouzel H., *Théologie de l’image de Dieu chez Origène*, Théologie 34, Paris 1956.
- Domeracki M.S., *Origen and the Possible Restoration of the Devil*, „Journal of the Canadian Society for Coptic Studies” 6 (2014) s. 25-40.
- Dorival G., *Origène a-t-il enseigné la transmigratio des âmes dans les corps d’animaux? (À propos de Parch I, 8, 4)*, w: *Origeniana Secunda. Second colloque international des études origéniennes (Bari, 20-23 septembre 1977)*, ed. H. Crouzel – A. Quacquarelli, Quaderni di Vetera Christianorum 15, Roma 1980, s. 11-32.
- Duda J., *Jeden świat czy wiele światów? Kosmologiczne podstawy doktryny Orygenesesa*, Siedlce 2008.
- Edwards M.J., *The Fate of the Devil in Origen*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 86/1 (2010) s. 163-170.
- Fantino J., *L’homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon*, Paris 1986.
- Filipowicz A., *Chrześcijaństwo a reinkarnacja i metempsychoza w świetle polemiki Tertuliana z Platonem*, „Vox Patrum” 55 (2010) s. 190-212.
- Hanson R.P.C., *Did Origen Teach that the Son is „ek tes ousias” of the Father?*, w: *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongress (Innsbruck, 2.-6. September 1985)*, red. L. Lies, Innsbrucker Theologische Studien 19, Innsbruck – Wien 1987, s. 201-202.
- Harl M., *La préexistence des âmes dans l’oeuvre d’Origène*, w: *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongress (Innsbruck, 2.-6. September 1985)*, red. L. Lies, Innsbrucker Theologische Studien 19, Innsbruck – Wien 1987, s. 238-258.
- Heine R.E., *Origen’s Alexandrian Commentary on Genesis*, w: *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition*, red. L. Perrone – P. Bernardino – D. Marchini, Leuven 2003, s. 63-73.
- Holliday L., *Will Satan be Saved? Reconsidering Origen’s Theory of Volition in „Peri Archon”*, „Vigiliae Christianae” 63 (2009) s. 1-23.
- Jacobsen A.C., *Genesis 1-3 as a Source for the Anthropology of Origen*, „Vigiliae Christianae” 62 (2008) s. 216-232.
- Jelonek T., *Problem autorstwa Listu do Hebrajczyków*, „Analecta Cracoviensia” 18 (1986) s. 205-243.

- Junod É., *Controverses autour de l'héritage origénien aux deux extrémités du IVe siècle: Pamphile et Rufin*, w: *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, red. W.A. Bienert – U. Kühneweg, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 137, Leuven 1999, s. 215-224.
- Kobieliński S., *Bestiarium chrześcijańskie: zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*, Warszawa 2002.
- Lange N.R.M. de, *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian relations in third-century Palestine*, Cambridge 1976.
- Longosz S., *Orygenizm i spory wokół Orygenes*, „Vox Patrum” 8-9 (1985) s. 395-412.
- Martens P.W., *Origen's Doctrine of Pre-Existence and the Opening Chapters of Genesis*, „Zeitschrift für Antikes Christentum” 16 (2013) s. 516-549.
- Maspero G., *Un contributo di Origene allo sviluppo delle analogie psicologiche della Trinità?*, „Annales Theologici” 29 (2015) s. 21-40.
- Mayer A., *Das Bild Gottes nach Klemens von Alexandrien*, Roma 1942.
- McClure J., *Handbooks against Heresy in the West, from the Late Fourth to the Late Sixth Centuries*, „The Journal of Theological Studies” 30 (1979) s. 186-197.
- Mejzner M., *L'escatologia di Metodio di Olimpo*, Studia Ephemeridis Augustinianum 124, Roma 2011.
- Monaci Castagno A., *L'idea della preesistenza delle anime e l'esegesi di Rm 9,9-21*, w: *Origeniana Secunda. Second colloque international des études origéniennes (Bari, 20-23 septembre 1977)*, red. H. Crouzel – A. Quacquarelli, Quaderni di Vetera Christianorum 15, Roma 1980, s. 69-78.
- Moreschini C., *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2004.
- Noce C., *Vestis varia. L'immagine della veste nell'opera di Origene*, Roma 2002.
- Orbe A., *Antropologia de san Ireneo*, Biblioteca des Autores Cristianos 286, Madrid 1969.
- Otto S., *Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 10 (1959) s. 276-282.
- Peri V., *Omellie origeniane sui Salmi*, Roma 1980.
- Perrone L., *Mysteria in psalmis: Origen and Jerome as Interpreters of the Psalter*, w: *The Bible in the Patristic Period*, red. M. Szram – M. Wysocki, Studia Patristica 103, Leuven – Paris – Bristol 2021, s. 59-86.
- Pietras H., *Apokatastasis według Ojców Kościoła. Nadzieja nawrócenia czy powszechna amnestia?*, „Collectanea Theologica” 62/3 (1992) s. 21-41.
- Pietras H., *I Principi II, II di Origene e il millenarismo*, w: *Origeniana octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27-31 August 2001*, red. L. Perrone, Leuven 2003, s. 707-714.
- Pietras H., *L'inizio del mondo materiale e l'elezione divina in Origene*, w: *Origeniana Nona. Origen and the religious Practice of His Time. Papers of the 9th International Origen Congress, Pécs, Hungary, 29 August-2 September 2005*, red. G. Heidl – R. Somos, Bibliotheca Ephemerides Theologicae Lovanienses 228, Leuven 2009, s. 653-668.

- Pizzolato L.F., *La „Explanatio psalmodum XII”*. *Studio letterario sulla esegesi di Sant’Ambrogio*, Milano 1965.
- Portarena D., *Doctrina scripturistica S. Filastrii Brixienensis*, Roma 1946.
- Prinzivalli E., *La controversia origeniana di fine IV secolo e la diffusione della conoscenza di Origene in Occidente*, „Augustinianum” 46/1 (2005) s. 35-50.
- Prinzivalli E., *Magister ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 82, Roma 2002.
- Ramelli I.L.E., *Origen and the Platonic Tradition*, „Religions” 8/2 (2017) s. 1-20.
- Ramelli I.L.E., *Origen’s Anti-Subordinationism and its Heritage in the Nicene and Cappadotian Life*, „Vigiliae Christianae” 65 (2011) s. 21-49.
- Ramelli I.L.E., *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, *Supplements to Vigiliae Christianae. Texts and Studies of Early Christian Life and Language* 120, Leiden – Boston 2013.
- Ramelli I.L.E., *The Reception of Origen’s Ideas in Western Theological and Philosophical Traditions*, w: *Origeniana Undecima. Origen and Origenism in the History of Western Thought (Papers of the 11th International Origen Congress, Aarhus University, 26-31 August 2013)*, ed. A.C. Jacobsen, Leuven – Paris – Bristol 2016, s. 443-468.
- Rius-Camps J., *Subordinacionismo en Origenes?*, w: *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongress (Innsbruck, 2.-6. September 1985)*, red. L. Lies, *Innsbrucker Theologische Studien* 19, Innsbruck – Wien 1987, s. 154-186.
- Rondeau J.M., *Les commentaires patristiques du Psautier (IIIe–Ve siècles)*, t. 1: *Recherches et bilan*, Roma 1982.
- Roukema R., *Origen, the Jews and the New Testament*, w: *The New Testament as a Polemical Tool: Studies in Ancient Christian Anti-Jewish Rhetoric and Beliefs*, red. R. Roukema – H. Amirav, *Novum Testamentum et Orbis Antiquus. Studien zur Umwelt des Neuen Testaments* 118, Göttingen 2018, s. 241-253.
- Rowe J.N., *Origen’s Subordinationism as illustrated in his Commentary on St. John’s Gospel*, w: *Papers presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1967, Part II: Classica, Philosophica et Ethica, Theologica, Augustiniana*, red. F.L. Cross, *Studia Patristica* 11, Berlin 1972, s. 222-228.
- Rudolph K., *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tł. G. Sowiński, Kraków 1995.
- Sachs J.R., *Apocatastasis in Patristic Theology*, „Theological Studies” 54 (1993) s. 620-638.
- Satran D., *The Salvation of the Devil: Origen and Origenism in Jerome’s Biblical Commentaries*, w: *Papers presented at the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987: Late Greek Fathers, Latin Fathers after Nicaea, Nachleben of the Fathers*, ed. E.A. Livingstone, *Studia Patristica* 23, Leuven 1989, s. 171-177.
- Schadel E., *Zum Trinitätskonzept des Origenes*, w: *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongress (Innsbruck, 2.-6. September 1985)*, ed. L. Lies, *Innsbrucker Theologische Studien* 19, Innsbruck – Wien 1987, s. 203-214.

- Setién García C., *La transformación de la cultura clásica en el s. IV: el caso de Filastrio de Brescia*, „*Studia Philologica Valentina*” 20 (2018) s. 195-216.
- Sfameni Gasparro G., *Doppia creazione e peccato di Adamo nel „Peri Archon”*: *Fondamenti biblici e presupposti platonici dell’esegesi origeniana*, w: *Origeniana Secunda. Second colloque international des études origéniennes (Bari, 20-23 septembre 1977)*, red. H. Crouzel – A. Quacquarelli, *Quaderni di Vetera Christianorum* 15, Roma 1980, s. 57-67.
- Sfameni Gasparro G., *Eguaglianza di natura e differenza di condizione dei λογικοί: la soluzione origeniana nel contesto delle formule antropologiche e demonologiche greche del II e III sec.*, w: *Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress (Boston College, 14-18 August 1989)*, red. R. Daly, *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 105, Leuven 1992, s. 301-319.
- Sfameni Gasparro G., *Origene e la tradizione origeniana in Occidente. Letture storico-religiose*, *Biblioteca di Scienze Religiose* 142, Roma 1998.
- Simonetti M., *Alcune osservazioni sull’interpretazione origeniana di Genesi 2, 7 e 3, 21*, „*Aevum*” 36 (1962) s. 372-381.
- Simonetti M., *Il millenarismo in Oriente da Origene a Metodio*, w: *Corona gratiarum. Miscellanea E. Dekkers*, Brugge 1975, s. 39-46.
- Simonetti M., *La controversia origeniana: caratteri e significato*, „*Augustinianum*” 26 (1986) s. 7-31.
- Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tł. T. Skibiński, Kraków 2000.
- Studer B., *Origenismo (in Occidente secc. IV-VI)*, w: *Origene. Dizionario – la cultura, il pensiero, le opere*, ed. A. Monaci Castagno, Roma 2000, s. 302-307.
- Szram M., *Aleksandryzizm w zachodniej egzegezie patrystycznej*, w: *W służbie Bogu bogatemu w miłosierdzie w przestrzeni Kościoła w Elku, Białymstoku i na Warmii*, red. S. Kozakiewicz, Olsztyn 2007, s. 346-359.
- Szram M., *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesesa*, Lublin 1997.
- Szram M., *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010.
- Szram M., *Egzegeza literalna Starego Testamentu jako źródło herezji – stanowisko Filastriusza z Brescii*, „*Vox Patrum*” 67 (2017) s. 619-629.
- Szram M., *Negative Semantics of Animals in Philastrius of Brescia’s „Diversarum hereseon liber”*, w: *Christians of the Patristic Period in Relation to Nature*, red. M. Szram – M. Wysocki, *Studia Patristica* 131, Leuven – Paris – Bristol 2024, s. 289-296.
- Szram M., *Od obrazu do podobieństwa Bożego – dynamiczna koncepcja antropologii teologicznej w II-III w. (stanowisko Ireneusza i Orygenesesa)*, „*Vox Patrum*” 42-43 (2002) s. 357-376.
- Szram M., *Origen and Jerome as Exegetes of the Parables from the Gospel of St. Matthew – Elements in Common and Differences*, „*Vox Patrum*” 91 (2024) s. 49-68.

- Szram M., *Orygenes a millenaryzm. Jednoznaczne odrzucenie czy przyjęcie pewnych inspiracji?*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 19/1 (2000) s. 39-53.
- Szram M., *Rola duszy rozumnej w antropologii duchowej Orygenesesa*, „Verbum Vitae” 40/3 (2022) s. 691-713.
- Szram M., *Wokół osoby i myśli Orygenesesa*, Lublin 2021.
- Szram M., *Wstęp*, w: Filastriusz z Brescii, *Księga różnych herezji*, tł. i opr. M. Szram, ŻMT 87, Kraków 2021, s. 7-52.
- Turek W., „*Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego nam*” (Rdz 1,26) w interpretacji *Tertuliana*, „Vox Patrum” 44-45 (2003) s. 159-160.
- Tzamalikos P., *Origen: Philosophy of History and Eschatology*, Leiden – Boston 2007.
- Vitores A., *Identidad entre el cuerpo muerto e resuscitado en Origenes segun el De resurrectione de Metodio di Olimpo*, Studium Biblicum Franciscanum, Analecta 18, Jerusalem 1981.
- Wysocki M., *Hope Found, Hope Lost in the Interpretations of Israelites' Wilderness Wanderings. Two Sides of One Story: Origen's 27. Homily on the Book of Numbers and Jerome's Letter 78*, „Vox Patrum” 67 (2017) s. 727-742.



Święty Mikołaj z Myry w wielkich formach muzycznych średniowiecza, renesansu i baroku. Zarys problematyki

Saint Nicholas of Myra in the Great Musical Forms of the Middle Ages,
Renaissance and Baroque. Outline of the Issues

Ks. Piotr Towarek¹

Abstract: This article is an attempt at a preliminary presentation of selected great musical forms of the Middle Ages, Renaissance and Baroque periods, which are dedicated to St. Nicholas of Myra (d. 345). These are examples of mass propers, especially Alleluia chants with a verse and sequences (*Congaudentes exsultemus; Sospitati dedit egros*), as well as motets from the Renaissance period (Martini, Palestrina, di Lasso, Regnart, Gallus, Vaet). These works show St. Nicholas as a bishop, a believer, a guardian and a miracle worker, which is a clear reference to the lives, stories and legends we know. The third group of compositions presented in the article are Baroque oratorios (Bononcini, Veracini, Falco, Carapella, Leo). They confirm the cult and memory of St. Nicholas on the Apennine Peninsula (especially in the Kingdom of Naples), in other parts of Europe (the Habsburg state, the court of the Bishop of Olomouc) and in the piety of confraternities and brotherhoods to which the saint was patron. These non-liturgical works, performed during Lent, show the little-known image of St. Nicholas as a young man matured by the love of his parents and embarking on his education (studies). The central theme in the oratorios is the conversion (Clizio, St. Nicholas' friend) that takes place through patient dialogue, conversation, and even a dispute with the future bishop of Myra. St. Nicholas appears here as a teacher of repentance and Christian virtues. The fact that his person, life and intercession are commemorated during the Lenten season and not during Advent (December 6) or Christmas is a special value, which is enriched by the musical works mentioned in the article.

Keywords: St. Nicholas of Myra; music; proper of the Mass; motets; oratorios; aspect hagiology

¹ Ks. dr hab. Piotr Towarek, Katedra Teologii Pastoralnej i Katechetyki, Wydział Teologii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska; e-mail: piotr.towarek@uwm.edu.pl; ORCID: 0000-0002-5809-5060.

Święty Mikołaj z Myry, jeden z najpopularniejszych dziś świętych Wschodu i Zachodu², urodził się około 270 roku w Patarze, jako jedyne i długo oczekiwane dziecko bogobojnych i zamożnych mieszczan³. Odziedziczony po rodzicach majątek miał rozdać ubogim, dokonując przy tym najbardziej zapamiętanego przez historię czynu, czyli przekazania złota dla zapewnienia posagu trzem pannom, córkom zubożałego mieszkańca rodzinnego miasta. W czasach cesarza Dioklecjana Mikołaj był więziony ze względu na wiarę chrześcijańską. Około 300 roku został ustanowiony biskupem Myry (Myr Licyjskich), a w 325 roku najprawdopodobniej uczestniczył w Soborze w Nicei⁴. Jako biskup odznaczał się wielką dobrocią i troskliwością o powierzoną mu owczarnię. Przypisano mu wiele cudownych ingerencji i znaków, m.in. wybawienie od kary śmierci trzech wysokiej rangi dowódców wojskowych⁵, uciszenie burzy morskiej i uratowanie żeglarzy czy też ocalenie Myry od zarazy i głodu. Jak wskazuje Tatiana Krynicka, za datę śmierci św. Mikołaja przyjmuje się dziś 345 rok⁶. Wzniesiony w początkach V wieku nad grobem świątobliwego biskupa Myry kościół został w czasach cesarza Justyniana Wielkiego (zm. 565) zamieniony w bazylikę, która ze względu na sączący

² Zob. J. Jezierski, *Ekumeniczne znaczenie Świętego Mikołaja z Myry*, w: *Św. Mikołaj Biskup Myry w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2014, s. 253-259.

³ S. Borzecki, *Mikołaj święty. Życie*, EK XII 967. Opisując w skrócie życie św. Mikołaja, opieram się o dwa ważne dziś na gruncie polskiej literatury przedmiotu opracowania: S. Longosz, *Święty Mikołaj – patron kościoła*, w: *Brzeziny – 500 lat kościoła świętego Mikołaja 1501-2001*, red. W. Tabasza, Brzeziny 2001, s. 7-74; T. Krynicka, *Święty Mikołaj z Myr Licyjskich w świetle greckich i łacińskich źródeł starożytnych i średniowiecznych*, Gdańsk 2022 (tu przetłumaczone przez autorkę na język polski żywoty, opowieści, historie oraz dołączona do publikacji bibliografia). Zob. też: S. Longosz, *Bibliografia o św. Mikołaju z Myry*, VoxP 38-39 (2000) s. 687-702; *Św. Mikołaj Biskup Myry w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2014; S. Longosz, *Święty Mikołaj postacią historyczną czy reklamowym legendarnym Santa Clausem?*, Lublin 2024, s. 29-50.

⁴ Longosz, *Święty Mikołaj postacią historyczną czy reklamowym legendarnym Santa Clausem?*, s. 31-32.

⁵ O tym zdarzeniu opowiada najstarszy dokument poświęcony świętemu: *Cudowne uratowanie wojskowych dowódców przez naszego świętego ojca Mikołaja, biskupa Myr w Licji*, tł. T. Krynicka, w: T. Krynicka, *Święty Mikołaj z Myr Licyjskich w świetle greckich i łacińskich źródeł starożytnych i średniowiecznych*, Gdańsk 2022, s. 21-29.

⁶ Krynicka, *Święty Mikołaj z Myr Licyjskich w świetle greckich i łacińskich źródeł starożytnych i średniowiecznych*, s. 16.

się z sarkofagu olej (myron) przyciągała rzesze pielgrzymów, pobudzając kościelne wspólnoty Wschodu do kształtowania czci liturgicznej i pobożności wyrażającej się w hymnach i kontakionach⁷. W 1087 roku zachowane w grobowcu szczątki świętego zostały zrabowane przez kupców z włoskiego Bari i przewiezione do ich ojczyzstego miasta. Przeniesienie relikwii rozpoczęło rozkwit kultu⁸, w tym również powstanie formularzy oficjum⁹ i Mszy ku czci biskupa Myry na łacińskim Zachodzie¹⁰, który wiązał się nierozzerwalnie z utrwaleniem jego wizerunku w dziełach sztuki¹¹, obrazach, rzeźbach, literaturze, średniowiecznych miraklach¹²,

⁷ Zob. Longosz, *Święty Mikołaj – patron kościoła*, s. 28-29; Poetyckie dzieła Pseudo-Romana Melodosa ku czci św. Mikołaja, zob. Krynicka, *Święty Mikołaj z Myr Licyjskich*, s. 107-121.

⁸ Zob. G. Cioffari, *Saint Nicholas, his life, the translation of his relics and his basilica in Bari*, tł. P.L. Barnes, Bari 1994; D.M. Hayes, *The Cult of St. Nicholas of Myra in Norman Bari, c. 1071-c. 1111*, JEH 67 (2016) s. 492-512; I.H. Garipzanov, *The cult of St Nicholas in the early Christian North (c. 1000-1150)*, „Scandinavian Journal of History” 35/2 (2010) s. 229-246.

⁹ Np. *Sancti per festa Nicolai* – oficjum rymowane o św. Mikołaju z końca XIV wieku, utwór częściowo pisany prozą, częściowo wierszem (chodzi o 5 antyfon z I *Vesperae*). Jego tekst zachował się w brewiarzu z ok. 1450 roku (PL-Kk 20). Zob. K. Morawska, *Historia muzyki polskiej*, t. 1: *Średniowiecze*, cz. 2: *1320-1500*, Warszawa 1998, s. 349; C. Grajewski, *Ex eius tumba. Intrygujący szczegół średniowiecznej liturgii godziny*, SaeCh 27/1 (2020) s. 41-55.

¹⁰ C.W. Jones, *The Saint Nicholas Liturgy and its Literary Relationships (Ninth to Twelfth Centuries)*. With an Essay on the Music by Gilbert Reaney, Berkeley 1963; H. Ahrweiler, *Le culte de saint Nicolas*, „Colloque International l’Homme, la Sante et la Mer” 57 (1996) s. 147-153; E.J. Leahy, *Some Musical Elaborations in the Office of St. Nicholas*, w: *Music in Performance and Society: Essays in Honor of Roland Jackson*, red. M. Cole – J. Koegel, Michigan 1997, s. 81-91; B. Matczak, *Ewolucja formularzy mszalnych na wspomnienie św. Mikołaja Biskupa i Wyznawcy*, w: *Św. Mikołaj Biskup Myry w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2014, s. 261-268.

¹¹ Zob. S. Tracz, *Wpływ wędrowki relikwii św. Mikołaja biskupa ze Wschodu na Zachód na kształtowanie się jego ikonografii w średniowiecznej Europie*, w: *Itinera clericorum. Kulturotwórcze i religijne aspekty podróży duchownych*, red. D. Quirini-Popławska – Ł. Burkiewicz, Kraków 2014, s. 137-162.

¹² Zob. M.L. Norton, *Sermo in Cantilena: Structure as Symbol in „Imago Sancti Nicolai”*, w: *Medieval Drama on the Continent of Europe*, red. C. Davidson – J.H. Strophe, Michigan 1993, s. 83-99. O cyklu średniowiecznych dramatów *Miracula Sancti Nicolai* na gruncie polskim, zob. T. Kornaś, *Schola Teatru Węgajty. Dramat liturgiczny*, Tyniec 2007, s. 427-445.

a także w muzyce, zwłaszcza w pieśniach mu dedykowanych¹³. Prezentowany artykuł skupia się jednak na wybranych wielkich formach muzycznych¹⁴ okresu średniowiecza, renesansu i baroku¹⁵, które zadedykowane zostały św. Mikołajowi. Wydaje się bowiem, że tego typu opracowań wciąż brakuje na gruncie polskim, a może także europejskim¹⁶. Nie zajmowano się dotychczas specjalnie gromadzeniem czy też tworzeniem katalogu tego typu dzieł. Niniejsze opracowanie jest więc próbą wstępnej prezentacji przykładowych muzycznych form wokalnych czy też wokально-instrumentalnych (propiów mszalnych, motetów liturgicznych, oratoriów) powiązanych z imieniem biskupa Myry. Jest też próbą zagłębienia się w ich treść, tekst, warstwę melodyczną czy też wskazania na

¹³ Zob. M.C. Caldwell, *Multilingualism, Nova cantica, and the Cult of Saint Nicholas in Medieval England and France*, „Speculum” 4 (2023) s. 1053-1088. O pieśniach ku czci św. Mikołaja na gruncie polskim, zob. M. Stawowy, *Kult św. Mikołaja w Pierścui i jego wymiar muzyczny*, w: *Pieśń religijna na Śląsku. Stan zachowania i funkcje w kulturze*, red. K. Turek – B. Mika, Katowice 2004, s. 121-131; R. Kaczorowski, *Cztery pieśni do świętego Mikołaja pochodzące ze Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego (Pelplin, 1871) w aspekcie semantycznym oraz wybranych zagadnień muzycznych*, „Studia Gdańskie” 40 (2019) s. 145-161. Zob. też współczesny zbiór: *Pieśni ku czci św. Mikołaja*, red. B.M. Dunikowska, Pierściec 2001.

¹⁴ Forma muzyczna – jeden z głównych terminów w teorii muzyki i w praktyce muzycznej. Wielkie formy instrumentalne to: sonata, symfonia, koncert. Wielkie formy wokalne lub wokально-instrumentalne to: motet, msza (*prorium Missae* oraz *ordinarium Missae*), oratorium, kantata, opera. Zob. J. Chomiński, *Forma*, w: *Encyklopedia muzyki*, red. A. Chodkowski, Kraków 2001, s. 272-277.

¹⁵ Zgromadzony w ramach przeprowadzonej kwerendy zbiór dzieł muzycznych okazał się tak duży, że koniecznym było podzielenie go przynajmniej na dwie części. Wielkie formy muzyczne klasycyzmu, romantyzmu oraz XX i XXI wieku zostaną przez autora zaprezentowane w osobnym artykule.

¹⁶ Wyjątkiem wydaje się tutaj krótki esej: G. Reaney, *The Music of the St. Nicholas Liturgy*, w: C.W. Jones, *The Saint Nicholas Liturgy and its Literary Relationships (Ninth to Twelfth Centuries)*, Berkeley 1963, s. 140-151. Na uwagę zasługuje też opublikowany w minionym roku znakomity artykuł Mary Channen Caldwell, w którym autorka skupia się na bardzo specjalistycznym zagadnieniu. Ukazuje bowiem zapożyczenia melodyczne (kontrafakturę) ze zbioru średniowiecznych śpiewów ku czci św. Mikołaja, które pojawiają się w wieńczącym liturgię *Benedicamus Domino*, a także odwrotny do tego zjawiska proces. Zob. M.C. Caldwell, *St Nicholas and the Singing of Liturgical Versicles*, w: *Music and Liturgy for the „Benedicamus Domino” c. 800-1650*, red. C.A. Bradley, Turnhout 2024, s. 83-113. Niektóre ze wskazanych przez prof. Caldwell średniowiecznych śpiewów uwiecznione zostały na płycie: *Miracula. Medieval Music for Saint Nicolas* (płyta CD), wyk. Ensemble Peregrina, dyr. A. Budzińska-Bennet, Tacet 2014.

specjalne zabiegi kompozytorskie, które pozwalają na odsłonięcie i ukazanie czytelnikowi wizerunku św. Mikołaju z Myry naszkicowanego za pomocą słowa i dźwięku w tychże dziełach (hagiologia aspektowa)¹⁷.

1. Średniowieczne propria mszalne: Alleluja z wersetem i sekwencje

Wśród propriów mszalnych dedykowanych św. Mikołajowi wskazujemy dla przykładu na dwie aklamacje Alleluja z wersetami, odnalezione w źródłach polskich przez wybitnego polskiego muzykologa ks. Jerzego Pikulika. Pierwsza z nich, *Sancte Dei pontifex*¹⁸, pochodzi ze źródeł franciszkańskich (ms. 3IV5B, Muzeum Diecezjalne w Płocku) i przedstawia się następująco:

*Alleluia. Sancte Dei pontifex,
Nicolae sis reorum opifex,
tuis sacris precibus
salva tuos famulos
a cunctis reatibus.*

Utwór ten składa się z pięciu wersów, wśród których drugi ma nieregularną budowę poprzez dodanie słowa „Nicolae”. Według Jerzego Morawskiego zawarto tu zapożyczenia tekstowe z sekwencji o św. Stanisławie *Sancte Dei pontifex, sis reorum opifex*¹⁹. Melodyka mikołajowej aklamacji prezentuje styl melizamtyczny. Dłuższe wokalizy związane ze słowami: *pontifex, tuis precibus, a cunctis*. Podkreślają one prośbę, aby św. Mikołaj swoimi modlitwami ustrzegł modlących się od wszelkich kar. Kompozycja ma charakter spokojny i prezentuje wiele cech wspólnych z późniejszym chorałem gregoriańskim²⁰.

Drugi z utworów to *Tumba sancti Nicolai*. Był on opublikowany przez Schlagera, który korzystał z jednego źródła: rękopisu z Laon

¹⁷ Zob. P. Towarek, *Wielkie formy muzyczne jako miejsce teologicznej pamięci o Świętych*, „Studia Elbląskie” 25 (2024) s. 389-410.

¹⁸ J. Pikulik, *Śpiewy Alleluia de sanctis w polskich rękopisach przedtrydenckich. Studium muzykologiczne*, Warszawa 1995, s. 256.

¹⁹ J. Morawski, *Historia muzyki polskiej*, t. 1: *Średniowiecze*, cz. 1: *do roku 1320*, Warszawa 2006, s. 489.

²⁰ Pikulik, *Śpiewy Alleluia de sanctis*, s. 257.

(XV wiek, Bibliothèque municipale ms. 223)²¹. Tymczasem, jak wskazuje Pikulik, historia tego wersetu jest starsza. Już w II połowie XII wieku odnotowuje go kodeks irlandzki, a w XIII – graduaty z Lipska, Senlis i Worcester²². W Polsce śpiew ten potwierdzają źródła diecezjalne oraz zakonne (benedyktyni, cystersi, dominikanie, kanonicy regularni, klaryski, norbertanie)²³:

*Alleluia. Tumba sancti Nicoali
sacrum resudat oleum
quod egros sanat.*

Tekst utworu opowiada o grobie św. Mikołaja, który zwilżony jest olejkim uzdrawiającym chorych²⁴. Styl tego śpiewu jest neumatyczno-melizmatyczny. Jak zauważa Pikulik, krótkie melizmy złączono ze słowami *resudat* i *oleum*, czyli z informacją o wydobywającym się z grobu św. Mikołaja olejku. Częste zmiany kierunku linii melodycznej, symbolizujące sączenie się wonnej mirry, przyczyniają się też do wewnętrznej spójności całego utworu²⁵.

Do grupy mikołajowychropriów mszalnych należy także *Congaudentes exultemus*. Jest to najbardziej popularna i znana w średniowieczu sekwencja liturgiczna na cześć biskupa Myry²⁶. Była ona przypisana przez XIX-wiecznych badaczy Adamowi ze św. Wiktora w Paryżu (+1177 lub 1192)²⁷. Utwór ten odnajdujemy bowiem w graduale tegoż opactwa (Paris, Bibliothèque de l’Arsenal, Ms-197, fol. 245 r)²⁸. David Hiley wskazuje,

²¹ Zob. *Monumenta Monodica Medii Aevi*, red. K.H. Schlager, Kassel – Basel 1987, s. 539 oraz 813.

²² Pikulik, *Śpiewy Alleluia de sanctis*, s. 279.

²³ Werset ten zawiera m.in. *Graduał z Chelмна*. Zob. T. Maciejewski, *Graduał z Chelмна*, w: *Musica Medii Aevi*, t. 4, red. J. Morawski, Kraków 1973, s. 222.

²⁴ Temat oleju wyciekającego z grobu św. Mikołaja jest obecny także w śpiewach oficjum brewiarzowego ku czci biskupa Myry. Zob. Grajewski, *Ex eius tumba. Intrygujący szczegół średniowiecznej liturgii godziny*, s. 46.

²⁵ Pikulik, *Śpiewy Alleluia de sanctis*, s. 279.

²⁶ Tłumaczenie sekwencji na język polski oraz jej umuzyczenie. Zob. Krynicka, *Święty Mikołaj z Myr Licyjskich*, s. 184-186, 194-195.

²⁷ Zob. *Lateinische Hymnen des Mittelalters*, t. 3, ed. F.J. Mone, Freiburg im Breisgau 1853, s. 455-456.

²⁸ *Graduel-prosaire de l’Abbaye de Saint-Victor, Gallica. Bibliothèque Nationale de France*, w: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52510789n/f499.item.zoom#> (dostęp: 20.01.2025).

że kompozycję tę można znaleźć w rękopisach z ok. 1100 roku czy też nieco późniejszych²⁹. Być może więc sekwencja ta została skomponowana w związku z translacją relikwii św. Mikołaja z Myry do Bari w 1087 roku. Posiada ona 12 strof o regularnej strukturze akcentów w wersach, z wyjątkiem strofy czwartej i piątej. Zastosowany tu schemat rymów AABBCCB zyska sobie największą popularność w kolejnych stuleciach. Hiley wskazuje, że melodia *Congaudentes* w siódmej strofie, podobnie jak w wielu wcześniejszych tego typu sekwencjach, przechodzi do wyższego rejestru (dlatego też kadencje przypadają na a, zamiast D). Trzeba pamiętać, że gallikańska kadencja jest jedną z cech wspólnych dla starszych i nowszych sekwencji czasu średniowiecza³⁰. Wskazany utwór odnajdujemy też w źródłach polskich m.in. w: *Graduale wiślickim* (PL-KI RL 1, fol. 230 r)³¹, *Graduale z Sandomierza* (PL-SAK 40, fol. 116v)³², a także w opisanych przez Bognę Augustyniak kodeksach franciszkańskich: *graduale klarysek w Starym Sączu* (PL SS 2a, f. 371v) oraz *graduale klarysek gnieźnieńskich* (PL Gn 170, fol. 292r)³³. Poniżej dwie pierwsze strofy kompozycji:

*Congaudentes exsultemus vocali concordia
Ad beati Nicolai votiva sollemnia;
Qui in cunis adhuc jacens servando jejunia
Ad papillas caepit summa promereri gaudia.*

Tekst sekwencji ukazuje Myreńczyka zgodnie z normami liturgii jako świętego, biskupa oraz wyznawcę (*felix confessor*). Jednak, jak zauważamy to już w początkowych wersach, nawiązuje również do popularnych greckich i łacińskich żywotów oraz legend, które upowszechnione zostaną później poprzez średniowieczne mirakle. Chodzi tu nie tylko o kwestię postu, który Mikołaj miał praktykować już w kołysce jako dziecko (*qui in cunis adhuc jacens servando jejunia*). Sekwencja w kolejnych strofach przywołuje bowiem znane już nam historie o uratowaniu oraz uposażeniu trzech dziewcząt (*Auro per eum virginum tollitur infamia*)

²⁹ D. Hiley, *Chorał Kościoła zachodniego*, tł. M. Kaziński, Kraków 2019, s. 226.

³⁰ Hiley, *Chorał Kościoła zachodniego*, s. 227.

³¹ *Congaudentes exultemus (Graduał wiślicki)*, *Cantus Planus in Polonia*, w: <https://cantusplanus.pl/chant/33674> (dostęp: 19.01.2025).

³² *Congaudentes exultemus (Graduał z Sandomierza)*, *Cantus Planus in Polonia*, w: <https://cantusplanus.pl/chant/28711> (dostęp: 19.01.2025).

³³ B. Augustyniak, *Sekwencje mszalne w czesko-polskiej prowincji franciszkańskiej XIII-XIV wieku: wybrane zagadnienia*, *SaeCh* 7/2 (2000) s. 105, 107, 111, 121.

czy też wsparciu okazanym żeglarzom, ocalonym przez św. Mikołaja od szalejącej na morzu burzy (*Quidam nautae navigantes et contra fluctuum saevitiam luctantes navi paene dissoluta*). Przypomina się tu również o uzdrawiającym olejku, który wypływa z grobu biskupa Myry (*Ex ipsius tumba manat Unctionis copia, Quae infirmos omnes sanat per ejus suffragia*). Cuda i znaki czynione przez św. Mikołaja odnoszą się finalnie do modlących się i wyśpiewujących sekwencję w ramach liturgii, do tych, którzy proszą świętego, by i oni byli ocaleni, wybawieni i szczęśliwie przyprawieni do bezpiecznego portu, o czym świadczą słowa błagania:

<i>O beate Nicolae,</i>	<i>O błogosławiony Mikołaju,</i>
<i>Nos ad maris portum trahe</i>	<i>Do morskiego portu przywiedź nas</i>
<i>De mortis angustia³⁴.</i>	<i>Z objęć śmierci.</i>
<i>Trahe nos ad portum maris,</i>	<i>Przywiedź nas do portu morskiego,</i>
<i>Tu qui tot auxiliaris</i>	<i>Ty, który wszystkim pomagasz,</i>
<i>Pietatis gratia³⁵.</i>	<i>Bo litujesz się nad nimi.</i>

Obok omówionej sekwencji odnajdujemy w *Analecta hymnica medi aevi* jeszcze trzy tego typu utwory przeznaczone do użytku liturgicznego: *Alme Dei Confessor et Pontifex Nicolae, Confessorum summo regi* oraz *Assunt sancti Nicolai*³⁶. Zbiór ten nie uwzględnia w pełni polskich przekazów piśmienniczych, o czym słusznie przypomina Bogna Augustyniak³⁷, a Jerzy Morawski potwierdza to, prezentując repertuar z gnieźnieńskiego *Missale Plenarium* (GNd 149), w którym znajduje się dedykowana św. Mikołajowi sekwencja *Laude condignissima* (pochodzenie: Bawaria, XI wiek)³⁸.

Na naszą uwagę zasługuje w tym miejscu inna jeszcze średniowieczna kompozycja *Sospitati dedit egros*, którą jako trop odnajdujemy w zbiorze utworów polifonicznych konwentu św. Barbary w Corbie (Amiens,

³⁴ Ten werset sekwencji został zaadoptowany na pieśń krzyżowców, która stała się popularna podczas pierwszej krucjaty (1096-1099). Zob. Hayes, *The Cult of St. Nicholas of Myra in Norman Bari*, s. 509.

³⁵ *Congaudentes exultemus* (*Graduał z Sandomierza*), *Cantus Planus in Polonia*, w: <https://cantusplanus.pl/chant/28711> (dostęp: 19.01.2025).

³⁶ *Analecta hymnica medi aevi*, vol. 34, ed. G.M. Dreves – C. Blume, Leipzig 1886, s. 242-244.

³⁷ Augustyniak, *Sekwencje mszalne*, s. 103.

³⁸ Morawski, *Historia muzyki polskiej*, t. 1: *Średniowiecze*, cz. 1: *do roku 1320*, s. 204.

Bibliothèque Centrale Louis Aragon, MS 162 D, ff. 41v-42)³⁹. Autor współczesnej krytycznej edycji tego dokumentu, Peter Woetmann Christoffersen, wskazuje, że oficjum brewiarzowe o św. Mikołaju, do którego należy responsorium *Ex eius tumba*, zostało stworzone w X wieku przez Reginalda, biskupa Eichstätt⁴⁰. Przedostatnie słowo responsorium *sospes* zawierało melizmat, który został bardzo szybko opatrzony nowym tekstem (tzw. tropem). W XI wieku melizmę zastąpiono na terenie Francji nową melodią i tekstem *Sospitati dedit egros*, który uzyskał międzynarodowy obieg, pojawiając się w źródłach jako hymn lub sekwencja (np. w manuskrypcie z Bibliothèque municipale de Douai F-DOU 69, f. 72v)⁴¹:

*Sospitati dedit egros olei perfusio,
 Nicolaus naufragantum affuit presidio,
 Revelavit a defunctis defunctum in bivio,
 Baptizatur auri viso iudeus indicio,
 Vas in mari mersum patri redditur con filio,
 O quam probat sanctum dei faris augmentacio,
 Ergo laudes Nicolao concinat hec concio,
 Nam qui corde poscit illum propulsato vicio
 (sospes regreditur).
 Zanurzenie się w oleju przywraca chorych zdrowiu.
 Mikołaj był gotów pomagać tonącym.
 Wyrwał śmierci tego, który zmarł na rozstajnych drogach.
 Chrzczi się Żyd, ujrzawszy znaki związane ze złotem.
 Pomnożenie zboża jakże potwierdza, że to święty Boży!
 Ojcu przywraca statek zatopiony w morzu, wraz z synem.
 Mikołajowi zatem to zgromadzenie śpiewa razem pieśń.*

³⁹ *Sospitati dedit egros, Songs for funerals and intercession. A collection of polyphony for the confraternity of St Barbara at the Corbie Abbey. Amiens, Bibliothèque Centrale Louis Aragon, MS 162 D*, w: <https://amiens.pwch.dk/Contents/Am162f041v.html> (dostęp: 20.01.2025).

⁴⁰ Według S. Longosza, dzieło to napisane zostało przez Reginalda wierszem w latach 950-960, a zatytułowane było *Historia de S. Nicolao (Poemat o św. Mikołaju)*. W nagrodę za stworzenie tej przeznaczonej do śpiewu w ramach oficjum kompozycji jej autor miał zostać mianowany biskupem. Zob. Longosz, *Św. Mikołaj z Myry – patron kościoła*, s. 19-20.

⁴¹ *Sospitati dedit egros, Cantus. A Database for Latin Ecclesiastical Chant*, w: <https://cantusdatabase.org/sequence/631099> (dostęp: 20.01.2025); *Lateinische Hymnen des Mittelalters*, t. 3, s. 464.

*Kto bowiem – porzuciwszy wady – przyzywa go w sercu, odchodzi uratowany*⁴².

Przedstawiona tu kompozycja z konwentu w Corbie to utwór zapisany w prostej polifonii na dwa równe głosy, które często krzyżują się i używają progresji. Christoffersen słusznie zauważa, że to opracowanie wydaje się być wyjątkowe w swoim retrospektywnym brzmieniu i technice. Naszą uwagę przyciągają przywołane w tekście cuda: uzdrawiające działanie oleju (wyływającego zapewne z grobu cudotwórcy), jego opieka nad podróżującymi, nawrócenie Żyda, rozmnożenie zboża czy też ocalenie zatopionego na morzu statku, które wprost nawiązują do coraz bardziej popularnych żywotów i legend. Sekwencję wieńczą słowa zapewnienia o wstawiennictwie i opiece świętego. Doświadczają ich ci, którzy odrzucają grzech, a wsparcia biskupa Myry przyzywają nie tylko ustami, ale i sercem. Duża popularność tego utworu liturgicznego w obszarze niemal całej Europy z pewnością oddziaływała na utrwalenie wizerunku św. Mikołaja jako biskupa, troskliwego pasterza, opiekuna, wspomóżyciela, a przede wszystkim cudotwórcy. Przyczyniła się do tego także twórczość polifoniczna, jaka rozkwitła w kolejnych wiekach. Tekst i melodia gregoriańska omówionej tu sekwencji stały się bowiem budulcem dla wielogłosowych motetów m.in. autorstwa Waltera Frye (zm. przed 1475 rokiem) *Sospitati dedid egros/Deo gratias/Amen* (na 3 głosy)⁴³, Johna Tavernera (zm. 1554) *Sospitati dedid egros* (na 5 głosów)⁴⁴ czy też Jeana Rousée (zm. 1560) *Sospitati dedid egros* (na 5 głosów)⁴⁵. Kompozycje te potwierdzają rozkwit liturgicznego kultu św. Mikołaja w kościołach partykularnych Europy, a także mocne zakorzenienie jego wizerunku w kulturze i sztuce. Świadectwem tego może być również odnaleziony niedawno XIV-wieczny motet angielskiej proveniencji *Na-*

⁴² Tłumaczenie sekwencji oraz pozostałych tekstów łacińskich na język polski: ks. Artur Woźniak (Genua).

⁴³ Sekwencja stanowi *unicum*, będąc jednocześnie jedynym dziełem Frye'a zachowanym w całości w angielskim źródle MS Pepys 1236. Być może wiąże się ona z uczestnictwem kompozytora w londyńskiej Gildii św. Mikołaja. Zob. R. Strohm, *The Rise of European Music 1380-1500*, Cambridge 2005, s. 385, 397-398. Jak wskazuje Strohm, w manuskrypcie Pepys, oprócz kompozycji autorstwa Frye'a, znajduje się jeszcze kilka, mniej znaczących opracowań muzycznych sekwencji *Sospitati*. Zob. Strohm, *The Rise of European Music 1380-1500*, s. 386.

⁴⁴ Zob. *Tudor Church Music*, t. 3: *John Taverner c 1495-1545*, cz. 2, ed. R. Runciman Terry, London 1924, s. 110-116.

⁴⁵ J. Rousée, *Sospitati dedid egros*, *Répertoire International des Sources Musicales*, w: <https://opac.rism.info/id/rismid/rism993111544> (dostęp: 29.01.2025).

ufragantes visita/ Navigatrix inclita/ T. Aptatur/ ... velox perpetrat, wcześniej nieznaną zupełnie współczesnym badaczom⁴⁶. Jego konstrukcja jest niezwykła, gdyż jest pomyślana jako siedmioczęściowy motet z frazami, najczęściej definiowanymi przez powtarzający się refren melodyczny. Ta czterogłosowa kompozycja zawiera cztery różne teksty poetyckie, które są modlitwą błagalną o wstawiennictwo, zarówno do św. Mikołaja, patrona żeglarzy, jak też do Najświętszej Maryi Panny, gwiazdy morza, jako opiekunów i przewodników. Co ciekawe, utwór ten został zapisany wraz z innymi jeszcze kompozycjami (m.in. motetem ku czci św. Małgorzaty) w manuskrypcie z benedyktyńskiego opactwa Abbotsbury, ważnej instytucji położonej na wybrzeżu Dorset. Jak wskazują jego odkrywcy, wybrzeże to było od wieków miejscem niezliczonych katastrof morskich i być może dlatego właśnie nieopodal wspomnianego klasztoru wybudowany został kościół parafialny pw. św. Mikołaja⁴⁷.

