VOX PATRUM

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II
Sekcja Historii Kościoła i Patrologii

Komitet Redakcyjny
ks. prof. dr hab. Marcin Wysocki (KUL, Polska) - redaktor naczelny
dr hab. Marcela Andokova (Uniwersytet Komeniusza, Słowacja) - zastępca redaktora naczelnego
dr Piotr Ashwin-Siejkowski (King's College, Wielka Brytania) - zastępca redaktora naczelnego
dr Dawid Mielnik (KUL, Polska) - sekretarz
dr Adam Cooper (Catholic Theological College, Australia) - redaktor języka angielskiego

Redaktorzy tematyczni
ks. prof. dr hab. Mariusz Szram (KUL, Polska) - teologia patrystyczna
prof. dr Carol Harrison (Uniwersytet Oksfordzki, Wielka Brytania) - patrologia
prof. dr hab. Piotr Kochanek (KUL, Polska) - bizantynistyka
ks. prof. dr hab. Oleksandr Kashchuk (Ukraiński Uniwersytet Katolicki, Ukraina) - historia Kościoła
dr hab. Marta Przyszychowska (badacz niezależny, Hiszpania) - filozofia wczesnochrześcijańska
dr Anna Głowa (KUL, Polska) - historia sztuki wczesnochrześcijańskiej
dr hab. Ewa Osek, prof. KUL (KUL, Polska) - przekłady
ks. dr Adam Pawlak (badacz niezależny, Polska) - bibliografie

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

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

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

VOX PATRUM

ANTYK CHRZEŚCIJAŃSKI

96
2025

Wydawnictwo KUL

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

Artykuły

CC BY ND

ISSN: 0860-9411
eISSN: 2719-3586

VOX PATRUM 96 (2025) 7-28
DOI: 10.31743/vp.18606

Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* VII 16, 94, 5: „ἡ ψυχικὴ εὐτονία" i jej znaczenie dla „ὁ τῆς ἀληθείας ἐραστής" – kilka uwag filologicznych

Clement of Alexandria, *Stromata* VII 16, 94, 5: "ἡ ψυχικὴ εὐτονία" and Its Significance for "ὁ τῆς ἀληθείας ἐραστής" – A Few Philological Remarks

Grzegorz Sus[1]

Abstract: The article analyzes an enigmatic sentence from Book Seven of the *Stromata* by Clement of Alexandria: "I think that the lover of truth needs a *psychikē eutonia*". The Author examines two key questions: who is the "lover of truth", and what does the term psychikē eutonia mean? The article is divided into seven sections and employs both philological analysis and historical-comparative interpretation. Clement redefines the notions of both truth and the lover of truth (in contrast with the Platonic doctrine). Truth is no longer a metaphysical idea but Christ himself; and the lover of truth is no longer the philosopher, but the Christian gnostic striving for union with God through knowledge, discipline, and prayer. Eutonia refers to a state connected with inner tension (*tonos*), which enables mastery over passions and supports the path toward true gnosis. The primary sources include Clement's Stromata, Platonic dialogues, and fragments of Stoic and Middle Platonic writings. The aim of the author is to propose possible interpretative paths for the problematic sentence.

Keywords: Clement of Alexandria; *Stromata*; lover of truth; gnostic; *eutonia*; *gnosis*; *tonos*

[1] Mgr Grzegorz Sus, Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Jagielloński, Kraków, Polska; e-mail: grzegorz.kazina.sus@gmail.com; ORCID: 0000-0002-0860-8809.

„Δεῖ δ', οἶμαι, τῷ τῆς ἀληθείας ἐραστῇ ψυχικῆς εὐτονίας" – „Myślę, że kochającemu[2] prawdę potrzebna jest *psychikē eutonia*"[3]. Słowa te, zapisane przez Klemensa Aleksandryjskiego w siódmej księdze *Kobierców*, stały się dla autora niniejszego artykułu inspiracją do poszukiwania odpowiedzi na dwa zasadnicze pytania: 1) kim jest człowiek, którego wczesnochrześcijański myśliciel określa jako „ὁ τῆς ἀληθείας ἐραστής" – „kochający prawdę", oraz (2) czym jest w jego życiu wspomniana „ἡ ψυχικὴ εὐτονία". Celem niniejszego artykułu jest analiza powyższego passusu w kontekście myśli Aleksandryjczyka oraz nurtów filozoficznych i religijnych, które miały wpływ na jego twórczość. Przede wszystkim należy w tym miejscu wymienić: a) tradycję chrześcijańską (pisma św. Jana, św. Pawła, św. Ireneusza[4], tradycja niepisana[5]); b) hellenistyczny judaizm aleksandryjski[6] (np. dzieła Filona Aleksandryjskiego[7] i jego hermeneutyka[8], *Wyrocznie Sybillińskie*, *Testament Mojżesza*)[9]; c) myśl platońską (w formie dialogów Platona)[10]; d) medioplatonizm[11], który uznaje się za główny nurt filozoficzny, mający wpływ na myśl Klemensa; e) traktaty