2. Renesansowe motety liturgiczne: Martini, Palestrina, di Lasso, Regnart, Gallus, Vaet

Kult św. Mikołaja i pamięć o nim na gruncie muzyki sakralnej potwierdzają też liczne motety liturgiczne okresu renesansu⁴⁸. Należy do nich m.in. czterogłosowy utwór flamandzkiego kompozytora Thomasa Martiniego, napisany do słów omówionej już sekwencji *Congaudentes exsultemus* (z wydzieloną częścią drugą *O beate Nicolae*). Być może dzieło to, jak również jego twórca poprzez osobę starszego brata Johannesesa Martini, byli związani z dworem książęcym w Ferrarze. Lewis Lockwood wzmiankuje, że motet ten zachowany jest w rękopisie Ferrarese MS

⁴⁶ Szerzej na temat odnalezionego motetu oraz jego rekonstrukcji (część znalezionego rotulusa została uszkodzona) piszą: M. Bent – J.C. Hartt – P.M. Lefferts, *Introducing „Naufragantes visita/ Navigatrix inclita/ T. Aptatur/ ... velox perpetrat”*, w: *The Dorset Rotulus: Contextualizing and Reconstructing the Early English Motet*, red. M. Bent – J.C. Hartt – P.M. Lefferts, Cambridge 2021, s. 255-298.

⁴⁷ Zdjęcia rękopisu wraz z komentarzem autorstwa Margaret Bent, zob. *GB-DO-dhc D-FSI acc.10959 (Abbotsbury rotulus, Dorset rotulus)*, DIAM. *The Digital Image Archive of Medieval Music*, w: <https://www.diamm.ac.uk/sources/4750/#/> (dostęp: 12.02.2025).

⁴⁸ Motet – od franc. *le mot* (‘słowo’), jedna z najstarszych i najtrwalszych wielogłosowych form muzycznych, obecna w twórczości kompozytorów od XIII do XIX wieku. Największą rolę odegrał w średniowieczu i renesansie.

z około 1525 roku⁴⁹. Kompozycja potwierdza upowszechniony na gruncie warsztatu kompozytorskiego zwyczaj korzystania z tekstu, jak też gregoriańskiej melodyki średniowiecznych śpiewów liturgicznych, jako tworzywa w opracowaniu dzieł polifonicznych⁵⁰.

Ślady pamięci o św. Mikołaju z Myry odnajdujemy też w twórczości głównego przedstawiciela tzw. szkoły rzymskiej, czyli Giovanniego P. da Palestriny (zm. 1594)⁵¹. Jest to pięciogłosowy motet *O sancte praesul Nicolae*, który autor podzielił na dwie części (cz. II: *Gaude praesul optime*)⁵². Opublikowano go w 1575 roku w zbiorze *Motetorum liber tertius* w weneckiej drukarni Girolamo Scotto⁵³. Treść motetu stanowi liturgiczna modlitwa skierowana do św. Mikołaja, wskazująca na jego biskupią posługę i świętość. Fraza o *sancte praesul Nicolae* została przez Palestrinę powtórzona w głosach aż 15 razy⁵⁴. Przy imieniu świętego (*Nicolae*) kompozytor zastosował ponad

⁴⁹ L. Lockwood, *Music in Renaissance Ferrara 1400-1505: The Creation of a Musical Center in the Fifteenth Century*, Oxford 2009, s. 185-186. Zob. też współczesne krytyczne wydanie partytury motetu w zbiorze: *The Motet Books of Andrea Antico*, red. M. Picker, Monuments of Renaissance Music 8, Chicago 1987.

⁵⁰ Podobny schemat działania odnajdujemy np. w wielogłosowych opracowaniach muzycznych ku czci św. Marcina z Torus. Chodzi tu o średniowieczną sekwencję *Miles mire probitatis*. Zob. P. Towarek, *Św. Marcin z Tours w średniowiecznych propriach mszalnych. Zarys problematyki*, w: *Święty Marcin w wierze, pobożności sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. E.M. Mączka – S. Mikołajczak – M. Piechocka-Kłós – P. Towarek, Olsztyn 2022, s. 66.

⁵¹ G.P. da Palestrina, *O sancte praesul Nicolae*, *Répertoire International des Sources Musicales*, w: <https://opac.rism.info/id/rismid/rism850625499> (dostęp: 11.02.2025).

⁵² Zob. A. Patalas, *Palestrina Giovanni Pierluigi da*, w: *Encyklopedia muzyczna PWN*, t. 7, red. E. Dziębowska, Kraków 2002, s. 303; P. Ackermann, *Studien zur Gattungsgeschichte und Typologie der römischen Motette im Zeitalter Palestrinas*, Paderborn 2002, s. 39.

⁵³ Zob. N. O'Regan, *Palestrina's mid-life compositional summary The three motet books of 1569-75*, w: *Mapping the Motet in the Post-Tridentine Era*, red. E. Rodríguez-García – D.V. Filippi, London 2018, s. 102-121.

⁵⁴ Jak przystało na człowieka renesansu, Palestrina musiał znać symbolikę liczb, w tym także jednoznaczny, pozytywny i duchowy sens liczby 15. Ks. Mariusz Szram przypomina, że szkoła aleksandryjska łączyła ów sens z danymi biblijnymi (15 stopni prowadzących do Świątyni Jerozolimskiej, obchód Święta Namiotów w piętnastego dnia siódmego miesiąca, 15 łokci – wysokość, na jakiej wznosiła się arka Noego). Dydim Ślepy i Cyryl Aleksandryjski charakteryzowali tę liczbę, łącząc duchowy sens liczb wchodzących w jej skład. Duchowy sens liczby 15 odnajdujemy także w przypisywanym Atanazemu Wielkiemu dziele *De titulis psalmodum*, którego autor, analizując treść piętnastu psalmów gradualnych (Ps 119-133), dostrzega w nich 15-stopniową drogę prowadzącą do doskonałości. Być może to właśnie symboliczne przesłanie towarzyszyło Palestrinie w konstrukcji piętnastu

to figury retoryczne: *amplificatio*, czyli wydłużenie słowa w czasie; *katabasis*, czyli opadanie linii melodycznej, symbolizujące jak gdyby zstępowanie św. Mikołaja z nieba na ziemię ku tym, którzy wzywają jego pomocy⁵⁵; jak również *exclamatio*, czyli pełen emocji okrzyk, zawołanie, wyrażone za pomocą skoku melodii w górę o interwał oktawy⁵⁶. Wołanie to wiąże się z pewnością z przypomnieniem w kolejnych wersach litości i troski świętego, które potwierdza nawiązanie do przywoływanych już w niniejszym opracowaniu historii: uratowanie trzech panien, żeglarzy czy też innych będących w potrzebie. Przy słowie *Deum* kompozytor zastosował jeszcze inną retoryczną figurę, tj. *emphasis*, czyli długie wartości nutowe dla symbolicznego podkreślenia, że to Bóg czyni cuda przez wstawiennictwo świętych:

*O sancte praesul Nicolae,
quis non per te Deum mirabilem sanctis suis dixerit,
qui singulari tua pietate et sanctimonia
virginibus pudicitiam, nautis et oppressis salutem conservasti.
Gaude praesul optime,
qui virtutem operum Dei populo annuntiare meruisti,
tuis precibus nobis veniam petentibus digneris impetrare*⁵⁷.
*O święty biskupie Mikołaju,
któż nie doświadczył za twoją zasługą, że Bóg działa cuda przez swoich
świętych,
ty, który dzięki twojej szczególnej litości i świętości,
ocaliłeś cnotę dziewicom, zdrowie żeglarzom i uciśnionym.
Raduj się, najlepszy biskupie,
który zasłużyłeś na to, by głosić ludowi moc dzieł Bożych,
nam, błagającym, zechciej wyjednać przebaczenie dzięki twemu
wstawiennictwu.*

Wierność liturgii rzymskiej, a jednocześnie nurtom trwającej w Kościele kontrreformacji, potwierdzają motety pochodzące z warsztatu

powtórzeń wołania *O sancte praesul Nicolae*. Zob. M. Szram, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001, s. 147-148.

⁵⁵ Por. T. Jasiński, *Muzyczna retoryka Lassa i Palestriny. Figura – styl*, „Muzyka” 4 (1995) s. 74.

⁵⁶ Jasiński, *Muzyczna retoryka Lassa i Palestriny. Figura – styl*, s. 77.

⁵⁷ Zob. dwie współczesne edycje partytury motetu: *Pierluigi da Palestrina's Werke*, t. 3, ed. T. de Witt, Leipzig 1882, s. 78; *Le Opere Complete di G. Pierluigi da Palestrina (1525-1594)*, t. 8, ed. R. Casimiri, Roma 1940, s. 102.

flamandzkiego kompozytora, Orlando di Lasso (zm. 1594), który działał na katolickim dworze w Monachium⁵⁸. Odnajdujemy wśród nich dwie kompozycje zadedykowane św. Mikołajowi z Myry. Pierwsza z nich to czterogłosowy motet *Nos qui sumus in hoc mundo*, który po raz pierwszy opublikowany został w 1573 roku pod numerem 4 w zbiorze *Patrocinium musices cantionem prima pars*, w monachijskiej drukarni Adama Berga⁵⁹:

<p style="text-align: center;"><i>Nos qui sumus in hoc mundo vitorum in profundo jam passi naufragia Gloriose Nicolae ad salutis portum trahe ubi pax et gloria.</i></p>	<p style="text-align: center;"><i>Nas, którzyśmy w tym świecie [zanurzeni] w głębinach wad aż dotąd cierpieli z powodu nieszczęść, chwalebny Mikołaju, przyciągnij nas do portu zbawienia, tam gdzie pokój i chwala.</i></p>
--	--

Zastosowane przez di Lasso przy słowach *jam passi naufragia* nieprzyjemne dla ucha słuchacza brzmienia oraz figury retoryczne (*fauxbourdon*) mają dopomóc w ilustracji cierpienia i niepewności, które towarzyszą nie tylko żeglującym na morzu, ale wszystkim ludziom zanurzonym w głębinach wad (metaforyczne nawiązanie do statków i głębin morskich)⁶⁰. Nadzieję ocalenia budzi natomiast następujące po nich wezwanie *glorioso Nicolae ad salutis portum trahe*, które kompozytor wyeksponował poprzez powtórzenia tekstu i homofoniczną deklamację w potrójnym metrum⁶¹.

Drugi mikołajowy motet to ośmiogłosowy utwór *Beatus Nicolaus iam triumpho*, który di Lasso napisał na liturgiczne wspomnienie biskupa Myry w 1577 roku⁶². Być może dzieło to wykonane zostało na podstawie rękopisów w dniu 6 grudnia tego roku w kaplicy dworskiej w Monachium, gdyż w druku po raz pierwszy opublikowano je dopiero po śmierci kompozytora w 1604 roku pod numerem 498 w zbiorze

⁵⁸ Zob. L. Lütteken, *Motetten – Chanson. Liturgisierung in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, w: *Messe und Motette*, ed. L. Lütteken, Stuttgart 2002, s. 157.

⁵⁹ Zob. O. di Lasso, *Nos qui sumus*, *Répertoire International des Sources Musicales*, w: <https://opac.rism.info/id/rismid/rism1001130892> (dostęp: 30.01.2025).

⁶⁰ Por. Jasiński, *Muzyczna retoryka Lassa i Palestriny*, s. 75.

⁶¹ Utwór został nagrany na płytę CD. Zob. *Orlando di Lasso. Patrocinium musices 1573-1574* (płyta CD), wyk. Concerto Palatino – Currende, dyr. E. van Nevel, Accent 1988.

⁶² Motet znajduje się w rękopisie: Monachium, BSB Mus. Ms. 15, gdzie datowany jest na dzień 28/29 listopada 1577. Zob. O. di Lasso, *Beatus Nicolaus*, *Répertoire International des Sources Musicales*, w: <https://opac.rism.info/id/rismid/rism456050357?sid=33482164> (dostęp: 30.01.2025).

*Magnum opus musicum*⁶³. Poniżej tekst łaciński motetu i tłumaczenie na język polski:

*Beatus Nicolaus jam triumpho potitus novit suis famulis praebere caelestia commoda,
qui toto corde poscunt ejus petitiones,
illi nimirum tota nos devotione oportet committere
ut apud Christum ejus patrociniis adjuvemur semper.
Błogosławiony Mikołaj, raz dostąpiwszy tryumfu, wie,
jak zapewnić niebieskie dobrodziejstwa swoim sługom,
którzy całym sercem przyzywają jego pomocy:
godzi się niewątpliwie, byśmy powierzyli mu się z całą pobożnością,
aby cieszyć się zawsze jego wstawiennictwem u Chrystusa.*

Dedykację ku czci Myreńczyka odnajdujemy też w twórczości Jacoba Regnarta (zm. 1599), franko-flamandzkiego kompozytora działającego na dworze Habsburgów w Austrii i Czechach. Myślimy tu o liturgicznym motecie *Beatus Nicolaus pontificatus infulis decoratus talem se exhibuit ut ab omnibus amaretur*. Ten krótki, przeznaczony na sześć głosów utwór, opublikowany został w III księdze antologii autorstwa Pietro Giovannelliego *Novi atque catholici thesauri musici*, którą wydano w 1568 roku w drukarni Antonio Gardano w Wenecji⁶⁴. Warto przypomnieć, że tekst i gregoriańską melodię tej antyfony znajdujemy w wielu źródłach średniowiecza, gdzie funkcjonuje w ramach oficjum brewiarzowego⁶⁵. Nie jest jednak wykluczone, że polifoniczny motet Regnarta mógł być także używany jako proprium mszalne czy też w ramach paraliturgicznych procesji lub innych uroczystości na dworze habsburskim⁶⁶. Umuzycznienie tego samego tekstu pozostawił nam

⁶³ Zob. współczesne krytyczne wydanie partytury: O. di Lasso, *The Complete Motets 18. Motets from printed anthologies and manuscripts, 1570-1579*, ed. P. Bergquist, Middleton 2001, s. 231-237.

⁶⁴ Zbiór ten znajduje się m.in. w zasobach Biblioteki Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Legnicy (LEtpn). Zob. *Novi atque catholici thesauri musici. Liber tertius, Biblioteka Cyfrowa Uniwersytetu Wrocławskiego*, w: https://glam.uni.wroc.pl/index.php?s=TPN-L_S_07&p=126 (dostęp: 10.02.2025).

⁶⁵ *Beatus Nicolaus pontificatus infulis, Cantus. A Database for Latin Ecclesiastical Chant*, w: <https://cantusdatabase.org/id/001652> (dostęp: 10.02.2025).

⁶⁶ Zob. J. Pfohl, *Motetten am Hof Maximilians II. (1527-1576): Komponieren im Zeitalter der Konfessionalisierung*, Wiener Forum für ältere Musikgeschichte 13, Wien 2022, s. 229.

w formie liturgicznego motetu inny kompozytor tego okresu, pochodzący ze Słowenii, związany z dworem habsburskim, a także dworem biskupa ołmunieckiego, cysters Jacobus Gallus (zm. 1591). Chodzi tu o czterogłosowy utwór, który znalazł się pod numerem 130 w czwartej księdze jego słynnego *Opus musicum* (1590)⁶⁷. Do tej grupy kompozycji dedykowanych św. Mikołajowi z Myry należy także pochodzący z 1562 roku motet *Ex eius tumba | Catervatim ruunt populi* (V24), którego autor, flamandzki kompozytor Jacobus Vaet (zm. 1567), związany był z wiedeńskim dworem Maksymiliana II⁶⁸.

3. Barokowe oratoria: Bononcini, Veracini, Falco, Carapella, Leo

Ważne miejsce w upamiętnieniu św. Mikołaja na gruncie muzycznym zajmują barokowe oratoria. Chodzi tu o pozaliturgiczną wielką formę muzyczną wokalnie-instrumentalną, związaną z przesłaniem religijnym, opierającym się w tamtym okresie najczęściej o wątki biblijne czy też żywoty oraz *passio* męczenników i wyznawców Kościoła pierwszych wieków, co potwierdzają badania Cécile Davy-Rigaux i Anne Teulade⁶⁹. Przykładem może być oratorium *San Nicola di Bari* z 1693 roku, które powstało w wyniku udanej współpracy librecisty Silvio Stampiglia i kompozytora Giovanniego Battisty Bononciniego (zm. 1747)⁷⁰. Był to okres pobytu Bononciniego w Rzymie, gdzie jego opiekunami byli kardynałowie Pamphili oraz Colonna. Dzieło to, poprzedzone wstępną sin-

⁶⁷ Zob. B. Brzezińska, *Gallus Jacobus*, w: *Encyklopedia muzyczna PWN*, t. 3, red. E. Dziębowska, Kraków 1987, s. 223-224.

⁶⁸ Zob. Pfohl, *Motetten am Hof Maximilians II*, s. 229 i 365; M. Steinhardt, *Jacobus Vaet and his motets*, East Lansing 1951, s. 20.

⁶⁹ Autorki wskazują na silny związek pomiędzy postaciami świętych pierwszych wieków a rodzącą się wówczas muzyczną formą oratorium. Zob. C. Davy-Rigaux – A. Teulade, *Les vieux saints dans l'oratorio en Europe au temps de la réforme catholique*, w: *La mémoire des saints originels entre XVIe et XVIIIe siècle*, red. B. Dompnier – S. Nanni, Rome 2022, s. 229-259.

⁷⁰ D. Smolarek, *Oratorium w Rzymie od XVII do XVIII wieku*, RBL 65/1 (2012) s. 78. Pełny tekst libretta oraz komentarz do oratorium, zob. G. Bononcini – S. Stampiglia, *San Nicola di Bari: Oratorio a quattro con concertino e con grosso (1693)*, *University of Oregon: School of Music and Dance*, w: https://musicanddance.uoregon.edu/sites/default/files/oratorio_program_notes_san_nicola_di_bari.pdf (dostęp: 12.02.2025). Zob. także najnowsze współczesne wydanie krytyczne partytury oratorium: G. Bononcini, *San Nicola di Bari. Oratorio. Roma 1693*, ed. P.P. Ciurlia, Milano 2015.

fonią, podzielone zostało na dwie części, które zawierają 45 partii (recytatywów, arii, duetów, tercetów). Skupia się ono na jednym, zupełnie nieznanym epizodzie z życia młodego Mikołaja, związanym z momentem podjęcia edukacji szkolnej (studiów), opuszczeniem rodzinnego domu, podążaniem ku dojrzałości, ze świętością na horyzoncie, która łączy się z czynieniem nadzwyczajnych znaków, co można dostrzec w cudzie nawrócenia jego przyjaciela Clizio (postać wymyślona)⁷¹.

Obok głównego bohatera (*Nicola*, sopran) w libretto oratoryjnym pojawiają się: *Giovanna* (matka przyszłego biskupa Myry, sopran), *Epifanio* (jego ojciec, bas) oraz wspomniany już *Clizio* (przyjaciel, alt). Oratorium rozwija tematy etyczno-moralne powiązane z wychowaniem młodego Mikołaja przez rodziców, usamodzielnieniem się i wyjściem z domu, spotkaniem i dialogiem z Clizio, wyrażone jednak za pomocą muzycznego języka, z następującymi po sobie recytatywami i „trójdzielnymi” ariami⁷². Są to partie, w których docenić można wspianą inwencję i zmysł kompozytorski Bononciniego, ukazane zwłaszcza w „debacie”, jaka wywiązuje się pomiędzy Nicolą a Clizio. Kompozytor posłużył się tu pełnymi symbolizmem oraz retoryki środkami stylistycznymi, przeciwstawiając wybuchowej naturze Clizio pełną spokojności i zdolności do dialogu osobę przyszłego biskupa Myry. Szczególnie ważny wydaje się tutaj moment przemiany wewnętrznej Clizio, który niczym łódź targana wzburzonymi falami pokus i namiętności (imitowanymi przez smyczki) prosi Jezusa, by przebił jego serce strzałami (*Mio pietoso Gesù, Vibrami i dardi tuoi*). Potwierdza też towarzyszące mu wewnętrzne doświadczenie rozumiane jako rodzaj wiecznego ogniściego płomienia, który przeszywa jego serce (*Raggio eterno, che giunge al mio Core, Fà che il mal prenda forma di bene*)⁷³, co jest wyraźnym nawiązaniem do mistycyzmu św. Teresy z Avila⁷⁴. Oratorium kończy się duetem Giovanny i jej syna Mikołaja, którzy wyraźnie zapraszają słuchaczy do spotkania z Bożym miłosierdziem i przebaczeniem w sakramencie pokuty:

⁷¹ M. Scapin, *Il santo e il peccatore: S. Nicola „raccontato” da Bononcini*, *La Nuova Bussola Quotidiana*, w: <https://lanuovabq.it/it/il-santo-e-il-peccatore-s-nicola-raccontato-da-bononcini> (dostęp: 12.02.2025).

⁷² Scapin, *Il santo e il peccatore: S. Nicola „raccontato” da Bononcini*.

⁷³ Scapin, *Il santo e il peccatore: S. Nicola „raccontato” da Bononcini*.

⁷⁴ O muzycznej symbolice ekstazy i transwerberacji serca św. Teresy z Avila w motetach liturgicznych M.A. Charpentiera, zob. P. Towarek, *Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Teresie z Avila*, SW 61 (2024) s. 346.

<p style="text-align: center;"><i>Quando il Cielo alle colpe s'adira, Si mitiga l'ira, Lo sdegno si frange Da un Cor, che sospira, Da un'Alma, che piange.</i></p>	<p style="text-align: center;"><i>Kiedy Niebo gniewa się Ze względu na przewinienia, Łagodzi się gniew, Oburzenie słabnie Dzięki Sercu, które wzdycha, Dzięki Duszy, która płacze.</i></p>
--	--

Co ciekawe, opisywana tu dramatyczno-muzyczna kompozycja, bez scenografii i kostiumów, ze śpiewającymi solistami oraz instrumentalistami, została po raz pierwszy wykonana w Rzymie, w kościele San Giacomo degli Spagnoli na Piazza Navona (od 1878 roku Nostra Signora del Sacro Cuore), w Wielkim Poście 1693 roku⁷⁵. Gdy chodzi więc o rok liturgiczny, można by sądzić, że jest to zupełnie nieodpowiedni moment na promowanie osoby i życia św. Mikołaja. Jednak treść oratorium, skupiająca się na ukazaniu niezłomnej osobowości i postawy świętego (Nicola), jak też grzesznika (Clizio) stanowi doskonałą lekcję moralności na ten właśnie okres liturgiczny, który dla odbiorców muzycznego przesłania oznaczać mógł podjęcie osobistej pokuty, jak również pracę nad kształtowaniem i wzrostem chrześcijańskich cnót.

Warto dopowiedzieć, że głównym tłem albo też horyzontem, na którym rozgrywa się opisana wyżej przemiana i walka duchowa dwóch bohaterów, jest niezmiernie mocna oraz silna więź św. Mikołaja z rodzicami. Jak wskazuje Michel Boesch, libretto dzieła w subtelny sposób podkreśla podział ról pomiędzy nimi, które obowiązywały w kwestii wychowania dzieci w rzymskim społeczeństwie końca XVII wieku: ojciec odpowiedzialny był za ukształtowanie kultury filozoficznej, a matka – miłość i chrześcijańskiej cnoty⁷⁶. Mikołaj ukazany jest tutaj jako syn, który z przykładowym posłuszeństwem podporządkowuje się matce (*che mi doni, e mi ritogli, quando vuoi, la liberta / dajesz mi wolność i odbierasz ją, kiedy chcesz*), wyrażając we wskazanej arii całą swoją czułość i miłość do niej. Jednak dla zdobycia prawdziwej mądrości i dojrzałości potrzeba też, by był on karmiony przykładem innych (*dall'esempio altrui*)⁷⁷. Wyśpiewana przez głównego bohatera aria ilustruje ten właśnie sposób uczenia się za pomocą metafory naśladowania zapożyczonych od

⁷⁵ Scapin, *Il santo e il peccatore: S. Nicola „raccontato” da Bononcini*.

⁷⁶ M. Boesch, *San Nicola di Bari – Bononcini. Cours de morale pour le temps du Carême, Baroquiades*, <https://www.baroquiades.com/articles/recording/1/san-nicola-de-bari-bononcini-muffatti-ramee> (dostęp: 12.02.2025).

⁷⁷ Boesch, *San Nicola di Bari – Bononcini. Cours de morale pour le temps du Carême*.

samego Petrarki. Podobnie jak pracowita pszczoła, która zbiera miód zarówno z kwiatów, które niosą truciznę, jak i z róży i lilii (*A girar sul prato ameno Spesso và l'Ape ingegnosa; E fedele Sugge il miele, Sì da' fior, c'hanno il veleno, Che dal giglio, e dalla rosa*) naśladowanie polega na wybieraniu własnych modeli, a następnie dostosowywaniu się do nich⁷⁸. Nie zmienia to jednak faktu, że pierwsza i najważniejsza jest dla Mikołaja miłość, której doświadczył od ojca i matki.

Róża symbolizuje transcendentną miłość, a lilia jest symbolem czystości i dziewictwa. Zarówno kwiaty, jak i pszczoła są często używane w tradycji chrześcijańskiej jako symbole Najświętszej Maryi Panny. Tutaj jednak odnoszą się symbolicznie do św. Mikołaja, do jego dojrzałej miłości, która czerpie ze źródła, jakim jest rodzina, naśladując też szlachetny przykład i wzorce wzięte z życia innych. Ponieważ kompozycja powstała na zamówienie ambasadora Hiszpanii w Watykanie, a potem wicekróla Neapolu Luisa Francisco de la Cerda (Barii, gdzie znajdują się relikwie św. Mikołaja, to drugie co do wielkości miasto królestwa), z myślą o wystawieniu jej w rzymskim kościele San Giacomo degli Spagnoli na Piazza Navona na cześć księcia Filippo II Colonna i jego żony (siostra Luisa) Lorenzy de la Cerda⁷⁹, oratorium można interpretować jako muzyczną modlitwę o niebiańskie wstawiennictwo w sprawie poczęcia dziecka. Rzeczywiście, jak wskazują komentatorzy, w 1693 roku to dwunastoletnie już małżeństwo wciąż nie wydało na świat potomstwa (podobnie jak Giovanna i Epifanio)⁸⁰.

Na gruncie włoskiej muzyki barokowej odnajdujemy też inne przykłady oratoriów dedykowanych Myreńczykowi. Należy do nich m.in. zaginione niestety oratorium *Il trionfo della innocenza patrocinata da San Niccolò*, autorstwa Francesco Marii Veracini (zm. 1768)⁸¹. Jako

⁷⁸ Boesch, *San Nicola di Bari – Bononcini. Cours de morale pour le temps du Carême*.

⁷⁹ L. de Frutos, *Una española en la corte de los Colonna. Lorenza de la Cerda (1681-1697) y los cambios en la visibilidad de las mujeres en Roma*, „Pedralbes” 34 (2014) s. 233.

⁸⁰ G. Bononcini – S. Stampiglia, *San Nicola di Bari: Oratorio a quattro con concertino e con grosso (1693)*, University of Oregon: School of Music and Dance, w: https://musicanddance.uoregon.edu/sites/default/files/oratorio_program_notes_san_nicola_di_bari.pdf (dostęp: 12.02.2025).

⁸¹ *Il trionfo dell'innocenza patrocinata da S. Niccolò. Oratorio a quattro voci da cantarsi nella Venerabil Compagnia di S. Niccolò detta il Ceppo*, poesia Gio. Pietro Berzini, musica Francesco Maria Veracini, V. Vangelisti o C. Bindi, Firenze 1711 e 1723, za: A. Zanotelli, *Francesco Maria Veracini. Il Trionfo della Pratica Musicale o sia*

podaje Julie Anne Sadie, jego premiera odbyła się w 1712 roku we Florencji, w rodzinnym mieście kompozytora⁸². Kolejne przykłady to: *Oratorio per la Festa di San Nicola Vescovo di Mira* (1709) skomponowane przez Michele Falco (zm. 1732)⁸³, czy też *Il trionfo della Castità per opera del glorioso S. Niccolò vescovo di Mira* autorstwa neapolitańskiego kompozytora Tommaso Carapelli (zm. 1736)⁸⁴. O drugim ze wskazanych dzieł wspomina Giuseppe Sigismondo w III tomie *Apoteosi della musica del Regno di Napoli*⁸⁵. Oratorium to zamówić miała w 1705 roku Kongregacja św. Katarzyny w Celano, gdzie dla uczczenia jej patrona zostało ono wykonane 6 grudnia tego samego roku i powtórzone tego samego dnia w 1709 roku⁸⁶.

Wskazane oratoria są świadectwem czci św. Mikołaja, jakim obdarzało go m.in. Królestwo Neapolu, w tym także bractwa i kongregacje, którym patronował. Podobny jednak przykład muzycznej pamięci o Myreńczyku odnajdujemy z dala od słonecznej Italii, bo na dworze biskupa ołomunieckiego, kard. Wolfganga Hannibala von Schrattenbach (zm. 1738). Chodzi tu o dwa oratoria. Pierwsze z nich to datowane na 1729 roku anonimowe dzieło pt. *La speranza consolata da S. Nicolo vescovo di Mira*. Jak zauważa Jana Spačilova, jest ono tematycznie powiązane z osobą św. Mikołaja, choć nie pojawia się on w treści libretta⁸⁷. Oratorium przeznaczone jest dla trzech solistów, którymi są: Diodato, jego ojciec Eusebio

Il Maestro dell'Arte Scientifica, 2020, s. VI, w: https://www.academia.edu/44451126/FRANCESCO_MARIA_VERACINI_Il_Trionfo_della_Pratica_Musicale_o_sia_Il_Maestro_dell'Arte_Scientifica (dostęp: 13.02.2025).

⁸² J.A. Sadie, *Biographical Dictionary*, w: *Companion to Baroque Music*, red. J.A. Sadie, Berkeley – Los Angeles 1998, s. 48.

⁸³ M. Falco, *Oratorio per la Festa di San Nicola Vescovo di Mira*, *Musicalics*, w: <https://musicalics.com/fr/compositeur/Michele-Falco/Oratorio-pour-la-Fete-de-San-Nicola-Vescovo-di-Mira> (dostęp: 14.02.2025).

⁸⁴ T. Carapella, *Il trionfo della Castità per opera del glorioso S. Niccolò vescovo di Mira*, *Musicalics*, w: <https://musicalics.com/fr/compositeur/Tommaso-Carapella/Trionfo-della-Castita-Opera-del-Glorioso-San-Nicolo-Il> (dostęp: 14.02.2025).

⁸⁵ G. Sigismondo, *Apoteosi della musica del Regno di Napoli*, ed. G. Giovanni – C. Bacciagaluppi – R. Mellace, Roma 2016, s. 156.

⁸⁶ F. Degrada, *Carapella Tommaso, Treccani. Istituto della Enciclopedia Italiana*, w: [https://www.treccani.it/enciclopedia/tommaso-carapella_\(Dizionario-Biografico-\)#google_vignette](https://www.treccani.it/enciclopedia/tommaso-carapella_(Dizionario-Biografico-)#google_vignette) (dostęp: 14.02.2025).

⁸⁷ J. Spačilova, *Hudba na dvoře olomouckého biskupa Schrattenbacha (1711-1738). Příspěvek k libretistice barokní opery a oratoria*, Disertační práce, Masarykova univerzita, Brno 2006, s. 144, w: https://is.muni.cz/th/82417/ff_d/text_disertace.pdf (dostęp: 15.02.2025).

i matka Eufrosina. Drugie oratorium to dzieło pt. *Il trionfo della virtu in S. Nicolo di Bari*, które napisał na zamówienie ołomunieckiego hierarchy związany z Neapolem kompozytor Leonardo Leo (zm. 1744)⁸⁸. Kompozycja ta wykonana została w 1732 roku w Brnie, które, jak wskazuje Spačilova, w latach dwudziestych i trzydziestych XVIII wieku doświadczyło bezprecedensowego rozkwitu włoskich oratoriów⁸⁹. Produkcje tego typu wystawiane były tu w okresie Wielkiego Postu. Wiązano je z mecenatem biskupa ołomunieckiego, który, co ciekawe, w latach 1719-1721 był wicekrólem Neapolu, a w 1722 roku przeniósł się na Morawy, podczas gdy zimowe miesiące spędzał właśnie w Brnie. Umuzycznione przez Leonardo Leo libretto dzieła o św. Mikołaju napisał, jak czytamy w oryginalnym wydruku, poeta o pseudonimie Pastore Arcade. Nawiązuje ono w dużej części do opisanego już oratorium Bononciniego (czworo bohaterów: św. Mikołaj, jego rodzice, Clizio), choć jego zakończenie jest nieco zmodyfikowane⁹⁰. Podobnie jak wyżej wskazane kompozycje, stanowi ono ważne świadectwo muzycznej pamięci o św. Mikołaju, wspomnianym w Brnie i państwie Habsburgów nie tylko w ramach liturgicznego obchodu w dniu 6 grudnia, ale także w okresie wielkopostnym, zgodnie z ukształtowaną we Włoszech, a mało znaną nam tradycją. To spotkanie ze świętym biskupem z Myry, czczonym od XI wieku we włoskim Bari, prowadzić miało do naśladowania jego dojrzałej wiary, a także przemiany serca oraz kształtowania w codziennym życiu postawy dobroci i miłosierdzia.

4. Zakończenie

Celem niniejszego opracowania była prezentacja wybranych wielkich form muzycznych okresu średniowiecza, renesansu i baroku, które zadedykowane zostały św. Mikołajowi z Myry. Przeprowadzona kwerenda pozwoliła na zgromadzenie w jednym zbiorze rozproszonych w różnych źródłach średniowiecznych propriów mszalnych ku czci świętego.

⁸⁸ Spačilova, *Hudba na dvoře olomouckého biskupa Schrattenbacha (1711-1738)*, s. 168-169.

⁸⁹ Spačilova, *Hudba na dvoře olomouckého biskupa Schrattenbacha (1711-1738)*, s. 128.

⁹⁰ Zob. oryginalny tekst libretta: L. Leo – P. Arcade, *Il trionfo della virtu in S. Nicolo di Bari*, *Digitální knihovna dokumentů digitalizovaných na objednávku (EOD)*. *Vědecké knihovny v Olomouci*, w: <https://eod.vkol.cz/35476/35476.pdf> (dostęp: 15.02.2025). Por. Spačilova, *Hudba na dvoře olomouckého biskupa Schrattenbacha*, s. 168-169.

Są to przykłady aklamacji Alleluja z werselem oraz sekwencji, wśród których popularne w wiekach średnich stały się zwłaszcza dwie: *Congaudentes exultemus* oraz *Sospitati dedit egros*. Ukazują one św. Mikołaja jako biskupa, wyznawcę, troskliwego pasterza, opiekuna, pomocznika, a nade wszystko jako taumaturga. Utwory te nawiązują więc bezpośrednio do żywotów, historii i legend o świętym, przypominając wprost o cudach i znakach, jakim wstawił się biskup Myry (np. uposażenie trzech panien, pomoc okazana żeglarzom, ocalenie zatopionego statku, chrzest Żyda czy też rozmnożenie zboża). W kompozycjach tych przypomina się też o uzdrawiającej mocy oleju (mirry) wypływającego z grobu świętego. Drugą grupę odnalezionych w ramach kwerendy muzycznych dedykacji ku czci św. Mikołaja stanowią motety liturgiczne okresu renesansu. Chodzi tu o kompozycje takich autorów, jak: Martini (Ferrara), Palestrina (Rzym), di Lasso (Monachium), Regnart (Wiedeń), Gallus (Wiedeń, Ołomuniec), Vaet (Wiedeń). Św. Mikołaj zgodnie z normami liturgicznymi ukazany został w nich jako biskup, pasterz i wyznawca. Nawiązania natomiast do jego cudownych i znanych z żywotów interwencji mają tu znacznie skromniejszy charakter. Twórcy motetów zgodnie z zasadą, że muzyką jest mową dźwięków, posłużyli się w konstrukcji swoich dzieł w wielu miejscach zasadami retoryki oraz symboliką liczb. Za pomocą muzycznych figur retorycznych zobrazowali np. zstępowanie św. Mikołaja na ziemię (*katabasis*), głośnie okrzyki przyzywających go na pomoc (*exclamatio*), niepewność i lęk żeglujących na morzu, którzy muszą zmierzyć się z falami wad i grzechów (*fauxbourdon*). Ważna dla studium o biskupie Myry okazała się w niniejszym opracowaniu analiza barokowych oratoriów dedykowanych świętemu (Bononcini, Veracini, Falco, Carapella, Leo). Potwierdzają one żywy i autentyczny kult św. Mikołaja na Półwyspie Apenińskim (zwłaszcza w Królestwie Neapolu), w innych miejscach Europy (np. na dworze biskupa Ołomuńca i w państwie Habsburgów) oraz na gruncie konfraterni i bractw, którym patronował. Libretta tych dzieł opierają się w dużej mierze na pierwowzorze stworzonym przez Silvio Stampiglię (1692). Ukazują one mało znany wizerunek św. Mikołaja jako mądrego i dojrzałego młodzieńca, zakorzenionego mocno w miłości rodziców, który opuszcza rodzinny dom, rozpoczynając drogę edukacji. Centralne miejsce zajmuje w oratoriach kwestia nawrócenia Clizio (przyjaciela Mikołaja), które dokonuje się poprzez dialog, rozmowę, a nawet spór z przyszłym biskupem Myry i cudotwórcą. Św. Mikołaj jawi się więc tutaj zupełnie niespodzianie jako przewodnik prowadzący odbiorcę słownej i muzycznej warstwy oratorium do chrześcijańskiej

pokuty (spowiedzi), a także do kształtowania w sobie cnót i wrażliwości wypływającej z wiary. Co ciekawe, proces ten dokonywać się miał w okresie Wielkiego Postu, w którym prezentowano barokowe oratoria. Jest to całkowicie nowy i odkrywczy element w ukształtowanym do tej pory wizerunku biskupa Myry, jaki wiązaliśmy z okresem Adwentu i Bożego Narodzenia. Św. Mikołaj, przypomniany i czczony w czasie wielkopostnej drogi, to szczególna wartość, którą ubogacają nas przywołane wyżej wielkie formy muzyczne.

Bibliography

Sources

- Analecta hymnica medi aevi*, vol. 34, ed. G.M. Dreves – C. Blume, Leipzig 1886.
- Beatus Nicolaus pontificatus infulus, Cantus. A Database for Latin Ecclesiastical Chant*, w: <https://cantusdatabase.org/id/001652> (dostęp: 10.02.2025).
- Bononcini G., *San Nicola di Bari. Oratorio. Roma 1693*, ed. P.P. Ciurlia, Milano 2015.
- Congaudentes exultemus (Graduał wiślicki), Cantus Planus in Polonia*, w: <https://cantusplanus.pl/chant/33674> (dostęp: 19.01.2025).
- Congaudentes exultemus (Graduał z Sandomierza), Cantus Planus in Polonia*, w: <https://cantusplanus.pl/chant/28711> (dostęp: 19.01.2025).
- Cudowne uratowanie wojskowych dowódców przez naszego świętego ojca Mikołaja, biskupa Myr w Licji*, tł. T. Krynickia, w: T. Krynicka, *Święty Mikołaj z Myr Licyjskich w świetle greckich i łacińskich źródeł starożytnych i średniowiecznych*, Gdańsk 2022, s. 21-29.
- GB-DODhc D-FSI acc.10959 (Abbotsbury rotulus, Dorset rotulus), DIAM. The Digital Image Archive of Medieval Music*, w: <https://www.diamm.ac.uk/sources/4750/#/> (dostęp: 12.02.2025).
- Graduel-prosaire de l'Abbaye de Saint-Victor, Gallica. Bibliothèque Nationale de France*, w: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52510789n/f499.item.zoom#> (dostęp: 20.01.2025).
- Il trionfo dell'innocenza patrocinata da S. Niccolò. Oratorio a quattro voci da cantarsi nella Venerabil Compagnia di S. Niccolò detta il Ceppo*, poesia Gio. Pietro Berzini, musica Francesco Maria Veracini, V. Vangelisti o C. Bindi, Firenze 1711 e 1723.
- Leo L. – Arcade P., *Il trionfo della virtù in S. Nicolo di Bari, Digitální knihovna dokumentů digitalizovaných na objednávku (EOD). Vědecké knihovny v Olomouci*, w: <https://eod.vkol.cz/35476/35476.pdf> (dostęp: 15.02.2025).
- Le Opere Complete di G. Pierluigi da Palestrina (1525-1594)*, t. 8, red. R. Casimiri, Roma 1940.

- Novi atque catholici thesauri musici. Liber tertius, Biblioteka Cyfrowa Uniwersytetu Wrocławskiego*, w: https://glam.uni.wroc.pl/index.php?s=TPNL_S_07&p=126 (dostęp: 10.02.2025).
- Lasso di O., *Beatus Nicolaus, Répertoire International des Sources Musicales*, w: <https://opac.rism.info/id/rismid/rism456050357?sid=33482164> (dostęp: 30.01.2025).
- Lasso di O., *Nos qui sumus in hoc mundo, Répertoire International des Sources Musicales*, w: <https://opac.rism.info/id/rismid/rism1001130892> (dostęp: 30.01.2025).
- Lasso di O., *The Complete Motets 18. Motets from printed anthologies and manuscripts, 1570-1579*, red. P. Bergquist, Middleton 2001.
- Lateinische Hymnen des Mittelalters*, t. 3, red. F.J. Mone, Freiburg im Breisgau 1853.
- Palestrina da G.P., *O sancte praesul Nicolae, Répertoire International des Sources Musicales*, w: <https://opac.rism.info/id/rismid/rism850625499> (dostęp: 11.02.2025).
- Pierluigi da Palestrina's Werke*, t. 3, ed. T. de Witt, Leipzig 1882.
- Sigismondo G., *Apoteosi della musica del Regno di Napoli*, ed. G. Giovani – C. Baccagaluppi – R. Mellace, Roma 2016.
- Rousée J., *Sospitati dedit egros, Répertoire International des Sources Musicales*, w: <https://opac.rism.info/id/rismid/rism993111544> (dostęp: 29.01.2025).
- Sospitati dedit egros, Cantus. A Database for Latin Ecclesiastical Chant*, w: <https://cantusdatabase.org/sequence/631099> (dostęp: 20.01.2025).
- Sospitati dedit egros, Songs for funerals and intercession. A collection of polyphony for the confraternity of St. Barbara at the Corbie Abbey. Amiens, Bibliothèque Centrale Louis Aragon, MS 162 D*, w: <https://amiens.pwch.dk/Contents/Am162f041v.html> (dostęp: 20.01.2025).
- The Motet Books of Andrea Antico*, ed. M. Picker, Monuments of Renaissance Music 8, Chicago 1987.
- Tudor Church Music*, t. 3: *John Taverner c 1495-1545*, cz. 2, red. R. Runciman Terry, London 1924.

Studies

- Ackermann P., *Studien zur Gattungsgeschichte und Typologie der römischen Motette im Zeitalter Palestrinas*, Paderborn 2002.
- Ahrweiler H., *Le culte de saint Nicolas*, „Colloque International l'Homme, la Sante et la Mer” 57 (1996) s. 147-153.
- Augustyniak B., *Sekwencje mszalne w czesko-polskiej prowincji franciszkańskiej XIII-XIV wieku: wybrane zagadnienia*, „Saeculum Christianum” 7/2 (2000) s. 101-145.
- Bent M. – Hartt J.C. – Lefferts P.M., *Introducing „Naufragantes visita/ Navigatrix inclita/ T. Aptatur/ ... velox perpetrat”*, w: *The Dorset Rotulus: Contextualizing and Reconstructing the Early English Motet*, red. M. Bent – J.C. Hartt – P.M. Lefferts, Cambridge 2021, s. 255-298.