---

[2] Władysław Witwicki oddaje słowo ἐραστής polskim „miłośnik". Choć nie można zarzucić mu błędu, to jednak wydaje się, że to słowo pojawia się współcześnie raczej w kontekstach religijno-etycznych (miłośnik życia) czy artystycznych (miłośnik sztuki). Podobny problem pojawia się przy określeniach „wielbiciel" czy „adorator". Słowo ἐραστής można również tłumaczyć jako „kochanek" (jest współcześnie częściej używane i bardziej zrozumiałe niż „miłośnik"), pojawia się jednak pytanie, czy nie jest ono zbytnio kojarzone ze zdradą i sprzeniewierzaniem się przysiędze małżeńskiej (co nie do końca odpowiadałoby realiom starożytnej Grecji). Podobne problemy rodzą określenia „zalotnik" czy „uwodziciel". Słowa pokroju „absztyfikant", „amant" czy „epuzer" są również przestarzałe i nie zawsze zrozumiałe dla współczesnego czytelnika. Wydaje się więc, że najbardziej neutralnym wyborem jest tłumaczenie „ὁ τῆς ἀληθείας ἐραστής" jako „kochający prawdę", ku czemu skłania się autor niniejszego artykułu. Co więcej, dla zachowania gry słownej tłumaczy on słowo ἔρως jako „kochanie", a ἐρόμενος – jako „ukochany".

[3] Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 16, 94, 5. Wszystkie tłumaczenia tekstów źródłowych, jeżeli nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autora artykułu.

[4] Szczególnie ważne w kontekście wcielenia Chrystusa i deifikacji człowieka.

[5] E. Osborn, *Clement of Alexandria*, Cambridge 2008, s. 20.

[6] O nietypowym stosunku Klemensa do Żydów i możliwej konwersji z judaizmu na chrześcijaństwo, zob. P. Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria: A Project of Christian Perfection*, London 2008, s. 4.

[7] D.T. Runia, *Philo in Early Christian Literature: A Survey*, Assen 1993, s. 132-156; Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 27.

[8] Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 5.

[9] Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 40.

[10] Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 28.

[11] Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 54, 58.

gnostyckie (z których zarówno czerpał, jak i mocno z nimi polemizował); f) stoicyzm (najprawdopodobniej za pośrednictwem medioplatonizmu Filona[12] lub Pantena[13], choć jak wskazuje Ashwin-Siejkowski, większy wpływ mogli mieć autorzy zaliczani do Młodej Stoi)[14]; g) inne (w tym m.in. filozofia Heraklita[15], arystotelizm[16] czy misteria eleuzyjskie[17]).

Artykuł podzielony jest na siedem części. W pierwszej z nich zawarta jest analiza wyrażenia „ὁ τῆς ἀληθείας ἐραστής" w dialogach Platona. W części drugiej poruszone jest zagadnienie platońskiego etycznego wątku „upodobnienia się do boga" (ὁμοίωσις θεῷ), które odegrało ważną rolę w procesie tworzenia się Klemensowej koncepcji doskonałego chrześcijanina. W części trzeciej, czwartej i piątej ukazana jest charakterystyka gnostyka – „kochającego prawdę" (z wyszczególnieniem życia teoretycznego i praktycznego). W części szóstej zanalizowano etymologię słowa εὐτονία oraz jego znaczenia u autorów zarówno współczesnych Klemensowi, jak i go poprzedzających. W ostatniej części autor skupia się na tytułowym passusie w kontekście a) rozważań z poprzednich części, b) tłumaczenia słowa εὐτονία zaproponowanego przez australijskiego teologa Erica Osborna oraz c) komentarza profesor Janiny Niemirskiej-Pliszczyńskiej.

1. Kochający prawdę – filozof

Platon w dialogu *Państwo* jako pierwszy użył określenia „kochający prawdę i [to] będące"[18]. Odnosił się przy pomocy tych słów do filozofów, którzy mieli ustanawiać prawa w idealnym systemie politycznym. Powiązanie ἀλήθεια i τὸ ὄν w powyższym passusie jest fundamentalne dla myśli platońskiej. Ze względu na to, że było ono wielokrotnie ko-

---

[12] S. Lilla, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, London 1971, s. 75.

[13] Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 5; Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 54-58.

[14] Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 10.

[15] Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 33; A. Choufrine, *Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background*, New York 2002, s. 10.

[16] Choufrine, *Gnosis*, s. 159.

[17] Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 39; Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 20.

[18] Zob. Plato, *Respublica* 501d. Autor konsekwentnie unika w niniejszym artykule tłumaczenia τὸ ὄν jako „byt", chcąc podkreślić imiesłów użyty w języku greckim.

mentowane, wystarczy poczynić w tym miejscu wyłącznie kilka uwag. Podstawowym problemem jest to, czym jest prawda i jaka jest jej relacja do „[tego] będącego". Jak zauważa amerykański badacz Blake E. Hestir, Platon nie jest konsekwentny w używaniu słowa ἀλήθεια. Ateński filozof niekiedy rozumie prawdę jako a) „właściwość pewnych stwierdzeń", innym razem jako b) „treść wiedzy i rozumienia", ale również jako c) „coś, co spełnia rolę obiektu, który posiada oczywisty ciężar ontologiczny"[19]. W odniesieniu do ostatniego punktu Hestir (w innym artykule) wprost stwierdza:

> […] wygląda na to, że skoro formy są tym, co jest i w żaden sposób nie są tym, co nie jest, i ponieważ Sokrates wydaje się być zobowiązany do poglądu, że formy są prawdą, wynika z tego, że miłośnicy widzenia prawdy są w istocie miłośnikami widzenia tego, co jest, to znaczy miłośnikami widzenia „[tego] będącego". A zatem prawda jest tutaj przedmiotem badania, przedmiotem naszej wiedzy i musi być „[tym] będącym"[20].

Zatem według Hestira, „prawda jest przedmiotem, ku któremu filozofowie kierują swoją uwagę"[21], a „kochający prawdę" (filozof) jest określeniem równoznacznym z „kochający [to] będące"[22]. Możliwe są inne interpretacje, w których ἀλήθεια mogłaby być rozumiana np. wyłącznie – co jest mniej prawdopodobne – jako właściwość stwierdzeń, lub, bardziej, jako treść wiedzy.

Przyjmując jednak za Hestirem głęboką zależność (a może i tożsamość) oraz nierozerwalność określeń ἀλήθεια i τὸ ὄν, można stwierdzić, że obiektem miłości filozofa (utożsamianego z „kochającym prawdę i to będące"), w *Uczcie* jest „jakieś przedziwne pod względem natury piękno" (τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν)[23]. W *Fajdrosie* mowa jest o „bezbarwnej, bezkształtnej, niewypowiedzianej, istocie istotnie istniejącej" (ἀχρώματος, ἀσχημάτιστος, ἀναφής, οὐσία ὄντως οὖσα) oraz o ideach (przedmiotach prawdziwej wiedzy) wokół tej istoty[24]. Podobnie rzecz się ma z metaforą jaskini z *Państwa* (świat form ze słońcem,

---

[19] B.E. Hestir, *Plato and the Split Personality of Ontological „Alētheia"*, „Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science" 37/2 (2004) s. 109.

[20] B.E. Hestir, *A Conception of Truth in „Republic V"*, „History of Philosophy Quarterly" 17/4 (2000) s. 327.

[21] Hestir, *Plato and the Split*, s. 113.

[22] Hestir, *A Conception of Truth*, s. 327.

[23] Plato, *Symposium* 210e.

[24] Plato, *Phaedrus* 247c.

reprezentującym najwyższą ideę Dobra)[25]. Tyle o prawdzie i „[tym] będącym" u Platona.