- Boesch M., *San Nicola di Bari – Bononcini. Cours de morale pour le temps du Carême, Baroquiades*, w: <https://www.baroquiades.com/articles/recording/1/san-nicola-de-bari-bononcini-muffatti-ramee> (dostęp: 12.02.2025).
- Bononcini G. – Stampiglia S., *San Nicola di Bari: Oratorio a quattro con concertino e con grosso (1693)*, *University of Oregon: School of Music and Dance*, w: https://musicanddance.uoregon.edu/sites/default/files/oratorio_program_notes_san_nicola_di_bari.pdf (dostęp: 12.02.2025).
- Borzecki S., *Mikołaj święty. Życie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, Lublin 2008, k. 967.
- Brzezińska B., *Gallus Jacobus*, w: *Encyklopedia muzyczna PWN*, t. 3, red. E. Dziębowska, Kraków 1987, s. 223-224.
- Caldwell M.C., *Multilingualism, Nova cantica, and the Cult of Saint Nicholas in Medieval England and France*, „*Speculum-A Journal of Medieval Studies*” 4 (2023) s. 1053-1088.
- Caldwell M.C., *St Nicholas and the Singing of Liturgical Versicles*, w: *Music and Liturgy for the „Benedicamus Domino” c. 800-1650*, red. C.A. Bradley, Turnhout 2024, s. 83-113.
- Carapella T., *Il trionfo della Castità per opera del glorioso S. Niccolò vescovo di Mira, Musicalics*, w: <https://musicalics.com/fr/compositeur/Tommaso-Carapella/Trionfo-della-Castita-Opera-del-Glorioso-San-Nicolo-II> (dostęp: 14.02.2025).
- Cioffari G., *Saint Nicholas, his life, the translation of his relics and his basilica in Bari*, tł. P.L. Barnes, Bari 1994.
- Chomiński J., *Forma*, w: *Encyklopedia muzyki*, red. A. Chodkowski, Kraków 2001, s. 272-277.
- Davy-Rigaux C. – Teulade A., *Les vieux saints dans l’oratorio en Europe au temps de la réforme catholique*, w: *La mémoire des saints originels entre XVIe et XVIIIe siècle*, red. B. Dompnier – S. Nanni, Rome 2022, s. 229-259.
- Degrada F., *Carapella Tommaso, Treccani. Istituto della Enciclopedia Italiana*, w: [https://www.treccani.it/enciclopedia/tommaso-carapella_\(Dizionario-Biografico\)/#google_vignette](https://www.treccani.it/enciclopedia/tommaso-carapella_(Dizionario-Biografico)/#google_vignette) (dostęp: 14.02.2025).
- Falco M., *Oratorio per la Festa di San Nicola Vescovo di Mira, Musicalics*, w: <https://musicalics.com/fr/compositeur/Michele-Falco/Oratorio-pour-la-Fete-de-San-Nicola-Vescovo-di-Mira> (dostęp: 14.02.2025).
- Frutos de L., *Una española en la corte de los Colonna. Lorenza de la Cerda (1681-1697) y los cambios en la visibilidad de las mujeres en Roma*, „*Pedralbes*” 34 (2014) s. 205-233.
- Garipzanov I.H., *The cult of St Nicholas in the early Christian North (c. 1000-1150)*, „*Scandinavian Journal of History*” 35/2 (2010) s. 229-246.
- Grajewski C., *Ex eius tumba. Intrygujący szczegół średniowiecznej liturgii godziny*, „*Saeculum Christianum*” 27/1 (2020) s. 41-55.

- Hayes D.M., *The Cult of St. Nicholas of Myra in Norman Bari, c. 1071-c. 1111*, „The Journal of Ecclesiastical History” 67 (2016) s. 492-512.
- Hiley D., *Chorał Kościoła zachodniego*, tł. M. Kaziński, Kraków 2019.
- Jasiński T., *Muzyczna retoryka Lassa i Palestriny. Figura – styl*, „Muzyka” 4 (1995) s. 65-102.
- Jezierski J., *Ekumeniczne znaczenie Świętego Mikołaja z Myry*, w: *Św. Mikołaj Biskup Myry w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2014, s. 253-259.
- Jones C.W., *The Saint Nicholas Liturgy and its Literary Relationships (Ninth to Twelfth Centuries). With an Essay on the Music by Gilbert Reaney*, Berkeley 1963.
- Kaczorowski R., *Cztery pieśni do świętego Mikołaja pochodzące ze Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego (Pelplin, 1871) w aspekcie semantycznym oraz wybranych zagadnień muzycznych*, „Studia Gdańskie” 40 (2019) s. 145-161.
- Kornaś T., *Schola Teatru Węgajty. Dramat liturgiczny*, Tyniec 2007.
- Krynicka T., *Święty Mikołaj z Myr Licyjskich w świetle greckich i łacińskich źródeł starożytnych i średniowiecznych*, Gdańsk 2022.
- Maciejewski T., *Graduał z Chelмна*, w: *Musica Medii Aevi*, t. 4, red. J. Morawski, Kraków 1973, s. 164-248.
- Miracula. Medieval Music for Saint Nicolas* (płyta CD), wyk. Ensemble Peregrina, dyr. Agnieszka Budzińska-Bennet, Tacet 2014.
- Monumenta Monodica Medii Aevi*, ed. K.H. Schlager, Kassel – Basel 1987.
- Morawski J., *Historia muzyki polskiej*, t. 1: *Średniowiecze*, cz. 1: *do roku 1320*, Warszawa 2006.
- Morawska K., *Historia muzyki polskiej*, t. 1: *Średniowiecze*, cz. 2: *1320-1500*, Warszawa 1998.
- Music and Liturgy for the „Benedicamus Domino” c. 800-1650*, red. C.A. Bradley, Turnhout 2024.
- La mémoire des saints originels entre XVIe et XVIIIe siècle*, B. Dompnier – S. Nanni, Rome 2022, w: <https://books.openedition.org/eft/34982> (dostęp: 14.02.2025).
- Leahy E.J., *Some Musical Elaborations in the Office of St. Nicholas*, w: *Music in Performance and Society: Essays in Honor of Roland Jackson*, red. M. Cole – J. Koegel, Michigan 1997, s. 81-91.
- Lockwood L., *Music in Renaissance Ferrara 1400-1505: The Creation of a Musical Center in the Fifteenth Century*, Oxford 2009.
- Longosz S., *Bibliografia o św. Mikołaju z Myry*, „Vox Patrum” 38-39 (2000) s. 687-702.
- Longosz S., *Święty Mikołaj – patron kościoła*, w: *Brzeziny – 500 lat kościoła świętego Mikołaja 1501-2001*, red. W. Tabasza, Brzeziny 2001, s. 7-74.
- Longosz S., *Święty Mikołaj postacią historyczną czy reklamowym legendarnym Santa Clausem?*, Lublin 2024.

- Lütteken L., *Motetten – Chanson. Liturgisierung in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, w: *Messe und Motette*, red. L. Lütteken, Stuttgart 2002, s. 151-159.
- Matczak B., *Ewolucja formularzy mszalnych na wspomnienie św. Mikołaja Biskupa i Wyznawcy*, w: *Św. Mikołaj Biskup Myry w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2014, s. 261-268.
- Norton M.L., *Sermo in Cantilena: Structure as Symbol in „Imago Sancti Nicolai”*, w: *Medieval Drama on the Continent of Europe*, red. C. Davidson – J.H. Stroupe, Michigan 1993, s. 83-99.
- O'Regan N., *Palestrina's mid-life compositional summary The three motet books of 1569-75*, w: *Mapping the Motet in the Post-Tridentine Era*, red. E. Rodríguez-García – D.V. Filippi, London 2018, s. 102-121.
- Orlando di Lasso. Patrocinium musices 1573-1574* (płyta CD), wyk. Concerto Palatino – Currende, dyr. E. van Nevel, Accent 1988.
- Patalas A., *Palestrina Giovanni Pierluigi da*, w: *Encyklopedia muzyczna PWN*, t. 7, red. E. Dziębowska, Kraków 2002, s. 289-318.
- Pfohl J., *Motetten am Hof Maximilians II. (1527-1576): Komponieren im Zeitalter der Konfessionalisierung*, Wiener Forum für ältere Musikgeschichte 13, Wien 2022.
- Pieśni ku czci św. Mikołaja*, red. B.M. Dunikowska, Pierściec 2001.
- Pieśń religijna na Śląsku. Stan zachowania i funkcje w kulturze*, red. K. Turek – B. Mika, Katowice 2004.
- Pikulik J., *Śpiewy Alleluia de sanctis w polskich rękopisach przedtrydenckich. Studium muzykologiczne*, Warszawa 1995.
- Reaney G., *The Music of the St. Nicholas Liturgy*, w: C.W. Jones, *The Saint Nicholas Liturgy and its Literary Relationships (Ninth to Twelfth Centuries)*, Berkeley 1963, s. 140-151.
- Scapin M., *Il santo e il peccatore: S. Nicola „raccontato” da Bononcini, La Nuova Bussola Quotidiana*, w: <https://lanuovabq.it/it/il-santo-e-il-peccatore-s-nicola-raccontato-da-bononcini> (dostęp: 12.02.2025).
- Steinhardt M., *Jacobus Vaet and his motets*, East Lansing 1951.
- Św. Mikołaj Biskup Myry w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2014.
- Sadie J.A., *Biographical Dictionary*, w: *Companion to Baroque Music*, ed. J.A. Sadie, Berkeley – Los Angeles 1998, s. 18-148.
- Smolarek D., *Oratorium w Rzymie od XVII do XVIII wieku*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 65/1 (2012) s. 67-84.
- Spačilova J., *Hudba na dvoře olomouckého biskupa Schrattenbacha (1711-1738). Příspěvek k libretistice barokní opery a oratoria*, Disertační práce, Masarykova univerzita: Brno 2006, w: https://is.muni.cz/th/82417/ff_d/text_disertace.pdf (dostęp: 15.02.2025).

- Stawowy M., *Kult św. Mikołaja w Pierścu i jego wymiar muzyczny*, w: *Pieśń religijna na Śląsku. Stan zachowania i funkcje w kulturze*, red. K. Turek – B. Mika, Katowice 2004, s. 121-131.
- Strohm R., *The Rise of European Music 1380-1500*, Cambridge 2005.
- Szram M., *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001.
- The Dorset Rotulus: Contextualizing and Reconstructing the Early English Motet*, red. M. Bent – J.C. Hartt – P.M. Lefferts, Cambridge 2021.
- Towarek P., *Św. Marcin z Tours w średniowiecznych propriach mszalnych. Zarys problematyki*, w: *Święty Marcin w wierze, pobożności sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. E.M. Mączka – S. Mikołajczak – M. Piechocka-Kłós – P. Towarek, Olsztyn 2022, s. 53-74.
- Towarek P., *Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Teresie z Avila*, „*Studia Warmińskie*” 61 (2024) s. 341-363.
- Towarek P., *Wielkie formy muzyczne jako miejsce teologicznej pamięci o Świętych*, „*Studia Elbląskie*” 25 (2024) s. 389-410.
- Tracz S., *Wpływ wędrowki relikwii św. Mikołaja biskupa ze Wschodu na Zachód na kształtowanie się jego ikonografii w średniowiecznej Europie*, w: *Itinera clericorum. Kulturotwórcze i religijne aspekty podróży duchownych*, red. D. Quirini-Popławska – Ł. Burkiewicz, Kraków 2014, s. 137-162.
- Zanotelli A., *Francesco Maria Veracini. Il Trionfo della Pratica Musicale o sia Il Maestro dell'Arte Scientifica*, 2020, s. VI, w: https://www.academia.edu/44451126/FRANCESCO_MARIA_VERACINI_IL_Trionfo_della_Pratica_Musicale_o_sia_Il_Maestro_dellArte_Scientifica (dostęp: 13.02.2025).



Anioły w interpretacji teoretycznej i w odniesieniach ascetycznych św. Hieronima w świetle jego *Homilii o Psalmach*

Angels in the Theoretical Interpretation and Practical References
of St. Jerome in the Light of his *Homilies on the Psalms*

Ks. Waldemar Turek¹

Abstract: The author of the article analyses selected fragments from the *Homilies on the Psalms* of St. Jerome, in which the great exegete takes up, based on the relevant biblical texts, the topic of angels and their attitudes. St. Jerome presents us, on the one hand, the activity of angels serving God and placed on an equal footing with martyrs and monks, and on the other hand he describes the fallen angels who distanced themselves from God through their sin of pride, wanting to be equal to God himself. The article shows in a very concrete way how St. Jerome moves from theoretical exegetical explanations to practical ascetic references. The attitude of angels, servants of God, can be an example for monks and all Christians, while the fall of angels who distanced themselves from God is a warning to all believers in Christ.

Keywords: Jerome; homilies; angel; devil; martyr; monk; pride; ascent; descent

W języku polskim dysponujemy solidnym i kompletnym tłumaczeniem *Homilii o Księdze Psalmów* św. Hieronima, a to za sprawą Wydawnictwa WAM, które w 2004 roku je opublikowało, podając Orygenesisa i św. Hieronima jako ich autorów. Zbiór jest podzielony, zgodnie z wydaniem krytycznym, na dwie serie: pierwsza z nich obejmuje 59 homilii, druga zaś – 15².

¹ Ks. dr hab. Waldemar Turek, Università Pontificia Salesiana, Rzym, Włochy; Sekcja Łacińska Sekretariatu Stanu Stolicy Apostolskiej, Watykan; e-mail: turekwald@gmail.com, turek@tiscalinet.it; ORCID: 0000-0002-8126-4125.

² Zob. Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in psalmos*, ed. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, s. 1-447; Orygenes – Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, tł. S. Kalinkowski, ŻMT 32, Kraków 2004. Cytaty dzieł św. Hieronima w języku polskim przytaczane w tym artykule pochodzą z tego tłumaczenia. Zainteresowanych wykazem podstawowych opracowań w języku polskim i w językach obcych w odniesieniu do

Wspomniane homilie były już analizowane przez różnych specjalistów, którzy wykazali ich teologiczne bogactwo w dziedzinie przede wszystkim chrystologii, sakramentologii, mariologii i eklezjologii. Jednak te teksty słynnego egzegety stanowią bardzo bogate źródło do badań filologicznych i teologicznych w odniesieniu do innych mniej zbadanych tematów, takich jak angelologia³. W tym artykule chciałbym skupić się właśnie na tym wątku, przedstawiając i analizując odpowiednie fragmenty, w których występują przede wszystkim terminy *angelus* i *diabolus*. Jak wynika z indeksu rzeczowego zamieszczonego w odnośnym, wspomnianym już, tomie ŻMT, słowo „anioł/aniołowie” pojawia się w *Homiliach o Księdze Psalmów* św. Hieronima 34 razy, słowo „diabeł” natomiast – 46⁴.

Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że w języku polskim mamy dosyć szczegółowe opracowanie ks. prof. Józefa Pochwata⁵, w którym zostały poruszone niektóre kwestie, jak tajemnica złych duchów i ich imiona, pochodzenie upadłych duchów, natura złych duchów i ich hierarchiczne różnicowanie, działanie duchów nieczystych wobec ludzi, dostęp złych duchów do człowieka, Chrystus wybawia człowieka spod wpływu złych duchów, nawrócenie i pokuta – zwycięstwo nad diabłem.

Dlaczego więc podejmuję się tematu angelologii, którego dotyczy wskazane opracowanie? Przede wszystkim dlatego, że nauczanie księcia egzegetów w tej materii jest wyjątkowo bogate właśnie w jego *Homiliach o Psalmach* i zamierzam w analizie zwrócić uwagę przede wszystkim na te aspekty, które wydają mi się nieporuszone ani w tym, ani w innych studiach, także w językach obcych, ze szczególnym uwzględnieniem podstaw biblijnych wyjaśnień św. Hieronima⁶. Chciałbym przede wszystkim

życia i działalności św. Hieronima odsyłam do: M. Starowieyski, *Hieronim ze Strydonu*, NSWP 436-447. Na temat autorstwa *Homilii o Księdze Psalmów* (Orygenes czy św. Hieronim), zob. A. Bandura, *Wstęp*, w: Orygenes – Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, ŻMT 32, Kraków 2004, s. I-XIII; A. Capone, *Introduzione*, w: A. Capone, *Girolamo. 59 Omelie sui Salmi (1-115)*, Opere di Girolamo 9/1, Roma 2018, s. 9-23; *Bibliografia*, s. 29-41; W. Turek, *Św. Hieronim w polemice z herezjami w świetle „Homilii o Psalmie”* 82 (seria II), *VoxP* 79 (2021) s. 451-452.

³ Wprowadzenie do angelologii patrystycznej można znaleźć w: B. Studer, *Angelo. I. Angelologia*, NDPAC I 292-299.

⁴ Zob. S. Kalinkowski, *Indeks rzeczowy*, w: Orygenes – Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, tł. S. Kalinkowski, ŻMT 32, Kraków 2004, s. 451-452.

⁵ J. Pochwat, *Złe duchy – diabeł i demony. Na podstawie „Homilii o Księdze Psalmów” Orygenes-Hieronima*, *VoxP* 59 (2013) s. 129-150.

⁶ Jako wprowadzenie do poruszanej tematyki i pracy św. Hieronima nad różnymi tekstami biblijnymi może posłużyć obszerny wstęp: A. Cannelis, *Introduction*, SCh 592,

ukazać, jak św. Hieronim przechodzi od interpretacji teoretycznej dotyczącej odnośnych tekstów biblijnych do wskazówek ascetycznych, skierowanych przede wszystkim do mnichów, ale także – w jakiejś mierze – do wszystkich chrześcijan. Nie zapominajmy, że te pisma (po łacinie: *tractatus*) są przede wszystkim homiliami i jako takie zawierają właśnie pouczenia o charakterze moralnym, różnego rodzaju przestrogi, zachęty, rady, ogólnie ujmując, refleksje, które mogą okazać się pożyteczne dla wszystkich uczniów Chrystusa.

Zapytam się zatem o relację dotyczącą aniołów w odniesieniu do męczenników i mnichów. Następnie poddam analizie Hieronimową egzegezę tekstu Rdz 28,12-13 o drabinie Jakubowej i aniołach wchodzących po niej i schodzących. Spróbuję później przedstawić poglądy św. Hieronima o godności anielskiej, która nie podlega śmierci, oraz o powodach upadku diabła.

Jest rzeczą zrozumiałą, że w związku z bardzo obszerną liczbą fragmentów (80) homilii św. Hieronima, w których występują terminy „anioł” albo „diabeł”, nie jest rzeczą możliwą w tak krótkim opracowaniu przeanalizować wszystkie odnośne teksty. Wybieram zatem te, które, po wstępnej lekturze, wydają się podstawowe dla ukazania jego dwupłaszczyznowej egzegezy i odpowiedzenia, przynajmniej w jakiejś mierze, na wyżej wymienione pytania oraz zrealizowania w ten sposób celu niniejszego opracowania.

1. Anioły, męczennicy i mnisi

Św. Hieronim, komentując Księgę Psalmów, wielokrotnie ukazuje działalność aniołów i diabłów w odniesieniu do przeszłości i czasów aktualnych. Najpierw rozróżnia różne aspekty misji aniołów, którzy wypełniają rozkazy Pana, w przeciwieństwie do aniołów, którzy są zbuntowani przeciwko Bogu. Warto zacząć od tekstu, w którym św. Hieronim porównuje działalność tych pierwszych aniołów do działalności męczenników i mnichów.

„Tobie złożę ofiarę chwały”. Gdzie składa ofiarę, kiedy już poniósł męczeństwo? W krainie żyjących. Powiada: Złożę Tobie ofiarę. Jaką ofiarę?

Paris 2017, s. 53-223. Autorka uwzględnia w sposób szczególny (zob. s. 212-217) różne wersje psalterza, którymi mógł posługiwać się św. Hieronim przy tłumaczeniach i pisaniu komentarzy. W języku polskim warto zwrócić uwagę w związku z tym numerem Sources Chrétiennes na opracowanie: M.P. Sołomieniuk, *Świętego Hieronima przedmowy do ksiąg biblijnych w Wulgacie – zagadnienia wstępne*, VoxP 76 (2020) s. 67-86.

Czy kozła albo cielca? To były ofiary żydowskie i one już przeminęły. „Złożę Tobie ofiarę chwały”. To jest chwała męczenników. Jak bowiem męczennicy wielbią Pana w czysty sposób w krainie żyjących, tak samo mnisi, którzy w dnie i w nocy śpiewają Panu psalmy, powinni zachować tę samą czystość męczenników; wszak i oni są męczennikami. To bowiem, co aniołowie robią w niebie, mnisi czynią na ziemi („Quod enim faciunt angeli in caelis, hoc monachi faciunt in terris”)⁷.

Św. Hieronim interpretuje poszczególne wyrażenia komentowanych psalmów zgodnie ze swoim stylem egzegetycznym, tj. biorąc pod uwagę słownictwo, odniesienia biblijne, aspekty historyczne i geograficzne.

Podobieństwo między posługą mnichów, wykonywaną na ziemi, a posługą aniołów, wykonywaną w niebie, wydaje się być tematem charakterystycznym dla naszego autora. Przede wszystkim z tekstu wynika, że klasycznym „miejscem” pracy aniołów jest niebo, a mnichów – ziemia. Następnie pojawia się odniesienie do męczenników czczących Pana w czysty sposób w krainie żyjących. Mnich, zachęcany do ciągłego dystansowania się od rzeczy materialnych, jest w pewnym stopniu nieustannie poddawany prześladowaniom, więc można go porównać do męczenników. Mamy zatem jedną wielką wspólnotę chwalącą Boga, złożoną z aniołów, męczenników i mnichów. Wszyscy oni składają ofiarę uwielbienia, nawet jeśli czynią to w różnych obszarach i na różne sposoby. W innej homilii św. Hieronim, wyjaśnia:

„Będę słuchał, co Pan Bóg mówi we mnie”. Prorok modli się za lud i ten, który mówi, kiedy przemawia w nim Bóg, rzecze: „Będę słuchał, co Pan Bóg mówi we mnie”. Widzisz, że Bóg przemawia nie w uszach, lecz w sercu, zgodnie z tym, co mówi Zachariasz: „A anioł, który we mnie przemawiał, powiedział mi” (Za 1,9.13-14). Tam anioł symbolizuje naszego Pana, który ogłasza wolę Ojca („Ibi Angelus Dominus noster intellegitur, qui Patris annuntiat voluntatem”) i który u Izajasza jest nazwany aniołem wielkiej rady (por. Iz 9,5; LXX). „Będę słuchał, co Pan Bóg mówi we mnie”: nakłonię uszu serca, aby słyszeć, co Pan Bóg mówi we mnie”⁸.

⁷ Hieronymus, *Tractatus de Psalmo CXV* 17 (series I). Zob. komentarz do słów św. Hieronima: *Quod faciunt angeli in caelis*, w: B. Degórski, *Spiritualità del monachismo maschile nelle opere di san Girolamo*, VoxP 70 (2018) s. 119.

⁸ Hieronymus, *Tractatus de Psalmo LXXXIV* 9 (series II).

W odniesieniu do słów: „Będę słuował, co Pan Bóg mówi we mnie” (Ps 84,9), św. Hieronim porusza temat działalności aniołów, nawiązując do wersetu z Księgi Zachariasza 1,9: „Zapytałem: «Co to znaczy, panie mój?» Anioł, który mówił do mnie, odpowiedział: «Wyjaśnię ci ich znaczenie»”. Tekst ten jest częścią pierwszej wizji opisanej przez proroka Zachariasza, w której stojący mężczyzna, który jest aniołem Pana, jest przedstawiony w dialogu z prorokiem. Anioł jest tym, który wyjaśnia rzeczy, które Zachariasz dostrzega w wizji, ale nie może ich zrozumieć.

Przydatne będzie tutaj porównanie z tekstem, który również dotyczy anioła, ale który znajduje się w Rdz 16,10: „Po czym anioł Pański oznajmił: «Rozmnożę twoje potomstwo tak bardzo, że nie będzie można go policzyć»”. W tym fragmencie anioł stanowi widzialną formę Boga i jest podmiotem: „Ja, anioł, rozmnożę twoje potomstwo”. W cytowanym powyżej tekście św. Hieronima, odnoszącym się do Księgi Zachariasza, anioł nie jest już widzialną formą Boga, ale autonomicznym podmiotem, objawiającym wolę Boga i wyjaśniającym prorokowi rzeczy, które Pan mu pokazuje.

Powróćmy teraz do cytowanego powyżej tekstu św. Hieronima i przytoczmy go częściowo w oryginale łacińskim: „Ibi Angelus Dominus noster intellegitur, qui Patris annuntiat voluntatem”. W jego pierwszej części, tj. w słowach: „Ibi Angelus Dominus noster intellegitur”, nadal możemy zaobserwować pojęcie anioła w sensie Rdz 16,10: anioł stanowi widzialną formę Pana. W drugiej części natomiast, tj. w formule: „qui Patris annuntiat voluntatem”, anioł jest pojmowany jako autonomiczna postać, która objawia wolę Bożą (analogicznie do Za 1,9).

Już te nieliczne przykłady tekstów św. Hieronima ukazują, jak bardzo jego myśl o aniołach ma charakter biblijny, co jest zresztą charakterystyką całej doktryny patrystycznej w tej dziedzinie. Prawie wszystkie aspekty starożytnej angelologii (tj. aniołowie jako niebiański dwór, wieczni czciciele Boga, zwiastuni woli Bożej, opiekunowie wiernych i ludów, pośrednicy między Bogiem a człowiekiem, wykonawcy boskich wyroków) są mocno ugruntowane w licznych świadectwach z Pisma Świętego⁹.

W rzeczywistości św. Hieronim w zacytowanych powyżej fragmentach stawia się dokładnie w szeregu innych autorów chrześcijańskich, którzy omawiając naturę i posługę aniołów, opierają się w dużej mierze na natchnionych słowach Pisma Świętego. To samo można zaobserwować we fragmencie, w którym nasz autor komentuje słynną drabinę Jakuba.

⁹ Zob. B. Studer, *Angelo. I. Angelologia*, NDPAC I 293.

2. Anioły wstępujące i zstępujące

„I ujrzał tam Jakub drabinę opartą na ziemi i sięgającą aż do nieba; a w niebie Pana opartego na niej. I ujrzał aniołów, którzy wchodzili w górę i schodzili na dół” (por. Rdz 28,12-13). Zastanówcie się nad tymi słowami. Zobaczył aniołów, którzy wchodzili do góry, zobaczył Pawła, który wchodził do góry. Zobaczył aniołów, którzy schodzili na dół: zdrajca Judasz stoczył się w dół. Zobaczył aniołów, którzy wchodzili do góry – świętych ludzi idących z ziemi do nieba. Zobaczył aniołów, którzy schodzili na dół: diabła i demony, i ich wojsko strącone z nieba¹⁰.

Syntetyczny i szczególnie interesujący jest komentarz, jaki znajdujemy w Biblii Jerozolimskiej do tego fragmentu z Rdz 28,12-13: „Wielu Ojców Kościoła – za Filonem – widziało w drabinie Jakuba obraz Opatrzności Bożej, realizowanej na ziemi poprzez posługiwanie aniołów. Dla innych była ona prefiguracją wcielenia Słowa, mostu przerzuconego między niebem i ziemią”¹¹.

Św. Hieronim podąża za tradycją patrystyczną, ale odnosząc się do dobrze znanego tekstu z Księgi Rodzaju o drabinie Jakuba, łączącej ziemię z niebem, oraz o aniołach wchodzących i schodzących po niej, proponuje bardzo oryginalne przejście od filologii do teologii¹². Odnosząc się mianowicie do pewnych postaci biblijnych, w szczególności św. Pawła Apostoła z jednej strony i Judasza z drugiej, św. Hieronim pokazuje, że czasownik „wchodzić” (*ascendere*) odnosi się do tych, którzy zbliżają się do Pana, czasownik „schodzić” (*descendere*), z drugiej strony, do tych, którzy od Niego odchodzą. Apostoł Paweł zbliża się do Pana, niektórzy aniołowie zbliżają się do Pana, święci wstępują z ziemi do nieba. I odwrotnie – Judasz, niektórzy aniołowie, diabeł, demony i ich armie „schodzą”, czyli odchodzą, oddalając się w ten sposób od Pana¹³.

¹⁰ Hieronymus, *Tractatus de Psalmo CXIX* 1 (series I).

¹¹ *Biblia Jerozolimska*, Poznań 2006, s. 44. Zob. także: G.M. Vian, *Interpretazioni Giudaiche e Cristiane Antiche del Sogno di Giacobbe (Genesi 28,10-22)*, „Augustinianum” 29 (1989) s. 307-332.

¹² W odniesieniu do niektórych kwestii odnoszących się do terminologii św. Hieronima w jego *Homiliach o Księdze Psalmów*, zob. G. Stefanelli, *Cristiani, giudei e pagani: lessico, esegesi e polemica nei „Tractatus in Psalmos” di Girolamo*, „Augustinianum” 57 (2017) s. 81-104.

¹³ Zob. Pochwat, *Złe duchy – diabeł i demony*, s. 130: „Aniołowie byli najdoskonalszym stworzeniem Boga. Diabeł to anioł, który upadł, Bóg bowiem nie stworzył złej natury. Szatan Lucyfer po upadku opuścił niebo, w którym przebywał, i stał się władcą

Św. Hieronim pogłębia ten temat w innej ze swoich *Homilii o Psalmach*, nawiązując do historii Lota i znaczenia imienia:

Imię „Lot” znaczy: „ten, który odchodzi”. Złe duchy były niegdyś aniołami, lecz później upadły razem z diabłem, stały się jego współnikami, jak napisano w Apokalipsie Jana: „Smok upadł i pociągnął za sobą trzecią część gwiazd” (por. Ap 12,4). Co to znaczy? Ci, którzy przybyli z tak wielkimi narodami i wydali wojnę Twojemu ludowi, i przybył z nimi Assur, a ich wodzem jest diabeł, stali się sprzymierzeńcami synów Lota, czyli złych duchów, którzy odstąpili od Ciebie. Oni czynią to samo, co demony. Widzicie, że tekst ten jest bardzo trudny, że miejsce to jest niejasne, że w poszczególnych wypowiedziach tkwią wielkie tajemnice i z konieczności musimy zatrzymać się nieco dłużej przy pełnych tajemnic wyrazach hebrajskich. Nie zajmujemy się teraz tekstem literackim, lecz usiłujemy wyjaśnić słowa wypowiedziane przez Ducha Świętego¹⁴.

Księżę egzegetów chętnie odwołuje się do imion hebrajskich i ich etymologii, wyjaśniając niektóre sformułowania, jakie znajduje w psalmach. W tym wypadku nawiązuje do imienia Lot, oznaczającego dokładnie „ten, który odchodzi”, i łączy to imię z tekstem o drabinie Jakuba i aniołami schodzącymi po niej, czyli odchodzącymi od Boga. Znajdujemy następnie w przytoczonym tekście stwierdzenie o charakterze ogólnym: złe duchy były niegdyś aniołami, lecz później upadły razem z diabłem, jak przypomina nam o tym tekst Ap 12,4. Co więcej, z dalszej części tekstu wynika, że ci, którzy odstąpili od Boga, „czynią to samo”, czyli diabeł jako ich wódz, złe duchy, demony. Św. Hieronim zdaje sobie sprawę z trudności tekstów, które objaśnia, bo jest w nich dużo tajemnic, jako że wyjaśnia słowa inspirowane przez Ducha Świętego.

Należy zauważyć, że w czasie, gdy ruch monastyczny rozprzestrzenił się w różnych częściach Cesarstwa Rzymskiego, rola aniołów w ascetycznej walce i duchowym wznoszeniu się wiernych świeckich

Tyru, co oznacza «ucisk tego wieku», bowiem Tyr po hebrajsku brzmi Sor, to znaczy ucisk. Orygenes-Hieronim wywodzi z tekstu Pisma Świętego, że nie chodzi o jednego szatana, lecz wielu”.

¹⁴ Hieronimus, *Tractatus de Psalmo LXXXII 6-9* (series I). W swoich Homiliach św. Hieronim wyjaśnia często znaczenie liczb i różnych symboli, wykazując w ten sposób zadziwiającą erudycję obejmującą wiele dziedzin dotyczących ówczesnego świata, człowieka, historii, geografii. Zob. A. Capone, *Numeri e simboli nell'esegesi geronimiana dei Salmi*, „Rivista di cultura classica e medievale” 59/1 (2017) s. 163-182.

oraz mnichów była mocno podkreślana. Życie mnichów zaczęto wyrażnie porównywać do życia anielskiego, wywyższając w ten sposób tego typu powołanie, związaną z nim ciągłą czujność i uwielbianie Boga¹⁵.

Św. Hieronim kontynuuje ten temat, poświęcając niektóre ze swoich tekstów pewnym niebezpieczeństwom, zawsze obecnym w życiu chrześcijanina. Czyni to również, opisując postawę i działalność aniołów, którzy odwrócili się od Pana.

3. Upadek diabła

„Wy jak Adam pomrzecie”. Ponieważ Adam umarł, również i my umieramy. Diabeł jednak, który był księciem i upadł, nie umarł. Godność anielska bowiem nie podlega śmierci, lecz tylko upadkowi. Dlatego powiedział: „Upadniecie jak jeden z książąt”. „Jakże upadł Lucyfer, który rano wschodził?” (Iz 14,12). Oto upadł on i tu, i tam. Upadł dlatego, że wciąż przebywał w rejonach niebieskich”¹⁶.

Słowa psalmisty są jasne: „Wy jak Adam pomrzecie”. Św. Hieronim zdaje sobie sprawę z wagi tego stwierdzenia. Wszyscy umrzemy jak Adam. Mówi o tym Pismo Święte, mówi o tym nasze codzienne doświadczenie. W angelologii św. Hieronima pojawiają się zatem pewne elementy dotyczące eschatologii. Najpierw mamy stwierdzenie o upadku diabła, który jednak nie spowodował jego śmierci. Czy zatem aniołowie nie umierają? Hieronim nie odpowiada jednoznacznie na to pytanie, nie wspomina jednak o nieśmiertelności aniołów, choć zauważa różnice między kondycją anielską i ludzką.

Następnie znajdujemy w powyższym tekście reminiscencję słów zaczerpniętych z Iz 14,12: „Jakże spadłeś z niebios, Lucyferze, synu jutrzeńki? Jakże runąłeś na ziemię, ty, który podbijałeś narody?”. Lucyfer spadł z nieba, z przestrzeni szczęścia, a teraz leży na ziemi. Lucyfer z pana przeszedł do stanu sługi.

Należy podkreślić tę różnicę między przeznaczeniem człowieka a przeznaczeniem diabła: człowiek umiera z powodu upadku Adama, podczas gdy diabeł nie umiera pomimo upadku, a to dlatego, że cieszy

¹⁵ Zob. Studer, *Angelo. I. Angelologia*, NDPAC I 295.

¹⁶ Hieronimus, *Tractatus de Psalmo LXXXI 7* (series I).

się pewną godnością, która nie podlega śmierci. Hieronim chce jednak wyjaśnić swoim słuchaczom i czytelnikom, dlaczego diabeł upadł, także aby ukazać pewne niebezpieczeństwo, które grozi, w jakimś stopniu, wszystkim wierzącym w Chrystusa.

Wielki egzegeta nie ma wątpliwości co do przyczyny upadku diabła: wielokrotnie i w różnych kontekstach podkreśla, że jest nią pycha. Odwołuje się przy tym do odnośnych tekstów biblijnych zarówno ze Starego, jak i Nowego Testamentu:

„Daj zapłatę pysznym”. Należy wystrzegać się wszystkich grzechów, bo wszystkie sprzeciwiają się Bogu; są jednak różnice: pycha jest nieprzyjaciółką Boga. „Pan bowiem sprzeciwia się pysznym, a pokornym udziela łaski” (Jk 4,6; 1P 5,5). Przywódcą pysznych jest diabeł. „Aby wbiwszy się w pychę, nie wpadł w diabelskie potępienie” (1Tm 3,6), mówi [Apostoł]. Każdy bowiem, kto wywyższa swoje serce, jest uczestnikiem diabła, który mówił: „Będę działał mocą, a mądrością i sprytem przesunę granice narodów” (Iz 10,13), i tak dalej; długo by trwało, gdybyśmy chcieli cytować miejsca, w których prorok opisuje pychę diabła. Inne wady zasługują na miłosierdzie Pana, ponieważ przez pokorę poddane są Bogu; jedynie pycha, która wynosi się ponad siły, sprzeciwia się Bogu¹⁷.

Nawet bez szczegółowej analizy tego tekstu, dostrzega się jego koncentrację na temacie pychy, określanej jako „nieprzyjaciółka Boga”; stąd też Bóg „sprzeciwia się pysznym, a pokornym udziela łaski”. To stwierdzenie odnosi się nie tylko do diabła, ale także do człowieka – pycha grozi wszystkim. Jednak diabeł zajmuje szczególne miejsce wśród pysznych, bo jest ich przywódcą. Co więcej, wszyscy, którzy się pyszną, uczestniczą, w jakiejś mierze, w misji diabła, wszak on swoją działalnością wpływa nie tylko na poszczególne jednostki, ale całe narody, przed czym przestrzegał wielokrotnie już prorok Izajasz (10,13).

Św. Hieronim podaje następnie, zgodnie ze swoją metodą egzegetyczną, pewną regułę o charakterze praktycznym i moralnym: różne inne wady spotykają się z miłosierdziem Pana, jedynie pycha sprzeciwia się Bogu i nie otrzymuje Jego miłosierdzia.

„Jego ból wróci do jego głowy, a jego nieprawość spadnie mu na ciemię”. Jak ktoś rzuca kamień w górę, a jest nieostrożny, kamień spada mu na głowę

¹⁷ Hieronimus, *Tractatus de Psalmo XCIII* 2 (series II).

i sam zadaje sobie ranę, tak i diabeł zostaje pokonany własną pychą, wynosi się i upada. „Jego ból wróci do jego głowy”. Diabeł chce podnieść wysoko głowę, lecz nie może tego dokonać. Dlaczego nie może podnieść wysoko głowy? Ponieważ jego ból wraca do jego głowy i przygniata go¹⁸.

Diabeł znajduje się w szczególnej kondycji, ciągłego wynoszenia się i upadania. Jest w nim ciągle pragnienie podnoszenia głowy, ciągła pycha, która wywołuje w nim szczególne pragnienie stawania się coraz ważniejszym, nawet bycia równym samemu Bogu, jak to widać w następnym tekście, w którym egzegeta zastanawia się nad największym grzechem:

Czyż jest większy grzech niż bluźnierstwo wobec Boga? A to grzeszy język. Dlaczego upadł diabeł? Czy dlatego, że dopuścił się kradzieży? Że zabił? Że popełnił cudzołóstwo? To wszystko jest złem, ale diabeł upadł dlatego, że upadł z powodu swego języka. Cóż bowiem powiedział? „Wstąpię na niebiosa, na gwiazdach niebieskich postawię mój tron i będę podobny do Najwyższego” (Iz 14,13-14). Niech się więc nie wydaje mnichom, że mogą czuć się bezpiecznie i mówić: „Dotychczas nie popełniliśmy w klasztorze wielkich przestępstw: nie cudzołożę, nie kradnę, nie zabijam, nie popełniam zbrodni względem rodziców, nie dopuszczam się innych ciężkich grzechów”. Wszak i w języku są ciężkie grzechy. Wielka to zbrodnia, jeśli spotwarzam swego brata; swoim językiem zabijam brata („lingua mea fratrem interficio”)¹⁹.

Św. Hieronim pyta, niemal retorycznie, czy istnieje większy grzech niż bluźnierstwo przeciwko Bogu. Zauważamy tu echo słów, które czytamy w Mk 3,29: „Kto by jednak zbluźnił przeciw Duchowi Świętemu, nigdy nie otrzyma odpuszczenia, lecz winien jest grzechu wiecznego”. Jezus Chrystus wypowiedział te słowa, gdy niektórzy uczeni w Piśmie przypisywali diabłu to, co pochodziło od Ducha Świętego. W patrystycznej egzegezie postawa uczonych w Piśmie była interpretowana jako odrzucenie Bożej łaski i związane z nią przebaczenia. Św. Hieronim był z pewnością zaznajomiony z różnymi komentarzami autorów chrześcijańskiej starożytności, którzy przed nim poświęcili się interpretacji słów Pana²⁰.

¹⁸ Hieronimus, *Tractatus de Psalmo VII 17* (series I).

¹⁹ Hieronimus, *Tractatus de Psalmo CXIX 2* (series I).

²⁰ Na temat pewnych ogólnych procedur egzegetycznych w pismach Hieronima, zob. P. Jay, *Jérôme e la pratique de l'exégèse*, w: *Le monde latin antique et la Bible*, red. J. Fontaine – Ch. Pietri, Paris 1985, s. 523-541.

Teraz podejmuje ten temat i to samo pytanie, zanim zajmie się postawą diabła i przyczyną jego wielkiego upadku. Rozważa trzy grzechy: kradzież, morderstwo, cudzołóstwo. Są one wielkim złem, ale nie spowodowały jego upadku. W rzeczywistości diabeł „upadł z powodu swego języka”. Tutaj pojawia się pytanie: co powiedział?

Hieronim odwołuje się w tym miejscu do autorytetu proroka Izajasza (14,13-14): „Wstąpię na niebiosy. Powyżej gwiazd Bożych postawię mój tron. Zasiądę na górze zgromadzeń, na krańcach północy. Wstąpię na szczyty obłoków, podobny będę do Najwyższego”. Nawet bez szczegółowej egzegezy słów Izajasza, św. Hieronim nie ma wątpliwości. Największym grzechem diabła była pycha, czyli chęć zrównania się z Najwyższym („ero similis Altissimo”).

W ten sposób egzegeta zasadniczo zgadza się z głównymi autorami patrystycznej interpretacji w odniesieniu do diabła i jego postawy. Wystarczy wspomnieć Tertuliana, Ireneusza, Cypriana i Augustyna, którzy potwierdzają upadek szatana z powodu jego pychy i chęci uzurpowania sobie miejsca Boga. Szatan był kojarzony z postaciami o takich cechach, jak pycha, próba zrównania się z Bogiem, upadek z nieba²¹.

Po tym wyjaśnieniu dotyczącym przyczyny upadku diabła, św. Hieronim przechodzi do praktycznych konsekwencji pychy, konsekwencji, które mogą dotknąć nawet mnichów. Ostrzega ich przed nadmierną pewnością siebie i grzechami oszczerstw. Rozumowanie, takie jak: „nie popełniliśmy w klasztorze wielkich przestępstw: nie cudzołóżę, nie kradnę, nie zabijam, nie popełniam zbrodni względem rodziców, nie dopuszczam się innych ciężkich grzechów”, więc mogę być bezpieczny, jest ryzykowne. Rzeczywiście, można zabić brata, oczerniając go swoim językiem. Św. Hieronim ponownie przechodzi od pewnych stwierdzeń na temat upadłych aniołów do uwag ascetycznych dotyczących mnichów i – w pewnym sensie – wszystkich chrześcijan.

Dopóki nasze nogi kroczą po drodze diabła, Chrystus w nas nie króluje. Gniewam się bez powodu na mego brata: krocę po drodze diabła, Chrystus nie króluje we mnie. Uwłączam memu bratu: krocę drogą diabła, Chrystus

²¹ Zob. Pochwat, *Złe duchy – diabeł i demony*, s. 134: „Pycha sprzeciwia się Bogu, a przywódcą pysznych jest diabeł. Diabeł jest pyszałkiem, który liczy na własną moc, mądrość i spryt. Jak zauważa Orygenes-Hieronim, w Piśmie Świętym jest wiele opisów pychy diabła. Pycha nie zasługuje na miłosierdzie Boga, natomiast wszystkie inne wady zasługują na nie, ponieważ przez pokorę poddane są Bogu. Pokora, uniżenie, sumienie zgięte ku ziemi podnosi człowieka ku niebu”.

nie króluje we mnie. Jakikolwiek popełnię grzech, krocę drogą diabła i Chrystus nie króluje we mnie. Moja myśl jest próżna, miota się w różne strony. Jestem na jednym miejscu, a moja myśl błąka się po całym świecie. Ogarnia anioły na świecie, ogarnia królów, ogarnia wojsko, ogarnia świat: nie ogarnia jednego mnicha. Po cóż mówię to wszystko? Ze względu na tych, którzy włóczą się po całym świecie i nie mogą usiedzieć na jednym miejscu²².

Przytoczony tekst św. Hieronima daje kilka konkretnych przykładów postaw chrześcijan, którzy nie postępują za Chrystusem, ale idą drogą diabła. Chodzi przede wszystkim o gniew na brata, uwłaczanie bratu, jakiegokolwiek popełnienie grzechu, próżność w myśleniu. W drugiej części przytoczonego tekstu św. Hieronim występuje przeciwko tym wszystkim, którzy włóczą się po świecie, co nie sprzyja pogłębianiu życia duchowego.