Po krótkiej analizie słów ἀλήθεια i τὸ ὄν oraz relacji między nimi należy zatrzymać się nad określeniem ἐραστής. W czasach Platona najczęściej kojarzyło się z dorosłym i doświadczonym obywatelem Aten, który wchodził w swoistego rodzaju układ homoseksualny[26] z młodym, dorastającym chłopcem (w języku greckim ἐρόμενος). Pierwszy z nich zwykle odgrywał rolę aktywną, natomiast drugi – pasywną. Taka forma pederastii stanowiła ważny element życia społecznego polis, ponieważ ukochany dojrzewał, stawał się lepszy, mądrzejszy i dzielniejszy, by móc w przyszłości osiągnąć status pełnoprawnego i odpowiedzialnego obywatela[27]. Pojawia się jednak pytanie, czy w kontekście wspomnianych wyżej słów Platona analogia układu homoseksualnego jest adekwatna. Odpowiedź brzmi: „nie". W ukochaniu prawdy nie ma miejsca na typowy dla pederastii ateńskiej proces wzrastania ukochanego – ἀλήθεια nie staje się w żaden sposób lepsza za przyczyną kochającego, bo jako „to będące" (bądź ściśle z nim związana) nie ma w sobie żadnej zmiany. Wydaje się, że właściwszym tropem interpretacyjnym jest skupienie się na związku słowa ἐραστής z rzeczownikiem ἔρως (kochanie). Charles David Chanel Reeve we wstępie do książki *Plato on Love* podkreśla, że z jednej strony ἔρως to „taki rodzaj miłości, który sprawia, że jedna osoba namiętnie pragnie drugiej jako partnera seksualnego", z drugiej wskazuje na to, że jest to swoistego rodzaju „skupienie"[28]. Czy obie te cechy, a więc pożądanie i skupienie (na pewnym obiekcie), mogą opisywać relację kochającego względem prawdy?

Odpowiedź na powyższe pytanie wydaje się twierdząca w kontekście mitu o Erosie z *Uczty*[29]. Bóstwo zrodzone z Biedy i Dostatku nosiło w sobie podwójną naturę. Eros, ze względu na matkę, nie odznaczał się pięknym wyglądem, był niezgrabny i żył jak bezdomny. Ze względu na

---

[25] Plato, *Respublica* 514a-520a. O metaforze słońca i jej recepcji w tekstach Klemensa, zob. D. Mrugalski, *Metamorfozy platońskiej „metafory słońca"* (*Respublica 509b*) *w hetero- i ortodoksyjnej teologii (I-III w.): gnostycyzm, Klemens z Aleksandrii i Orygenes*, VoxP 68 (2018) s. 21-58.

[26] Słowo „związek" lub „relacja" wydaje się być nieodpowiednie przy opisie pederastii Greków.

[27] To tradycyjne, oparte głównie na *Uczcie* Platona, rozumienie układu ἐραστής – ἐρόμενος jest niekiedy kontestowane. O przesłankach podważających to spojrzenie, zob. W. Lengauer, *Eros Greków*, Kraków 2023.

[28] C.D.C Reeve, *Plato on Love*, Indianapolis 2006, s. 13.

[29] Plato, *Symposium* 203b-204c.

ojca, wciąż podążał za tym, co piękne[30]. Jako filozof pragnął mądrości, ale nie mógł jej posiąść. Gdy już prawie jej dosięgał, ona znów mu uciekała. Filozof zatem mierzy się z poczuciem nigdy niezaspokojonego pragnienia, a żeby mógł zasłużyć na miano „kochającego prawdę", musi zmierzać do jednej idei[31] i być w to zaangażowany. Wtedy dopiero przysługują mu „nazwy – kochanie, kochać i kochający (ἔρωτά τε καὶ ἐρᾶν καὶ ἐρασταί) – w sposób pełny[32]". Kochanie zatem związane jest ze zwróceniem się (τρέπω) w kierunku obiektu pożądania i wyłącznym skupieniem się na nim. Ponadto oprócz aspektu teoretycznego oraz tego związanego z pożądaniem i skupieniem ważna jest praktyczna strona życia filozofa[33].

2. Ὁμοίωσις θεῷ

Platon, opisując w *Państwie* życie filozofa (czyli „kochającego prawdę i to będące"), słowami Sokratesa stwierdza:

> Adejmancie, [ten], który prawdziwie ma rozumowanie [nakierowane] na „[to] będące", nie ma czasu spoglądać w dół na zajęcia ludzi, walczyć z nimi z powodu zazdrości i nie jest napełniony złością; patrzy i spogląda na rzeczy uporządkowane, zawsze takie same, które ani nie czynią niesprawiedliwości, ani jej nie doznają, lecz wszystkie [pozostają] w ładzie i są zgodne z rozumem; on to naśladuje i do tego się jak najbardziej upodabnia[34].

Filozof „nie walczy z ludźmi z powodu zazdrości i nie jest napełniony złością". Nie patrzy w dół na zajęcia innych. Próbuje jedynie naśladować (μιμεῖσθαί) i upodobnić się (ἀφομοιοῦσθαι, w czym widoczny jest czasownik ὁμοιόω) do „tego będącego". Podobnie w *Timajosie* poprzez poznawanie obrotów i harmonii wszechświata (τοῦ παντὸς ἁρμονίας τε καὶ περιφοράς) filozof „naprawia zepsute przy narodzinach własne obroty w głowie" (τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα), przez co upodabnia się (ἐξομοιῶσαι) do

---

[30] Plato, *Symposium* 203b-204c.

[31] Plato, *Symposium* 205d: „κατὰ ἕν τι εἶδος".

[32] Plato, *Symposium* 205d.

[33] W niniejszym artykule autor świadomie pomija różne wątki etyki Platona, np. związane z metaforą rydwanu w *Fajdrosie* i władzą rozumu nad innymi częściami duszy. Skupia się wyłącznie na wątku upodobnienia do Boga.

[34] Plato, *Respublica* 500b-c.

przedmiotu swojego myślenia (τῷ κατανοουμένῳ)[35]. Tutaj, podobnie jak w passusie z *Państwa*, Platon dotyka kwestii etycznej. Wskazuje, że człowiek, upodobniwszy się już do tego, co próbował objąć rozumem, ma możliwość wypełnienia najlepszego życia (τέλος ἔχειν τοῦ […] ἀρίστου βίου), jakie bogowie ofiarowali ludziom[36]. Nieco inaczej Platon pisze w dziesiątej księdze *Państwa*, gdzie ponownie pojawia się czasownik ὁμοιόω, choć tym razem tym, do czego człowiek się upodabnia, jest bóg (θεός). Większy nacisk jest tutaj położony na sprawiedliwość i praktykowanie cnoty (ἐπιτηδεύων ἀρετὴν): „Nigdy przez bogów nie jest opuszczony ten, który chce wysilać się by stać się sprawiedliwym a praktykując dzielność/cnotę do boga podobnym, na tyle na ile to tylko możliwe"[37].

Wszystkie powyższe fragmenty mają ogromne znaczenie dla omawianego aspektu praktycznego życia filozofa i jego upodobnienia się do boga lub „tego będącego". Po raz pierwszy jednak określenie ὁμοίωσις θεῷ (upodobnienie do boga), rozumiane jako ucieczka od zła związanego z naturą śmiertelną, po to, by stać się sprawiedliwym (δίκαιος) oraz godziwym (ὅσιος), pojawiło się w *Teajtecie* (jako *locus classicus* dla omawianej koncepcji):

> Ale nie jest możliwe, by zło przepadło, Teodorze, z konieczności bowiem zawsze jest jakieś przeciwieństwo dobra. W tym, co boskie, go nie umieścisz, ono koniecznie krąży koło natury śmiertelnej i tego [właśnie] miejsca. Dlatego należy próbować stąd tam uciec jak najprędzej. Ucieczka – to upodobnienie się do boga, na ile to możliwe. Upodobnić się do niego to stać się sprawiedliwym i pobożnym z zachowaniem rozsądku[38].

Jak wskazuje w swojej pracy doktorskiej Paolo Torri, Platon nigdy systematycznie nie rozwinął koncepcji ὁμοίωσις θεῷ i nie określił jej jako celu ludzkiego życia. Dokonało się to dopiero za sprawą Eudorosa z Aleksandrii, który powiązał platońskie upodobnienie do Boga z arystotelesowym terminem *telos* i jego stoicką interpretacją:

> Sokrates, Platon to [utrzymują razem] z Pitagorasem, że celem człowieka jest upodobnienie się do Boga. Platon wyraził to jaśniej, dodając „na tyle, na ile jest to możliwe", możliwe to jest jedynie dzięki *phronesis*, to znaczy poprzez życie zgodne z cnotą[39].

---

[35] Plato, *Timaeus* 90d.
[36] Plato, *Timaeus* 90d.
[37] Plato, *Respublica* 613a-b.
[38] Plato, *Theaetetus* 176a-b.
[39] Stobaeus, *Anthologium* II 7, 3f.

Od czasów Eudorosa motyw ὁμοίωσις θεῷ, połączony z arystotelesowskim konceptem *telos*[40], stał się „głównym celem filozoficznego życia"[41] i odegrał ważną rolę nie tylko w etyce medioplatońskiej, ale również w myśli chrześcijańskiej[42].