Wreszcie św. Hieronim podaje kolejną ogólną regułę życia duchowego związaną z potrzebą życia w czujności, biorąc pod uwagę działalność diabła. Ma on bowiem swoją pedagogikę, mianowicie wkrada się do człowieka przez mniejsze grzechy, aby później doprowadzić go do większych, takich jak rozpusta i chciwość.

Diabeł nie walczy przeciwko człowiekowi od razu za pomocą wielkich grzechów, lecz początkowo używa małych grzechów. Najpierw chce jakoś wejść do środka i zapanować nad człowiekiem, a dopiero potem wpędzić go w wielkie grzechy. Wkrada się nie przez rozpustę, nie przez chciwość, lecz przez mniejsze grzechy²³.

Diabeł próbuje zapanować nad człowiekiem. Raz jeszcze św. Hieronim ukazuje, że psalmy, podobnie jak wszystkie inne natchnione teksty, odznaczają się żywotnością. Niebezpieczeństwo opanowania przez diabła jest ciągle aktualne i odnosi się do wszystkich chrześcijan. Homilie św. Hieronima nie są jednak przepełnione pesymizmem. Egzegeta podkreśla jedynie trudności na drodze „wstępowania do nieba”: „Bardzo trudno jest z ziemi wstąpić do nieba. Łatwiej upadamy niż się podnosimy. Upadamy łatwo; do podniesienia się potrzeba wiele wysiłku, wiele potu”²⁴. Stwierdzenie „Bardzo trudno jest z ziemi wstąpić do nieba („ad caelestia conscendere”) ukazuje zasadnicze powołanie człowieka do

²² Hieronymus, *Tractatus de Psalmo CXLV* 10 (series I).

²³ Hieronymus, *Tractatus de Psalmo CXL* 3 (series I).

²⁴ Hieronymus, *Tractatus de Psalmo CXIX* 1 (series I).

szczęścia i zbawienia, które można osiągnąć jedynie przez trud i różnego rodzaju wyrzeczenia.

W swoich *Homiliach o Psalmach* św. Hieronim porusza różne kwestie egzegetyczne i doktrynalne odnoszące się także do aniołów i ich postaw. Z jednej strony przedstawia nam działalność aniołów, którzy służą Bogu i są umieszczeni na tym samym poziomie co męczennicy i mnisi, z drugiej zaś opisuje upadłych aniołów, którzy odwrócili się od Boga, ponieważ zgrzeszyli pychą, chcąc być równi samemu Bogu. Od swoich analiz teoretycznych, opartych głównie na wybranych stwierdzeniach Starego i Nowego Testamentu, św. Hieronim przechodzi często do praktycznych wniosków ascetycznych, pokazując, w jaki sposób postawa aniołów może być przykładem dla mnichów i wszystkich chrześcijan oraz jak upadek aniołów, którzy odwrócili się od Boga, jest ostrzeżeniem dla wszystkich wiernych Chrystusa. Ten charakter biblijny myśli św. Hieronima o aniołach jest zresztą charakterystyczny dla całej doktryny patrystycznej w tej dziedzinie. Prawie wszystkie aspekty starożytnej chrześcijańskiej angelologii (wystarczy wspomnieć temat aniołów tworzących niebiański dwór, będących zwiastunami woli Bożej, pośrednikami między Bogiem i człowiekiem) są mocno ugruntowane w licznych świadectwach z Pisma Świętego. Co może stanowić pewną charakterystykę św. Hieronima w tej dziedzinie, to fakt, że odwołuje się on, częściej niż inni autorzy okresu patrystycznego, do imion hebrajskich i ich etymologii, wyjaśniając niektóre sformułowania, jakie znajduje w psalmach.

Bibliography

Sources

Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in Psalmos*, ed. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, s. 1-447, tł. S. Kalinkowski, Orygenes – Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, ŻMT 32, Kraków 2004.

Studies

Bandura A., *Wstęp*, w: Orygenes – Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, ŻMT 32, Kraków 2004, s. I-XIII.

- Cannellis A., *Introduction*, SCh 592, Paris 2017, s. 53-223.
- Capone A., *Numeri e simboli nell'esegesi geronimiana dei Salmi*, „Rivista di cultura classica e medievale” 59/1 (2017) s. 163-182.
- Capone A., *Introduzione*, w: A. Capone, *Girolamo. 59 Omelie sui Salmi (1-115)*, Opere di Girolamo 9/1, Roma 2018, s. 9-23.
- Capone A., *Bibliografia*, w: A. Capone, *Girolamo. 59 Omelie sui Salmi (1-115)*, Opere di Girolamo 9/1, Roma 2018, s. 29-41.
- Degórski B., *Spiritualità del monachesimo maschile nelle opere di san Girolamo*, „Vox Patrum” 70 (2018) s. 119-150.
- Gourdain J.-L., *L'exégèse de Jérôme prédicateur*, w: *L'exégèse de saint Jérôme*, red. É. Ayroulet – A. Canellis, Saint-Étienne 2018, s. 191-200.
- Jay P., *Jérôme e la pratique de l'exégèse*, w: *Le monde latin antique et la Bible*, red. J. Fontaine – C. Pietri, Paris 1985, s. 523-541.
- Kalinkowski S., *Indeks rzeczowy*, w: Orygenes – Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, tł. S. Kalinkowski, ŻMT 32, Kraków 2004, s. 451-455.
- Peri V., *Omelie origeniane sui Salmi. Contributo all'identificazione del testo latino*, Studi e testi 289, Città del Vaticano 1980.
- Pochwat J., *Złe duchy – diabeł i demony. Na podstawie „Homilii o Księdze Psalmów” Orygenes-Hieronima*, „Vox Patrum” 59 (2013) s. 129-150.
- Sołomieniuk M.P., *Świętego Hieronima przedmowy do ksiąg biblijnych w Wulgacie – zagadnienia wstępne*, „Vox Patrum” 76 (2020) s. 67-86.
- Starowieyski M., *Hieronim ze Strydonu*, NSWP 436-447.
- Stefanelli G., *Cristiani, giudei e pagani: lessico, esegesi e polemica nei „Tractatus in Psalmos” di Girolamo*, „Augustinianum” 57 (2017) s. 81-104.
- Turek W., *Św. Hieronim w polemice z herezjami w świetle „Homilii o Psalmie” 82 (seria II)*, „Vox Patrum” 79 (2021) s. 451-468.
- Vian G.M., *Interpretazioni Giudaiche e Cristiane Antiche del Sogno di Giacobbe (Genesi 28,10-22)*, „Augustinianum” 29 (1989) s. 307-332.



Odwołania do Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych okresu patrystycznego w kazaniach biskupa Pawła Kubickiego

References to the Fathers of the Church and Ecclesiastical Writers of the Patristic Period in the Sermons of Bishop Paul Kubicki

Ks. Albert Warso¹

Abstract: Bishop Paweł Kubicki (1871-1944) is best known for his writing as well as for his pastoral activities. During his priestly and episcopal ministry, he preached many sermons. Some of them have been printed. This article aims to identify and discuss references to the Church Fathers and ecclesiastical writers of the patristic period in his preaching activity. These references appear in his main preaching work, which is the collection *Żywe słowo na ambonie i poza amboną*. This publication is therefore the main source of the present study. It contains a selection of the sermons he preached during almost his entire life, and was published seven years before the author's death. Out of up to three volumes planned by him, only the first volume was published. Bishop P. Kubicki referred most often to the ideas of St Augustine, as well as to the events in his life.

Keywords: Bishop Paweł Kubicki; Sandomierz diocese; Fathers of the Church; ecclesiastical writers; preaching

W historiografii XIX i XX wieku w znaczny sposób zapisał się Paweł Kubicki (1871-1944), sandomierski biskup pomocniczy od 1918 roku, a później biskup tytularny². Znany jest on głównie jako autor ważnych

¹ Ks. dr Albert Warso, Instytut Nauk Teologicznych, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska; e-mail: albert.warso@kul.pl; ORCID: 0000-0002-4859-9214.

² Bp P. Kubicki urodził się 15.01.1871 roku w Radomiu. Święcenia kapłańskie przyjął w 1893 roku. Posługiwał w kilku parafiach. W 1904 roku został wicerektorem, a w 1907 roku – rektorem seminarium duchownego w Sandomierzu. Z kolei w 1912 roku został oficjałem generalnym diecezji sandomierskiej. Benedykt XV mianował go w 1918 roku biskupem pomocniczym diecezji sandomierskiej. Biskup sandomierski Marian Ryx mianował go wikariuszem generalnym. W 1933 roku bp Włodzimierz Jasiński (od 1930 następcą bp. M. Ryxa) zwolnił go z obowiązków wikariusza generalnego. W późniejszych latach oficjalnie nie tytułowano go mianem biskupa

publikacji – uważanych dziś za źródłowe – dotyczących represji, jakim władze carskie poddawały Kościół w Polsce w okresie zaborów³. Ponadto, zwłaszcza na terenie dawnej diecezji sandomierskiej, znany był jako duszpasterz charakteryzujący się niezwykłą gorliwością. Warto wspomnieć, że na przestrzeni ponad 25 lat biskupstwa przeprowadził 431 wizytacji uroczystych i 42 prywatnych. W tym czasie udzielił sakramentu bierzmowania ponad 523 tys. osób⁴. Widomymi do dzisiaj znakami jego posługi i troski o innych są chociażby Dom Opieki prowadzony w Radomiu przez Zgromadzenie Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia i Dom Księży Emerytów w Sandomierzu. Pierwsza z tych placówek została wzniesiona i zorganizowana jeszcze przed przyjęciem przez niego sakry biskupiej, w czasie prac natomiast nad wznoszeniem sandomierskiego Domu Księży Emerytów był przewodniczącym Komitetu Budowy⁵.

Realizowana przez niego posługa duszpasterska wiązała się z często głoszonymi kazaniami i innymi wystąpieniami. Niektóre z jego kazań zostały wydane drukiem, inne pozostały w rękopisach czy w maszynopisach⁶. Twórczość homiletyczna i kaznodziejska bp. P. Kubickiego

pomocniczego, lecz tytularnego. Zmarł 11.02.1944 roku. Pochowany został na cmentarzu rzymskokatolickim w Radomiu. Zob. F. Jop, *Ksiądz Biskup Paweł Kubicki*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” (dalej: KDS) 57/5 (1964) s. 99-118; W. Wójcik, *Bp Paweł Kubicki (1871-1944)*, STV 8/2 (1970) s. 253-286; A. Warso, *O pracy księdza Pawła Kubickiego (1871-1944) w parafiach diecezji sandomierskiej*, w: *Musicam sacram dilexit. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Henrykowi Ćwiekowi profesorowi wyższych seminariów duchownych w Sandomierzu i Radomiu. Studia i materiały*, red. M. Jagodziński – S. Kowalik – A. Wąsik, Radom 2017, s. 175-196.

³ Na szczególną uwagę zasługuje: P. Kubicki, *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w latach 1861-1915*, cz. 1: t. 1-3, Sandomierz 1933; cz. 2: t. 1-4, Sandomierz 1936-1938; cz. 3: t. 1-4, Sandomierz 1939-1940, s. 304 (ostatni tom nie został skończony, ze względu na zakaz Niemców w czasie II wojny światowej). Por. Wójcik, *Bp Paweł Kubicki*, s. 272.

⁴ A. Warso, *Biskup Paweł Kubicki – konsekратор kościoła w Jastrzębiu*, w: *Udając się do Jastrzębia. Protokół wizytacji biskupiej parafii Jastrzęb w 1931 r.*, red. A. Warso, Jastrzęb 2021, s. 69.

⁵ A. Warso, *Biskup Paweł Kubicki – pomysłodawca i założyciel radomskiego „Domu Opieki” przy ul. Kozienickiej*, w: *Stulecie zapisane miłosierdziem. Historia Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia w Radomiu*, red. M. Krawczyk, Radom 2019, s. 27-51; A. Warso, *Budowa Domu Księży Emerytów w Sandomierzu w latach 1926-1930*, „Studia Sandomierskie” 13/3 (2006) s. 23-50.

⁶ Drukiem ukazały się: P. Kubicki, *Mowa wypowiedziana w Łukawie 25 stycznia b.r. przez ks. Kanonika Pawła Kubickiego na pogrzebie śp. ks. Mikołaja Moleckiego, prałata katedry sandomierskiej, proboszcza parafii Łukawa*, KDS 11/2 (1918) s. 17-23; P. Kubicki,

była już opracowywana naukowo⁷. Nie zajmowano się natomiast dotychczas poszukiwaniem odwołań do Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych w jego kazaniach⁸. Stąd też niniejszy artykuł stawia sobie za cel wskazanie i omówienie tych właśnie odniesień⁹. Nawiązania te w kazaniach bp. P. Kubickiego pojawiają się w jego głównym dziele kaznodziejskim, jakim jest zbiór *Żywe słowo na ambonie i poza amboną*¹⁰. Publikacja ta stanowi więc główne źródło niniejszego opracowania. Jest to „największa kaznodziejska publikacja” bp. P. Kubickiego. Znajduje się w niej 206 kazań (84 niedzielnych i 122 świątecznych)¹¹.

Dzieło *Żywe słowo na ambonie i poza amboną* zawiera wybór kazań, które bp Paweł Kubicki głosił w czasie prawie całego życia. Zostało wydane przez autora na siedem lat przed jego śmiercią. Z planowanych przez autora nawet trzech tomów, ukazał się tylko pierwszy, zawierający kazania na wszystkie niedziele i uroczystości Pańskie. W drugim tomie miały znaleźć się nauki na uroczystości maryjne, ku czci niektórych świętych, jak też inne przemówienia okolicznościowe¹².

Kazanie wygłoszone dn[ia] 16. VI. 1935 r. w czasie Marjańskiego Kongresu Róż[ancowego] przed kośc[iolem] Matki B. Ostrobramskiej we Lwowie, Lwów 1936; P. Kubicki, Żywe słowo na ambonie i poza amboną, t. 1, Sandomierz 1937. Inne kazania bp. P. Kubickiego (rękopisy, maszynopisy) przechowywane są na przykład w Archiwum Sióstr Bernardynek w Świętej Katarzynie i w Archiwum Sióstr Norbertanek w Imbramowicach.

⁷ Na temat działalności kaznodziejskiej bp. P. Kubickiego powstały trzy prace magisterskie: J. Kozłowicz, *Działalność kaznodziejska biskupa Pawła Kubickiego. Studium homiletyczne*, Lublin 1976, mps, Archiwum Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, sygn. T.m. 1053; J. Beksiński, *Studium homiletyczne dorobku kaznodziejskiego księdza biskupa Pawła Kubickiego*, Warszawa 1981, mps; J. Kucz, *Myśl teologiczna w kazaniach księdza biskupa Pawła Kubickiego*, Lublin 2000, mps. Zob. też: A. Warso, *Biskup Paweł Kubicki jako kaznodzieja*, „Nasza Przeszłość” 114 (2010) s. 197-226.

⁸ Sporządzony przez ks. J. Kozłowicza *Wykaz cytowanych w „Żywym Słowie” Ojców i Doktorów Kościoła* nie podaje wszystkich odniesień do Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych. Zob. Kozłowicz, *Działalność kaznodziejska*, s. 120-122.

⁹ Beksiński, *Studium homiletyczne*, s. 66: „W niektórych kazaniach [P. Kubickiego] daje się zauważyć naśladowanie wybitnych Ojców Kościoła czy świętych Pańskich. Korzysta z ich myśli, stylu, a nawet języka. Odnajdujemy tam wyrażenia stosowane przez konkretnych Ojców tradycji i świętych”.

¹⁰ Kubicki, *Żywe słowo*.

¹¹ Beksiński, *Studium homiletyczne*, s. 30. „Wprawdzie *Żywe słowo* nie zawiera całości dorobku kaznodziejskiego bp. P. Kubickiego, ale jest największą jego publikacją z tej dziedziny” (Kozłowicz, *Działalność kaznodziejska*, s. 35).

¹² Kubicki, *Żywe słowo*, s. 1116.

Jak pisał ks. Józef Kozłowicz, „kazania bp. Pawła Kubickiego zrodziły się z codziennej pracy duszpasterskiej. Nie są one dziełem teoretyka kaznodziejstwa, nie zrodziły się przy biurku uczonego homilety, ale są owocem wieloletniego pełnienia urzędu nauczycielskiego kapłana i biskupa”¹³. W tłumaczeniu perykop ewangelicznych korzystał on zarówno z cytatów biblijnych, jak też z dzieł Ojców Kościoła i wydarzeń z życia¹⁴. Jak zaznaczał ks. Franciszek Jop w recenzji zbioru kazań bp. P. Kubickiego, „bogactwo dobrze dobranych cytat[ów] z Pisma św. i Ojców Kościoła nadaje przemówieniom powagę i namaszczenie”¹⁵.

W przytaczanych w niniejszym artykule cytatach zachowano składnię zapisaną przez biskupa z Sandomierza, a jedynie uwspółcześiono pisownię. By ukazać styl i język bp. P. Kubickiego, przywołano (zwłaszcza w przypisach) fragmenty jego twórczości homiletycznej. Dopowiedzieć też należy, że niekiedy w tomie *Żywego Słowa* autor rozpoczyna cudzysłowem cytat, a nie zaznacza jego zakończenia, lub odwrotnie – cudzysłów pojawia się tylko na końcu¹⁶.

1. Słowa Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych przywoływane przez bp. Pawła Kubickiego

Biskup P. Kubicki w swych kazaniach korzystał z wypowiedzi i myśli Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych – podobnie jak z cytatów biblijnych – dla potwierdzenia swych tez i przedstawianych słuchaczom myśli¹⁷. Niekiedy nie odnosił się do konkretnego Ojca Kościoła, ale mówił ogólnie, powołując się na Ojców Kościoła¹⁸. Tak więc na przykład mówił: „Ojcowie Kościoła dają taką odpowiedź (...)”¹⁹.

W kazaniu wygłoszonym w uroczystość Trójcy Przenajświętszej bp P. Kubicki mówił swym słuchaczom „o tajemnicy, o której rozprawiać

¹³ Kozłowicz, *Działalność kaznodziejska*, s. 40.

¹⁴ Kozłowicz, *Działalność kaznodziejska*, s. 59.

¹⁵ X. F. J. [F. Jop], *Paweł Kubicki Biskup Sufragan Sandomierski. Żywe Słowo na ambonie i poza amboną* [rec.], KDS 30/11 (1937) s. 336.

¹⁶ Zob. Kubicki, *Żywe słowo*, s. 71, 62-63.

¹⁷ Warszo, *Biskup Paweł Kubicki jako kaznodzieja*, s. 212. Bp P. Kubicki „przeważnie nie cytuje dosłownie ich wypowiedzi, ale omawiając pewną prawdę, dodaje na jej potwierdzenie, że takiego właśnie zdania są następujący Ojcowie” (Kozłowicz, *Działalność kaznodziejska*, s. 120).

¹⁸ Zob. Kubicki, *Żywe słowo*, s. 92, 107, 115, 177, 201, 205, 249, 873.

¹⁹ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 92.

nie ludzka tylko mowa jest za słaba, a nawet anielska, jak się wyraża św. Ambroży²⁰. Odwoływał się również do refleksji św. Augustyna nad zrozumieniem tajemnicy Trójcy Świętej²¹. W kazaniu na uroczystość Opatrzności Bożej przywoływał słowa św. Grzegorza z Nazjanzu i św. Jana Chryzostoma. Cytował również swym słuchaczom słowa modlitwy św. Augustyna, w której zakończeniu znalazły się słowa: „Pójdę tą drogą, którą Ty mi wskażesz. Cierpię, lecz jako Ty, Jezu, rozporządzisz, tak niech się ze mną wszędzie i zawsze dzieje. Ja zbłądzić mogę, Ty nigdy nie zbłądzisz, bo w Tobie prawda, żywot i zmartwychwstanie”²². Przemawiając z kolei w uroczystość Chrystusa Króla, bp P. Kubicki odwoływał się do zwrotu św. Hieronima do Chrystusa: „Urodą (Królu niebios i ziemi), piękniejszyś nad syny człowiecze”²³.

Mówiąc o postawie św. Józefa przed narodzeniem Zbawiciela, bp P. Kubicki przywoływał myśli św. Jana Chryzostoma i św. Grzegorza²⁴. Głosząc kazanie o Mędracach ze Wschodu odwoływał się do św. Augustyna, jak też do św. Ambrożego²⁵. Słowa Symeona do Maryi o mieczu boleści komentował zaś słowami św. Augustyna²⁶. Również z pomocą św. Augustyna tłumaczył – omawiając ewangeliczny fragment o odnalezieniu Jezusa w świątyni – zdanie mówiące o tym, że Jezus „był poddany” Maryi i Józefowi. W tym kontekście posłużył się również słowami

²⁰ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 873.

²¹ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 874: „Św. Augustyn szuka dla zbliżenia się swym umysłem do tajemnicy Trójcy Św[iętej] właściwości duszy ludzkiej, któreby mu choć trochę uprzęstąpiły jakie takie pojęcie o Trójcy Św[iętej]. Doktor więc ten święty widzi w duszy ludzkiej: siłę poznawczą, przymiot wolnej woli i możliwość zapamiętania stworzonych przez siebie pojęć i te trzy władze stanowią jedną duszę, a nie trzy, tak Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Św[ięty] nie są trzema oddzielnymi istotami, ale jednym Bogiem”. Por. też: Kubicki, *Żywe słowo*, s. 882.

²² Kubicki, *Żywe słowo*, s. 1091-1092. W 1921 roku bp P. Kubicki mówił: „Nie tylko świat fizyczny, czyli widzialny, ale i świat ducha podlega rządowi Opatrzności. Serca najtwardsze Bóg może, jeśli zechce, skruszyć, ku sobie skierować i użyć do dzieł swej Opatrzności, by szerzyć królestwo swoje wśród ludzi. Nawróconych Szawłów, Augustynów, Ignacych, Hermanów Kościół wielu liczy w dziejach swoich” (Kubicki, *Żywe słowo*, s. 1094).

²³ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 1019.

²⁴ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 625.

²⁵ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 640-641, 644, 646.

²⁶ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 64: „«Aby myśli z wielu serc były objawione» św. Augustyn tłumaczy te słowa w ten sposób, że w czasie cierpień Chrystusa ujawniła się złość Żydów i słabość uczniów, którzy opuścili Chrystusa i zbiegli”.

św. Bedy Czcigodnego, który mówił o wsłuchiowaniu się Maryi z uwagą w słowa jej Syna²⁷.

Zdanie św. Ambrożego, że pomoc Bożą można znaleźć w modlitwie i w poście, bp P. Kubicki przywołał jako ilustrację do kuszenia Chrystusa i Jego pobytu na pustyni²⁸. Rozważając natomiast cud w Kanie Galilejskiej, a dokładnie słowa Chrystusa, że „jeszcze nie nadeszła Jego godzina”, bp P. Kubicki tłumaczył, przy pomocy św. Jana Chryzostoma, że Zbawicielowi chodziło o poczekanie na moment, gdy całe wino się skończy, by tym wyraźniej mógł okazać swą moc²⁹. Słowa św. Cyryla posłużyły biskupowi do ukazania postawy Chrystusa wobec swej Matki³⁰. Z kolei sens dramatycznego obrazu burzy na jeziorze, uspokojonej przez Chrystusa, biskup opisywał przy pomocy odniesienia do słów Orygenesza, św. Jana Chryzostoma, św. Piotra Chryzologa i św. Augustyna³¹. W tym kontekście przytaczał zdanie biskupa Hippony: „Więcej naśladowaj wiatry i morze, bądź posłuszny Stwórcy swemu na rozkaz Chrystusa”³². Opisując scenę przemienienia Pańskiego, bp P. Kubicki posłużył się myślami św. Jana Chryzostoma, św. Jana Damasceńskiego, św. Cyryla, św. Hieronima i św. Leona Wielkiego³³. Biskup tłumaczył, że ten ostatni z Ojców wskazywał na ścisły związek pomiędzy przemienieniem Chrystusa a zapowiedzią Jego męki.

Biskup P. Kubicki w swych kazaniach korzystał z wykładni i refleksji Ojców Kościoła w tłumaczeniu wiernym zawartych w Ewangelii

²⁷ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 69: „Odtąd, powiada Beda, Maryja z większą uwagą i skupieniem wsłuchiwała się w słowa Jezusa, aby rozumieć wszystko, co Chrystus mówił, nauczał i czego żądał”. Jednocześnie bp P. Kubicki zachęcał: „Naśladowujmy Maryję i wsłuchujmy się w naukę Chrystusa, którą nam daje Jego św[ięty] Kościół i ją w codziennym stosujemy życiu” (Kubicki, *Żywe słowo*, s. 69).

²⁸ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 113: „Św. Ambroży, zastanawiając się nad tym zdarzeniem, mówi: «Z tego widać, że nie na rynku, nie na ulicach można znaleźć pomoc Bożą dla swej duszy, lecz w modlitwie i poście, w duchu Bożym praktykowanych», jak nam tego Chrystus zostawił przykład”.

²⁹ Zob. Kubicki, *Żywe słowo*, s. 75: „«Jeszcze nie przyszła godzina moja», mówi Chrystus do Maryi; to znaczy: poczekam jeszcze trochę, aż wszystko wino wyjdzie i będę o tym wiedzieć wszyscy uczestnicy godów, aby wyraźniej okazał się fakt cudu i żeby wszyscy zwrócili swą uwagę na to, żem cudu dokonał i uwierzyli w moje posłannictwo boskie. Tak to tłumaczy św. Chryzostom”.

³⁰ Zob. Kubicki, *Żywe słowo*, s. 75: „Św. Cyryl zaś w zachowaniu się Chrystusa widzi Jego wskazówkę, jak należy słuchać rodziców swoich, kiedy ze względu na matkę przystępuje do czynu”.

³¹ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 85-86.

³² Kubicki, *Żywe słowo*, s. 86-87.

³³ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 125-126, 919, 921-922.

przypowieści. Tak więc przypowieść o kąkolu wyjaśniał, odwołując się do alegorii użytej przez św. Hieronima i św. Augustyna³⁴. Idąc natomiast za myślą św. Hilarego, omawiając przypowieść o ziarnku gorczycy, mówił, że oznacza ono Chrystusa, który początkowo był nieuznawany i wzgardzony, a poprzez swą mękę stał się „większym ponad wszystkich proroków”³⁵. Jednocześnie, w tym samym kazaniu, odwoływał się również do innych Ojców Kościoła: do św. Jana Chryzostoma, św. Augustyna, św. Hieronima i św. Ambrożego. W ukazaniu wiernym przypowieści o zaczynie powoływał się na słowa św. Augustyna³⁶. Wyjaśniając przypowieść o robotnikach w winnicy, korzystał z myśli św. Hieronima i św. Jana Chryzostoma³⁷, a przypowieść o faryzeuszu i celniku tłumaczył, powołując się na św. Augustyna i św. Hieronima³⁸. Z kolei przypowieść o uczcie wyjaśniał, odwołując się do św. Grzegorza Wielkiego i św. Augustyna³⁹. Odnosząc się do słów Teodoret z Cyru, bp P. Kubicki pisał o oliwie dopływającej do lamp⁴⁰.

Wypowiedzi Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych stanowiły również pomoc dla biskupa z Sandomierza w wyjaśnianiu poszczególnych zdań Ewangelii. Tak więc powoływał się na myśli św. Grzegorza, św. Augustyna i Orygenesza, gdy komentował Chrystusowe słowa, że „wielu jest wezwanych, ale mało wybranych”. Odwołując się do słów biskupa Hippony: „Kto dobrze żyje, ten dobrze umiera”, bp P. Kubicki tłumaczył: „Na ostatnią chwilę życia nie można liczyć [...]. Przeto kto źle lub niedbale żyje, nie ma prawa spodziewać się, by należał do liczby wybranych”⁴¹. Prawdę o Chrystusie, „światłości świata”, bp P. Kubicki wyjaśniał, przywołując między innymi słowa św. Augustyna⁴². Podobnie słowami tego świętego wykladał swym słuchaczom słowa Zbawiciela, że jest On

³⁴ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 87-88.

³⁵ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 88-89.

³⁶ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 89.

³⁷ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 91-92.

³⁸ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 262, 264, 267.

³⁹ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 205-206, 214.

⁴⁰ Zob. Kubicki, *Żywe słowo*, s. 317: „Tak tłumaczy między innymi Teodoret, który dodaje, że rurki, doprowadzające z różnych stron olej do lampy, oznaczają różnorodność, z jaką działa Opatrzność Boża we wszechświecie rozumnym, tj. w życiu człowieka pojedynczego i w życiu całych narodów”.

⁴¹ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 373-375.

⁴² Zob. Kubicki, *Żywe słowo*, s. 454 „Św. Augustyn tak w tej kwestii mówi: «Jak słońca nie widzą ślepi, choć ich swymi promieniami zalewa, tak ciemności ludzkie, spowodowane brakiem mądrości, nie obejmują światła Bożego»”.

cichy i pokornego serca⁴³. Dopowiadał również: „Pokora wymaga umarwienia, bez którego nikt w walce życiowej nie był bezpieczny”. W tym kontekście przywoływał słowa św. Cypriana, który mówił o potrzebie walki, by osiągnąć zwycięstwo⁴⁴. Chrystusowe słowa, że nie każdy, kto Go wzywa, ale ci, którzy pełnią wolę Bożą, wejdą do królestwa niebieskiego, biskup z Sandomierza komentował przy pomocy św. Hieronima, św. Hilarego i św. Jana Chryzostoma⁴⁵. Z kolei słowami Tertuliana, że człowiek powinien oddać Bogu samego siebie, gdyż powstał on na podobieństwo Boże, bp P. Kubicki tłumaczył polecenie Chrystusa, by oddać Bogu, co Boże, a cesarzowi, co cesarskie⁴⁶. Z kolei tłumacząc konieczność służby Bogu, a nie mamonie, odwoływał się do św. Hieronima i św. Augustyna⁴⁷. Gdy wyjaśniał polecenie Chrystusa, by zapatrzeć się na ptaki niebieskie, odwoływał się do myśli św. Ambrożego⁴⁸. Zadanie poszukiwania przede wszystkim królestwa Bożego tłumaczył, nawiązując do św. Augustyna i św. Jana Chryzostoma⁴⁹.

Rozważając wraz ze swymi słuchaczami śmierć Chrystusa, bp P. Kubicki przywoływał wypowiedzi św. Jana Chryzostoma i św. Klementa Aleksandryjskiego⁵⁰. Ukazując zaś im prawdę o zmartwychwstaniu i życiu wiecznym, przywoływał słowa symbolu wiary przypisywanego

⁴³ Zob. Kubicki, *Żywe słowo*, s. 627: „Św. Augustyn słowa Chrystusowe: «Uczcie się ode mnie, żem jest cichy i pokornego serca» podaje w tej formie: Uczcie się ode mnie nie świat stwarzać, nie wyprowadzać z niczego, wszystko widzialne i niewidzialne ani umarłych wskrzeszać, lecz żem cichy i pokornego serca. Chcesz zbudować sobie wielki gmach w niebie, zacznij myśleć o jego fundamencie, jakim jest pokora”.

⁴⁴ Zob. Kubicki, *Żywe słowo*, s. 663: „Św. Cyprian (...) takie robi porównania: «Tam, gdzie nie ma walki, nie może być też zwycięstwa, a po natarciu wojennym rozdają wawrzyny zwycięzcom. Sprawność kapitana okrętu dopiero burza stwierdza, wartość żołnierza – bitwa. Gdzie nie ma próby, tam nie może być doskonałego wykonania. Przy ścieraniu się zdań, wyjaśnia się prawda. Drzewo, które głęboko zapuści korzenie, opiera się burzom. Okręt, który ma silne opancerzenie, nie ulegnie natarciu uderzającym weń falam morskim»”.

⁴⁵ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 249.

⁴⁶ Zob. Kubicki, *Żywe słowo*, s. 399: „Tertulian (...) tak mówi: cesarską podobiznę oddajcie cesarzowi, którą macie na monecie, podobiznę zaś Boską, oddajcie Bogu, a ta jest w duszy człowieka, stworzonej na obraz i podobieństwo Boże. Jak cesarzowi oddajesz pieniądz, przez się nabyty, tak Bogu oddaj siebie samego, urobionego na modłę Bożą”.

⁴⁷ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 322-323.

⁴⁸ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 325.

⁴⁹ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 328, 656.

⁵⁰ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 108-109.

św. Atanazemu⁵¹. Cytował również zdanie Tertuliana: „Powstanie przeto ciało całe, to samo, każdego człowieka”⁵². Ukazując boską władzę zmartwychwstałego Zbawiciela, bp Kubicki przywoływał myśl św. Justyna o Chrystusie idącym po morskich falach⁵³. W innym miejscu tłumaczył – na podstawie myśli św. Augustyna – słowa Chrystusa, wypowiedziane po Jego zmartwychwstaniu, że uczniowie już Go nie ujrzą⁵⁴. Również na słowa biskupa Hippony, ale też św. Jana Chryzostoma i św. Bedy Czcigodnego, powoływał się, wyjaśniając spotkanie ze Zmartwychwstałym w Emaus, jak również nawiązując do Eucharystii⁵⁵. Biskup P. Kubicki przywoływał również słowa św. Augustyna, który zestawiał żebraka proszącego o pieniądze z byciem żebrakiem wobec Boga – żebrakiem proszącym Boga o chleb, którym jest sam Chrystus⁵⁶. Przy opowiadaniu o ukazaniu się Zbawiciela uczniom, podczas gdy siedzieli przy stole, powoływał się na św. Augustyna, św. Grzegorza i św. Bedę⁵⁷. Ucząc, że zmartwychwstanie Chrystusa jest fundamentem ludzkiej wiary, przywoływał z kolei słowa św. Augustyna⁵⁸.

Przedstawiając swym słuchaczom prawdę o wniebowstąpieniu, cytował św. Augustyna: „Jeżeli szczerze, jeżeli prawdziwie, jeżeli z pobożnością obchodzimy uroczystość wniebowstąpienia Pańskiego, wznieśmy się sercem ku niebu”⁵⁹. Biskup P. Kubicki, powołując się na słowa

⁵¹ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 47, 58, 421.

⁵² Kubicki, *Żywe słowo*, s. 47.

⁵³ W I Niedzielę po Wielkanocy w 1920 roku bp P. Kubicki mówił: „Tam, gdzie występowało, czyli działało, bóstwo Chrystusa, okoliczność zamkniętych drzwi nie miała żadnego znaczenia, ani nie mogła być przeszkodą, dla której Zbawiciel zmartwychwstały, jako Bóg, nie mógłby wejść do apostołów, których przede wszystkim chciał umocnić w wierze. Św. Justyn mówi tak o tym: Chrystus, idąc po fali morskiej, nie zmienił swego ciała na duchową istotę, lecz użył do tego swojej mocy Bożej. Również własną mocą boską wyszedł z grobu, choć ten był przywalony ciężarem kamienia, tej samej boskiej mocy użył też, gdy wszedł do apostołów przez drzwi zamknięte” (Kubicki, *Żywe słowo*, s. 179).

⁵⁴ Biskup z Sandomierza tłumaczył, że te słowa Chrystusa oznaczają 42 dni, „które upłyną od tej chwili do Wniebowstąpienia Chrystusowego, po którym apostołowie będą się czuć osieroconymi, stąd i smutnymi, ale po życiu doczesnym, które w porównaniu z wiecznością jest krótsze niż błysk światła, niż trzask pioruna i znów Go ujrzą i wtedy radość ich będzie niezmacona” (Kubicki, *Żywe słowo*, s. 186).

⁵⁵ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 768.

⁵⁶ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 272-273.

⁵⁷ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 789.

⁵⁸ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 706.

⁵⁹ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 779.

św. Hieronima – stanowiące komentarz do obietnicy Chrystusa, że pozostanie na zawsze ze swymi uczniami – mówił, że „kto daje obietnicę pozostania ze swymi uczniami aż do skończenia świata, tym samym twierdzi, że oni zawsze będą zwyciężać i że od wierzących nie odstąpi nigdy”⁶⁰. Przywoływał również dłuższy cytat słów św. Cyryla Aleksandryjskiego, który komentował rozłąkę Chrystusa ze swymi uczniami, która nastąpiła w dniu wniebowstąpienia, jak też działalność Apostołów⁶¹. Powoływał się także na słowa św. Augustyna, by uzmysłowić swym słuchaczom, że Chrystus – także po wniebowstąpieniu – udzieli uczniom wszystkich darów, jeśli będą o nie prosić Ojca w Jego imię⁶².

Biskup P. Kubicki pisał o św. Janie ewangelistcie: „Być może, że wśród tych 4 świętych pisarzy św. Jan miał umysł najtęższy i głębiej sięgający, przy specjalnym natchnieniu, od Boga otrzymanym i większy nawet od słusznie podziwianych Augustynów, Tomaszów z Akwinu, Alfonsów Liguorich i innych, choćby jeszcze zdolniejszych od wymienionych”⁶³. Jednocześnie wskazywał na poszukiwania źródeł głębokiego natchnienia św. Jana ewangelisty, które podejmował św. Hieronim, nazwany przez biskupa z Sandomierza „poważnym myślicielem chrześcijańskim”⁶⁴.

Również w kazaniach bp. P. Kubickiego dotyczących Kościoła, jak też postawy życiowej jego członków, nie brakuje odniesień do Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych. Tłumacząc, że „jedyną Oblubienicą Chrystusową, prawdziwą Królową jest Kościół katolicki”, przywoływał zdania św. Augustyna, św. Ireneusza i św. Atanazego⁶⁵. Odwoływał

⁶⁰ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 879.

⁶¹ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 190-191.

⁶² Bp P. Kubicki mówił w V Niedzielę po Wielkanocy, że Chrystus zapewniał: „Prawdziwie, najprawdziwiej, najpewniej obiecuję wam, że o cokolwiek prosić będziecie Ojca niebieskiego w imię Moje, da wam. Tu w tej formie, podług twierdzenia św. Augustyna, Chrystus jakby przysiągł, że chce uspokoić serca apostołów, stroskane myślą Jego odejścia. Nie martwcie się przeto zbytnio, uczniowie moi, chce Chrystus przez to powiedzieć, bo, choć Mnie tu nie będzie, wszystko otrzymacie od Ojca Mego” (Kubicki, *Żywe słowo*, s. 197). Zob. też: Kubicki, *Żywe słowo*, s. 201.

⁶³ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 492.

⁶⁴ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 553.

⁶⁵ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 1024-1025. Bp P. Kubicki cytował m.in. następujące słowa św. Augustyna o jedności Kościoła: „Słyszemy tam język Afrykańczyka, Syryjczyka, Greka, Żyda. Każdy język jest inny i one są symbolizowane w różności strojów Królowej. Lecz jak różność ubrania pewną całość i jedność stanowi, tak wszystkie języki jedną głoszą wiarę. Cobyśmy nazwali złotem w tej jedności wiary? Samą mądrość Bożą. Nie ma różności w czystym złocie, choćby w różnych było kawałkach, podobnie

się również do słów Tertuliana, że „krew męczenników była nasieniem nowych Chrystusowych wyznawców”⁶⁶. Z kolei zachętę do poznawania Boga opierał na dłuższej wypowiedzi św. Ambrożego⁶⁷. Biskup z Sandomierza przywoływał także słowa Tertuliana, że „dusza ludzka z natury jest chrześcijańska”⁶⁸.

W swych kazaniach bp P. Kubicki wskazywał na potrzebę troski o własne zbawienie, a powołując się na przestrożę św. Augustyna, przypominał, że „bez nas Bóg nas nie zbawi”⁶⁹. Mówiąc zaś o potrzebie wiary, opierał się na autorytecie św. Jana Chryzostoma i św. Augustyna⁷⁰. Cytował też zachętę biskupa Hippony, by wierni „uznawali naukę Chrystusa, bo inaczej byłiby potępieni za swoje niedowiarstwo, które jest głównym grzechem”⁷¹. Z kolei gdy przywoływał słowa św. Grzegorza i św. Bedy Czcigodnego na temat wiary, która gwarantuje zbawienie, dopowiadał, że musi być ona połączona z uczynkami⁷². Bp P. Kubicki przywoływał opinię św. Grzegorza, który mówił, że „prawdziwą wiarą jest ta, która temu, co wyznaje, nie przeczy czynami”⁷³.

Mówiąc o modlitwie, bp P. Kubicki przytaczał wypowiedzi św. Grzegorza, św. Jana Chryzostoma i św. Ambrożego. Podkreślał też, że „o tej

różne języki opowiadają tę samą mądrość, tę samą moralność, tę samą karność. Rozmaitość więc słyszymy w językach, a złoto w myśli”.

⁶⁶ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 462.

⁶⁷ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 438-439.

⁶⁸ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 970.

⁶⁹ W kazaniu na II Niedzielę po Wielkanocy w 1927 roku bp P. Kubicki mówił: „Z tego Chrystusowego symbolu dobrego pasterza, to dla każdego wierzącego płci obojga napomnienie i zachęta, z jaką troskliwością dbać ma o duszę własną, o uszlachetnienie jej kierowniczych zasad życiowych pod przewodnictwem tego, którego Chrystus zostawił tu na ziemi swym zastępcą – Pasterza całego chrześcijaństwa, trzymającego niepodzielnie z Chrystusem, który sam albo przez swych diecezjalnych biskupów szerzy królestwo Chrystusowe w sercach wyznawców swoich. Więc pod tym przewodnictwem każdy winien być pasterzem dla siebie, bo bez nas Bóg nas nie zbawi, jak ostrzega św. Augustyn” (Kubicki, *Żywe słowo*, s. 182).

⁷⁰ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 192-193, 648.

⁷¹ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 819.

⁷² Bp P. Kubicki uczył w 1909 roku w uroczystość Wniebowstąpienia Pańskiego: „Każdy ma prawo, powiada św. Grzegorz, a za nim powtarza tę myśl uczonego Beda, mówić: już uwierzyłem, przeto zbawionym będę i dobrze mówi, ale pod warunkiem, jeżeli wiara w czynach swych przestrzega pilnie, wiara bowiem jest wówczas prawdziwą, gdy obyczaje nie stają w poprzek niej” (Kubicki, *Żywe słowo*, s. 780-781).

⁷³ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 791.

ważności modlitwy mówią wszyscy Ojcowie Kościoła⁷⁴. Omawiając natomiast posłannictwo św. Jana Chrzciciela, wzywającego do pokuty, autor *Żywego Słowa* odwoływał się do wypowiedzi św. Grzegorza Wielkiego⁷⁵. W innym miejscu przywoływał słowa św. Jana Chryzostoma, który sakrament pokuty nazywał „lekarstwem na upadki, wyniszczeniem nieprawości, wylaniem łez, ufnością w Bogu, zbroją przeciw szatanowi, mieczem ścinającym mu głowę, nadzieją zbawienia, wyniszczeniem rozpaczy, on człowiekowi otwiera niebo, wprowadza do raju i obala szatana”⁷⁶.

Odniesienie trudów doczesności w zestawieniu ze szczęściem wiecznym bp P. Kubicki tłumaczył, przywołując słowa św. Hieronima, Tertuliana i św. Cypriana⁷⁷. Mówiąc zaś w pierwszym dniu Adwentu 1895 roku o Bożym sądzie, biskup z Sandomierza cytował zdanie św. Augustyna: „Cóż uczynisz wobec takiego sędziego, którego oszukać nie możesz”⁷⁸. Tydzień później przywoływał słowa św. Hieronima: „Co na przyszłym sądzie spotka wszystkich, to zaraz po śmierci będzie udziałem wszystkich”. Wspominał też św. Hilarego, który uświadamiał wierzącym, iż po śmierci rozpocznie się czas zapłaty szczęściem lub karą. Zacytował jego słowa: „Nic tam nie będzie odwleczone, dzień sądu będzie wymierzeniem nagrody lub kary”⁷⁹. W innym jeszcze miejscu biskup z Sandomierza cytował słowa św. Jana Chryzostoma nawołujące do pokuty przed dniem sądu Bożego⁸⁰. Przywoływał też słowa św. Grzegorza z Nazjanzu na temat powtórnego przyjścia Chrystusa⁸¹. Przytaczał również opinię Ojców Kościoła co do okresu trwania czyśćca. Mówił więc: „Co do trwania czyśćca Ojcowie Kościoła utrzymują wszyscy jednogłośnie, że poza dniem sądu ostatecznego istnieć więcej nie będzie”⁸². W kontekście wieczności i rzeczywistości piekła cytował z kolei wypowiedzi św. Justyna i św. Ireneusza⁸³. Wspominał również o znaczeniu, jakie ogniu

⁷⁴ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 619.