3. Kochający prawdę – gnostyk

Wpływ koncepcji ὁμοίωσις θεῷ na teksty Klemensa Aleksandryjskiego widoczny jest przede wszystkim w opisach doskonałego chrześcijanina – gnostyka, którego filozof określa mianem „kochającego Prawdę"[43]. To on, zdaniem Aleksandryjczyka, jako jedyny „może prawdziwie osiągnąć ideał z *Teajteta*"[44], a jego głównym działaniem jest m.in. upodabnianie się w miarę możliwości do Pana (ἐξομοιούμενον εἰς δύναμιν τῷ κυρίῳ)[45]. Już w samym tym twierdzeniu zauważalne jest znaczące *novum*, jakie wprowadza Klemens. Gnostyk upodabnia się już nie do platońskiego boga, ale do Chrystusa, którego nazywa Panem[46]. Jest to proces[47], do którego każdy[48] człowiek został powołany w momencie stworzenia. Klemens w wysublimowany sposób ukazuje to, analizując passus z Księgi Rodzaju (Rdz 1,26): „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz i podobieństwo" (Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν). Filozof w przeciwieństwie do Filona Aleksandryjskiego nie uznaje określeń κατ' εἰκόνα i καθ' ὁμοίωσιν za wzmacniające się nawzajem synonimy, ale pierwsze z nich rozumie jako posiadanie przez człowieka rozumu/umysłu od momentu stworzenia, drugie natomiast łączy z ὁμοίωσις θεῷ[49] i interpretuje je jako potencjał człowieka do progresu

---

[40] Zaadaptowanym następnie m.in. przez stoików.

[41] Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 14.

[42] P. Torri, *Homoiōsis Theōi: A Study of the Telos in Middle Platonism*, Leuven 2017, w: https://hdl.handle.net/2434/497472 (dysertacja).

[43] Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV 3, 9, 2.

[44] Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 83.

[45] Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 3, 13, 2.

[46] Κύριος to częste określenie Chrystusa w Ewangelii (np. Mt 12,8; Łk 1,43; J 20,28).

[47] Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 37.

[48] O inkluzywności oraz relacji między ezoteryzmem a skrytością (ang. *concealment*) w projekcie chrześcijańskiego gnostyka u Klemensa, zob. Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 162; Lilla, *Clement of Alexandria*, s. 146, 158, 159; Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 72.

[49] Lilla, *Clement of Alexandria*, s. 58.

w celu upodobnienia się do Boga[50]. Lilla komentuje: „Innymi słowy o ile εἰκών jest naturalną własnością każdej osoby, o tyle ὁμοίωσις jest osiągane dzięki (*by means*) własnym wysiłkom”[51]. Klemens podkreśla przy tym wolny wybór człowieka, który może odpowiedzieć na zbawcze działanie Boga[52]. Jest to pogląd całkowicie sprzeczny z bardzo popularnymi poglądami gnostyków, uważających, że przeznaczenie jest głównym czynnikiem ludzkiego zbawienia i tylko nieliczne predystynowane do tego dusze będą (tudzież są) ocalone[53].

Klemens z jednej strony wie, że upodobnienie do Boga jest procesem, w którym ludzki wysiłek jest niezbędny, z drugiej strony ma świadomość, że człowiek sam z siebie nie jest w stanie tego dokonać[54]. W *Zachęcie do Greków* pisze: „Logos Boga stał się człowiekiem, abyś ty od człowieka się nauczył, w jaki sposób człowiek mógłby stać się Bogiem”[55]. Aleksandryjczyk wyraźnie wskazuje na ścisły związek wcielenia Chrystusa z deifikacją[56] człowieka, co łączy się z zachowanym po łacinie passusie ze wstępu do piątej księgi *Przeciw herezjom* Ireneusza z Lyonu: „Słowo Boże, Jezus Chrystus nasz Pan przez swoje miłosierdzie stał się tym, czym my jesteśmy, aby nas udoskonalić [tak byśmy] byli tym, czym on sam jest”[57]. Logos przyjmuje ciało. Staje się człowiekiem, by człowiek mógł stać się Bogiem. Tym, co odróżnia Klemensa i Ireneusza, to fakt, że pierwszy uważa, że to przebóstwienie możliwe jest (w jakimś stopniu) już tu, na ziemi, a drugi interpretuje to jednak bardziej eschatologicznie[58]. Nasuwa się tu jednak pytanie: czy w myśli Klemensa przebóstwienie skutkuje tym, że istota człowiek staje się istotą boską? Taka interpretacja jest odrzucana m.in. przez Osborna („Ostatnie stadia postępu nie są osiągane przez zmianę istoty [*substance*], ale przez przyjęcie mocy i siły Ducha”[59] czy „Ludzka doskonałość nigdy nie jest równa boskiej, pomimo tego, co mówią stoicy”[60]) oraz Ashwina-Siejkowskiego („Klemens bardzo ostrożnie dobiera słownictwo i symbole, ponieważ

---

[50] Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 149.

[51] Lilla, *Clement of Alexandria*, s. 108.

[52] Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 120.

[53] Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 125.

[54] Co odróżnia go od Platona. Zob. Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 92.

[55] Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* I 8, 4.

[56] O tym, jak rozumieć przebóstwienie człowieka w dalszej części niniejszego artykułu.

[57] Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses* V praefatio.

[58] Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 269.

[59] Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 209.

[60] Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 109.

nie chce sugerować amalgamatu ludzkiej i boskiej natury czy zniknięcia/rozpłynięcia się człowieka w boskości" oraz że ὁμοίωσις θεῷ nie oznacza „równości ludzi z Bogiem albo osiągnięcia tego samego statusu, ale raczej ostatni etap przejścia od niedoskonałości do doskonałości, od duchowego dzieciństwa do dojrzałości"[61]). Choufrine wskazuje na passus z siódmej księgi *Kobierców*, w którym mowa jest o tym, że dusza gnostyka „dociera z miejsc lepszych do jeszcze lepszych" (εἰς ἀμείνους ἀμεινόνων τόπων τόπους ἀφικομένας)[62] i jest to proces nieskończony[63]. W tym kontekście Osborn identyfikuje deifikację czy przebóstwienie jako bliskość (ang. *nearness*) do Boga[64]. Choufrine w oparciu o uważną lekturę passusu z piątej księgi *Kobierców*[65] rozwija tę myśl, dodając, że „bliskość jest nieskończona w technicznym sensie, po raz pierwszy wprowadzonym przez Arystotelesa"[66]. W skrócie: „Gnostyk przekracza każdą możliwą orbitę. Oddzielającą go od Boga, zbliża się do Niego bliżej niż najbliższe możliwe przybliżenie (*proximity*). Z drugiej strony to przekraczanie nigdy się nie kończy"[67].

Powyższe analizy miały na celu ukazanie, w jaki sposób Klemens Aleksandryjski przekształcił koncepcję ὁμοίωσις θεῷ, rozumianą jako przebóstwienie, niekończące się zbliżanie do Boga. Jak już wspomniano, centralną rolę w tym procesie odgrywa Chrystus i Jego wcielenie. Jezus daje pogrążonym w grzechu ludziom nadzieję i staje się wzorem życia chrześcijańskiego. Wcielenie Chrystusa stanowi więc z jednej strony warunek deifikacji (θείωσις), a z drugiej – jej paradygmat[68]. Najpełniej przejawia się to w roli, jaką Logos odgrywa w procesie poznania Boga przez gnostyka oraz w jego dążeniu do stanu *apathei*, co należy teraz omówić.

4. Βίος θεωρητικός – γνῶσις

Klemens Aleksandryjski, komentując passus z Księgi Wyjścia opisujący wejście Mojżesza na górę Synaj i jego rozmowę z Bogiem (Wj 19), podobnie jak Filon Aleksandryjski[69], interpretuje otaczającą Pana ciemność

[61] Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 15.
[62] Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 3, 13, 1.
[63] Choufrine, *Gnosis*, s. 119.
[64] Choufrine, *Gnosis*, s. 180.
[65] Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 12, 81, 4-6.
[66] Choufrine, *Gnosis*, s. 159.
[67] Choufrine, *Gnosis*, s. 181.
[68] Choufrine, *Gnosis*, s. 12.
[69] Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 53.