⁷⁵ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 56.

⁷⁶ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 116.

⁷⁷ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 187, 189.

⁷⁸ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 37. Por. Kubicki, *Żywe słowo*, s. 432.

⁷⁹ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 45.

⁸⁰ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 428.

⁸¹ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 431.

⁸² Kubicki, *Żywe słowo*, s. 58.

⁸³ Przywołując słowa św. Pawła Apostoła, bp P. Kubicki mówił: „Ojcowie Kościoła tę samą głoszą prawdę. Św. Justyn tak mówi o tym przedmiocie: «Jego [diabła] wrzucić należy do ognia z wojskiem jego i z ludźmi, którzy idą za nim, a Chrystus wskazał,

piekielnemu przypisywali Ojcowie Kościoła, a wśród nich św. Hieronim, św. Jan Damasceński czy św. Augustyn, którego zdanie z „Miasta Bożego” biskup przytaczał⁸⁴.

Biskup P. Kubicki – przywołując słowa św. Hieronima – zachęcał do posłuszeństwa rodzicom, na wzór synów Machabeusza⁸⁵. Mówił więc: „Po Bogu, mówi św. Hieronim, Ojcu wszystkich, ojcu ziemskiemu należy się miłość”⁸⁶. W dawaniu wskazań rodzicom odnośnie do wychowania ich dzieci, bp P. Kubicki powoływał się na słowa św. Jana Chryzostoma⁸⁷. Mówiąc zaś o miłości bliźnich i miłości samego siebie, nawiązywał do słów św. Augustyna⁸⁸. Z kolei naukę o cnocie i występku oparł o wskazania św. Grzegorza⁸⁹. W innym miejscu cytował słowa św. Augustyna: „Cóż to jest pycha, jedno przewrotna żądza wywyższenia siebie!”⁹⁰.

Warto dopowiedzieć, że wstęp do swej publikacji, zatytułowany *Zamiast przedmowy*, bp P. Kubicki poświęcił refleksji na temat swej przyjaźni z ks. Rajmundem Mateuszczykiem (1862-1942), któremu zadedykował

że mają być karani na wieki». Św[ięty] zaś Ireneusz: «Do kogokolwiek Pan rzecze: idźcie ode Mnie, ci będą potępieni na wieki, komu zaś powie: Pójďte błogosławieni, ci otrzymają królestwo na zawsze»” (Kubicki, *Żywe słowo*, s. 59).

⁸⁴ W kazaniu na IV Niedzielę Adwentu biskup z Sandomierza tłumaczył: „Ojcowie Kościoła i inni uczeni przechylają się raczej, że potępionych czeka ogień prawdziwy, rzeczywisty (...). Są wszakże i tacy Ojcowie Kościoła, jak św. Hieronim, św. Jan Damasceński, którzy tłumaczą, że znaczenie tego ognia należy brać przenośnie (...). Jaka jest natura ognia piekielnego, jaki jest sposób jego działania w mękach potępionych, o tym Pismo Św. nic nie mówi. To tylko jest pewne, że ogień ten będzie narzędziem w rękach Bożych do karania potępieńców. Trudno w dzisiejszym stanie naszych umysłów wyobrazić sobie i przedstawić, jak działa na istoty duchowe, jak może sprawiać im męczarnie, ogień zgotowany dla szatana i jego towarzyszy. Św. Augustyn mówi, że stanie się to «w sposób nadzwyczajny, ale prawdziwy». (...) św. Augustyn w swym «Mieście Bożym» mówi, że ogień piekielny pod wielu względami różni się od ognia materialnego” (Kubicki, *Żywe słowo*, s. 62).

⁸⁵ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 336-338.

⁸⁶ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 338.

⁸⁷ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 71.

⁸⁸ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 282-283.

⁸⁹ W pierwszym dniu 1897 roku bp P. Kubicki mówił w Radomiu: „Cnota tym więcej jest ceniona, im więcej wyzbywa się siebie, a najbardziej szukania oklasków świata i zwracania uwagi drugih. Słuszne i trafne są pytania św. Grzegorza: Czy jest występki, jeśli nie raną, zadaną sobie i drugim? A czym jest cnota, jeśli nie lekarstwem. Stąd własną siłą swoją cnota działa na drugih, do tych serc wprowadza ład i spokój oraz zjednywa im łaskę Bożą” (Kubicki, *Żywe słowo*, s. 588).

⁹⁰ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 298.

swą publikację. We wstępie tym przywołał polecenie św. Ambrożego, by „zreflektować” przyjaciela, który błędzi, a po jego powrocie na właściwą drogę traktować go jak dawniej. Biskup przytaczał również zdanie św. Ambrożego: „Jeśli coś nagannego spostrzeżesz w przyjacielu, dyskretnie go strofuj, a gdy Cię nie posłucha, powtórz to publicznie”⁹¹. Przywoływał również jeszcze inne słowa tego świętego: „Przyjaźń, która ustała, nie była nigdy przyjaźnią”. Przyznawał, że je „zapisał do zbioru różnych myśli głębszych, co od pierwszych lat swego samodzielnego życia zwykłem czynić”⁹². W tym samym kontekście bp P. Kubicki cytował myśli św. Augustyna na temat przyjaźni:

Nie dlatego masz kochać przyjaciela, by coś na twoją korzyść świadczył (...). Wtedy nie jego byś kochał, ale to co byś miał od niego. Przyjaciela zupełnie darmo kochać trzeba, dla niego samego, nie dla czego innego (...). Ta jest przyjaźń doskonała, którą kochamy to, co jest wznioślejsze, a nie rzeczy mniejszej wagi (...). Nie każdy, kto cię oszczędza, jest twoim przyjacielem, nie każdy, kto cię przyciera i naciska, jest nieprzyjacielem. Lepiej, gdy się sroży, a kocha cię, niżby, milcząc, miał cię oszukiwać⁹³.

2. Przykłady z biografii Ojców Kościoła przywoływane przez bp. Pawła Kubickiego

Stosunkowo rzadko bp P. Kubicki odwoływał się w swych kazaniach do obrazów z życia Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych. O wiele częściej odnosił się do wydarzeń zawartych w biografiach innych świętych⁹⁴. Właściwie odniesienia do biografii Ojców Kościoła dotyczą jedynie św. Augustyna i św. Grzegorza Wielkiego.

Biskup P. Kubicki tłumaczył więc swym słuchaczom: „Człowiek nie znajdzie nigdy szczęścia w żadnej rzeczy stworzonej, która choćby nie wiem, ile była warta, dla tego samego, że jest przemijającą, nie może zapewnić szczęścia sercu ludzkiemu, które pragnie szczęścia stałego na zawsze”. Jako przykład potwierdzający tę prawdę odwołał się do kolei życia św. Augustyna, który „długi okres swego życia stracił na próżno

⁹¹ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 14.

⁹² Kubicki, *Żywe słowo*, s. 16.

⁹³ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 15.

⁹⁴ Kozłowicz, *Działalność kaznodziejska*, s. 109-110.

na szukanie szczęścia w rzeczach doczesnych”. W tym kontekście przywołał również znane powszechnie słowa św. Augustyna o tym, iż niespokojne jest serce człowieka, dopóki nie spocznie w Bogu⁹⁵. Innym razem bp P. Kubicki odwoływał się do słów św. Augustyna, który mówił, że nawrócenie zawdzięczał „czytaniu Pisma św. i pilnemu słuchaniu słowa Bożego, które głosił w tym czasie św. Ambroży”⁹⁶.

W innym miejscu biskup z Sandomierza mówił o wytrwałej modlitwie św. Moniki o nawrócenie jej syna – Augustyna⁹⁷. Wskazując na świętego biskupa z Hippony, uczył:

Nie każdy tak wyolbrzymieje jak Augustyn po swym nawróceniu, po którym stał się jakby filarem Kościoła, Jego wielkim doktorem, którego wskazaniem żyją i żyć będą wszystkie pokolenia, aż do skończenia świata. Ale wszyscy możemy na drodze wierności łasce Bożej i zachowywania praw i przykazań Pańskich uszlachetnić się nawet po upadkach, które Bóg nam darował, i duszę swą zbawić⁹⁸.

Biskup P. Kubicki wskazywał również na piękno życia, którego doświadczał św. Augustyn po nawróceniu⁹⁹.

Przemawiając z kolei w uroczystość Trójcy Przenajświętszej, bp P. Kubicki przywoływał znaną powszechnie historię z życia św. Augustyna, który wędrował brzegiem morza, starając się zrozumieć tajemnicę Trójcy Świętej. Miał wówczas spotkać chłopca, który muszelką przelewał

⁹⁵ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 57.

⁹⁶ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 101. W jeszcze innym kontekście bp P. Kubicki pytał: „Kto Augustynowi dorówna w jego krokach, zawsze idących naprzód ku Bogu od chwili, gdy uznał błędy swoje i takowych się wyrzekł? Kto z taką pokorą przyznał się publicznie do dawnych błędów własnych, kto je tak gorzko opłakiwał, jak uczynił to tenże Augustyn, gdy po swym nawróceniu skreślił na piśmie swe błędy w dziele, znanym pod nazwą «Wyznania» św. Augustyna? W «Wyznaniach» swych św. Augustyn upokarza się ciągle, a nigdy nie maleje wielkość jego. Owszem coraz bardziej powiększa się w sercach ludzkich” (Kubicki, *Żywe słowo*, s. 221).

⁹⁷ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 347: „Nieszczęśliwa Monika, ale święta ta matka, ciągle opłakuje Augustyna, dotkniętego błędem herezji i oddanego swawolnemu życiu, które zdawało się, niepowrotnie odsunęły go od prawdy i cnoty. Łzy jej były wyrazem nie rozpacz, lecz ufności w miłosierdzie Boże, a poparte modlitwą, swoje zrobiły. Syn takiej matki nie zginął, odrodził się dla Kościoła i na wszystkie wieki dla całej ludzkości”.

⁹⁸ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 347.

⁹⁹ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 668, 697.

wodę z morza do dołka na plaży. Biskup konkludował tę opowieść: „Lecz jak dołek nie zmieścił w sobie pojemności morza, tak rozum ludzki nie obejmie tajemnicy Trójcy Przenajświętszej”¹⁰⁰.

Biskup P. Kubicki w 1929 roku, wygłaszając kazanie w katedrze sandomierskiej w uroczystość wielkanocną, wspominał o zarazie, która dotknęła Rzym w 591 roku. Mówił o modlitwach zarządzonych wówczas przez św. Grzegorza Wielkiego, które wyprosiły cudowną ingerencję Bożą. Odwoływał się również do wielkonocnego okrzyku „Alleluja”, o którym pisał także papież Grzegorz¹⁰¹. Dopowiedzieć warto, że biskup z Sandomierza przywoływał również opis autorstwa św. Hieronima na temat życia św. Pauli i jej towarzyszek¹⁰².

3. Zakończenie

Biskup Paweł Kubicki często wygłaszał kazania, jak sam pisał, „na ambonie (...) najlepiej się czuje dusza moja”¹⁰³. Badający jego twórczość homiletyczną ks. Józef Kozłowicz pisał: „Wielką zaletą kazań bp. P. Kubickiego (...) jest silne powiązanie treści z Pismem Świętym, z orzeczeniami soborów i nauką Ojców Kościoła”¹⁰⁴. Niekiedy w jego kazaniach pojawiają się dłuższe cytaty Ojców Kościoła czy pisarzy kościelnych. Były więc one wcześniej wypisane przez niego ze źródeł lub literatury¹⁰⁵.

¹⁰⁰ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 882.

¹⁰¹ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 711.

¹⁰² W kazaniu wielkanocnym w 1929 roku bp P. Kubicki mówił: „Św. Hieronim opisując życie św. Pauli, wspomina, że zakonnice, jej towarzyszkami, wśród równomiernego głosu wspólnej modlitwy, gdy zbliżała się chwila przystępowania do Stołu Pańskiego, w podniesionym tonie wołały: Alleluja”. Zob. Kubicki, *Żywe słowo*, s. 710.

¹⁰³ Archiwum Sióstr Norbertanek w Imbramowicach, Akta bp. Pawła Kubickiego z Sandomierza, Bp P. Kubicki do sióstr norbertanek w Imbramowicach, 20 I 1935 r.

¹⁰⁴ J. Kozłowicz, *Działalność kaznodziejska*, s. 111-112.

¹⁰⁵ Zwracając się do ks. R. Mateuszczyka w 1936 roku, bp P. Kubicki pisał: „Pamiętasz te karteluski z moimi bazgrołami, boś był łaskaw na moją prośbę zabierać je z sobą, gdyśmy szli razem na mównicę świętą. Tych karteczek większych lub mniejszych, tych skrawków, zapisanych bezładnie, często w ostatniej chwili, przed wyjściem do kościoła, nazbierało się całe stosy. Nie byłem w życiu skłonny do niszczenia tego rodzaju doraźnych pomocy. Uważałem, że zniszczyć coś, czy do pieca wrzucić, zawsze czas będzie, a wszystko może się kiedyś jeszcze przydać, zwłaszcza gdy zdarzy się wypadek przemawiania, o którym niewiele będzie czasu pomyśleć”. Zob. P. Kubicki, *Żywe słowo*, s. 23-24.

Najczęściej odwoływał się do wypowiedzi (ale także i wydarzeń z życia) św. Augustyna.

Zaznaczyć trzeba, że bardzo rzadko bp P. Kubicki podawał źródła cytatów z Ojców Kościoła. Powoływał się więc na *Miasto Boże* św. Augustyna¹⁰⁶, cytował *Homilię 38 na Ewangelię* św. Grzegorza¹⁰⁷, odwoływał się do „jednej z mów” św. Grzegorza z Nazjanzu¹⁰⁸, jak też przywoływał *199 mowę na uroczystość Trzech Króli* autorstwa św. Augustyna¹⁰⁹. Informacje o źródle umieszczał w tekście kazania, a tylko ostatni z przywołanych tu przykładów zapisał w przypisie.

Warto na zakończenie przywołać dłuższy fragment kazania bp. P. Kubickiego, który 1 stycznia 1927 roku mówił w Klimontowie:

Gdybyśmy, Ukochani, sięgnęli do orzeczeń najwybitniejszych chrześcijańskich umysłów, znajdziemy tam niewyczerpaną kopalnię o rzeczach wiary. W oczach Bożych, mówi św. Augustyn, nie ten wart więcej, kto więcej złoży srebra w ofierze (czyli drogocennych rzeczy), lecz kto więcej wiary wniesie w życie swoje. Cóż to jest wiara, pyta tenże Doktor Kościoła, jak nie uznawanie za prawdę tego, czego się okiem nie dojrzy, co się nie da uchwycić umysłem człowieka. Inaczej byłoby poznanie naturalne, nie wiara. Wiaro! Woła św. Ambroży, tyś więcej warta nad wszelkie bogactwa, tyś mocniejsza nad wszelkie siły fizyczne, ty więcej masz w sobie pierwiastka leczniczego, nad wszelkie zabiegi medyków. Wtedy tylko mamy prawo nazywać się wiernymi, czyli wierzącymi, gdy to, co w stosunku do życia nadprzyrodzonego wymawiamy usty, dokonujemy czynem, mówi św. Grzegorz. My zaś w życiu praktycznym ciągle wywracamy porządek właściwy¹¹⁰.

Bibliography

Archives

Archiwum Sióstr Norbertanek w Imbramowicach.
Akta bp. Pawła Kubickiego z Sandomierza.

¹⁰⁶ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 62.

¹⁰⁷ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 373.

¹⁰⁸ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 431.

¹⁰⁹ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 644.

¹¹⁰ Kubicki, *Żywe słowo*, s. 594.

Sources

- Kubicki P., *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w latach 1861-1915*, cz.1: t. 1-3, Sandomierz 1933; cz. 2: t. 1-4, Sandomierz 1936-1938; cz. 3: t. 1-4, Sandomierz 1939-1940.
- Kubicki P., *Kazanie wygłoszone dn[ia] 16. VI. 1935 r. w czasie Marjańskiego Kongresu Róż[aińcowego] przed kość[iolem] Matki B. Ostrobramskiej we Lwowie*, Lwów 1936.
- Kubicki P., *Mowa wypowiedziana w Łukawie 25 stycznia b.r. przez ks. Kanonika Pawła Kubickiego na pogrzebie śp. ks. Mikołaja Moleckiego, prałata katedry sandomierskiej, proboszcza parafii Łukawa*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 11/2 (1918) s. 17-23.
- Kubicki P., *Żywe słowo na ambonie i poza amboną*, t. 1, Sandomierz 1937.

Studies

- Beksiński J., *Studium homiletyczne dorobku kaznodziejskiego księdza biskupa Pawła Kubickiego*, Warszawa 1981, mps.
- Jop F., *Ksiądz Biskup Paweł Kubicki*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 57/5 (1964) s. 99-118.
- [Jop F.] X. F. J., *Paweł Kubicki Biskup Sufragan Sandomierski. Żywe Słowo na ambonie i poza amboną* [rec.], „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 30/11 (1937) s. 335-336.
- Kucz J., *Myśl teologiczna w kazaniach księdza biskupa Pawła Kubickiego*, Lublin 2000, mps.
- Kozłowicz J., *Działalność kaznodziejska biskupa Pawła Kubickiego. Studium homiletyczne*, Lublin 1976, mps, Archiwum Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, sygn. T.m. 1053.
- Warso A., *Biskup Paweł Kubicki – konsekратор kościoła w Jastrzębiu*, w: *Udając się do Jastrzębia. Protokół wizytacji biskupiej parafii Jastrząb w 1931 r.*, red. A. Warso, Jastrząb 2021, s. 15-120.
- Warso A., *Biskup Paweł Kubicki – pomysłodawca i założyciel radomskiego „Domu Opieki” przy ul. Kozienickiej*, w: *Stulecie zapisane miłosierdziem. Historia Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia w Radomiu*, red. M. Krawczyk, Radom 2019, s. 27-51.
- Warso A., *Biskup Paweł Kubicki jako kaznodzieja*, „Nasza Przeszłość” 114 (2010) s. 197-226.
- Warso A., *Budowa Domu Księży Emerytów w Sandomierzu w latach 1926-1930*, „Studia Sandomierskie” 13/3 (2006) s. 23-50.
- Warso A., *O pracy księdza Pawła Kubickiego (1871-1944) w parafiach diecezji sandomierskiej*, w: *Musicam sacram dilexit. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Henrykowi Ćwiekowi profesorowi wyższych seminariów duchownych w Sandomierzu i Radomiu. Studia i materiały*, red. M. Jagodziński – S. Kowalik – A. Wąsik, Radom 2017, s. 175-196.
- Wójcik W., *Bp Paweł Kubicki (1871-1944)*, „Studia Theologica Varsaviensia” 8/2 (1970) s. 253-286.



Proces doskonalenia chrześcijańskiego w *Enarrationes in Psalmos* św. Augustyna

The Process of Christian Perfection in *Enarrationes in Psalmos* of St. Augustine

Ks. Dariusz Zagórski¹

Abstract: In his work *Enarrationes in Psalmos*, Augustine extensively addresses the issue of Christian perfection. Encouraging the audience of his homilies to grow in faith, he first points to the necessity of conversion, which allows one to embark on the path of spiritual progress. This conversion is to be accomplished through the struggle against evil and weaknesses, as well as against the hateful activity of Satan directed against humans. Breaking away from sin and reconciling with God enables one to rise from spiritual numbness to life, emerging from wickedness toward an existence marked by “light” and “righteousness”. This process of acquiring goodness takes place through the perfection of virtues and the fulfilment of good deeds. It is a stage of serving amid the hardships and experiences of daily life-persevering until its end. Saint Augustine considers the goal of Christian life and the greatest good to be attachment to God. This is to manifest in a close relationship with the Creator, advancing to friendship with Him, attaining the status of children of God, and achieving salvation. This publication aims to present the individual stages of a Christian’s pursuit of spiritual perfection. It seeks to convey the message on this topic contained in the *Commentary on the Psalms*, a special work that testifies to the responsibility of the shepherd proclaiming the Word of God for the sheep entrusted to him.

Keywords: Patrology; Latin Fathers of the Church; St. Augustine; *Enarrationes in Psalmos*; Christian perfection

W nauczaniu Augustyna z Hippony wyraźnie wybrzmiewa zagadnienie doskonałości chrześcijańskiej. Wielki Doktor Kościoła ukazuje dążenie do niej jako proces moralny i duchowy, którego celem jest osiągnięcie zjednoczenia z Bogiem². Podjął on ów temat również

¹ Ks. prof. dr hab. Dariusz Zagórski, Katedra Teologii Historycznej, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń, Polska; e-mail: dzag72@umk.pl; ORCID: 0000-0002-7674-6381.

² M. Mejnert, „Droga serca” w doświadczeniu i refleksji św. Augustyna, CT 86/2 (2016) s. 101: „Oto najważniejszy i ostateczny krok w augustiańskiej duchowości.

w egzegetyczno-homiletycznym dziele *Enarrationes in Psalmos*, co uznać należy za szczególny przejaw odpowiedzialności głoszącego Słowo Boże pasterza, za powierzone mu owce. Nauczanie tam zawarte posiada bowiem silny rys duszpasterski i łączy się z praktycznymi wskazaniami i zachętami kierowanymi do wiernych, mającymi na celu wsparcie w dążeniu do doskonałości (*perfectio*) i jej osiągnięciu.

Wspólnota kościelna, składająca się z ludzi nieulegających pokusom i z grzeszników, jest ukazana przez biskupa Hippony jako rzeczywistość dynamiczna, będąca wciąż w drodze do świętości. Pasterz troszczy się o owce i nakłania je do podejmowania działań, nie jednorazowych aktów, ale permanentnych wysiłków złączonych z nieustanną wiernością Bogu w każdym życiowym wyborze³. Kościół porównany przez Augustyna do budowli wspartej na fundamencie, którym jest Chrystus, powinien wciąż spoglądać na swego Pana, będącego „kresem” (*finis*) i „doskonałością” człowieka (*perfectio nostra Christus*)⁴. Naśladując Go, wierni mają za zadanie realizować ciągłą moralno-duchową odnowę⁵, poczynając od nawrócenia, walki ze złem i słabościami, a także z samym szatanem, który przepelniony zazdrością dąży do zniszczenia człowieka.

Człowiek nie jest powołany do osiągnięcia swego rodzaju doskonałości humanistycznej, ale do zjednoczenia z Bogiem”. Zob. E. Sienkiewicz, *Człowiek w myśli św. Augustyna*, „Teologia w Polsce” 5/2 (2011) s. 269.

³ B. Zgraja, *Arka Noego obrazem Kościoła w „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyna*, *VoxP* 65 (2016) s. 772.

⁴ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 54, 1, NBA 26, s. 76; PSP 38, s. 324: „Kto jest kresem wspominamy krótko, ponieważ wiecie. «Kresem Prawa jest Chrystus dla usprawiedliwienia każdego, kto wierzy» (Rz 10,4). Myśl zatem kieruje się ku kresowi, ku Chrystusowi. Dlaczego [psalm] nazywa kresem? Ponieważ wszystko, co czynimy, kierujemy ku Niemu. A kiedy do Niego dojdziemy, nie będziemy mieli już czego szukać dalej. Mówi się o kresie, który kończy i który coś dopełnia (...). Otóż nasz kres powinien być naszym dopełnieniem. Doskonałością naszą jest Chrystus. W Nim znajdujemy własne dopełnienie, ponieważ jesteśmy Jego członkami”.

⁵ Zgraja, *Arka Noego obrazem Kościoła*, s. 772: „Krótko mówiąc, Kościół dla Augustyna to wspólnota ludzi, która wciąż podejmuje swoje moralno-duchowe odnowienie. Co więcej, ponieważ «budowanie jest postępowaniem» (*aedificari ambulare est*), dlatego stan wznoszenia budowli Kościoła warunkowany jest zachowaniem, czyli zależy od postępów chrześcijan, jakich dokonują w procesie nabywania moralnej doskonałości. Znaczy to, że Kościół budują wyznawcy Chrystusa świętością swego życia, zaś stan budowy Kościoła, a tym samym – o ile można tak powiedzieć – jego piękno objawia się poprzez świętość życia jego członków. Oznacza to, że kondycja moralna społeczności Kościoła nie pozostaje bez wpływu na jego postrzeganie przez społeczeństwo”.

Porzucenie grzechu i pojednanie się z Bogiem – zdaniem Hipponczyka – to dalszy etap duchowej drogi, który pozwala na „przejście” z „ciemności do jasności”⁶, na rodzaj zmartwychwstania „od jakiejś śmierci do jakiegoś życia; od życia niegodziwego do życia sprawiedliwego”⁷. Ten proces odbywa się poprzez doskonalenie cnót⁸ i wypełnianie dobrych czynów. Jest to etap służenia w trudach i doświadczeniach codziennego życia – wytrwale i aż do jego zakończenia. Doktor Kościoła za cel chrześcijańskiego życia i największe dobro uznaje przyłgnięcie do Boga⁹. Przejawiać się ono ma bliską relacją ze Stwórcą posuniętą aż do przyjaźni z Nim¹⁰, do uzyskania statusu synów Bożych i do osiągnięcia zbawienia.

Niniejsza publikacja ma na celu zaprezentowanie poszczególnych etapów dążenia chrześcijanina do duchowej doskonałości, w oparciu o treść jednego z najznamienitszych dzieł św. Augustyna, jego swoistej sumy teologicznej – *Enarrationes in Psalmos*.

1. Pojednanie z Bogiem. Nawrócenie i pokuta

Chrześcijanie mieli świadomość tego, że wyznawana przez nich religia domaga się całkowitej zmiany mentalności owocującej innym stylem życia. Chodziło o nawrócenie zakładające odrzucenie wcześniejszych

⁶ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26 (2), 20, NBA 25, s. 382; PSP 37, s. 211.

⁷ Aurelius Augustinus, *In Evangelium Ioannis tractatus* 19, 8, NBA 24/1, s. 440; PSP 15/1, s. 277.

⁸ Pisarze wczesnochrześcijańscy o roli cnót w procesie doskonalenia człowieka wspominali wielokrotnie. Przykładem może być św. Ambroży, który pouczał, że nabywanie cnót zajmuje istotne miejsce w całym procesie doskonalenia chrześcijanina, zob. J. Pałucki, *Św. Ambroży jako duszpasterz w świetle adhortacji pastoralnych*, Lublin 1996, s. 135. Na temat postępów człowieka w cnocie, w przekazie św. Ambrożego, zob. także: B. Zgraja, *Stworzenia nierozumne wezwaniem do doskonałości. Przyczynek do studium nad „Hexameronem” św. Ambrożego*, VoxP 57 (2012) s. 827.

⁹ D. Zagórski, *Commendavit nobis Dominus oves suas. Pasterska troska o wiernych w świetle „Sermones” św. Augustyna*, Toruń – Pelplin 2013, s. 384.

¹⁰ Ciekawe opracowanie tematu przyjaźni człowieka z Bogiem w przekazie Augustyna odnaleźć można w: A. Okroj, „Przyjaciel Boga” w świetle „*Enarrationes in Psalmos*” św. Augustyna, Lublin 2002 (mps BKUL); M.A. McNamara, *L’amicizia in Sant’Agostino*, Milano 1970; A. Eckmann, *Koncepcja przyjaźni w dziełach św. Augustyna*, RH 44/3 (1996) s. 231-241.

zwyczajów, a także przyjęcie nowej egzystencji, silnie zakorzenionej w Bogu¹¹.

1.1. Istota procesu nawrócenia

Proces nawrócenia zostaje ukazany przez Augustyna jako wewnętrzne uzdrowienie człowieka. Bóg postrzegany jest w tym kontekście jako lekarz, który dokonuje diagnozy duchowej choroby, wskazując na jej przyczynę, to jest grzech. Hipponczyk zwraca uwagę na niezwykle delikatność Pana we wsparciu procesu terapeutycznego uwikłanego w słabościach człowieka. Ukazuje Go jako dobrego doradcę oczekującego na właściwy moment wkroczenia w ludzkie życie¹².

Ważna w tym procesie odwracania się od zła jest w przekazie Hipponczyka cnota pokory, która uzdatnia do bycia dobrym, w przeciwieństwie do pychy prowadzącej ku złu:

Dobrym bowiem uczyniła cię pokora, złym czyni cię pycha. Nawróciłeś się, abyś został oświecony, a przez swoje nawrócenie stałeś się świetlanym, oświecony nawróceniem. Dokąd jednak? Czyżby do siebie samego? Jeżeli zwrócony do siebie mogłeś zostać oświeconym, to nigdy nie możesz zostać zaciemniony, boć ze sobą jesteś zawsze. Dlaczego zostałeś oświecony? Ponieważ nawróciłeś się do czegoś innego, czym sam nie byłeś. Co to takiego, czym nie byłeś? Bóg jest światłością. To nie ty byłeś światłością, ponieważ byłeś grzesznikiem¹³.

Augustyn podaje odbiorcom swego nauczania szczegółowe uwagi odnoszące się do procesu nawrócenia. Podkreśla, że może się ono dokonać w duszy tylko wtedy, gdy zostanie ona wewnętrznie poruszona. Dusza bowiem, która nie doznaje takiego wstrząśnięcia i nie odczuwa lęku, nie jest godna powrotu do zdrowia¹⁴. Ze stanu choroby wydobyć

¹¹ Zagórski, *Commendavit nobis Dominus*, s. 299. Nawracanie „synów marnotrawnych” to jedno z głównych zadań pasterskiej działalności Augustyna. Pisze o tym szerzej: A.G. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, tł. M. Stafiej-Wróblewska – E. Sieradzińska, Warszawa 1989, s. 206.

¹² Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 6, 4, NBA 25, s. 70; PSP 37, s. 69-70.

¹³ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 25 (2), 11, NBA 25, s. 344; PSP 37, s. 192-193.

¹⁴ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 59, 4, NBA 26, s. 306; PSP 39, s. 33.

się może zatem człowiek, który „wzrusza się, niepokoi, bije się w piersi i leje łzy”¹⁵.

Ważnym na tym etapie staje się napominanie i karcenie grzesznika, dla którego są to zabiegi o charakterze wychowawczym. Podobnie rozumiał to św. Ambroży, w swym *Komentarzu do Psalmu XXXVII* uznając karcenie i naganę jako pierwszy element kuracji zbawczej¹⁶. Bóg za pośrednictwem tych środków przynagla człowieka, by zechciał wyjść z nieuporządkowanych relacji względem świata i zmienił swe postępowanie¹⁷.

Nawrócenie św. Augustyn ukazuje również jako wielki dar Boga i powołanie. Wszystkie bowiem wysiłki człowieka zmierzające do odwrócenia się od zła nie posiadałyby żadnej mocy sprawczej, gdyby nie obecność Boża i Jego wsparcie. Bóg – zdaniem Augustyna – jest bowiem obecny wszędzie, a tylko ludzka grzeszność nie jest w stanie znieść jego bliskości i spojrzenia¹⁸. Pan zatem wspiera człowieka w jego wysiłkach zmierzających ku nawróceniu. Gdyby dokonywało się ono jedynie w oparciu o ludzkie siły i zdolności, w sercu grzesznika dominowałyby udręki związane z koniecznością oderwania się od mroku i zwrócenia ku pogodzie i spokojowi boskiej światłości¹⁹.

W świetle tak ukazanego nauczania Hipponczyka, wskazującego na działanie Stwórcy i darmowość udzielanej łaski, należy odnieść się do obecnej w doktrynie Augustyna idei synergizmu. Zgodnie z nią grzesznik powinien w wydatny sposób współpracować z łaską, która została mu dana przez Boga. Zdaniem Hipponczyka, sprzeciw Stwórcy budzi ludzka pycha, która przypisuje postęp w nawróceniu własnym wysiłkom człowieka, a także duchowe lenistwo odzwierciedlone w postawie wy-czekiwania, że jedynie Bóg sam dokona odkupienia²⁰.

¹⁵ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 59, 4, NBA 26, s. 306; PSP 39, s. 33.

¹⁶ D. Zagórski, *Przebieg aktu pokutnego na podstawie „Komentarza do Psalmu XXXVII” św. Ambrożego*, RTK 53/4 (2006) s. 173-178.

¹⁷ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 4, 4, NBA 25, s. 36; PSP 37, s. 53.

¹⁸ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 6, 5, NBA 25, s. 70; PSP 37, s. 70.

¹⁹ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 6, 5, NBA 25, s. 70; PSP 37, s. 70.

²⁰ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 18 (1), 15, NBA 25, s. 240; PSP 37, s. 149.

1.2. Odrzucenie zła

Przekaz Hipponczyka odnoszący się do nawrócenia zakłada świadome odrzucenie w codziennym życiu zła. Pasterz naucza zatem o wyzbyciu się grzechu i wyrzeczeniu się szatana – odrzuceniu jego podszeptów, uświadamiając, kim jest kusiciel, i demaskując jego działanie.

1.2.1 Walka z grzechem

Św. Augustyn, aby wyjaśnić wiernym naukę o grzechu²¹, nade wszystko tym, który dotyka ich jako osobiste doświadczenie, a także by zachęcić do walki ze złem, dokonuje najpierw wykładu na temat grzechu pierwotnego²². Mówi o jego skutkach i wpływie na ludzkość, wskazując na mieszkającą w człowieku pożądlivość, której należy się przeciwstawić, aby nie ulec złu.

Winę na człowieka i odpowiedzialność za zło – zdaniem pasterza – ściągą uległość względem wspomnianej pożądlivości. Biskup wzywa w tym kontekście wiernych, aby nie okazywali jej posłuszeństwa, gdyż ona właśnie powoduje grzech²³, który staje się dla człowieka wewnętrznym ogołoceniem i wielką duchową stratą:

Oto zgrzeszyłeś i osiągnąłeś zysk. Co znaczy, żeś osiągnął zysk? Żeby go zdobyć, obraziłeś Boga. Żeby powiększyć zasób pieniędzy, wiara twoja zmniejszyła się, a urosło złoto. Coś utracił, a coś zyskał? To, coś zyskał, zwie się złotem, to, coś utracił, zwie się wiarą. Przyrównaj wiarę do złota. Gdyby wiara była towarem do sprzedania, miałaby swą cenę? Myślisz o swoich zyskach, a nie myślisz o stratach? Sakiewką się cieszysz, w sercu nie oplakujesz? Nie wiem, czym tam jest wypchana twoja sakiewka, ale popatrz, jak bardzo zmalała zawartość twojego serca. Kiedy otworzysz sakiewkę, znajdziesz pieniądze, których nie było. Słusznie cieszysz się, że znajdujesz

²¹ Charakterystykę grzechu daną przez Augustyna, jego przyczyny i typy opisuje: S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, Lublin 2007, s. 145-154.

²² Zob. A. Wilczyński, *Grzech pierwotny w nauczaniu św. Augustyna i św. Grzegorza Wielkiego*, KiST 13 (2014) s. 135-149; A. Eckmann, *Grzech pierwotny jako źródło cierpień człowieka u św. Augustyna*, w: *Grzech pierwotny*, ŻMT 12, Kraków 1999, s. 109-125.

²³ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 118 (3), 1, NBA 27/2, s. 1128-1130; PSP 41, s. 221-222.

to, czego tam nie było. Zważ na skarbiec serca. Była tam wiara, a jej nie ma. Jeżeli tam się cieszysz, czemu tu nie oplakujesz? Więcej utraciłeś niż zdobyłeś²⁴.

Augustyn wzywa wiernych do odrzucenia niegodziwego postępowania i do oskarżania się o własne grzechy. Aby dobitniej zwrócić uwagę na potrzebę nawrócenia i odrzucenia grzechu, odwołuje się do obrazu Chrystusa, ukazanego jako lekarza, który przychodzi do grzeszników, aby wezwać ich do nawrócenia i pokuty. Nadzieję wiernym przynosi Augustynowe potwierdzenie faktu, że na odrzucenie grzechu i nieprawości nigdy nie jest za późno²⁵.

1.2.2 Wyrzeczenie się szatana

Zły duch ukazany jest przez Augustyna jako kłamca i ojciec kłamstwa, jako „książę tego świata”, nieprzyjaciel – diabeł i „wąż stary”, z którego rąk człowiek może być wybawionym tylko wtedy, gdy nie umiera w nieprawościach:

Mamy (...) nieprzyjaciela, diabła, węża starego. Wszyscy musimy umrzeć, jeśli dobrze umrzemy, będziemy z jego rąk wybawieni. Ktokolwiek zaś w nieprawościach swoich umiera źle, będzie ściśnięty jego ręką, a w końcu wraz z nim potępiony. Niechaj więc wybawi nas Pan Bóg nasz z ręki nieprzyjaciela naszego. On bowiem pragnie nas pochwycić przez nasze poządliwości. Nasze zaś poządliwości, kiedy wywierają swój skutek, a my im służymy, zwą się koniecznościami. Kiedy zaś Bóg wybawi nasze dusze z konieczności naszych, to za co pochwyci nas nieprzyjaciel nasz, abyśmy byli ściśnięci jego ręką?²⁶

Hippończyk wzywa wiernych, by uciekali przed kusicielem i nie szli pod jego przewodem. Udziela duchowych rad, wskazując na „miejsce” takiej ucieczki, którym jest Syn, będący schronieniem każdego człowieka.

²⁴ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 123, 9, NBA 28/1, s. 76; PSP 41, s. 404.

²⁵ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 74, 7, NBA 26, s. 918; PSP 39, s. 332-333.

²⁶ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 30 (2), 14, NBA 25, s. 460; PSP 37, s. 247-248.

Ten swoisty azyl jest niezbędny podczas walki z diabłem, aby człowiek mógł odpocząć i nabrać sił²⁷.

Ważne w nauczaniu pasterza troszczącego się o swe owce jest wskazanie, że zły duch nie może nikogo przymusić do działania wbrew jego woli. Poucza zatem, że w mocy człowieka jest zgodzić się na zło bądź je odrzucić²⁸.

1.3. Pokusy i wady

Hippończyk, objaśniając zagadnienie pokusy, podkreśla, że Bóg wraz z zezwoleniem na jej dopuszczenie do człowieka udziela mu również konkretnego wsparcia, aby mógł wytrwać w jej znoszeniu. Istotne jest, że Pan w swoim miłosierdziu dostosowuje natężenie pokusy do możliwości poszczególnych osób²⁹.

Droga wewnętrznego oczyszczenia domaga się także wykorzenia wszelkich wad. Jest to zdaniem Hippończyka konieczny element na drodze ku doskonałości.

1.3.1 Zwalczanie pokus

Jak wskazuje na to Augustyn, zadaniem pokus winien być wewnętrzny postęp człowieka ku doskonałości. Ich wymierzenie i dostosowanie do konkretnego człowieka ma na celu przyniesienie korzyści duchowej wiernym³⁰. W świetle takiego opisu zagadnienia pokusy autor *Komentarza do Psalmów* wzywa wiernych, by nigdy nie schodzili z drogi dobra. Aby wesprzeć odbiorców swych słów, ukazuje przykłady poddania

²⁷ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 9, 4, NBA 25, s. 136; PSP 37, s. 104. Wspomniane wsparcie chrześcijanina ze strony Zbawiciela Augustyn przywołuje również w innym fragmencie *Objaśnień Psalmów* – Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 27, 8, NBA 25, s. 390; PSP 37, s. 215.

²⁸ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 91, 3, NBA 27/1, s. 190; PSP 40, s. 202.

²⁹ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 61, 22, NBA 26, s. 382-384; PSP 39, s. 71.

³⁰ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 94, 9, NBA 27/1, s. 320; PSP 40, s. 263.

kuszeniu świętych osób, które w licznych i trudnych doświadczeniach musiały walczyć o wytrwanie w wierności Stwórcy³¹.

Dla ukazania wiernym, że nękanie człowieka pokusą w czasie ziemskiego bytowania nigdy nie ustanie, Hipponczyk przywołuje starotestamentowy przykład Izraelitów, którym po przejściu Morza Czerwonego nie od razu dana została ojczyzna i nie pozbyli się oni wszystkich swoich wrogów. Wciąż na swej drodze przeżywać musieli samotność pustyni i niebezpieczeństwa płynące ze strony nieprzyjaciół³².

Augustyn, by zwrócić uwagę swych odbiorców słów na konieczność zwalczania pokus, które płyną ze strony ciała, przywołuje uczynki wywodzące się z niego, takie jak nierząd, nieczystość, wyuzdanie, nienawiść, zwady, zawiść, wzburzenie, niewłaściwa pogoń za zaszczytami, niezgody, rozłamy, zazdrości, pijaństwa czy hulanki. Podkreśla jednak, aby odróżnić pokusę od zła, które się popełnia, walka z nią bowiem daje zwycięstwo i nie prowadzi do grzechu³³.

1.3.2 Wykorzenie wad

Augustyn dobitnie wzywa do zniechęcenia swoich wad. Podkreśla, że takie podejście do nich jest przejawem prawdziwego umiłowania siebie. Zachęca do wykorzenia z życia pychy, chciwości, gniewu i nienawiści, a także zazdrości, nieczystości i rozwiązłości.

Pycha określona zostaje przez pasterza początkiem każdego grzechu³⁴, a za jej źródło uznane zostaje odstępstwo od Boga³⁵. Augustyn wzywa wiernych, by unikali pychy, uznając swą słabość i grzeszność, przy jednoczesnym zawierzeniu Bogu³⁶. Przestrożą dla słuchaczy słów Hipponczyka staje się apel do wyznawania popełnionych grzechów, co

³¹ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 103 (4), 7, NBA 27/1, s. 760; PSP 41, s. 63.

³² Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 72, 5, NBA 26, s. 828-830; PSP 39, s. 290-291.

³³ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 143, 6, NBA 28/2, s. 660; PSP 42/1, s. 270.

³⁴ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 139, 13, NBA 28/1, s. 528; PSP 42/1, s. 206. Zob. także: Aurelius Augustinus, *Sermo* 340/A, 1, NBA 33, s. 1000.

³⁵ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 7, 4, NBA 25, s. 88; PSP 37, s. 80.

³⁶ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 122, 3, NBA 28/1, s. 38-40; PSP 41, s. 387.

stanowi przejaw pokory, uniżenia i uświadomienia sobie konieczności wsparcia w życiu ze strony Stwórcy. Przestrożą dla ulegających omawianej wadzie są słowa pasterza, które podkreślają, że Bóg nigdy nie będzie przebywał blisko pyszałków i wyniosłych³⁷.

Chciwość określona zostaje przez Doktora Kościoła korzeniem wszelkiej nieprawości (zob. 1Tm 6,10). Zło w niej tkwiące, polegające na pragnieniu posiadania więcej, niż się otrzymuje, dotknęło bowiem człowieka już w raju. Hipponczyk podkreśla wręcz, że upadek pierwszych ludzi dokonał się przez tę wadę. W jej kontekście pasterz kieruje apele do wyznawców Chrystusa, by oddawali cześć Stwórcy bezinteresownie i miłowali Go z całego serca³⁸.

Nienawiść omówiona zostaje przez Doktora Kościoła w kontekście gniewu. Pasterz ostrzega wiernych, by właśnie gniew³⁹ nie stawał się zarzewiem nienawiści; daje przy tym szczegółowe pouczenia płynące z Pisma Świętego, mogące stanowić wsparcie w często trudnych relacjach międzyludzkich:

Należy się obawiać, ażeby (...) gniew nie przemienił się w nienawiść. Gniew to jeszcze nie jest nienawiść. Gniewasz się bowiem na syna, ale go nie nienawidzisz. Dla niego zachowujesz dziedzictwo, choć odczuwasz gniew do niego. Po to właśnie gniewasz się, ażeby nie stracił przez złe życie i obyczaj tego, co zachowałeś dla niego. Gniew zatem to jeszcze nie jest nienawiść. Jeszcze nie czujemy nienawiści do tych, na których się gniewamy. Gniew, wszakże taki, jeżeli trwa długo, a nie zostanie szybko pohamowany, rośnie i staje się nienawiścią. Ażeby zatem ustępujący gniew zaniknął i nie przerodził się w nienawiść, Pismo Święte poucza nas słowami: „Niechaj słońce nie zachodzi na rozgniewanie wasze” (Ef 4,26)⁴⁰.

Zazdrość ukazana jest przez Augustyna jako wada, która rodzi się w kontekście miłości fizycznej. Pasterz wzywa zatem, aby kierować

³⁷ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 74, 2, NBA 26, s. 910; PSP 39, s. 328.

³⁸ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 118 (11), 6, NBA 27/2, s. 1202-1204; PSP 41, s. 255.

³⁹ O odpowiedzialności moralnej za gniew, odzwierciedlonej w nauce Ojców, w tym św. Augustyna, zob. L. Nieścior, *Augustyńska interpretacja sankcji za gniew (Mt 5,22bc) na tle wczesnochrześcijańskiej egzegezy*, VoxP 89 (2024) s. 123-148.

⁴⁰ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 30 (3), 4, NBA 25, s. 468; PSP 37, s. 251.

duchowy wzrok na mądrość Boga, która jest w stanie ukazać się wszystkim ludziom, nie będąc źródłem zazdrości i stając się czysta dla wszystkich⁴¹.

Nieczystość przychodzi do człowieka poprzez zmysły, to jest za pośrednictwem oczu, uszu, zapachu, smaku czy dotyku. Pasterz wzywa zatem do unikania otwarcia tych „pięciu bram zepsucia”, co daje możliwość zbliżenia się do Boga i spotkania z Nim⁴².

Ostatnią z omawianych wad jest rozwiązłość, której początkiem jest nieuporządkowana i nieczysta miłość. Zachętą do jej przezwyciężenia jest wezwanie do oczyszczenia miłości i skierowania jej na właściwe obiekty umiłowania⁴³.

1.4. Droga pokuty

Grzeszność i słabość wierzących powinna, zdaniem Augustyna, powodować w człowieku pragnienie pokuty. Aby uczynione zło mogło zostać darowane przez Boga, człowiek musi je okupić żalem i umartwieniami. W swoich mowach pasterz wzywa wiernych do żalu za popełnione grzechy, do zwrócenia uwagi na zatwardziałość serca i grzeszny styl życia. Ważne jest i w tym kontekście odrzucenie pychy oraz wyznanie słabości, która wpływa na kondycję duchowego życia i stan, w jakim człowiek się znajduje:

Odnalazł siebie człowiek pokutujący za swój grzech, że sam nie posiadał mocy. Wyznał też przed Bogiem, że jest ziemią i prochem. O pyszałku, obróciłeś się we własny proch, odebrano ci technienie. Już się nie chełpisz, już się nie wynosisz, nie twierdzisz, że jesteś sprawiedliwy. Widzisz, żeś

⁴¹ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 33 (2), 6, NBA 25, s. 640; PSP 37, s. 335.

⁴² Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 49, 9, NBA 25, s. 1258; PSP 38, s. 252.

⁴³ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 31 (2), 5, NBA 25, s. 518; PSP 37, s. 275. „Właściwym” obiektem miłowania jest Bóg. Opis tej miłości, mającej wyzbyć się wrażeń zmysłowych, doświadczanej przez wyznawców Chrystusa z poziomu człowieka wewnętrznego, daje: M. Terka, *Świat stworzony znakiem Boga i samotności człowieka w świetle X księgi „Wyznań” św. Augustyna – próba interpretacji*, VoxP 92 (2024) s. 99.

z prochu powstał, i kiedy Pan odwrócił swą twarz, powróciłeś do swojego prochu. Zatem błagaj, żeś prochem, wyznaj swoją słabość⁴⁴.

Za ważny element na drodze pokuty uznane zostaje przez Augustyna cielesne umartwienie. By postawa grzesznika mogła być przyjęta przez Boga człowiek powinien traktować umartwienie radykalnie. W ten sposób uzyskać można przebaczenie grzechów i ich odpuszczenie⁴⁵.

2. Uświęcanie się przez doskonalenie cnót i pełnienie dobrych czynów

Pojednanie się z Bogiem przez nawrócenie i pokutę pozwala człowiekowi na wstąpienie na drogę uświęcania się i wewnętrznego postępu. Proces ten dokonywać się ma poprzez doskonalenie cnót i pełnienie dobrych uczynków. Po etapie zatem odrzucenia tego, co „dawne – stare”, tego, co grzeszne i będące ciemnością, przychodzi dla chrześcijanina etap „zmiany [życia] na lepsze”⁴⁶, patrzenia na rzeczywistość nie tylko w jej wymiarze materialnym, cielesnym, ale także wzniosłym – duchowym⁴⁷.

2.1. Nabywanie i doskonalenie cnót

Hippończyk, zachęcając chrześcijan do oczyszczania duchowego wnętrza, wzywa, by doceniać radość ze wzrastającego w nim ładu i ciszy⁴⁸. Mobilizuje również do praktykowania cnót, których wagę i znaczenie oddaje w obrazie Chrystusa, ich zarządcy, mieszkańca ludzkiego serca i jego gospodarza. Doktor Kościoła akcentuje w szczególny sposób trzy cnoty teologiczne i cztery kardynalne („cnoty, jakie należy

⁴⁴ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 103 (4), 13, NBA 27/1, s. 772; PSP 41, s. 69.

⁴⁵ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 50, 11, NBA 25, s. 1310-1312; PSP 38, s. 280-281.

⁴⁶ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 59, 5, NBA 26, s. 306; PSP 39, s. 33.

⁴⁷ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 9, 2, NBA 25, s. 132; PSP 37, s. 102.

⁴⁸ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 33 (2), 8, NBA 25, s. 642-644; PSP 37, s. 337.

spełniać w naszym życiu”⁴⁹. Ich kultywowanie uznaje za niezbędne w życiu doczesnym, mogące przynieść radość z obcowania z Bogiem i kontemplowania Go.

2.1.1 Cnoty teologiczne

W przekazie św. Augustyna nauczycielem cnót teologicznych jest sam Bóg. To On naucza chrześcijan „kantyku wiary, nadziei i miłości”⁵⁰. Wielki Doktor Kościoła wyraźnie zaznacza, że miłość musi być uznana za najważniejszą z cnót, która przewyższa dwie pozostałe swym znaczeniem⁵¹.

Wiara. Augustyn, odwołując się do 2Tes 3,2, naucza swych słuchaczy, że wiara jest jedynie właściwością tych ludzi, którzy przynależą do Boga. Jest ona dla nich światłem w ziemskiej wędrówce i wsparciem w niej⁵², jest bezpieczną drogą, którą postępują sprawiedliwi.

Pasterz, znając jednak zróżnicowaną kondycję duchową poszczególnych wiernych, ukazując realia i trudy duchowego postępu, naucza, że nawet święci ludzie, pomimo ich wiary i ufności względem Boga, wciąż dotykani są przez zło, choć nie ulegają jego wpływowi⁵³. Zdaniem pasterza ważne jest znaczenie tej cnoty w kontekście przyszłego życia, gdyż wyznawanie wiary ma doprowadzić człowieka do oglądania tego, w co wierzy, zatem do nagrody przebóstwienia i bycia synami Bożymi⁵⁴.

Nadzieja. Autor *Enarrationes in Psalmos* zachęca wiernych do trwania w nadziei, do zakorzenienia jej w samym Bogu. To ma zapewnić jej niezmiennność i niewzruszoność, taką stałość, jaka odnajdywana jest jedynie w Stwórcy. Augustyn uświadamia wiernym, że nadzieja jest konieczna tak długo, dokąd nie ujrzy się „przedmiotu” oczekiwania.

⁴⁹ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 83, 11, NBA 26, s. 1200; PSP 40, s. 68.

⁵⁰ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 91, 1, NBA 27/1, s. 186; PSP 40, s. 200.

⁵¹ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 91, 1, NBA 27/1, s. 186; PSP 40, s. 200.

⁵² Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 87, 13, NBA 27/1, s. 46; PSP 40, s. 133-134.

⁵³ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 118 (2), 2, NBA 27/2, s. 1124; PSP 41, s. 220-221.

⁵⁴ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 84, 9, NBA 26, s. 1222-1224; PSP 40, s. 79.

Przekonuje zatem do cierpliwości, która przedstawiona zostaje słuchaczom jako niezbędna dla człowieka w sytuacji pełnej utrapień i cierpienia⁵⁵. Cnotą, która powinna towarzyszyć człowiekowi, aby ten potrafił złożyć nadzieję jedynie w Panu, jest pokora, dzięki której chrześcijanin nie może przypisać sobie żadnych zasług, dostrzegając, że dobro jest mu udzielone wyłącznie przez Boga⁵⁶.

Miłość. Wielki Doktor Kościoła podkreśla, że miłość podnosi wyznawcę Chrystusa do rzeczy wzniosłych. Posiada ona niejako własną moc i nie może pozostać bezczynna w duszy człowieka miłującego. Hipponczyk podaje jej charakterystykę i wskazuje cel, do którego prowadzi, to jest do miłowania Boga i bliźniego:

Chcesz jednak wiedzieć, jaką powinna być miłość? Zobacz, dokąd prowadzi. Wszak nie upominamy, żebyście niczego nie miłowali, ale żebyście nie kochali świata, żeby swobodnie miłować Tego, który świat stworzył. Albowiem dusza skrępowana miłością ziemską, ma niejako lep na skrzydłach. Nie może latać. Natomiast oczyszczona z bardzo brudnych przywiązań światowych, mając niejako rozpostarte skrzydła i to dwa skrzydła zupełnie wolne od wszelkich pęt, to znaczy dwa przykazania miłości Boga i bliźniego, łatwo ulatuje (Mt 22,40)⁵⁷.

Hipponczyk naucza wiernych, że w miarę wzrostu miłości poszukuje się coraz bardziej jej przedmiotu. Zdaniem pasterza, ten, kto kocha, zawsze wygląda za obecnością miłowanego i paradoksalnie wraz z jej odnalezieniem nie kończy tego procesu, lecz wzmaga go i coraz bardziej pogłębia⁵⁸.

⁵⁵ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 91, 1, NBA 27/1, s. 186; PSP 40, s. 200. Cierpienie uznać należy za częsty temat myśli i rozważań św. Augustyna. Zob. P. Turzyński, *Cierpienie jako droga w ujęciu św. Augustyna*, VoxP 55 (2010) s. 637-653.

⁵⁶ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 41, 12, NBA 25, s. 1020; PSP 38, s. 132.

⁵⁷ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 121, 1, NBA 28/1, s. 2; PSP 41, s. 371. O miłości Boga, jednoczącej wspólnotę wierzących i o miłowaniu drugiego człowieka pisze w konkluzji swego artykułu: M. Nebel, *La synthèse théologique du bien commun chez Augustin*, VoxP 83 (2022) s. 266.

⁵⁸ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 104, 3, NBA 27/1, s. 786; PSP 41, s. 75.

2.1.2 „Cnoty, jakie należy spełniać w naszym życiu”

Hippończyk zaznacza w swym przekazie, że chce zachęcić wiernych do kultywowania tych cnót, które napotkać można podczas lektury Pisma Świętego. Uznaje je za ważne i wskazuje na łaskę Bożą będącą źródłem ich udzielenia. Naucza, że od czterech wymienionych cnót: roztropności, sprawiedliwości, wstrzemięźliwości i męstwa, nastąpi kiedyś przejście do jednej tylko, to jest do kontemplacji Boga⁵⁹.

Roztropność. Hippończyk podkreśla, że „roztropnością zwie się cnota, dzięki której rozróżniamy między dobrem a złem”⁶⁰. Jest ona zatem ważna na etapach jednoczenia się z Bogiem. Osiągnięcie w przyszłym życiu kontemplacji spowoduje jednak, że nie będzie ona już potrzebna, gdyż w przyszłym bytowaniu nie napotka człowiek żadnego zła, którego miałby unikać⁶¹.

Sprawiedliwość. Augustyn, odwołując się do Listu do Rzymian, charakteryzuje sprawiedliwość jako tę cnotę, według której udzielamy drugiemu człowiekowi to, co mu się należy⁶². Podobnie jak roztropność, sprawiedliwość nie będzie miała zastosowania w przyszłym życiu, gdyż zostanie uznana za zbędną tam, gdzie nie będzie żadnego niedostatku, któremu należałoby zaradzić⁶³.

Pasterz w kazaniu omawiającym treść Ps 57 apeluje, aby sprawiedliwość była przez wiernych praktykowana w czynach, co uznaje za znacznie trudniejsze niż jedynie głoszenie jej słowem⁶⁴. Wyraźnie zaznacza też, że cnota ta jest dziełem Boga w człowieku, a czynić ją może ten, kto ją w sobie posiada jako efekt łaski⁶⁵.

⁵⁹ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 83, 11, NBA 26, s. 1200; PSP 40, s. 69.

⁶⁰ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 83, 11, NBA 26, s. 1200; PSP 40, s. 68.

⁶¹ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 83, 11, NBA 26, s. 1200; PSP 40, s. 69.

⁶² Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 83, 11, NBA 26, s. 1200; PSP 40, s. 68-69.

⁶³ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 83, 11, NBA 26, s. 1200; PSP 40, s. 69.

⁶⁴ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 83, 11, NBA 26, s. 1200; PSP 40, s. 69.

⁶⁵ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 118 (26), 1, NBA 27/2, s. 1346; PSP 41, s. 318.

Wstrzemięźliwość. W odniesieniu do cnoty wstrzemięźliwości pasterz przypomina jedynie wiernym, że dzięki niej człowiek jest w stanie powściągnąć swe popędy⁶⁶.

Męstwo. Męstwem, jak zaznacza Hipponczyk, nazwana zostaje ta cnota, dzięki której człowiek może znieść wszelkie trudności⁶⁷. Jest ona również efektem Bożego daru, gdyż prawdziwe wsparcie człowieka i obrona przychodzi właśnie ze strony Stwórcy. Siły ludzkie same w sobie uznane zostają za niewystarczające, dlatego zachodzi konieczność zwrócenia się ku Bogu i trwania w Jego bliskości⁶⁸.

Augustyn w kontekście omawiania tej cnoty zwraca uwagę słuchaczom, by nie wpadali w pychę i nie trwali w przekonaniu, że dobro wywodzi się z ich zasług. Winni raczej dostrzec swoje słabości i uświadomić popełniane nieprawości, wszelkie bowiem usprawiedliwienie dla zła i grzechu wiedzie do osłabienia męstwa w człowieku:

Ci, którzy nie chcą wyznać swoich grzechów, męczą się bez powodu, aby obronić własne grzechy. A im bardziej męczą się, aby usprawiedliwić swoje grzechy, chępiąc się własnymi zasługami i nie dostrzegając swoich nieprawości, tym bardziej słabnie ich siła i męstwo. Ten bowiem jest silny, kto nie w sobie, ale w Bogu jest mocny⁶⁹.

Pasterz uświadamia wiernym, że dla znoszenia trudności męstwo staje się niezbędne. Dlatego wzywa ponownie do wypraszania go u Stwórcy, gdyż jedynie osoba obdarowana jest w stanie wytrwać w wierności do końca, osiągając w ten sposób zbawienie⁷⁰. Podobnie jak w przypadku innych cnót wsparciem i fundamentem męstwa jest pokora, dzięki której wyznawca Chrystusa znieść może w cierpliwości wszelkie skierowane przeciwko niemu zarzuty i odrzucić rodzący się w sercu gniew⁷¹.

⁶⁶ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 83, 11, NBA 26, s. 1200; PSP 40, s. 69.

⁶⁷ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 83, 11, NBA 26, s. 1200; PSP 40, s. 69.

⁶⁸ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 65, 13, NBA 26, s. 512; PSP 39, s. 132.

⁶⁹ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 31 (2), 10, NBA 25, s. 528; PSP 37, s. 280.

⁷⁰ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 42, 3, NBA 25, s. 1034; PSP 38, s. 138-139.

⁷¹ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 92, 4, NBA 27/1, s. 220-222; PSP 40, s. 216.

Analogicznie do wcześniejszych cnót, również męstwo nie będzie posiadało już żadnego znaczenia w przyszłym życiu. Nie zaistnieje bowiem wtedy żadne zło, które należałoby znosić i przezwyciężać⁷².

2.2. Pełnienie dobrych uczynków

Na etapie doskonalenia się wyznawców Chrystusa ważnym zadaniem jest pełnienie dobrych uczynków. Augustyn podkreśla, że sprawcą dobrych działań w człowieku jest sam Pan, który udziela swych darów tym, którzy są pokorni:

„Służcie Panu w bojaźni, weselcie się przed Nim ze drżeniem” (Ps 2,11). Co to znaczy? Posłuchaj głosu Apostoła: „Z bojaźnią i ze drżeniem zbawienie wasze sprawujcie”. Dlaczego: „Z bojaźnią i ze drżeniem”? Podał przyczynę: „Albowiem to Bóg sprawia w was zarówno pragnienie, jak i wykonanie, zgodnie z dobrą wolą” (Flp 2,12-13). Jeżeli zatem Bóg działa w tobie, dzięki łasce Bożej postępujesz dobrze, a nie dzięki własnym siłom. Jeżeli więc radujesz się, to się też lękaj, żeby przypadkiem to, co zostało udzielone pokornemu, nie zostało odebrane pysznemu⁷³.

Augustyn, kierując pouczenia do wiernych, związane z pełnieniem dobrych uczynków, podkreśla, że ten etap doskonalenia człowieka zbliża go do Boga. Pasterz dobitnie ukazuje wiernym przechodzenie z nieprawości i grzechu do życia sprawiedliwego oraz dobrego. Mówi o zachodzącej odmianie w człowieku i obfitych owocach takiego życia:

Kiedy więc zaczniesz nienawidzić grzechy i wyznawać je Bogu, kiedy niegodziwe upodobania pociągają cię i wiodą ku temu, co ci nie służy, westchnij do Boga. A wyznając mu swe grzechy, zasłużysz u Niego na upodobanie i zostanie ci użyty wdzięk pochodzący z postępowania sprawiedliwego, żeby zaczęła sprawiać ci przyjemność sprawiedliwość, gdy pierwotnie czyniła to nieprawość. Ty, który pierwotnie radowałeś się w pijaństwie, cieszyć się będziesz z trzeźwości. Przedtem cieszyła cię kradzież, żebyś zabrał drugiemu to, czegoś nie miał, zaczniesz dawać niemającemu to, co

⁷² Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 83, 11, NBA 26, s. 1200; PSP 40, s. 69. Zob. Zagórski, *Commendavit nobis Dominus*, s. 379.

⁷³ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 65, 5, NBA 26, s. 496; PSP 39, s. 124.

posiadasz. Ciebie, któremu podobało się branie, raduje dawanie. Cieszyło cię oglądanie, rozkoszy udziela modlitwa. Cieszyły cię piosenki zabawne i swawolne, cieszy odmawianie hymnów do Boga, chodzenie do kościoła, gdy przedtem latałeś po teatrach⁷⁴.

Tym, co powoduje w człowieku moc działania, jest – zdaniem pastora – miłość. Augustyn tym bardziej zachęca wyznawców Chrystusa, by czyny ich właśnie z niej wypływały i były realizowane z wielkim zaangażowaniem⁷⁵.

3. Przyłgnięcie do Boga

Celem ludzkiego życia i największym dobrem jest, zdaniem Augustyna, przyłgnięcie do Boga. Podkreśla on w swym nauczaniu, że w ziemskim bytowaniu wyznawca Chrystusa nie jest w stanie doświadczyć tej bliskości w sposób pełny, dlatego powinien czerpać z relacji z Bogiem wedle swych najlepszych umiejętności i możliwości:

„Mnie natomiast dobrze jest przyłgnąć do Boga”. Oto całe dobro. Chcecie więcej? Ubolewam nad takimi. Bracia, czego więcej chcecie? Nie ma nic lepszego niż przyłgnąć do Boga, zwłaszcza, gdy zobaczymy Go twarzą w twarz (1Kor 13,12). A co tymczasem? Przemawiam bowiem jeszcze jako pielgrzym: „Przyłgnąć do Boga jest dobrze”, powiada. Ale obecnie podczas pielgrzymowania, dopóki jeszcze nie nadeszła owa rzeczywistość: „W Bogu złożyć moją nadzieję”. Dopóki zatem jeszcze nie przyłgnałeś, tam złóż swoją nadzieję (...). Miłuj Boga bezinteresownie, nikomu Boga nie zazdrość. Porywajcie Go sobie, ile tylko potraficie, ile zdołacie Go osiąść. Nie stał się ciasny. Co do Niego nie kierujcie się żadnymi ograniczeniami. Każdy niech zagarnia całego, a wszyscy będziecie mieli całego⁷⁶.

Zagadnienie ograniczeń, jakich doświadcza chrześcijanin w ziemskim bytowaniu, dążąc ku doskonałości, przypomina o konieczności

⁷⁴ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 84, 15, NBA 26, s. 1238; PSP 40, s. 86.

⁷⁵ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 51, 12, NBA 26, s. 20; PSP 38, s. 298.

⁷⁶ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 38, 14, NBA 25, s. 912; PSP 38, s. 76.

nieustannych zmagania, jakim poddani są wszyscy wierzący, bez względu na stopień duchowego postępu. Głęboką myślą poddaną wierzącym przez pasterza jest wypowiedź, w której możliwą do osiągnięcia dla człowieka doskonałość Hipponczyk dostrzega w uświadomieniu sobie niemożliwości bycia doskonałym. To urealnia niejako ludzkie działania i pozwala na lepsze planowanie swej życiowej drogi i właściwe wyznaczanie na niej stopni postępu⁷⁷.

Przekaz św. Augustyna odnoszący się do ludzkiego doskonalenia nawiązuje w wielu obszarach do wizji chrześcijańskiej formacji odnajdywanej w nauczaniu wcześniejszych autorów, takich jak Klemens Aleksandryjski⁷⁸, Grzegorz z Nazjanzu⁷⁹ czy św. Ambroży⁸⁰. Hipponczyk znał tę tradycję, rozwijając własną koncepcję doskonałości chrześcijańskiej, którą złączył przede wszystkim z miłowaniem Boga prowadzącym człowieka ku Niemu jako najwyższemu dobru i celowi⁸¹.

⁷⁷ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 51, 12, NBA 26, s. 20; PSP 38, s. 298.

⁷⁸ Zob. F. Drączkowski, *Klemens Aleksandryjski – pedagog oświeconych*, AK 93 (1979) s. 27-36; J. Grzywaczewski, *Obraz doskonałego gnostyka według „Stromatów” Klemensa Aleksandryjskiego*, VoxP 11 (1986) s. 543-554; J. Grzywaczewski, *O miłości. Program formacji chrześcijańskiej św. Klemensa Aleksandryjskiego*, Niepokalanów 1996; B. Zgraja, *Boski Logos – wzór i mistrz cnoty według Klemensa Aleksandryjskiego*, SW 47 (2010) s. 211-227.

⁷⁹ Zob. D. Zagórski, *Ai soterias odoi. Model doskonalenia chrześcijańskiego w świetle ekshortacji pastoralnych Grzegorza z Nazjanzu*, Toruń 2007.

⁸⁰ Zgraja, *Stworzenia nierozumne*, s. 822; J. Pałucki, *Nabywanie cnot w ambrozjańskim programie doskonalenia chrześcijańskiego*, w: *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – M. Szram, Lublin 1997, s. 77-88.

⁸¹ P. Perszko, *Miłość jako podstawowa zasada życia chrześcijańskiego w „De civitate Dei” św. Augustyna*, SacCh 5/1 (1998) s. 25-26: „Miłość człowieka dąży do zjednoczenia z Bogiem, który jest najwyższą miarą dobra, które musimy miłować z całego serca, z całej duszy i z całej siły. Św. Augustyn mówi, że «do Niego winni nas prowadzić ci, którzy nas miłują: do Niego winniśmy i my prowadzić tych, których sami miłujemy». Tak wypełniają się dwa najważniejsze przykazania, na których «opiera się całe Prawo i Prorocy» (Mt 22,40). Bóg bowiem jest źródłem naszego szczęścia, jest kresem wszelkiego ludzkiego dążenia. Jest także nie tylko źródłem, ale i celem, tzn. ostatecznym spełnieniem miłości chrześcijanina”.

Nabywanie doskonałości uznawał za możliwe jedynie dzięki współdziałaniu z łaską Stwórcy i widział je jako nieustający proces upodabniania się do Niego – pełen wysiłku, naznaczony wiernością Bogu we wszystkim. Realizował się on w porzuceniu grzesznego życia, we wstąpieniu na drogę Chrystusa, która mimo cierpień prowadziła do szczęścia i chwały⁸².

Zerwanie z grzesznym postępowaniem i wyrzeczenie się szatana pozwalały na postęp w dobru, który dokonywał się – podobnie jak u wspomnianych wcześniej innych starożytnych autorów – w wypełnianiu dobrych uczynków i trwaniu w stałości cnót. One to prowadziły ku Bogu i zbliżały do kontemplowania Go.

Ważnym dla odbiorców nauczania Hipponczyka jest przekaz, który traktuje o ograniczeniach człowieka na drodze kroczenia ku ludzkiej doskonałości i świętości. Augustyn akcentuje, że w ramach ziemskiej egzystencji, mimo największych wysiłków wkładanych w proces doskonalenia chrześcijańskiego, człowiek nie jest w stanie zrealizować bliskości ze Stwórcą w sposób pełny. Pasterz przypomina wiernym, że kontemplacja Boga, pojmowana jako doświadczenie Go „twarzą w twarz”, obiecana jest człowiekowi dopiero po zakończeniu ziemskiego pielgrzymowania. Wielki Doktor Kościoła naucza, że w życiu ziemskim konieczna jest wiara, która winna być zakorzeniona w obietnicy tego, co ma się dokonać w rzeczywistości nieba, a więc „przyszłego wypełnienia”⁸³.

Bibliography

Sources

Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, 1-50, NBA 25, s. 1-1329; 51-85, NBA 26, s. 1-1289; 86-104, NBA 27/1, s. 1-823; 105-120, NBA 27/2, s. 823-1459; 121-139, NBA 28/1, s. 1-539; 140-150, NBA 28/2, s. 539-937, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, 1-35, PSP 37; 36-57, PSP 38; 58-77, PSP 39; 78-102, PSP 40; 103-123, PSP 41; 124-150, PSP 42/1, Warszawa 1986.

Aurelius Augustinus, *In Evangelium Ioannis tractatus*, 1-50, NBA 24/1, s. 1-1013, tł. W. Szoldrski, Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię I Pierwszy List św. Jana*, PSP 15/1-2, Warszawa 1977.

⁸² Turzyński, *Cierpienie jako droga*, s. 651.

⁸³ Aurelius Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 41, 9-10, NBA 25, s. 1016-1018; PSP 38, s. 130.

Aurelius Augustinus, *Sermones* 273-340A, NBA 33, s. 1-1023; 341-400, NBA 34, s. 1-775.

Studies

- Drączkowski F., *Klemens Aleksandryjski – pedagog oświeconych*, „Ateneum Kapłańskie” 93 (1979) s. 27-36.
- Eckmann A., *Grzech pierwородny jako źródło cierpień człowieka u św. Augustyna*, w: *Grzech pierwородny*, ŻMT 12, Kraków 1999, s. 109-125.
- Eckmann A., *Koncepcja przyjaźni w dziełach św. Augustyna*, „Roczniki Humanistyczne” 44/3 (1996) s. 231-241.
- Grzywaczewski J., *Obraz doskonałego gnostyka według „Stromatów” Klemensa Aleksandryjskiego*, „Vox Patrum” 11 (1986) s. 543-554.
- Grzywaczewski J., *O miłości. Program formacji chrześcijańskiej św. Klemensa Aleksandryjskiego*, Niepokalanów 1996.
- Hamman A.G., *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, tł. M. Staffiej-Wróblewska – E. Sieradzińska, Warszawa 1989.
- Kowalczyk S., *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, Lublin 2007.
- Mejzner M., „*Droga serca*” w doświadczeniu i refleksji św. Augustyna, „Collectanea Theologica” 86/2 (2016) s. 85-114.
- Namara Mc M.A., *L’amicizia in Sant’Agostino*, Milano 1970.
- Nebel M., *La synthèse théologique du bien commun chez Augustin*, „Vox Patrum” 83 (2022) s. 247-270.
- Nieścior L., *Augustyńska interpretacja sankcji za gniew (Mt 5,22bc) na tle wczesnochrześcijańskiej egzegezy*, „Vox Patrum” 89 (2024) s. 123-148.
- Okroj A., „*Przyjaciel Boga*” w świetle „*Enarrationes in Psalmos*” św. Augustyna, Lublin 2002 (mps BKUL).
- Pałucki J., *Nabywanie cnót w ambrozjańskim programie doskonalenia chrześcijańskiego*, w: *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – M. Szram, Lublin 1997, s. 77-88.
- Pałucki J., *Św. Ambroży jako duszpasterz w świetle adhortacji pastoralnych*, Lublin 1996.
- Perszko P., *Miłość jako podstawowa zasada życia chrześcijańskiego w „De civitate Dei” św. Augustyna*, „Saeculum Christianum” 5/1 (1998) s. 21-42.
- Sienkiewicz E., *Człowiek w myśli św. Augustyna*, „Teologia w Polsce” 5/2 (2011) s. 259-272.
- Terka M., *Świat stworzony znakiem Boga i samotności człowieka w świetle X księgi „Wyznań” św. Augustyna – próba interpretacji*, „Vox Patrum” 92 (2024) s. 93-118.
- Turzyński P., *Cierpienie jako droga w ujęciu św. Augustyna*, „Vox Patrum” 55 (2010) s. 637-653.
- Wilczyński A., *Grzech pierwородny w nauczaniu św. Augustyna i św. Grzegorza Wielkiego*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 13 (2014) s. 135-149.

- Zagórski D., *Ai soterias odoi. Model doskonalenia chrześcijańskiego w świetle ekshortacji pastoralnych Grzegorza z Nazjanzu*, Toruń 2007.
- Zagórski D., *Commendavit nobis Dominus oves suas. Pasterska troska o wiernych w świetle „Sermones” św. Augustyna*, Toruń – Pelplin 2013.
- Zagórski D., *Przebieg aktu pokutnego na podstawie „Komentarza do Psalmu XXXVII” św. Ambrożego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 53/4 (2006) s. 171-183.
- Zgraja B., *Arka Noego obrazem Kościoła w „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyna*, „Vox Patrum” 65 (2016) s. 761-781.
- Zgraja B., *Boski Logos – wzór i mistrz cnoty według Klemensa Aleksandryjskiego*, „Studia Warmińskie” 47 (2010) s. 211-227.
- Zgraja B., *Stworzenia nierozumne wezwaniem do doskonałości. Przyczynek do studium nad „Hexaemeronem” św. Ambrożego*, „Vox Patrum” 57 (2012) s. 821-837.
- Zgraja B., *Symbolika księżycy w „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyna*, „Vox Patrum” 69 (2018) s. 735-753.

Tłumaczenia



Maksym Wyznawca, *Ambiguum* 5 (CPG 7705.1: *Ambigua ad Thomam* 5)

Karolina Kochańczyk-Bonińska¹, Bogna Kosmulska² (wstęp i tłumaczenie)

1. Wprowadzenie: *Ambigua ad Thomam* – gatunek, kompozycja, zamysł całości dzieła

1.1. Punkt wyjścia – znaczenie literackiej formy dzieła

Analizę całokształtu *Ambigua ad Thomam* Maksyma Wyznawcy warto rozpocząć od kwestii formalnych. Rozpoznanie formy literackiej w przypadku tego utworu wydaje się szczególnie pomocne w lekturze, mogącej czytelnikowi sprawiać pewną trudność w „wynajdowaniu”, by zapożyczyć sformułowanie od św. Augustyna i stojącej za nim tradycji retorycznej, „tego, co trzeba dokładnie zrozumieć”³. Wprawdzie wydaje się być jasne, co jest treścią rozważań Maksyma – każde *ambiguum*, a właściwie *aporie*⁴ ze zbioru otwiera cytat z „trudnego miejsca” z Grzegorza z Nazjanzu albo, jak w przypadku *Ambiguum* 5, z Pseudo-Dionizego Areopagity – ale hermeneutycznym celem komentarza Maksyma

¹ Dr hab. Karolina Kochańczyk-Bonińska, Kolegium Filozofii i Teologii, Szkoła Główna Mikołaja Kopernika, Kraków, Polska; e-mail: k.kochanczyk@orbe.edu.pl; ORCID: 0000-0002-4510-6111.

² Dr Bogna Kosmulska, Wydział Filozofii, Uniwersytet Warszawski, Warszawa, Polska; e-mail: bkosmulska@uw.edu.pl; ORCID: 0000-0002-1933-1892.

³ Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana* I 1, ed. J. Martin, CCL 32, Turnholti 1962, tł. J. Sulowski, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, Patres Ecclesiae 1, Warszawa 1989, s. 10-11.

⁴ Określenie *ambigua*, które przylgnęło do dzieła, jest przekładem Eriugeny, znającego zresztą jedynie *Ambigua ad Johannem*. Mimo problematyczności tego przekładu, pozostajemy przy tym określeniu, choć odwołujemy się również do znaczeniowego zakresu *aporii*.

Wyznawcy z pewnością nie jest sam tylko komentarz. W odkrywaniu także innych celów tego autora może pomóc właśnie refleksja nad formą dzieła, formą niewątpliwie kunsztowną, choć Maksym Wyznawca wielokrotnie podkreślał w różnych swych pismach brak zainteresowania retoryką, a więc tym, co Augustyn nazwałby „przedstawianiem tego, co zostało zrozumiane”⁵. Mimo owych powtarzanych deklaracji, że nie umie właściwie się wyrażać⁶, autor trafnie stosował odpowiednie swoim czasem i środowisku gatunki literackie, czasem również umiejętnie naginając ich ramy. Wszystko to dobrze uwidacznia się w *Ambigua ad Thomam*, jednym z najważniejszych pism Maksyma.

W *Prologu* do tego dzieła autor zarzuca sobie nie tylko braki w zakresie umiejętności wysłowienia, zestawione z biblijnymi przykładami niemoty (w nawiązaniu do Iz 35,6 i Mk 7,32), ale także przywiązanie do rzeczy niszczyalnych czy duchową głuchotę⁷, uderzając w same podstawy również swoich kompetencji hermeneutycznych, dla których konieczne jest, jego zdaniem, doskonałe panowanie nad sferą ascetycznej *praxis*. Wymienienie tych słabości łatwo można wytłumaczyć typową dla mnichów pokorą, jakże często sięgającą w tekstach bizantyńskich aż do granic egzaltacji. Twierdzenie o nieumiejętności zrozumienia czy też wysłowienia jest też może echem sokratycznej ironii, którą Maksym mógł także w pewnym zakresie stosować. Nie zdradza się nam z tym jednak, wyjaśniając po prostu, że pisze tylko ze względu na posłuszeństwo, z nadzieją, że braki w pobożności myślenia i w sposobie mówienia uzupełnią w nim dzięki modlitwie święci i sam Chrystus⁸. I rzeczywiście, następujące po tym wprowadzeniu wywody Maksyma cechuje poszukiwana przezeń zwięzłość i precyzja, co nie oznacza dla czytelnika, że łatwo odnaleźć się w przedstawionej argumentacji.

Ambigua ad Thomam dalekie są bowiem od sztywnej struktury niektórych „scholastycznych” utworów samego Wyznawcy (*Opusculów*

⁵ Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana* I 1, tł. Sulowski, s. 10-11. Oba cytowane powyżej określenia św. Augustyna dotyczą wprawdzie wykładu Pisma Świętego, lecz Maksym stosuje do autorytetów kościelnych właśnie metody interpretacyjne bliźniaczo podobne do tych, z jakich korzysta przy analizie cytatów biblijnych.

⁶ Szczególnie wyraźna jest deklaracja Maksyma z *Prologu* do *Mystagogii*, która sugeruje nawet pewne braki w zakresie wykształcenia (ed. C. Boudignon, CCG 69, Turnhout 2011, s. 5).

⁷ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem, Prol.*, ed. B. Janssens, CCG 48, Turnhout – Leuven 2002, s. 4.

⁸ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem, Prol.*, ed. B. Janssens, s. 4.

i części *Listów*), które pisał w okresie późniejszym. W przypadku *Ambiguów* – zarówno omawianych tu *ad Thomam* (1-5), jak i drugiego zbioru *ad Johannem* (6-71), a także np. *Quaestiones ad Thalassium*, innego ważnego dzieła Maksyma – struktura dyskursywna poszczególnych poruszanych kwestii bywa złożona i nie od razu czytelna. Pewnym wyjaśnieniem, dlaczego tak się dzieje, jest hipoteza o Andrew Loutha o lateralnym sposobie myślenia Wyznawcy.

Komentując najdłuższe z całej kolekcji obu serii *Ambiguów*, *Ambiguum 10 ad Johannem*, i odnosząc się do koncepcji współczesnego psychologa Edwarda de Bono, Louth wskazuje, że:

z powodu jego długości zyskujemy teraz przelotne spojrzenie na sposób, w jaki pracował umysł Maksyma. Ruch jego umysłu jest [ruchem] tego, kto rozważa i medytuje. Jest to coś, co czasem określa się jako myślenie „równoległe” (*lateral thinking*), oznacza to, że jego umysł nie porusza się wprost, zgodnie z linearnym, logicznym argumentem, raczej porusza się bokami i gromadzi razem zbiór rozważań, którym stopniowo każe się zbiegać⁹.

Częścią przywołanej tezy jest więc to, że ten sposób myślenia uwiadacznia się przede wszystkim w dłuższych *ambiguach*, a *Ambigua ad Thomam* składają się właśnie z krótszych, za wyjątkiem obszerniejszego i szczególnie nas tu interesującego *Ambiguum 5*. Zwięzłość aporii w *ad Thomam* Maksym Wyznawca zapowiada zresztą w *Prologu* jako istotny element usprawiedliwienia, że składa plon swego umysłu przed lepszym od niego adresatem: zdaniem Maksyma, mądry nauczyciel (Tomasz) będzie w stanie z tej zwięzłości wyciągnąć wielość nauk¹⁰. Sądzymy, że można rozciągnąć ten „lateralizm” także na *Ambigua ad Thomam* jako całość, a do pewnego stopnia także na poszczególne *aporie* należące do tego zbioru, nawet bowiem w ramach każdej numerowanej kwestii jej zamysł ujawniany zostaje stopniowo i na sposób nielinearny.

⁹ A. Louth, *Maximus the Confessor*, London – New York 1996, s. 94, 68-70. Wszystkie tłumaczenia tekstów źródłowych, jeżeli nie zaznaczono inaczej, podano w przekładzie własnym. Zob. też: B. Kosmulska, *Rozważanie biblijne i patrystyczne jako ćwiczenie duchowe na przykładzie Ambiguum 10 Maksyma Wyznawcy*, w: *Therapeia, askesis, meditatio. Praktyczny wymiar filozofii w starożytności i średniowieczu*, red. K. Łapiński – R. Pawlik – R. Tichy, Warszawa 2017, s. 147-161.

¹⁰ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam, Prol.*, s. 5.

Ten rodzaj myślenia równoległego angażuje kompetencje poznawcze znane dziś jako *problem solving*, które mogą dotyczyć kwestii czysto praktycznych (praktyczno-wytwórczych), np. inżynierskich, ale ma też swój czysto poznawczy odpowiednik, jakim jest np. analiza trudnego tekstu. Jeśli Louth ma rację co do *Ambiguum 10*, a także jeśli dopuszczalne jest rozszerzenie tej obserwacji na inne aporie, wówczas tym bardziej warto przyjrzeć się gatunkowi dzieła, dającego nam pewien szczególnie wgląd w sposób myślenia wybitnego przedstawiciela późnej greckiej patrystyki.

1.2. *Ambigua* – nietypowe *erotapokriseis*?

Problemem wyjściowym dla każdego z *Ambiguów*, zarówno *ad Thomam*, jak i *ad Iohannem* (związek obu kolekcji wyjaśniamy dalej), są wspomniane już „trudne miejsca” w dziełach Grzegorza Teologa i Dionizego Areopagity. Wprawdzie Maksym każdorazowo podaje swoją interpretację tych miejsc, ale również śledzenie argumentacji autora wymaga wysiłku myślenia lateralnego. Dzieje się tak dlatego, że czytelnik zmuszony zostaje do samodzielnego wydobywania samej trudności z cytatu, który poprzedza dane *ambiguum*, a dopiero później czyta Maksymowe rozwiązanie odnalezioną trudności: rozwiązanie jest więc nie bezpośrednim przejściem od *aporii* ku *euporii*, lecz przejściem od *aporii* pierwszego rzędu (zrozumienie, w czym w ogóle tkwi trudność), poprzez *aporię*, rozumianą jako konkretne pytanie, aż po konkluzję. Ta pierwsza *aporia* właściwa każdemu z *ambiguów* doskonale odpowiada greckiej etymologii słowa – jest ona na początku istotnie „bezdrożem”. Stanowi to odejście od typowego schematu *erotapokriseis* (łac. *quaestiones et responsiones*), w którym istotnie mamy do czynienia z bardziej albo mniej złożonym, lecz wyraźnie wyartykułowanym pytaniem i taką odpowiedzią.

Gatunek pytań i odpowiedzi czy raczej gatunkowa matryca¹¹ są zresztą reprezentowane w korpusie pism Maksyma w stanie, by tak rzec,

¹¹ Określenie to nasunęła nam uwaga Paula M. Blowersa, który podkreśla gatunkową niejednorodność *erotapokriseis*: „The *quaestio-responsio* was never destined to be a pure literary genre *per se* but primarily a teaching device adaptable to a wide variety of literary formats” (*Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: An Investigation of the Quaestiones ad Thalassium, Christianity and Judaism in Antiquity* 7, Notre Dame 1991, s. 28). Mimo to, jak dalej wskazujemy, może i tak zaistnieć w ramach tej matrycy czy narzędzia pewna nietypowość. Szerzej na temat rozmaitych zagadnień

czystym. Jednym z takich dzieł jest *Asceticus*, innym – *Quaestiones et dubia*¹². We wprowadzeniu do angielskiego przekładu drugiego z tych dzieł Despina D. Prassas wskazuje, że gatunek *quaestio-responsio* jest w istocie „połączeniem dwóch tradycji: patrystycznych egzegetycznych *aporii* i duchowo-pedagogicznej tradycji monastycznych pytań i odpowiedzi”¹³. Połączenie to służyć ma celom głównie pedagogicznym. *Questiones et dubia* są oczywiście bliższe owym egzegetycznym *aporiom*, a *Asceticus* to po prostu dialog młodego mnicha i starca o jedności cnót. *Ambigua* – *Aporie* w tym zestawieniu w oczywisty sposób, nie tylko z tytułu, odnoszą się bardziej do tego pierwszego nurtu, a jednak nawet w jego ramach są właśnie nietypowe.

Tę nietypowość dobrze charakteryzuje Joshua Lollar. W *Ambigua ad Thomam* brakuje, jak już wskazałyśmy, jakichkolwiek wprowadzających pytań, choćby nawet takich, jak: „Co oznaczają słowa takie i takie”, co sugerowałoby po prostu, że mamy do czynienia z komentarzem do danego fragmentu czy fragmentów. Każdą z pięciu kwestii, które składają się na zbiór (czy też podzbiór)¹⁴ *ad Thomam*, poprzedzają same tylko cytaty z Grzegorza Teologa albo, w przypadku ostatniej *aporii* – z Dionizego. Skutki tego są, zdaniem Lollara, dwa. Po pierwsze, stawia to przed czytelnikiem zadanie, „by dialektycznie określił wraz z samym Maksymem, jakie są trudności, choć można założyć, że [ich] adresat Tomasz mógł być świadom spraw omawianych w cytatach”¹⁵. Nawet więc jeśli faktycznie to ów Tomasz zadawał tu pytania, a więc *implicite* stawił

dotyczących literatury pytań i odpowiedzi w tomie: *Erotapokriseis: Early Christian Question-And-Answer Literature in Context. Proceedings of the Utrecht Colloquium, 13-14 October 2003*, red. A. Volgers – C. Zamagni, Leuven – Paris – Dudley 2004. Zob. także: S. Efthymiadis, *Questions and Answers*, w: *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, red. A. Kaldellis – N. Siniosoglou, Cambridge 2017, s. 47-62; P. Van Deun, *Maximus the Confessor's Use of Literary Genres*, w: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, red. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015, s. 274-277.

¹² Przykład tego dzieła Maksyma trafnie podają ks. M. Gilski i ks. D. Piasecki w: „Katechizm” Anastazego Synaity, w: Anastazy Synaita, *Pytania i odpowiedzi. Tekst grecki i polski*, Kraków 2023, s. 18-19.

¹³ D.D. Prassas, *Introduction* w: St. Maximus the Confessor, *Questions and Doubts*, tł. D.D. Prassas, DeKalb 2010, s. 12. Szerzej na ten temat pisze P.M. Blowers w: *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor*, s. 28-36.

¹⁴ Podzbiór w ramach całości *Ambiguów* – *ad Thomam* i *ad Johannem*. Wątek ten rozwijamy poniżej.

¹⁵ J. Lollar, *Introduction*, w: Maximus the Confessor, *Ambigua to Thomas. Second Letter to Thomas*, CCG in Translation 2, Turnhout 2009, s. 20.

tytułową trudność obecną w cytatach z Grzegorza albo Dionizego (albo znał pytania stawiane przez Maksyma tym tekstom), co przesuwałoby *Ambigua* w stronę typowej, wręcz dialogicznej formy *erotapokriseis*, to tekst, jakim dysponujemy, nie ma wprost struktury pytań i odpowiedzi – nie jest dialogiem ani nawet quasi-dialogiem, ale raczej zapisem pewnego sposobu myślenia jednego tylko umysłu i to bynajmniej nieimitującym rozmowy, umysłu oddającym się natomiast swobodnemu poszukiwaniu prawdy na zasadzie gęsto utkanej sieci biblijnych i pochodzących z literatury patrystycznej skojarzeń, a niekiedy również – krytycznych, lecz ważnych dla toku teologicznej argumentacji – odniesień do filozofii pogańskiej. Cel pedagogiczny, choć spełni się może w czytelniku, wydaje się tu ustępować poznawczemu, a właściwie gnostycznemu, który zakłada wcześniejszą formację ascetyczną odbiorcy (a taką, jak Maksym zapewnia w *Prologu*, Tomasz uzyskał).

Warto przy okazji podkreślić, że tekst ten był najprawdopodobniej po raz drugi zredagowany przez Maksyma albo jego najbliższe otoczenie za jego życia. Hipoteza ta jest wynikiem badań nad spójnością obu zbiorów *Ambiguów*, jakie wyszły spod pióra Wyznawcy, a więc *ad Thomam* i *ad Johannem*¹⁶. Maksym zapewne zredagował *Ambigua ad Thomam* po *Ambigua ad Johannem*, a później zaczął traktować jedno i drugie wspólnie jako *Ambigua*, odwracając jednak kolejność tak, że *ad Thomam* znalazły się przed *ad Johannem*. Jest to widoczne, po pierwsze, w badaniach nad tradycją rękopiśmienną, a także dzięki wzmiance w Maksymowym *Opusculum 1*, w którym *Ambiguum 2 ad Iohannem* zostało wymienione jako „rozdział siódmy”, co wskazuje, że serię „do Jana” poprzedzało już w tym czasie pięć aporii do Tomasza. Do tego wątku jeszcze powrócimy. Teraz ważne jest to, że ów brak postawienia na początku każdej z *aporii* wyraźnego pytania był zapewne faktycznym zamysłem Maksyma, skoro pozostało tak nawet w wersji już powtórnie zredagowanej.

Kolejnym argumentem Lollara jest to, że

¹⁶ B. Janssens, *Does the Combination of Maximus Ambigua ad Thomam and Iohannem go back to the Confessor himself?*, SE 42 (2003) s. 281-286. Janssens wpisuje się w dłuższą tradycję tych dociekań, idącą od H.U. von Balthasara, P. Sherwooda i P. Carnarta (Janssens, *Does the Combination of Maximus Ambigua ad Thomam and Iohannem go back to the Confessor himself?*, s. 281-282, przyp. 3). Jedyną opozycją wobec argumentacji za wczesnym uspojnieniem obu serii *Ambiguów* był R. Bracke, datujący uspojnienie dopiero na tradycję rękopiśmienną z X wieku (Janssens, *Does the Combination of Maximus Ambigua ad Thomam and Iohannem go back to the Confessor himself?*, s. 282, przyp. 4).

[ó]w brak przewodnich pytań jest związany z drugą z ważnych różnic pomiędzy *Ambigua ad Thomam* a typowymi kolekcjami *erotapokriseis*: że Maksym (...) zaaranżował spójną argumentację wokół Grzegorza z Nazjanzu i Dionizego. Nie tylko zinterpretował problematyczne cytaty z szanowanych teologicznych autorytetów, by potwierdzić ich ortodoksję (...). Raczej (...) Maksym specjalnie zorganizował trudne kwestie w ramach swego własnego rozumowania, w tym wypadku dotyczącego unii tego, co Boże i ludzkie w działaniu (*energeia*) Chrystusa¹⁷.

Ten drugi argument Lollara wprowadza od razu dwa wątki: a) Maksym z góry zakłada nie tylko, o co chce zapytać (jak w przypadku zwykłych *quaestiones et responsiones*), ale też, o co chce zapytać poprzez to pytanie – tak rozumiemy owo „zaaranżowanie” wprowadzających cytatów. Co więcej, całość *Ambiguum ad Thomam* tworzyć ma spójną kompozycję oraz, i to jest druga część tego argumentu: b) Maksym ustanawia przez to specyficzny stosunek do tradycyjnych (a może ówczesnie „jeszcze” nie aż tak tradycyjnych) autorytetów. Zaryzykowałybyśmy twierdzenie, że właśnie *ustanawia*, ponieważ, tu odniesiemy się do przywoływanego już o. Andrew Loutha, wybór tych autorów sam jest swego rodzaju aporią¹⁸.

1.3. Stosunek do autorytetów – Grzegorza z Nazjanzu i Dionizego Areopagity

Zarówno Grzegorz z Nazjanzu, jak i Dionizy, choć niewątpliwie niezwykle szanowani, byli w czasach Maksyma nieco kłopotliwi. Grzegorz w VII wieku doczekał się pochwały ze strony Grzegorza Prezbitera (z Cezarei Kapadockiej), który jest ogniwem tradycji określania Nazjanzeńczyka zaszczytnym mianem Teologa¹⁹, ale ta pochwała jest

¹⁷ Lollar, *Introduction*, s. 20.

¹⁸ A. Louth, *St Gregory the Theologian and St Maximus the Confessor: The Shaping of Tradition*, w: *The Making and Remaking of Christian Doctrine: Essays in Honour of Maurice Wiles*, red. S. Coakley – D.A. Pailin, Oxford 1993, s. 117-130 (przedruk w: A. Louth, *Studies in Patristics. Selected Essays*, t. 1, ed. L. Ayres – J. Behr, Oxford 2023, s. 52-62 – poniżej numeracja stron za tym wydaniem).

¹⁹ Louth, *Studies in Patristics. Selected Essays*, s. 54. O wątku tym w sensie historycznym nie wspominają ani J.M. Szymusiak (w: *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, s. 212-225), ani M. Bielawski (w opracowaniu

też być może dowodem na potrzebę apologii. Grzegorz z Nazjanzu bowiem nie zawsze dobrze wpisywał się w debatę chrystologiczną, która dominowała teologię dogmatyczną przynajmniej od czasu Cyryla z Aleksandrii: *Mowy* Grzegorza z Nazjanzu, choć niezwykle cenione za styl, a więc nadające się do użytku również liturgicznego, w technicznej dyskusji dogmatycznej, poza kontekstem trynitarnym, wielokrotnie pozostawały bezbronne bez kompetentnego interpretatora i były chętnie wykorzystywane przez rozmaite strony sporów dogmatycznych w sposób dowolny. Co więcej, Grzegorz był zarazem zbyt bliski Orygenesowi jak na warunki dyskusji po drugim już kryzysie orygenistycznym²⁰. Dionizy także przedstawiał sobą pewne kłopoty, chociaż ówczesnie jednogłośnie uznawany był za świadka mowy św. Pawła na Areopagu (w *Prologu do Ambiguów ad Thomam* Maksym wyjaśnia, że pisze najpierw o Grzegorzu, a nie o Dionizym, ponieważ Grzegorz „bliższy jest nam czasowo”, co jest oczywistym potwierdzeniem przez Maksyma apostoelskiej chronologii życia autora *Corpus Dionysiacum*). Dionizy był, mimo autorytetu, jakim się cieszył, zbyt neoplatoński i to nie w duchu akceptowalnych filozoficznych komentarzy, ale nawet samego jądra neoplatońskiej teurgii²¹, i zarazem zbyt monofizyczny (miafizyczny). Z nauką o jednej naturze w Chrystusie, którą pośrednio wyczytywano

Tytuł teologa. Casus Jana Ewangelisty, Grzegorza z Nazjanzu i Symeona Nowego Teologa, w: M. Bielawski, *Mikroteologie*, Kraków 2008, s. 7-24).

²⁰ A także w czasie jego trwania w VI wieku. Zob. C. Macé, *Gregory of Nazianzus as the authoritative voice of Orthodoxy in the sixth century*, w: *Byzantine Orthodoxies. Papers from the Thirty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Durham, 23-25 March 2002*, red. A. Louth – A. Casiday, Aldershot 2006, s. 27-34.

²¹ W literaturze przedmiotu nierzadkie są próby interpretacji Pseudo-Dionizego jako niechrześcijanina, np. R.F. Hathaway, *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius: A Study in the Form and meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*, The Hague 1969; T. Lankila, *The Corpus Areopagiticum as a Crypto-Pagan Project*, „Journal for Late Antique Religion and Culture” 5 (2001) s. 14-40. Nie oznacza to jednak, że podobne podejrzenia żywili chrześcijańscy autorzy, którzy po prostu cytowali czy interpretowali Dionizego w tym okresie, bez kompleksów traktując neoplatoński sposób myślenia jako przejaw natchnienia. Sytuacja zmieniła się dopiero w okresie średniobizantyjskim, w którym pogański platonizm zaczął znów pociągać umysły, lecz wówczas i tak Dionizy traktowany był jako wzór dla pogańskich neoplatoników, a nie odwrotnie. Zob. F. Lauritzen, *The Renaissance of Proclus in the Eleventh Century*, w: *Proclus and his Legacy*, red. D.D. Butorac – D.A. Layne, Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. 65, Berlin – Boston 2017, s. 238-239. Zob. też: A. Świtkiewicz-Blandzi, *Pseudo-Dionizy a Grzegorz Palamas. Bizantyjska synteza wschodniej patrystyki*, Warszawa 2018, s. 59-64 i 233-243.

z Dionizego, wiąże się przecież najwcześniejsza recepcja *Corpus Dionysiacum*²².

Właśnie w *Ambigua ad Thomam* (a w przypadku samego tylko Grzegorza, także w *Ambigua ad Johannem*), dzięki umiejętnemu sformułowaniu trudności występujących w ich tekstach, Maksymowi Wyznawcy udało się tych autorów w dużej mierze przedstawić w wyjątkowo korzystnym i aktualnym na tamte czasy świetle. Co ważne, nie są oni przez Maksyma cytowani zdawkowo (samym imieniem czy krótkim fragmentem), jak to widzimy zarówno wcześniej, jak i później w dyskusjach dogmatycznych²³, ale otrzymują od niego prawdziwą uwagę, są traktowani jako mistrzowie myślenia, czego prawdziwą kontynuacją będzie dopiero stosunek Grzegorza Palamasa do tych autorytetów (w tym do Maksyma Wyznawcy).

Maksym komentuje Grzegorza i Dionizego tak, jak komentuje się Pismo Święte, czyli w taki sposób, że żadne z określeń przez nich użytych nie jest traktowane jako fałszywy krok czy po prostu nieprecyzyjne określenie. Grzegorz i Dionizy w *Prologu* do *Ambigua ad Thomam* są wręcz określani mianem posiadających każdy właściwy świętym „strumień mądrości”²⁴. Określenie to jest nawiązaniem do Dionizjańskiej *Hierarchii niebiańskiej* (VII 1), co stawia obu autorów w rzędzie nieledwie bytów anielskich, a więc, tu użyjemy określenia scholastyki łacińskiej, jak gdyby posiadających wiedzę wlaną czy też po prostu natchnionych. Maksym podkreśla nie tylko aspekt poznawczy ich doskonałości, ale także ich sposób działania w sferze *praxis*. Jest to więc częściowo zgodne z angelologicznym opisem Pseudo-Dionizego, a częściowo odsyła do typowej monastycznej idei poprzedzania praktyki przez kontemplację i ostatecznie odnosi się do ludzi, przebóstwionych już po części za życia. Maksym rzutuje na owych świętych ojców własną doktrynę, ale też traktuje każde

²² P. Rorem – J.C. Lamoreaux, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite*, Oxford 1998, s. 9-22.

²³ Rorem – Lamoreaux, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite*, s. 9-22 (w kwestii wąskiego zakresu cytowania Pseudo-Dionizego w VI wieku, z wyjątkiem recepcji syryjskiej i u pierwszego greckiego komentatora, Jana ze Scythopolis). Nawet w kontekście wpływu Dionizego na teologię obrazów Jana z Damaszku sprawa nie jest oczywista. Zob. M. Deurbergue, *Manifesté dans la chair, proclamé en images. Fonder l'art. Dans le Christ avec Nicée II et Balthasar*, Paris 2022, s. 102, przyp. 1. W odniesieniu do Grzegorza, zob. Macé, *Gregory of Nazianzus as the authoritative voice of Orthodoxy in the sixth century*, s. 27-34; K. Demoen, *The Theologian on Icons? Byzantine and modern claims and distortions*, ByZ 91 (1998) s. 1-19.

²⁴ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam, Prol.*, s. 4.

ich słowo jako nieprzypadkowe i domagające się zinterpretowania, zupełnie jakby chodziło o tekst Pisma Świętego. Dotyczy to każdej polisemii, użycia tego, a nie innego przedrostka²⁵. Prawdą jest też jednak i to, że mimo tej skrupulatności, Maksym Wyznawca łączy tę wierność swym ulubionym autorom z próbą ukazania ich w nowym świetle, jak to trafnie ujmuje w *Ambiguum 71 ad Johannem*: „Domyślając się intencji, nie zaś decydująco”²⁶.

Przy takim stosunku do obu autorów, których Maksym zarazem traktuje jako nieomylnych, ale też dogłębnie redefiniuje, nie będzie chyba przesadą twierdzić, że główne spory, w których Wyznawca brał udział, a więc najpierw o dziedzictwo orygenizmu, a następnie o liczbę działań i woli w Chrystusie, dotyczyły zarazem sposobu traktowania autorytetów kościelnych.

Zarówno Grzegorz, którego przydomek Teologa został utrwalony, jak i Dionizy Areopagita wiele zawdzięczają recepcji u Maksyma Wyznawcy, ale również przez tę recepcję wpisano ich w kontekst chrystologiczny. A nawet, jak oceniają niektórzy w odniesieniu do recepcji Pseudo-Dionizego, u Maksyma nastąpiła korekta chrystologiczna tego autora²⁷. Aby zrozumieć, jakie były bliższe racje takiej recepcji, trzeba zarysować kontekst historyczny, w jakim powstały *Ambigua ad Thomam*.

1.4. Datowanie i kontekst historyczny dzieła

Ambigua ad Thomam, tzw. *późniejsze Ambigua*, powstały, według Polycarpa Sherwooda, w 634 roku „albo nieco później”²⁸, a według Marka Jankowiaka i Philipa Bootha – w 634 albo 635 roku²⁹. Są one zbiorem

²⁵ Louth, *St Gregory the Theologian and St Maximus the Confessor*, s. 54.

²⁶ Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem 71*, 11, PG 91, 1417A. Zob. znakomitą analizę tych konkretnych słów, a także kilku przykładów ich aplikacji w artykule biskupa Maxima Vasiljevicia: Στοχαζόμενος, ἀλλ’ οὐκ ἀποφαινόμενος: *St. Maximus the Confessor as an Interpreter of St. Gregory the Theologian*, „Theologicon” 5 (2016) s. 81-96.

²⁷ Zob. kontekst dyskusji nad ową domniemaną „chrystologiczną korektą” w: A. Świtkiewicz-Blandzi, *Pseudo-Dionizy a Grzegorz Palamas. Bizantyjska synteza wschodniej patrystyki*, s. 233-243.

²⁸ P. Sherwood, *An Annotated Date-List. On the Works of Maximus the Confessor*, *Studia Anselmiana* 30, Romae 1952, s. 39.

²⁹ M. Jankowiak – P. Booth, *A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, w: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, red. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015, s. 45.

pięciu trudności: cztery pierwsze dotyczą fragmentów z *Mów teologicznych* Grzegorza, piąta – całego *Listu IV* Dionizego. Jak to już zasygnalizowałyśmy, istnieją powody, aby uznawać, że sam Maksym albo ktoś z jego bliskiego otoczenia i za jego zgodą zredagował owe późniejsze *Ambigua* pod numerami 1-5³⁰. Ma to znaczenie nie tylko dla samej numeracji, ale również dla zrozumienia całości obu serii *Ambiguów*, często zbiorczo traktowanych wręcz jako najważniejsze dzieło Maksyma.

Ambigua ad Johannem są zasadniczo rozprawą z orygenizmem³¹. W trakcie tego rozliczenia się z niewątpliwie inspirującym go autorem Maksym Wyznawca tworzy – i to na kanwie komentarza do Grzegorza z Nazjanzu – własną metafizykę z naczelnym pojęciem *logoi* bytów stworzonych³². *Ambigua ad Thomam* zaś, choć są kontynuacją wcześniejszych *Ambiguów*, wprowadzają nowe wątki w twórczości Maksyma. Autor oczywiście już wcześniej, także w zbiorze *ad Iohannem*, podejmował zagadnienia chrystologiczne, gdyż jego myśl jest zasadniczo chrystocentryczna, jednak to dopiero w *ad Thomam* wysuwają się na pierwszy plan zagadnienia technicznej dyskusji dogmatycznej. *Ambiguum 5*, które wieńczy zbiór, jest pierwszym miejscem, w którym Maksym Wyznawca wypowiada się jako zwolennik, na razie ostrożnie sformułowanego, twierdzenia o konieczności przypisania działania (*energii*) Bożego i ludzkiego naturom, co ostatecznie skutkować będzie, po stosunkowo krótkim czasie, przy jego neochalcedońskim i coraz bardziej chalcedońskim (diofizyckim) sposobie myślenia, także twierdzeniem o dwóch wolałach w Chrystusie³³.

Datowanie dzieła na lata 634-635 wiąże się z tym, że jest ono odpowiedzią na wydarzenia w 633 roku, kiedy to w Aleksandrii nastąpiła

³⁰ Jan Szkot Eriugena sprawił, że cała numeracja *Ambiguorum Liber* cofa się o 4, gdyż znał on jedynie *Ambigua ad Johannem* i dodał od siebie jedną pozycję – dedykację dla Jana jako osobne *ambiguum*.

³¹ To generalne twierdzenie, które zawdzięczamy P. Sherwoodowi (*The Earlier Ambigua of Saint Maximus and his Refutation of Origenism*, *Studia Anselmiana* 36, Romae 1955; *Maximus and Origenism. APXH KAI TEAOΣ w: Berichte zum XI internationalen Byzantinisten-Kongress*, t. 3, München 1958, s. 1-27), oczywiście nie wyczerpuje bogactwa tego zbioru.

³² Zob. V. Cvetković, *Re-interpreting Tradition: Maximus the Confessor on Creation in Ambigua ad Ioannem*, w: *Questioning the World: Greek Patristic and Byzantine Question-and-Answer Literature*, red. P. Demulder – P. Van Deun, *Lectio* 11, Turnhout 2021, s. 147-179; B. Kosmulska, *Historyczne i doktrynalne uwarunkowania rozwoju Maksyma Wyznawcy*, Warszawa 2014, s. 99-111.

³³ W *2 Liście do Tomasz*a z 635 albo 636 roku (według *A New Date-List*, s. 46).

próba osiągnięcia kompromisu teologicznego pomiędzy zwolennikami a przeciwnikami Chalcedonu, który miał wielkie znaczenie polityczne w obliczu zewnętrznych wrogów Cesarstwa³⁴. Formuła zjednoczeniowa, mająca zniwelować różnice dotyczące liczby Chrystusowych natur, przenosiła punkt ciężkości na problem działającego podmiotu – jedność jego działania. Argumentem dla tej proklamacji monoenergizmu było odczytanie *Listu IV* Pseudo-Dionizego do Gajusza, w którym mowa jest właśnie o „bogoludzkim działaniu” (θεανδρική ἐνέργεια)³⁵ – „jednym”, jak chcieliby to rozstrzygnąć autorzy dokumentu, z Cyrusem z Fazis na czele. Jak wiemy, zapewne nie tak brzmiał oryginał grecki Dionizjańskiego listu, w którym mowa była (w każdym razie w wersji chalcedońskiej, np. w najwcześniejszej edycji Jana ze Scytopolis) o działaniu „nowym”. Greka jest jednak w tym przypadku łaskawsza dla wersji proklamowanej w 633 roku, gdyż „nowe” i „wspólne” różnią się jedną literą (καινή od κοινή), od działania „wspólnego” zaś już tylko niedaleka droga do działania „jednego”³⁶.

Należy zgodzić się z tezą, że początkowo Maksym nie był tak radykalnym przeciwnikiem aleksandryjskiego paktu zjednoczeniowego 633 roku jak prawdopodobny jego nauczyciel, Sofroniusz z Jerozolimy, główny oponent owego paktu. Co więcej, Maksym Wyznawca niedługo czas po owym pakcie opowiedział się za koncyliacyjnym *Psephosem* patriarchy Konstantynopola Sergiusza, dokumentem, który odsuwał kwestię jedności czy podwójności działań (o których zakazywał dyskutować) na rzecz jedności Chrystusowej woli. *Ambigua ad Thomam* są reakcją na te właśnie dokumenty – w *Ambiguum 5* Maksym wyraźnie odrzucał monoenergetyczne sformułowania Dionizjańskiego *Listu IV*, uzasadniając, że „nowe bogoludzkie działanie” koniecznie należy rozumieć jako nowy

³⁴ P. Booth, *Crisis of Empire. Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles 2014, s. 186-224.

³⁵ Zob. E. Bellini, *Maxime interprète de Pseudo-Denys l'Aréopagite. Analyse de l'Ambiguum ad Thomam 5*, w: *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg 2-5 septembre 1980*, red. F. Heinzer – C. Schönborn, Paradosis 27, Fribourg 1982, s. 37-49; Y. de Andia, *Pseudo-Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor*, w: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, red. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015, s. 177-181.

³⁶ M. Jankowiak wskazuje, że to raczej sformułowaniem „wspólne bogoludzkie działanie”, aniżeli takim działaniem „jednym” woleli posługiwać się zwolennicy unii kościelnej opartej najpierw na twierdzeniu o wspólnocie działania, a potem woli w Chrystusie (*Trzeci sobór powszechny w Konstantynopolu (680-681). Od soboru do akt soborowych i z powrotem*, „Studia Źródłoznawcze” 5 (2004) s. 12, przyp. 11).

sposób, nie zaś ujednoczenie tychże działań, skoro – po arystotelesowsku – działanie jest funkcją natury (wręcz dowodem jej istnienia), ale nie widział przeciwskażeń, aby przyjąć rozstrzygnięcia *Psephosu*, który wprost chwali w *Liście 19*, powstałym w tym samym okresie³⁷.

Brak w kontekście *Ambigua ad Thomam* dyskusji o wolach nie jest więc wcale „uderzający”, jak twierdzą Jankowiak i Booth³⁸. Zwłaszcza że *Ambiguum 5 ad Thomam* jest przedmiotem dyskusji w *Liście 2 ad Thomam*, dziele datowanym przeciw przez tych badaczy na 635 albo 636 rok³⁹, w którym to już ujawnia się silniejsze zaangażowanie anty-monoenergetyczne i – właśnie w tym liście, a więc w czasie nieco tylko późniejszym – ujawnia się też początek dioteletyzmu Maksyma.

2. Punkt dojścia – teologiczny zamysł całości dzieła

Mówiąc o *Ambiguum ad Thomam*, jesteśmy zatem w czasie i miejscu, w których Maksym pisze pierwsze bardzo ostrożnie anty-monoenergetyczne dzieło, jakim w szczególności jest *Ambiguum 5 ad Thomam*. A jeśli spojrzeć na zamysł całej serii *Ad Thomam*, jest to jego punkt dojścia. Teraz powracamy do całości *Ambiguów*, a więc zarówno *ad Thomam*, jak i *ad Johannem*. Jeśli prawdą jest, że oba zbiory *Ambiguów* połączone zostały za życia Maksyma i za jego zgodą w całość, oznacza to, że kwestie opisane w *Ambigua ad Thomam*, choć chronologicznie późniejsze, zapowiadające dogmatyczne zaangażowanie Maksyma w spór najpierw wokół działań, a następnie woli Chrystusa, potraktowane zostały jako fundujące całość projektu *Ambiguów*. Objęły więc one niejako również wcześniejszą antyorygenistyczną metafizykę *Ambiguów ad Johannem*.

W *Ad Johannem* niezwykle ważnym tematem był problem statusu ruchu bytów, traktowanych wbrew tradycji orygenistycznej jako naturalne znamię stworzeń, a nie jako metafizyczne źródło upadku. *Ambiguum 1 ad Thomam* także jest poświęcone ruchowi, ale tym razem ruchowi w kontekście teologii, a nie *theoria physike* stworzonego świata. Otwierającym tę kwestię fragmentem Grzegorza z Nazjanzu są cytaty

³⁷ Stopniowość ewolucji chrystologicznych poglądów Maksyma obszernie prezentują: O. Kashchuk w artykule: *Św. Maksym Wyznawca wobec doktryny o jednym działaniu w Chrystusie*, *VoxP* 79 (2021) s. 113-130 oraz B. Kosmulska w: *Historyczne i doktrynalne uwarunkowania rozwoju Maksyma Wyznawcy*, s. 80-92 i 121-138.

³⁸ *A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, s. 45.

³⁹ *A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, s. 45.

z jego *Mów 29 i 23*, w których monada zostaje poruszona do diady, by odnaleźć spoczynek w triadzie⁴⁰. Ruch opisany przez Grzegorza w oczywisty sposób nie jest ruchem (w sensie zmiany) samej Trójcy, zawsze jednej i troistej zarazem, i to na sposób całkowicie niepojmowalny, jest za to ruchem umysłu, który myśli Trójcę i jest to wniosek zarówno Nazjanzeńczyka, jak i Maksyma⁴¹. Wniosek ten ujęty zostaje przez Maksyma Wyznawcę w sposób dialektyczny, ponieważ to wprawdzie nie Trójca porusza się, niemniej jest czynnikiem aktywnym w ludzkim o niej myśleniu, które pozostaje względem tej aktywności Boga bierne. Aktywność Boga w Trójcy jest więc niejako przyciąganiem poznającego Go podmiotu. Ostatnim słowem, jakie pojawia się w *Ambiguum 1*, jest *gnosis*, wynik tak rozumianego ruchu Boga, a więc raz jeszcze, nie w sensie zmiany w Bogu, lecz Jego sposobu działania względem bytów stworzonych. Ruch stworzeń, którym poświęcone są rozważania *Ambiguów ad Johannem*, ustaje tu, wskazując na przejście do wiedzy teologicznej. Ruch stworzeń jako naczelnny temat refutacji orygenizmu staje się zagadnieniem bardziej ogólnym – związku, jaki zachodzi pomiędzy wszelką aktywnością Boga a receptywnością stworzeń, która jest wynikiem bycia stworzeniem, ale która na nowy sposób zaczyna się, gdy ich naturalny ruch ustaje.

Ambiguua 2-5 ad Thomam kontynuują tę dyskusję o relacji Boga i stworzeń, jaka nawiązuje się dzięki wcieleniu Chrystusa i w Nim samym, w którym – w ramach zbawczej ekonomii – dokonuje się wzorcowy proces synergii natur boskiej i ludzkiej. Dzięki przesunięciu tych rozważań z *Ambigua ad Thomam* przed rozważania *Ambigua ad Johannem* uzyskujemy teologiczne (gnostyczne) ugruntowanie *theoria physike*, która jest przedmiotem wielu aporii *ad Johannem*. Ma to sens, nawet jeśli zamiana kolejności pomiędzy dwoma seriami *Ambiguów* nie była

⁴⁰ Gregorius Nazianzenus, *Oratio 29, 2 (De filio I)*, ed. P. Gallay – M. Jourion, SCh 250, Paris 1978, tł. *Mowy wybrane*, opr. S. Kazikowski, Warszawa 1967, s. 313: „Dlatego od samego początku Jedność przeszła w Podwójność i ustaliła się w Trójcy”; Gregorius Nazianzenus, *Oratio 23, 8 (De pace II [III])*, ed. J. Mossay, SCh 270, Paris 1980, tł. *Mowy wybrane*, s. 258: „Jedność bowiem powstaje przy obfitości natury, dwoistości w niej nie ma, ponieważ jest ponad materią i formą, z których powstają byty materialne. Określamy ją wreszcie z powodu doskonałości jako troistość”. Zob. też: A. Redovičs, *Gregory of Nazianzus (Or. 29.2) in Maximus the Confessor's Ambigua*, w: *Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999. Cappadocian Writers. Other Greek Writers*, StPatr 37, red. M.F. Wiles – E.J. Yarnd, Leuven 2001, s. 250-256.

⁴¹ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam 1*, s. 7.

pierwotnym projektem całości, ale projekcją, rzutowaniem późniejszego dzieła na wcześniejsze.

Zestawmy teraz tę krótką charakterystykę *1 Ambiguum ad Thomam* ze wspomnianym już najdłuższym *10 Ambiguum ad Johannem*, aby dostrzec różnicę akcentów. *Ambiguum 10 ad Johannem* stanowi niezwykle skomplikowaną hermeneutykę fragmentu z *21 Mowy* Grzegorza z Nazjanzu, w którym również pojawia się motyw „przekroczenia materii i ciała” oraz „udzielania się prawdziwie filozofującym w triadzie pojętej jedności poprzez materialną diadę”⁴². Sformułowania te są nader problematyczne, sugerują bowiem, że ciało nie odgrywa roli w procesie duchowego rozwoju człowieka i w jego przebóstwieniu. Maksym interpretuje owo przekroczenie w kontekście ascetycznym jako przekroczenie namiętności ciała, a nie samego ciała⁴³. Jak widać, odnosi się tu do poziomu *praxis*, zawsze poprzedzającego *gnosis*, do której to wiedzy odwołują się *Ambigua ad Thomam*, *Ambigua* późniejsze. Przesunięcie tych późniejszych na początek jest więc zabiegiem wcale nie najszcześniejszym, w porządku nie tylko chronologicznym, ale i genetycznym. Widocznie racją jest spięcie całości w innym kluczu – od zwięzłego ujęcia tematu zasadniczego, jakim są wcielenie i przebóstwienie, do szerokiej metafizycznej panoramy dłuższych i wcześniej powstałych *Ambiguów ad Johannem*. Techniczny chrystologiczny aspekt dzieła *Ad Thomam*, który ujawnia się przede wszystkim w ostatniej, piątej aporii, znajduje swoje miejsce w całości struktury *Ambiguów*, i to na sposób niejako organiczny. Ruch umysłu, który śledzi te rozważania, wiąże się raczej z odkrywaniem struktury, niewątpliwie jednak obecnej w całości, aniżeli z prostym jej zobaczeniem. Struktura dzieła jest w tym wypadku, mówiąc językiem Heraklita, harmonią niejawną, a lepszą, wyłaniającą się stopniowo. Maksym zresztą wspomina o harmonii już w *1 Ambiguum ad Thomam* – to, co można postrzegać przy prostym odczytaniu słów Grzegorza jako dysharmonię, ujawnia prawdziwą harmonię (dosł. symfonię)⁴⁴, jeśli słowa te potraktuje się niezwykle drobiazgowo, a zarazem nada się im właściwą interpretację, która jest oczywiście interpretacją samego Maksyma.

⁴² Gregorius Nazianzenus, *Oratio 21, 2 (In laudem m. Athanasii)*, ed. P. Gallay – M. Jourion, tł. *Mowy wybrane*, s. 227: „Jakiego nam udziela prawe filozofowanie oraz przewyciężenie materialnej dwoistości, przez rozwiązanie jedności w Trójcy Świętej”.

⁴³ Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem 10*, 41 i 43-51a, PG 91, 1184D-1188C i 1193C-1205A. Zob. też: Kosmulska, *Rozważanie biblijne i patrystyczne jako ćwiczenie duchowe*, s. 152-154.

⁴⁴ Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam 1*, s. 6.

W oczach Grzegorza Palamasa to Maksym jest tym natchnionym autorem, którego odczytuje nie przez pryzmat chrystologicznego problemu energii (działań), lecz energii Bożych jako partycypowalnych i niestworzonych. Nie można powiedzieć, że nie ma tego u Maksyma Wyznawcy, choć nie jest to zapewne najściślejszy sposób jego odczytywania. Taka jest wewnętrzna logika tej kościelnej tradycji późnopatrystycznej i post-patrystycznej, logika, jeśli ją przyjąć, tworząca szereg autorytetów, które pogłębiają interpretację prawd wiary, konfrontując je z różnymi wyzwaniemami myślowymi i duchowymi.

3. Wydania tekstu

Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem, ed. B. Janssens, CCG 48, Turnhout 2002, s. 19-34 (CPG 7705.1) = N. Constas, *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*, t. 1, Cambridge 2014, s. 30-58.
 Maximus Confessor, *Ambiguum ad Thomam 5*, w: *Ambiguorum Liber sive variis difficultibus locis SS. Dionysii Areopagitae et Gregorii Theologii*, ed. D.F. Oehler, PG 91, 1045D-1060D, Paris 1863.

4. Tłumaczenia nowożytne

Angielskie

Ambiguum 5, tł. J. Lollar, w: Maximus the Confessor, *Ambigua to Thomas, Second Letter to Thomas*, ed. J. Lollar, CSCG 84, Turnhout 2009, s. 62-74.
Difficulty 5, tł. A. Louth, w: A. Louth, *Maximus the Confessor*, London – New York, 1996, s. 169-177.
Ambiguum 5, tł. N. Constas, w: *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*, t. 1, red. N. Constas, Dumbarton Oaks Medieval Library, Cambridge 2014, s. 30-58.
Ambiguum 5 to Thomas, tł. J.L. Zecher, w: *The Cambridge edition of Early Christian Writings*, t. 4: *CHRIST: Chalcedon and Beyond*, red. M. DelCogliano, Cambridge 2022, s. 480-491.

Francuskie

Maxime le Confesseur, *Ambigua*, tł. i opr. E. Ponsoye, Paris 1994.

Greckie

Φιλοσοφικά και θεολογικά ἐρωτήματα («Περὶ διαφορῶν ἀπορίων τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου») τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, t. 1, tł. I. Sakales, opr. D. Stăniloae, Αθήνα 1973.

Rosyjskie

Преподобный Максим Исповедник, *Амбигвы*, tł. Д.А. Черноглазова – А.М. Шуфрина, Москва 2020.

Преподобный Максим Исповедник, *О различных недоумениях ч святых Григория и Дионисия (Амбигвы)*, Москва 2006.

Rumuńskie

Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, tł. D. Stăniloae, Bucharest 1983.

Włoskie

Massimo il Confessore, *Ambigua*, tł. C. Moreschini, Milan 2003.

5. Bibliografia

Andia Y. de, *Pseudo-Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor*, w: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, red. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015, s. 177-193.

Balthasar H.U. von, *Liturgie Cosmique. Maxime le Confesseur*, Paris 1947.

Bellini E., *Maxime interprète de Pseudo-Denys l'Aréopagite. Analyse de l'Ambiguum ad Thomam 5*, w: *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg 2-5 septembre 1980*, red. F. Heinzer – C. Schönborn, Paradosis 27, Fribourg 1982, s. 37-49.

Bielawski M., *Tytuł teologa. Casus Jana Ewangelisty, Grzegorza z Nazjanzu i Symeona Nowego Teologa*, w: M. Bielawski, *Mikroteologie*, Kraków 2008, s. 7-24.

Blowers P.M., *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: An Investigation of the Quaestiones ad Thalassium*, Christianity and Judaism in Antiquity 7, Notre Dame 1991.

Booth P., *Crisis of Empire. Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles 2014.

Cooper A., *The Body in St. Maximus the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified*, Oxford 2005.

Cvetković V., *Re-interpreting Tradition: Maximus the Confessor on Creation in Ambigua ad Ioannem*, w: *Questioning the World: Greek Patristic and Byzantine*

- Question-and-Answer Literature*, red. P. Demulder – P. Van Deun, *Lectio* 11, Turnhout 2021, s. 147-179.
- Demoen K., *The Theologian on Icons? Byzantine and modern claims and distortions*, „Byzantinische Zeitschrift” 91 (1998) s. 1-19.
- Deurbergue M., *Manifesté dans la chair, proclamé en images. Fonder l’art. Dans le Christ avec Nicée II et Balthasar*, Paris 2022.
- Efthymiadis S., *Questions and Answers*, w: *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, red. A. Kaldellis – N. Siniossoglou, Cambridge 2017, s. 47-62.
- Erotapokriseis: Early Christian Question-And-Answer Literature in Context. Proceedings of the Utrecht Colloquium, 13-14 October 2003*, red. A. Volgers – C. Zamagni, Leuven – Paris – Dudley 2004.
- Gilski M. – Piasecki D., „Katechizm” Anastazego Synaity, w: *Anastazy Synaita, Pytania i odpowiedzi. Tekst grecki i polski*, Kraków 2023, s. 13-34.
- Hathaway R.F., *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius: A Study in the Form and meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*, The Hague 1969.
- Jankowiak M. – Booth P., *A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, w: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, red. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015, s. 19-83.
- Jankowiak M., *Trzeci sobór powszechny w Konstantynopolu (680-681). Od soboru do akt soborowych i z powrotem*, „Studia Źródłoznawcze” 5 (2004) s. 9-88.
- Janssens B., *Does the Combination of Maximus Ambiguaad Thomam and Iohannem go back to the Confessor himself?*, „Sacris Erudiri” 42 (2003) s. 281-286.
- Kapriev G., *The Byzantine Trace*, w: *Le Sujet de l’Acteur. An Anthropological Outlook on Actor-Network Theory*, red. G. Kapriev – M. Roussel – I. Tchalakov, Morphomata 21, Paderborn 2014, s. 133-143.
- Kashchuk O., *Św. Maksym Wyznawca wobec doktryny o jednym działaniu w Chrystusie*, „Vox Patrum” 79 (2021) s. 113-130.
- Kochańczyk-Bonińska K., *Ontyczne konsekwencje grzechu Adama w ujęciu Maksyma Wyznawcy*, „Vox Patrum” 33 (2013) s. 295-302.
- Kochańczyk-Bonińska K., *Ontyczne podstawy przebóstwienia człowieka w nauczaniu św. Maksyma Wyznawcy*, „Seminare” 34 (2013) s. 285-294.
- Kosmulska B., *Historyczne i doktrynalne uwarunkowania rozwoju Maksyma Wyznawcy*, Warszawa 2014.
- Kosmulska B., *Rozważanie biblijne i patrystyczne jako ćwiczenie duchowe na przykładzie Ambiguum 10 Maksyma Wyznawcy*, w: *Therapeia, askesis, meditatio. Praktyczny wymiar filozofii w starożytności i średniowieczu*, red. K. Łapiński – R. Pawlik – R. Tichy, Warszawa 2017, s. 147-161.
- Lankila T., *The Corpus Areopagiticum as a Crypto-Pagan Project*, „Journal for Late Antique Religion and Culture” 5 (2001) s. 14-40.

- Lauritzen F., *The Renaissance of Proclus in the Eleventh Century*, w: *Proclus and his Legacy*, red. D.D. Butorac – D.A. Layne, Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. 65, Berlin – Boston 2017, s. 233-239.
- Lollar J., *Introduction*, w: *Maximus the Confessor, Ambigua to Thomas. Second Letter to Thomas*, CCG in Translation 2, Turnhout 2009, s. 11-44.
- Louth A., *Maximus the Confessor*, London – New York 1996.
- Louth A., *St Gregory the Theologian and St Maximus the Confessor: The Shaping of Tradition*, w: A. Louth, *Studies in Patristics. Selected Essays*, t. 1, red. L. Ayres – J. Behr, Oxford 2023, s. 52-62.
- Macé C., *Gregory of Nazianzus as the authoritative voice of Orthodoxy in the sixth century*, w: *Byzantine Orthodoxies. Papers from the Thirty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Durham, 23-25 March 2002*, red. A. Louth – A. Casiday, Aldershot 2006, s. 27-34.
- Prassas D.D., *Introduction*, w: *St. Maximus the Confessor, Questions and Doubts*, tł. D.D. Prassas, DeKalb 2010, s. 3-41.
- Redovičs A., *Gregory of Nazianzus (Or. 29.2) in Maximus the Confessor's Ambigua*, red. M.F. Wiles – E.J. Yarnold, *Studia Patristica* 37, Leuven 2001, s. 250-256.
- Rorem P. – Lamoreaux J.C., *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite*, Oxford 1998.
- Sherwood P., *Maximus and Origenism. ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ*, w: *Berichte zum XI internationalen Byzantinisten-Kongress*, t. 3, München 1958, s. 1-27.
- Sherwood P., *The Earlier Ambigua of Saint Maximus and his Refutation of Origenism*, *Studia Anselmiana* 36, Romae 1955.
- Szymusiak J.M., *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, s. 212-225.
- Świtkiewicz-Blandzi A., *Pseudo-Dionizy a Grzegorz Palamas. Bizantyjska synteza wschodniej patrystyki*, Warszawa 2018.
- Thunberg L., *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965.
- Van Deun P., *Maximus the Confessor's Use of Literary Genres*, w: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, red. P. Allen – B. Neil, Oxford 2015, s. 274-286.
- Vasiljević M., *Στοχαζόμενος, ἀλλ' οὐκ ἀποφαινόμενος: St. Maximus the Confessor as an Interpreter of St. Gregory the Theologian*, „Theologicon” 5 (2016) s. 81-96.

6. Przekład⁴⁵

Ambiguum 5

[1045D] Z listu świętego Dionizego Areopagity biskupa Aten do sługi Bożego Gajusza:

1. „Pytasz, jak to się dzieje, że Jezus, chociaż przewyższa wszystkim, substancjalnie należy do porządku właściwego wszystkim ludziom. Otóż w tym wypadku nazywa się Jezusa człowiekiem nie dlatego, że jest stwórcą człowieka, ale dlatego, że jest prawdziwie człowiekiem w całej pełni swojej substancji”⁴⁶.

2. Skoro w prostej interpretacji Pisma Świętego Bóg jako przyczyna wszystkiego [1048A] jest określany nazwami (ὀνόμασιν) wszystkich rzeczy, które od niego pochodzą (Rz 1,20), to można było dojść do wniosku, że po wcieleniu także Bóg w ten tylko sposób (μόνον τῷ τρόπῳ) jest nazywany człowiekiem. [Dlatego] tymi słowami wielki Dionizy poprawia sługę Bożego Gajusza, pouczając, że po wcieleniu Bóg wszechrzeczy nie jest po prostu nazywany człowiekiem, lecz „jest prawdziwie człowiekiem w całej pełni swojej substancji”⁴⁷, czego jedynym prawdziwym dowodem jest jego naturalna moc konstytutywna (συστατικὴ δύναμις)⁴⁸. Nie minąłby się też z prawdą ktoś, kto nazwałby ją naturalnym działaniem (φυσικὴν ἐνέργειαν), właściwie i przede wszystkim charakterystycznym

⁴⁵ Przekładu dokonano z greckiego wydania krytycznego: *Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem*, ed. B. Janssens, CCG 48, Turnhout 2002, s. 19-34. Prezentowane poniżej tłumaczenie *Ambiguum 5* jest nie tylko pierwszym tłumaczeniem tego tekstu na język polski, ale i pierwszym w całości przetłumaczonym tekstem z całego zbioru *Ambiguów*, które, jak wskazano powyżej, stanowią pewien cykl, obejmujący *Ambigua ad Thomam* i *ad Johannem*.

⁴⁶ Pseudo-Dionysius Areopagita, *Ep. IV*, ed. G. Heil – A.M. Ritter, *Corpus Dionysiacum ii: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae*, PTS 36, Berlin 1991, tł. M. Dzielska, Pseudo-Dionizy Areopagita, *List IV do tego samego Gajusza*, w: *Corpus Dionysiacum*, Warszawa 2021, s. 324.

⁴⁷ Pseudo-Dionysius Areopagita, *Ep. IV*, tł. Dzielska, s. 324.

⁴⁸ Pojęcie συστατικὴ δύναμις omawia w arystotelesowskim i maksymowym kontekście: G. Kapriev, *The Byzantine Trace*, w: *Le Sujet de l'Acteur. An Athropolical Outlook on Actor-Network Theory*, red. G. Kapriev – M. Roussel – I. Tchalakov, Morphomata 21, s. 133-143.

(γενικωτάτην) dla niej, jako że jest to najbliższy kształtujący⁴⁹ ruch (ὡς εἰδοποιὸν ὑπάρχουσιν κίνησιν γενικωτάτην), który zawiera wszelką własność (ιδιότης), naturalnie należąca do substancji, a poza którym [ruchem] nie ma żadnego istnienia, „ponieważ tylko to, co w żaden sposób nie istnieje” – według wielkiego nauczyciela – „nie ma ani ruchu, ani istnienia” [1048B]⁵⁰.

3. Jednak uczy całkiem jasno, że niczego z tego, co nasze, nie można odmówić wcielonemu Bogu, za wyjątkiem grzechu (Hbr 4,15), który w żaden sposób nie przynależy do natury, i wprost stwierdza, że nie jest po prostu (ἀπλῶς) człowiekiem, ale że jest „prawdziwie człowiekiem w całej pełni swojej substancji”. Dalej twierdzi on [Dionizy], że nawet nadane Mu imię jest całkowicie Jego, mówiąc: „Nie możemy ograniczyć Jezusa do Jego człowieczeństwa”⁵¹, ponieważ nie twierdzimy, że jest On tylko człowiekiem, gdyż to zerwałoby zjednoczenie, które przewyższa pojęcie (ἔννοια). Kiedy zatem nazywamy Go „człowiekiem”, to „nie dlatego, że jest przyczyną [powstania] ludzi”, ale ponieważ On, który jest Bogiem według natury, prawdziwie podzielał nasze istnienie w sposób substancjalny (οὐσιωθέντος). „Nie jest tylko człowiekiem”, ponieważ jest On także Bogiem; i nie jest „tylko przewyższającym wszystko”, [1048C] ponieważ jest On także człowiekiem. Skoro nie jest zwykłym (ψιλὸς) człowiekiem ani nie pozostaje samym tylko (γυμνὸς) Bogiem, lecz „w swej niezwykłej miłości do ludzi stał się prawdziwie człowiekiem”⁵².

4. Dzięki bezgranicznej tęsknocie za ludzkością stał się prawdziwie i z natury tym, za kim tęsknił, ani nie doznając żadnej zmiany w swojej istocie z powodu swego niewypowiedzianego samoogółocenia (ἀφθέγκτου κενώσεως)⁵³, ani nie zmieniając niczego w tym, co ludzkie, z powodu swego niewysłowionego przyjęcia ludzkiej natury (πρόσληψιν), ani niczego nie pomniejszając w naturze. Bytowa zasada (λόγος) [jego ludzkiej natury] została właściwie (κυρίως) ustanowiona poprzez połączenie ich

⁴⁹ Maksym używa tu pary terminów γένος – εἶδος, przez co odwołuje się do definiowania, a fragment ten można przetłumaczyć jako „najbliższy rodzajowo gatunkotwórczy ruch”.

⁵⁰ Zob. Pseudo-Dionysius Areopagita, *Ep. IV*; Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia* II 1, tł. Dzielska, s. 91.

⁵¹ Pseudo-Dionysius Areopagita, *Ep. IV*, tł. Dzielska, s. 324.

⁵² Pseudo-Dionysius Areopagita, *Ep. IV*, tł. Dzielska, s. 324.

⁵³ Por. Gregorius Nazianzenus, *Ep. 243*, PG 46, 1108A, list ten uznawany jest współcześnie za nieautentyczny. Zob. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* II 10, ed. B.R. Suchla, PTS 33, Berlin 1990, tł. Dzielska, s. 206-207. M. Dzielska używa tu wyrażenia „w niewypowiedzianym poniżeniu”.

obu: tego, co ponad ludźmi (ponieważ został „poczęty w sposób boski bez udziału człowieka”)⁵⁴, i tego, co ludzkie (na sposób ludzki, gdyż narodził się „według prawa poczęcia”)⁵⁵. Nie ukazuje się nam, jak bredzą manichejczycy⁵⁶, tylko w samej postaci ciała ani też nie sprowadził z nieba ciała [1048D] zjednoczonego (συνουσιωμένην) z Nim, zgodnie z opowiastkami Apolinarego, lecz stał się „prawdziwie człowiekiem w całej pełni swojej substancji”, to znaczy przez przyjęcie ciała ożywionego przez duszę intelektualną (σαρκὸς νοερῶς ἐψυχωμένης), zjednoczonego z Nim hipostatycznie.

5. „Nie stracił przy tym niczego ze swojej bezgranicznej nadsubstancjalności i zawsze [jest] w pełni nadsubstancjalny”⁵⁷. Stając się człowiekiem, nie został podporządkowany naturze ludzkiej. Przeciwnie, [1049A] wyniósł naturę do siebie, czyniąc z niej kolejne misterium (μυστήριον), sam pozostając całkowicie nieuchwytny (ἄληπτος), ukazując swoje własne wcielenie, które otrzymał przez nadsubstancjalne narodzenie jako bardziej nieuchwytny niż jakiegokolwiek inne misterium. Im bardziej stał się przez to poznawalny, tym bardziej przez to stał się nieuchwytny (ἄληπτος).

6. Albowiem „po Objawieniu pozostał On nadal ukryty – mówi nuczyciel – lub raczej, mówiąc w sposób bardziej boski, pozostał nawet w swoim objawieniu zakryty. Bo ta tajemnica również została ukryta przez Jezusa i nie można wyrazić jej żadnym słowem ani żadnym intelektualnym ujęciem, ponieważ to, co można o Nim powiedzieć, pozostaje niewypowiadalne, i to, co można objąć intelektem – niepoznawalne”⁵⁸. Co mogłoby w sposób bardziej przekonujący ukazać boską nadsubstancjalność? Wskazuje na to, co ukryte przez Objawienie, na to, co niewypowiadalne przez słowo, [wskazuje] na to, co niemożliwe do poznania ze względu na swoją wyższość przez intelekt, i aby powiedzieć nawet więcej, to, co nadsubstancjalne [1049B] [ukazuje się] przez przyjęcie substancji.

⁵⁴ Gregorius Nazianzenus, *Ep.* 101, 16, ed. P. Gallay, Grégoire de Nazianze, *Lettres théologiques*, SCh 208, Paris 1974, tł. J. Stahr w: *Listy*, Poznań 2005, s. 134: „Po bosku, bo bez udziału męża”.

⁵⁵ Gregorius Nazianzenus, *Ep.* 101, 16, ed. Gallay: „Po ludzku, bo prawem poczęcia”.

⁵⁶ Cf. Gregorius Nazianzenus, *Ep.* 101, 26, tł. Stahr, s. 136.

⁵⁷ Pseudo-Dionysius Areopagita, *Ep.* IV, tł. Dzielska, s. 324.

⁵⁸ Zob. Pseudo-Dionysius Areopagita, *Ep.* III, tł. Dzielska, *List III do tego samego Gajusza*, s. 323 (w tłumaczeniu M. Dzielskiej zamiast „Jezus” jest „Chrystus”).

7. Rzeczywiście, „w pełni nadsubstancjalny i nieskończenie doskonały, wstąpił do wnętrza naszej substancji, wnosząc w nią nadsubstancjalność”, i tym samym odnowił prawa naturalnego rodzenia (κατὰ φύσιν γενέσεως), stając się prawdziwie człowiekiem bez ludzkiego nasienia. Dziewica ukazuje to, gdy w cudowny sposób poczyrna samo „nadsubstancjalne Słowo” ukształtowane⁵⁹ na sposób ludzki bez mężczyzny z jej dziewiczej krwi⁶⁰ poprzez prawo przeciwne naturze⁶¹.

8. „Ponad tym, co ludzkie, czynił rzeczy ludzkie”, bez namiętności ustanawiając na nowo naturę elementów (τῶν στοιχείων) u samych ich podstaw. Jasno ukazał niestabilną wodę zdolną unieść ciężar Jego cielesnych i ziemskich stóp, która nie ustąpiła i trwała nieporuszenie, lecz uczynił to mocą przekraczającą naturę, tak że rzeczywiście „suchymi stopami, które mają masę ciała i ciężar materii”⁶², przeszedł z łatwością [1049C] po mokrej i niestabilnej substancji, chodząc po morzu jak po suchej ziemi (Mt 14,26; Mk 6,48-49; J 6,19). Przez to przejście [ukazując], że moc jego boskości jest nie do oderwania od naturalnego działania jego własnego ciała, ponieważ zdolność poruszania się należała z natury do ciała, a nie do boskości, która jest ponad nieskończonością i nadsubstancjalna, a która jest z nim zjednoczona hipostatycznie.

9. Raz jeden bowiem Słowo „w swej nadsubstancjalności wcieliło się w ludzką substancję”⁶³, otrzymując wraz z nią jako własny niepomniejszony ruch substancji, który określa je w całości (γενικῶς) jako człowieka. Charakteryzując wszystkie rzeczy, które naturalnie czyniło jako człowiek, ponieważ prawdziwie stało się człowiekiem w oddychaniu, mówieniu, chodzeniu, poruszaniu rękami [1049D], w posługiwaniu się w naturalny sposób zmysłami dla postrzegania rzeczywistości zmysłowych, głodzie, pragnieniu, jedzeniu, śnie, zmęczeniu, płaczu, męce, a nawet w mocy samodzielnego istnienia (δύναμις ὦν ἀθροπίστατος), a czyniło to i wszystko inne. I we wszystkim tym, tak jak dusza niezależnie i naturalnie porusza zjednoczonym (συμφυῆς) z nią ciałem, ono samo poruszyło przyjętą naturę, ponieważ ona prawdziwie stała się i została nazwana Jego, a precyzyjnie mówiąc, ono

⁵⁹ Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* II 9, tł. Dzielska, s. 204.

⁶⁰ Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* II 9, tł. Dzielska, s. 205.

⁶¹ Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* II 9, tł. Dzielska, s. 205.

⁶² Zob. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* II 9, tł. Dzielska, s. 205.

⁶³ Zob. Pseudo-Dionysius Areopagita, *Ep. IV*, tł. Dzielska, s. 324; Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* II 6, tł. Dzielska, s. 202.

samo prawdziwie stało się naturą i wypełniło dla nas plan zbawienia (οἰκονομία).

10. A zatem nie zniszczyło [1052A] konstytutywnego działania substancji (συστατικὴν τῆς οὐσίας ἐνέργειαν), którą przyjęło, tak jak i samej substancji. Jak powiedział nauczyciel: „Przyjął substancję ponadsubstancjalnie i wypełnił to, co właściwe człowiekowi, na sposób przekraczający to, co ludzkie”⁶⁴. Jednak w obu przypadkach [Słowo] wykazało nowość sposobów (τρόπων), która jest zachowana w trwałości naturalnych zasad (λόγων), bez których żaden z bytów nie jest tym, czym jest⁶⁵.

11. Jeśli mielibyśmy powiedzieć, że „przekraczająca negacja”⁶⁶ pociąga za sobą zarówno uznanie przyjętej substancji, jak i zaprzeczenie konstytutywnego (συστατικῆς) działania, to na jakiej zasadzie (τίνι λόγῳ) będziemy w stanie wykazać, że ta sama przekraczająca negacja (ἀναίρεσις) zastosowana w odniesieniu do obu oznacza przyjęcie istnienia substancji, a zniszczenie działania? Albo znowu: jeśli twierdzimy, że natura, która została przyjęta, nie porusza się samoistnie, lecz faktycznie jest poruszana przez bóstwo, z którym została hipostatycznie zjednoczona, to znaczy, jeśli pozbawimy ją konstytutywnego ruchu, to oznacza, że nie uznalibyśmy samej substancji [1052B], która nie zostałaby ukazana jako istniejąca samodzielnie (αὐθυπόστατον), bo nie ma istnienia w sobie lub z siebie, lecz otrzymuje istnienie w samym Bogu Słowie, które prawdziwie

⁶⁴ Zob. Pseudo-Dionysius Areopagita, *Ep.* IV, tł. Dzielska, s. 324.

⁶⁵ Para λόγος – τρόπος wykorzystywana już przez Ojców Kapadockich i Leoncjusza z Bizancjum, dla Maksyma stała się uniwersalnym narzędziem (por. Maximus Confessor, *Ambiguum* 1, PG 91, 1036C; Maximus Confessor, *Ambiguum* 5, PG 91, 1052B; 1053B; Maximus Confessor, *Ambiguum* 42, PG 91, 1341D; Maximus Confessor, *Ambiguum* 7, PG 91, 1097A-D; *Quaestiones ad Thalassium* 10, PG 90, 288B; *Quaestiones ad Thalassium* 22, PG 90, 321B; *Quaestiones ad Thalassium* 25, PG 90, 332A; 333A; *Quaestiones ad Thalassium* 26, PG 90, 344A; *Quaestiones ad Thalassium* 34, PG 90, 377A). *Logos* to zasada, lub – mówiąc inaczej – racja zaistnienia oraz definicja bytu, której nie dotknął nawet grzech pierworodny, *tropos* natomiast to sposób istnienia stworzeń. O ile *logos* jest czymś niezmiennym, to *tropos* umożliwia różne stopnie realizacji naturalnych możliwości, tkwiących w *logosie*. Por. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965, s. 96; H.U. von Balthasar, *Liturgie Cosmique, Maxime le Confesseur*, Paris 1947, s. 125, 163; C. Moreschini, *Introduzione*, w: Massimo il Confessore, *Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*, tł. C. Moreschini, Milano 2003, s. 31; K. Kochończyk-Bonińska, *Ontyczne podstawy przeobstwienia człowieka w nauczaniu św. Maksyma Wyznawcy*, „Seminare” 34 (2013) s. 292-293.

⁶⁶ Zob. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* VII 2, tł. Dzielska, s. 270.

ją przyjęło. Mając tę samą przyczynę odmowy, dla obu uznajemy razem z naturą ruch, bez którego natura nie istnieje. Wiedząc, że czymś innym jest istnienie (ὁ τοῦ εἶναι λόγος), a czymś innym sposób, w jaki coś istnieje (ὁ τοῦ πῶς εἶναι τρόπος), potwierdza się, że jedno jest kwestią natury, a drugie – ekonomii⁶⁷. Ich spotkanie (ἡ σύνοδος) stanowi wielkie misterium natury (φυσιολογία) Jezusa, które jest ponad naturą⁶⁸, ukazując, że zachowane zostaje rozróżnienie i zjednoczenie działań „bez podzielenia” (ἀδιαίρετως). Może być ono kontemplowane w naturalnej zasadzie (τῷ φυσικῷ λόγῳ) tego, co zostało zjednoczone, a daje się poznać „bez zmieszania” (ἀσυγχύτως)⁶⁹ w jednoczącym sposobie (τῷ μοναδικῷ τρόπῳ) zaistnienia.

12. Co i kto, gdzie i jak [1052C] natura zaistniałaby pozbawiona swej konstytutywnej (συστατικῆς) mocy? „To, co w ogóle nie posiada żadnej mocy, ani nie istnieje, ani nie jest czymś”⁷⁰, ani niczego nie można by o tym orzec, jak mówi ten wielki nauczyciel. Nawet jeśli nie ma żadnego argumentu (λόγος) na rzecz tych spraw, należy pobożnie wyznać natury Chrystusa, z których On sam był hipostazą, oraz naturalne działania każdej z Jego dwu natur, w których On sam był prawdziwym zjednoczeniem, gdyż dokonał On go w sobie, jako pojedynczej jednostce (μοναδικῶς ἦγουν ἐνοειδῶς) i przez to wszystko ukazuje razem nierozłączne połączenie boskiej mocy i działania własnego ciała. Bo jak byłby On z natury Bogiem, i także z natury człowiekiem, jeśli nie posiadałby w pełni tego, co należy z natury do każdej z nich? Jak mogłaby zostać potwierdzona natura, z której i w której jest, i którą jest [1052D], jeśli pozostawałaby nieruchoma i pozbawiona działania [ἀκίνητος μένων καὶ ἀνεέργητος]?

13. „Będąc ponadsubstancjalnym, wcielił się w substancję”, ustanawiając *pierwsze stworzenie* (Mdr 7,5) i *inne rodzenie*⁷¹ natury ludzkiej

⁶⁷ Tj. Bożego planu zbawienia wobec człowieka.

⁶⁸ Por. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* II 9, tł. Dzielska, s. 204-205.

⁶⁹ Terminy te jasno nawiązują do *Definicji wiary* Soboru Chalcedońskiego: („Jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego, należy wyznawać w dwóch naturach: bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączania. Nigdy nie zanikła różnica natur przez ich zjednoczenie, ale zostały zachowane cechy właściwe obu natur, które się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę” (*Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, red. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2001, s. 223).

⁷⁰ Zob. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* VIII 5, tł. Dzielska, s. 277.

⁷¹ „Rozróżnienie między γένεσις a γέννησις ma dla Maksyma szczególne znaczenie. Przez stworzenie (γένεσις) rozumie Maksym pierwsze ukształtowanie człowieka, poprzez które Adam otrzymał, bezpośrednio od Boga, doskonałą ludzką naturę (zob. A. Cooper, *The Body in St. Maximus the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified*,

(Mdr 7,5). On został poczęty, nasienie z jego własnego ciała, i kiedy się narodził, stał się pieczęcią dziewictwa tej, która Go urodziła, pokazując, że w niej wzajemne sprzeczności mogą zaistnieć razem, pozostając niez mieszane. Ta sama jest dziewicą i matką, odnawiając naturę przez połączenie [1053A] przeciwieństw, ponieważ dziewictwo i narodziny są ze sobą sprzeczne i nie można sobie wyobrazić ich naturalnego połączenia. Dlatego też Dziewica jest naprawdę Matką Boga (θεοτόκος), poczynając i rodząc ponadsztabancjalne Słowo, ponieważ ta, która rodzi tego, który jest z nasienia i został poczęty, jest prawdziwie matką [1053B].

14. „Wypełnił to, co właściwe człowiekowi, na sposób przekraczający to, co ludzkie”⁷², ukazując, w najwyższym zjednoczeniu bez zmiany, jak ludzkie działanie zostało złączone bez zmiany z boską mocą. Skoro natura [ludzka] została zjednoczona bez zmieszania z naturą [boską], została w całości przeniknięta (περικεχώρηκεν), nie mając zupełnie nic odrębnego i nie będąc oddzieloną od bóstwa, zjednoczona z nim hipostatycznie. W sposób „przekraczający” nas „ponadsztabancjalne Słowo prawdziwie przyjęło naszą substancję”⁷³ i połączyło afirmację (κατάφασις) [naszej] natury z negacją (ἀπόφασις) tego, co przewyższa to, co naturalne. I stał się człowiekiem, mając sposób istnienia (τὸν τοῦ πῶς εἶναι τρόπον), przekraczający naturę złączoną z zasadą istnienia (τῷ τοῦ εἶναι λόγῳ) natury, tak aby poprzez nowość sposobów (τῶν τρόπων) zaświadczyć o naturze, która nie doznaje zmiany w swej zasadzie [istnienia] (τὸν λόγον) i ukazując ponadnieszkończoną moc (ὑπεράπειρον δύναμιν) [1053C], która jest rozumiana w ten sam sposób nawet w pochodzeniu przeciwieństw.

15. Własnowolnie (ἀμέλει ἐξουσία) przekształcił namiętności natury (τὰ πάθη τῆς φύσεως) w dzieła woli (γνώμης ἔργα), lecz nie tak jak my – na skutek naturalnej konieczności, przeciwnie, przeszedł przez namiętną (παθητὸν) część naszej natury, ukazując, że to, co w nas normalnie porusza naszą wolę, w Jego przypadku jest poruszane przez

Oxford 2005, s. 216). Pierwszą konsekwencją grzechu jest zmiana sposobu przekazywania ludzkiej natury. Stąd termin γένεσις zostaje przez Maksyma odniesiony wyłącznie do stworzenia bezgrzesznego Adama oraz wcielenia Chrystusa. Wszyscy ludzie, którzy narodzili się po upadku Adama, otrzymują skażenie natury poprzez sposób prokreacji powiązany z przyjemnością zmysłową, który to sposób przekazywania życia został wprowadzony po upadku. Rodzenie (γέννησις) odnosi się do sposobu, w jaki człowiek przychodzi na świat po grzechu pierwotnym, a który to sposób rodzenia stał się podobny do zwierzęcego” (K. Kochańczyk-Bonińska, *Ontyczne konsekwencje grzechu Adama w ujęciu Maksyma Wyznawcy*, VoxP 33 (2013) s. 295-302).

⁷² Zob. Pseudo-Dionysius Areopagita, *Ep. IV*, tł. Dzielska, s. 324.

⁷³ Zob. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus II 6*, tł. Dzielska, s. 202.

wolę⁷⁴. Wyjaśniając to, nauczyciel mówi: „Któż zresztą może wyliczyć całe mnóstwo Jego pozostałych dokonań? I jeżeli ktoś przygląda się im boskim spojrzeniem, ponad intelektem, to pojmuję, że stwierdzenia mówiące o miłości człowieka w Chrystusie⁷⁵ mają moc wyniosłych zaprzeczeń”⁷⁶. Przez swoje niewypowiedziane wcielenie ponadsubstancjalne Słowo, przyjąwszy wraz z naturą wszystko to, co należy do natury, łącznie z samą naturą ludzką, nie posiadało niczego, co byłoby „potwierdzone” jako ludzkie przez zasadę natury (φυσικῶ λόγῳ), która nie byłaby również boska, i [1053D] równocześnie zaprzeczone na sposób wykraczający poza naturę.

Wiedza na ten temat istnieje ponad intelektem, gdyż jest to nie do udowodnienia i tylko przez wiarę mogą posiadać tę wiedzę ci, którzy autentycznie czczą tajemnicę Chrystusa. Nasz nauczyciel wyraża ją poglądom, kiedy mówi: „Ujmując to zwięźle, nie był człowiekiem”, ponieważ z natury był wolny od naturalnej konieczności, nie podlegał obowiązującemu nas prawu rodzenia, „ani nie [był] nieczłowiekiem”⁷⁷, ponieważ „jest prawdziwie człowiekiem w całej pełni swojej substancji”⁷⁸, przyjmując z naturą nasze naturalne przymioty. Jako zrodzony z człowieka był z nami współsubstancjalny, ponieważ dzielił z nami ludzką naturę, a „przewyższając ludzi”⁷⁹, określił naturę przez nowość sposobów, [1056A] co nie jest w naszej mocy.

„Zrodzony bowiem jako człowiek, dalece przewyższał ludzi”, gdyż istniał na sposoby, które wykraczają ponad naturę (ὐπὲρ φύσιν τρόπους) i według zasad zgodnych z naturą połączonych jedne z drugimi bez szkody. Ich połączenie (ἡ σύμβασις) było niemożliwe, ale ten, dla którego nic nie jest niemożliwe (Łk 1,37; Mk 10,27), prawdziwie sam stał się zjednoczeniem i był hipostazą, która nie istnieje w żadnej z nich wyłącznie, jak gdyby działała w jednej oddzielnie od drugiej, ale we wszystkim, co czynił, potwierdził jedną poprzez drugą, ponieważ naprawdę jest oboma.

16. Z jednej strony jako Bóg był zasadą poruszającą (κινητικὸς) swego człowieczeństwa, jako człowiek natomiast był objawieniem własnej boskości. Można powiedzieć, że doznawał cierpień (πάθη) na sposób

⁷⁴ Por. Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 297D.

⁷⁵ W tekście greckim „Jezus”.

⁷⁶ Zob. Pseudo-Dionysius Areopagita, *Ep.* IV, tł. Dzielska, s. 325.

⁷⁷ Pseudo-Dionysius Areopagita, *Ep.* IV, tł. Dzielska, s. 325.

⁷⁸ Pseudo-Dionysius Areopagita, *Ep.* IV, tł. Dzielska, s. 324.

⁷⁹ Pseudo-Dionysius Areopagita, *Ep.* IV, tł. Dzielska, s. 325.

boski ([były] bowiem dobrowolne), ponieważ nie był zwykłym [ψιλὸς] człowiekiem, a cuda czynił na sposób ludzki (poprzez ciało), ponieważ nie istniał tylko [γυμνὸς] jako Bóg. Jego cierpienia są cudowne (θαυμαστά), bo odnawiają się [1056B] zgodnie z naturalną mocą ciała tego, który je znosił. Wiedząc o tym, mówi nauczyciel: „On bowiem wypełniał rzeczy boskie nie tylko jako Bóg”, gdyż nie zostały one dokonane tylko w sposób boski i w oddzieleniu od ciała (bo „był nie tylko ponadsztyncjalny”), a ponadto „[wypełniał] rzeczy ludzkie nie tylko jako człowiek”, ponieważ nie były dokonywane jedynie na sposób ciała i w oddzieleniu od boskości („bo nie [był] tylko człowiekiem”), lecz „jako Bóg uczyniony człowiekiem zamieszkał wśród nas, dokonując tego za pomocą zupełnie nowego, bogoludzkiego działania”⁸⁰.

17. Przyjmując ciało obdarzone intelektualną duszą (νοερῶς ἐψυχωμένης), „ten, który jest przede wszystkim miłośnikiem człowieka, prawdziwie stał się człowiekiem”, mając boskie działanie, które stało się ludzkim poprzez połączenie z cielesnością, zgodnie z niewysłowionym zjednoczeniem. Wypełnił dla nas plan zbawienia [1056C] w boskoludzki sposób (θεανδρικῶς), działając równocześnie na sposób boski. Żeby powiedzieć to jaśniej, [Chrystus] w ziemskim życiu działał jednocześnie na sposób boski i ludzki.

18. Dlatego gdy mądry nauczyciel sformułował stwierdzenie o zjednoczeniu poprzez zaprzeczenie podziału (διαίρεσεως) tego, co boskie, i tego, co ludzkie, nie pominął naturalnego rozróżnienia (διαφορὰν) pomiędzy tymi, które zostały zjednoczone. Bo chociaż zjednoczenie odrzuca podział (διαίρεσιν) [1056D], nie przynosi szkody rozróżnieniu (διαφορὰν). Jeśli sposób zjednoczenia (ὁ τῆς ἐνώσεως τρόπος) zachowuje zasadę rozróżnienia (τῆς διαφορᾶς τὸν λόγον), to głos świętego jest peryfrazą⁸¹ oznaczającą podwójne działanie poprzez określenie odnoszące się do podwójnej natury Chrystusa (jeśli chodzi o naturę i jakość (φύσει τὲ καὶ ποιότητι), właściwa zasada rzeczy zjednoczonych nie ulega w żaden sposób zmniejszeniu z powodu ich zjednoczenia). Nie robi tego jednak, jak niektórzy, „przez zaprzeczenie skrajnościom”, aby potwierdzić coś środkowego,

⁸⁰ Pseudo-Dionysius Areopagita, *Ep. IV*, tł. Dzielska, s. 325.

⁸¹ N. Constat zauważa, że wyrażenie περίφρασις jest używane przez Pseudo-Dionizego w odniesieniu do nowego bogoludzkiego działania. Podobne użycie można wskazać także w *Disputatio cum Pyrrho* (PG 91, 348A) i *Opusculum 7* (PG 91, 84D-85A). Por. N. Constat, *Notes to the translation*, w: Maximus the Confessor, *On Difficulties in the Church Fathers*, t. 1, Cambridge – London 2014, s. 476.

bo w Chrystusie nie ma nic pośrodku (μέσου), co potwierdzałoby „zaprzeczenie skrajnościom”.

19. „Nowe”, jako określenie nowego, którego zasadą (λόγος) jest niewysłowiony sposób (ἀπόρρητος τρόπος) [1057A] połączenia (συμφυΐας). Któż bowiem wie, jak Bóg stał się ciałem, pozostając Bogiem? Jak pozostając prawdziwym Bogiem, jest prawdziwym człowiekiem, prawdziwie ukazując w obu [naturach] swoje naturalne istnienie, i każdą z [natur ukazując] przez obie, a żadna z nich nie podlega zmianie? Tylko wiara może pojąć [te rzeczy], milczeniem oddając cześć Słowu (Λόγον), do którego natury nie przylgnęła żadna zasada (λόγος) bytów. „Boskoludzkie” [działanie] nie jest prostym ani nie jest jakąś złożoną (σύνθετον) rzeczą, ani nie jest to działanie, które istnieje naturalnie tylko (γυμνῆς) w bóstwie lub zwykłym (ψιλῆς) człowieczeństwie, ani nie należy do złożonej natury (συνθέτω φύσει) pomiędzy dwiema skrajnościami. Jest to działanie odpowiednie dla Boga, który stał się człowiekiem, tego, który doskonale (τελείως) stał się człowiekiem.

20. I następnie nie mówi „jedno” [działanie], ponieważ w tym przypadku „nowe”, jak sądzili niektórzy, musiałoby być rozumiane jako „jedna” moc. Nowość dotyczy jakości, a nie liczby [1057B], z konieczności bowiem musiałby [On] wprowadzić własną naturę (jeśli definicją (ὄρος) każdej natury jest zasada jej istotowego działania [οὐσιώδους αὐτῆς ἐνεργείας]), czego nie powiedziałby nawet gawędziarz, opowiadając o kozłojeleniach⁸². Gdyby tak było, to jakże ktoś, kto ma jedno działanie, i to naturalne, mógłby dzięki niemu zarówno dokonać cudów, jak i doświadczać cierpień, które przecież różnią się od siebie zasadą natury (λόγω φύσεως), bez całkowitego zaprzeczenia tych własności, które stanowią ich dyspozycję (ἔξεως). Żaden byt, pozostając w granicy i zasadzie natury, nie może dokonywać rzeczy sobie przeciwnych jednym i tym samym działaniem.

21. Dlatego nie wolno nazywać działania odnoszącego się do bóstwa i cielesności Chrystusa jednym i naturalnym, ponieważ bóstwo i ciało nie są tożsame pod względem naturalnej jakości, bo gdyby były, to także pod względem natury [1057C], a Trójca stałaby się czwórca. Syn w żaden sposób nie zjednoczył się ze swoim ciałem tak, jak przez jedną substancję [jest zjednoczony] z Ojcem i Duchem, choć poprzez zjednoczenie z nim uczynił życiodajnym ciało mające śmiertelną naturę. Gdyby faktycznie zmienił

⁸² Por. Plato, *Republica* VI 488a; Aristoteles, *Analitica posteriora* 2.7, 92b 7. Kozłojeleń jest toposem nieistniejącego zwierzęcia, istoty mitycznej, obecnym również w późniejszej tradycji komentatorskiej.

substancję ciała w coś, czym nie była, utożsamiając ją z boską naturą po zjednoczeniu, to On sam istniałby w naturze podlegającej zmianom.

22. Rozważmy jednak „bogoludzkie działanie”, tak jak zostało przedstawione: ponieważ wiodąc ziemskie życie (πολιτεύσάμενος), nie dla siebie, ale dla nas odnowił naturę przez to, co ponad nią. Sposób życia jest to życie prowadzone w zgodzie z prawem natury. Pan jest podwójny pod względem natury, więc odpowiednio został ukazany jako ten, który posiada życie bez mieszania łączące [1057D] (ἀσυγχύτως συγκεκροτημένον) oba prawa: boskie i ludzkie. To życie było nowe nie tylko dlatego, że było obce i zdumiewające dla tych, którzy są na ziemi, i nie było dotąd znane w naturze bytów, ale także dlatego, że charakteryzuje nowe działanie Jego nowo przeżywanego sposobu życia. Być może ten, który wymyślił odpowiednią nazwę dla tej tajemnicy, nazwał ją „boskoludzką”, aby ukazać sposób wymiany w niewypowiedzianym zjednoczeniu, w którym rzeczy naturalnie należące do każdej z części Chrystusa odpowiadają sobie wzajemnie (ἐπαλλαγὴν): bez zmiany lub mieszania jednej części z drugą [1060A], zgodnie z zasadą natury każdej z nich.

23. Bo gdy miecz rozgrzany jest w ogniu, to, co zdolne do cięcia, staje się zdolne do palenia, a to, co może palić, staje się zdolne do cięcia (bo tak jak ogień zjednoczył się z żelazem, tak też ciepło ognia połączyło się z żelaznym ostrzem). Żelazo staje się zdolne do palenia dzięki zjednoczeniu z ogniem, a ogień staje się zdolny do cięcia dzięki zjednoczeniu z żelazem. Jednak żadne z nich nie ucierpiało przez zmianę, która następuje po ich zjednoczeniu, ale każde z nich utrzymało bez zmiany swoje naturalne własności (ιδιότητα) nawet po uzyskaniu własności złączonego z nim materiału. Tak też w tajemnicy boskiego wcielenia to, co boskie i ludzkie, zostało zjednoczone hipostatycznie, a żadne z naturalnych działań nie zostało usunięte z powodu zjednoczenia ani [1060B] nie zostało oddzielone od drugiego, z którym zostało złączone i z którym współistnieje.

24. Wcielone Słowo posiadało całą czynną moc (δραστικῆ δυνάμει) swojego bóstwa nierozzerwalnie złączoną z całą bierną mocą (παθητικῆν δύναμιν) swojego człowieczeństwa. Będąc Bogiem, czyniło cuda na sposób ludzki, dokonując ich przy pomocy naturalnego cierpiętliwego (παθητῆς) ciała. Będąc człowiekiem, doświadczało cierpiętlowości natury (πάθη τῆς φύσεως) na sposób boski, wypełniając boską władzę. A raczej obu dokonało w bogoludzki sposób, gdyż było jednocześnie Bogiem i człowiekiem. Poprzez cuda przywrócił nas sobie, ujawniając, jakimi zostaliśmy stworzeni. Przez cierpienia czyni nas swoimi, ponieważ staliśmy

się takimi, jakim się objawił. Za pomocą każdej z nich potwierdził prawdziwość tych natur, z których, w których i którymi jest, ponieważ tylko On jest prawdziwy [1060C] i wierny, i chce być przez nas jako taki wyznawany.

25. Wy, święci, którzy ukazaliście Go w swojej mowie i sposobie życia, naśladowajcie Jego wielkoduszność (Ef 5,1; 1Tm 1,16), a gdy otrzymacie to pismo, okażcie się życzliwymi sędziami dla tego, co przedstawiłem. Przewycięźcie z wyrozumiałością potknięcia waszego dziecka, które oczekuje zapłaty wyłącznie za posłuszeństwo i stańcie się dla mnie pośrednikami pojednania z Nim, przynosząc „pokój, który przewyższa wszelki umysł” (Flp 4,7), początkiem którego jest sam Zbawca (Iz 9,6). Przez praktykę cnoty (ἔξει) uwalnia On tych, którzy się Go boją (Ps 25,14-15) od niepokoju namiętności. A Ojciec przyszłego wieku rodzi tych, którzy zaludnią górny świat⁸³ przez Ducha w miłości i wiedzy. Jemu cześć i majestat [1060D], i moc (Jud 1,25) z Ojcem i Duchem Świętym na wieki. Amen.

⁸³ Gregorius Nazianzenus, *In theophania* (38) 2, 9-10, ed. C. Moreschini, w: Grégoire de Nazianze, *Discours 38-41*, SCh 356, Paris 1990, tł. Kazikowski, *Mowa 38 na Boże Narodzenie*, s. 416.

Table of contents

1. <i>Curriculum vitae</i> of Rev. Prof. Dr hab. Bazyli Degórski OSPPE – Rev. Piotr Szczur	37
2. Bibliography of the Scientific Works by Fr. Prof. Dr. hab. Bazyli Degórski OSPPE – Olha Dzhana	49
3. The Diploma Theses Written under the Supervision of Fr. Prof. dr. hab. Bazyli Degórski OSPPE – Olha Dzhana	83

Articles

4. ‘Preaching of’ and ‘Believing in’ Jesus in the 4th and 5th Centuries: Nicetas of Remesiana (ca. 335-414) – Maria Grazia Bianco	91
5. Sainthood of the Eremite Peter Galata according to Theodoret of Cyrrhus – Dominika Budzanowska-Weglenda	119
6. A Program of Christian Perfection in the Light of Pastoral Exhortations (Part 2) – Rev. Ireneusz Celary	149
7. The Role and Responsibilities of the Abbess According to the <i>Rule</i> of St. Donatus – Rev. Bogdan Czyżewski	181
8. Historical Thought of Diodorus Siculus and the Reception of <i>Bibliothēke Historike</i> by the Christian Authors – Andrzej Dudziński	197
9. The Authority of Saint Augustine in Marcin Kromer’s Discussion with the Reformation – Agnieszka Dziuba	209
10. The Meaning of the Expression “divina catastrophe” in the Hymn <i>Iam toto subitus vesper</i> – Rev. Tadeusz Gacia	233

11. God's Indwelling in Man as the Goal of Spiritual Life According to Anastasius of Sinai – Rev. Marek Gilski, Rev. Sławomir Zieliński	249
12. Cyril of Alexandria, Hypatia, the Empire: Rationality and Power Strategies in Late Antique Violence – Irene Gobbi	263
13. The Earthly Paradise in Early Christian Latin Poetry – Elżbieta Górka ..	287
14. The Structure of the Image – The Shape of Thought. Cognitive Aspects of Medieval Diagrams – Jarosław Janowski, Romana Rupiewicz	303
15. "Judah's Blessing" (Gen 49:8-12) as Interpreted by St. Ambrose of Milan and Rufinus of Aquileia – Magdalena Małgorzata Józwiak	335
16. The Human Will of Christ in the Perspective of Cappadocian Theologians of the 4th Century – Oleksandr Kashchuk	367
17. The Mystery of Death According to <i>Prognosticum Futuri Saeculi</i> by Julian of Toledo – Dariusz Kasprzak OFMCap, Rev. Bogdan Zbroja	387
18. The Structure of Noah's Ark (Gen 6:14-16) in the Writings of St. Augustine – Piotr Kochanek	407
19. Saint Joseph in the Teaching of Saint Jerome of Stridon – Rev. Michał Łukaszczyk	437
20. The Religious Terminology of Yeznik of Kolb in the Work <i>Against the Sects</i> . Selected Issues – Grair Magakian	453
21. Saint Joseph of Nazareth According to Saint Jerome – Luciana Maria Mirri	477
22. Bishops and Presbyters in the Church of Rome in the 1st and 2nd Century (part 2) – Rev. Leszek Misiarczyk	499
23. The Angels in the <i>Sayings of the Desert Fathers (Apophthegmata Patrum)</i> – Rev. Arkadiusz Nocoń	523
24. Cosmological and Theological Motifs in the <i>Poimandres</i> . The Religious Message of the <i>Poimandres</i> in the Spiritual Aspect – Kazimierz Pawłowski	539

25. Non-Liturgical Activities of Lay Christians in Egypt During the Eucharist Between the 4th and 15th Centuries CE – Przemysław Piwowarczyk, Adam Nieuważny	587
26. Patristic Contribution to Question 93 of the <i>Prima Pars</i> of the <i>Summa Theologiae</i> of Saint Thomas Aquinas – Margherita Maria Rossi	619
27. Marriage according to the <i>Apostolic Constitutions</i> – Rev. Stanisław Strękowski	641
28. The Oldest Place of Veneration of St. Agnes in the Light of the <i>Liber Pontificalis</i> – Rev. Piotr Szczur	663
29. Traces of Origenism in Philastrius of Brescia's <i>Diversarum hereseon liber</i> – Rev. Mariusz Szram	693
30. Saint Nicholas of Myra in the Great Musical Forms of the Middle Ages, Renaissance and Baroque. Outline of the Issues – Rev. Piotr Towarek ...	723
31. Angels in the Theoretical Interpretation and Practical References of St. Jerome in the Light of his <i>Homilies on the Psalms</i> – Rev. Waldemar Turek	751
32. References to the Fathers of the Church and Ecclesiastical Writers of the Patristic Period in the Sermons of Bishop Paul Kubicki – Rev. Albert Warso	765
33. The Process of Christian Perfection in <i>Enarrationes in Psalmos</i> of St. Augustine – Rev. Dariusz Zagórski	783

Translations

34. Maximus the Confessor, <i>Ambiguum 5</i>	807
a. Introduction and Commentary – Karolina Kochończyk-Bonińska, Bogna Kosmulska	807
b. Translation – Karolina Kochończyk-Bonińska, Bogna Kosmulska ..	826

Spis treści

1. <i>Curriculum vitae</i> o. prof. dr. hab. Bazylego Degórskiego OSPPE – Ks. Piotr Szczur	37
2. Bibliografia prac naukowych o. prof. dr. hab. Bazylego Degórskiego OSPPE – Olha Dzhana	49
3. Prace dyplomowe napisane pod kierunkiem o. prof. dr. hab. Bazylego Degórskiego OSPPE – Olha Dzhana	83

Artykuły

4. “Predicare” e “credere” Gesù nel IV e V secolo: Niceta di Remesiana (ca. 335-414) – Maria Grazia Bianco	91
5. Świętość eremity Piotra Galaty według Teodoreta z Cyru – Dominika Budzanowska-Weglenda	119
6. Program doskonalenia chrześcijańskiego zawarty w ekshortacjach pastoralnych św. Cezarego z Arles (cz. II) – Ks. Ireneusz Celary	149
7. Rola i zadania ksieni według <i>Reguły</i> św. Donata – Ks. Bogdan Czyżewski	181
8. Myśl historyczna Diodora Sycylijskiego a recepcja <i>Biblioteki Historycznej</i> przez autorów chrześcijańskich – Andrzej Dudziński	197
9. Autorytet świętego Augustyna w Marcina Kromera dyskusji z Reformacją – Agnieszka Dziuba	209
10. De significatione vocis “divinae catastrophes” in hymno qui a verbis <i>Iam toto subitus vespere incipit</i> adnotationes quaedam – Ks. Tadeusz Gacia	233

-
11. Zamieszkanie Boga w człowieku jako cel życia duchowego według Anastazego Synaity – Ks. Marek Gilski, Ks. Sławomir Zieliński 249
12. Cirillo di Alessandria, Ipazia, l'impero: razionalità e strategie di potere nella violenza tardoantica – Irene Gobbi 263
13. Obraz *paradisus terrestris* w łacińskiej poezji wczesnochrześcijańskiej – Elżbieta Górka 287
14. Struktura obrazu – kształt myśli. Kognitywne aspekty średniowiecznych diagramów – Jarosław Janowski, Romana Rupiewicz 303
15. „Błogosławieństwo Judy” (Rdz 49,8-12) w interpretacji św. Ambrożego z Mediolanu i Rufina z Akwilei – Magdalena Małgorzata Józwiak 335
16. Ludzka wola Chrystusa w ujęciu teologów kapadockich IV wieku – Oleksandr Kashchuk 367
17. Misterium śmierci według *Prognosticum Futuri Saeculi* Juliana z Toledo – Dariusz Kasprzak OFMCap, Ks. Bogdan Zbroja 387
18. Struktura arki Noego (Rdz 6,14-16) w pismach św. Augustyna – Piotr Kochanek 407
19. Święty Józef w nauczaniu św. Hieronima ze Strydonu – Ks. Michał Łukaszczyk 437
20. Religijna terminologia Jeznika z Kołbu w dziele *Przeciwko sektom*. Wybrane zagadnienia – Grair Magakian 453
21. San Giuseppe di Nazareth secondo san Girolamo – Luciana Maria Mirri 477
22. Biskupi i prezbiterzy w Kościele w Rzymie w I i II wieku (część 2) – Ks. Leszek Misiarczyk 499
23. Aniołowie w *Apoftegmatach Ojców Pustyni* – Ks. Arkadiusz Nocoń 523
24. Motywy kosmologiczne i teologiczne w *Poimandresie*. Religijne przesłanie *Poimandresa* w aspekcie duchowym – Kazimierz Pawłowski 539

25. Pozaliturgiczna aktywność świeckich chrześcijan w Egipcie podczas Eucharystii między IV a XV wiekiem – Przemysław Piwowarczyk, Adam Nieuważny	587
26. Contributo patristico alla questione 93 della <i>Prima Pars</i> della <i>Summa Theologiae</i> di san Tommaso d'Aquino – Margherita Maria Rossi ..	619
27. Małżeństwo w <i>Konstytucjach Apostolskich</i> – Ks. Stanisław Strękowski .	641
28. Najstarsze miejsce kultu św. Agnieszki w świetle <i>Liber Pontificalis</i> – Ks. Piotr Szczur	663
29. Ślady orygenizmu w <i>Diversarum hereseon liber</i> Filastriusza z Brescii – Ks. Mariusz Szram	693
30. Święty Mikołaj z Myry w wielkich formach muzycznych średniowiecza, renesansu i baroku. Zarys problematyki – Ks. Piotr Towarek	723
31. Anioły w interpretacji teoretycznej i w odniesieniach ascetycznych św. Hieronima w świetle jego <i>Homilii o Psalmach</i> – Ks. Waldemar Turek .	751
32. Odwołania do Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych okresu patrystycznego w kazaniach biskupa Pawła Kubickiego – Ks. Albert Warso	765
33. Proces doskonalenia chrześcijańskiego w <i>Enarrationes in Psalmos</i> św. Augustyna – Ks. Dariusz Zagórski	783

Tłumaczenia

34. Maksym Wyznawca, <i>Ambiguum 5</i>	807
a. Wstęp i komentarz – Karolina Kochończyk-Bonińska, Bogna Kosmulska.....	807
b. Tłumaczenie – Karolina Kochończyk-Bonińska, Bogna Kosmulska.....	826