jako znak jego niedostępności i niepoznawalności[70], ponieważ całkowicie przekracza ludzkie wyobrażenia, pojęcia i język[71]. W pierwszych wiekach naszej ery w różnych nurtach filozofii, np. w medioplatonizmie[72], często dominowała tzw. „droga negatywna" poznania Boga[73]. Skoro nie możemy mówić, czym Stwórca jest ani jaki jest, powinniśmy mówić, czym nie jest i jaki nie jest. W dyskursie o Bogu dominowały przymiotniki z tzw. α-privativum[74]. Choć niemożliwe jest poznanie istoty Stwórcy, Filon Aleksandryjski, a za nim Klemens Aleksandryjski, twierdził, że Boga „można poznać po jego mocy i Jego dziełach przez wiarę"[75]. Tym, co odróżniało wybitnego myśliciela Narodu Wybranego od Klemensa Aleksandryjskiego, a co również było „oryginalnym wkładem [chrześcijańskiego filozofa] w historię mistycyzmu", to wprowadzenie „pojęcia wcielonego Logosu[76], by przerzucić most nad przepaścią metafizyczną"[77] (i należy dodać – epistemologiczną) pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Chrystus łamie mistyczną ciszę[78]. Zamienia zachód na wschód[79]. Mówi o sobie w Ewangelii według św. Jana: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem" (J 14,6), a w księdze czwartej *Kobierców* Klemens Aleksandryjski stwierdza, że „Syn [Boży] jest Mądrością i Wiedzą i Prawdą"[80]. Jak zauważa Tomasz Klibengajtis: „Tytułami logo-chrystologicznymi[81]

[70] F.F. Hägg, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, New York 2006, s. 256.

[71] Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 53.

[72] Hägg, *Clement of Alexandria*, s. 88.

[73] *Via negativa* od czasu Numeniusza i Wyroczni Chaldejskich dominuje jako jedyna droga poznania Boga, który jest niepoznawalny. Drogi katafatyczna, tj. *via analogiae* czy *via eminentiae*, tracą na znaczeniu. Zob. Hägg, *Clement of Alexandria*, s. 121, 222; Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 122, 175.

[74] Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 122; Hägg, *Clement of Alexandria*, s. 157; Mrugalski, *Metamorfozy platońskiej „metafory słońca"*, s. 32.

[75] Hägg, *Clement of Alexandria*, s. 246. Wiara była kluczowa również dla myśli Klemensa. Zob. Lilla, *Clement of Alexandria*, s. 118-141; Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 159-196.

[76] O podobieństwach i różnicach pomiędzy Logosem Klemensa a medioplatońskim drugim bogiem, logosem jako umysłem Boga i miejscem idei lub logosem utożsamianym z ideami, zob. Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 67, 133-136, 142, 151-152, 164; Lilla, *Clement of Alexandria*, s. 186; Hägg, *Clement of Alexandria*, s. 86, 128, 241.

[77] Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 55.

[78] Hägg, *Clement of Alexandria*, s. 214.

[79] Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 276.

[80] Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV 25, 156, 1.

[81] O przykładowej analizie onomastyki chrystologicznej Klemensa, zob. F. Drączkowski, *Szkic chrystologii Klemensa Aleksandryjskiego w świetle onomastyki pierwszej księgi „Pedagoga"*, VoxP 6 (1984) s. 101-125.

zdecydowanie niebiblijnymi i, jak się zdaje, niewystępującymi przed Klemensem, są «wiedza» (ἐπιστήμη) i «gnoza» (γνώσις)”[82]. Ponadto autor podkreśla, że przed Aleksandryjczykiem „wiedza” była czymś, czego Bóg (Chrystus) udzielał, u Klemensa Aleksandryjskiego natomiast Jezus „jest” wiedzą. Pojawia się pytanie: skąd ta nowość w tekstach Aleksandryjczyka? Klibengajtis proponuje trzy aspekty, które mają wpływać na to, że Klemens Aleksandryjski określa Chrystusa jako wiedzę:

- Syn Boży, jako ten, który daje się poznać, w przeciwieństwie do Boga [Ojca], który „jest niemożliwy do pokazania i niemożliwy do uchwycenia przez naukę”[83];
- Chrystus jako centrum wszystkich nauk i dyscyplin naukowych (…)[84];
- wątek mistyczny – Chrystus oświeca człowieka „w celu ujrzenia prawdy z Nim tożsamej”[85].

Oświecenie (φωτισμός), o którym mowa w ostatnim punkcie, jest rozumiane jako przejście od niewiedzy do gnozy, która nie jest, jak w niektórych sektach gnostyckich, bezpośrednim efektem światła boskiego Objawienia, ale jest ono związane z osobistym wyborem i wysiłkiem[86]. Klemens Aleksandryjski pisze: „Ludzie bowiem nie posiadają poznania od urodzenia”[87]. Gnoza jest zatem nabywana (ἐπίκτητος) w wyniku procesu[88]. Klemens Aleksandryjski wymienia niektóre jego etapy:

- nauka (μάθησις) połączona z uwagą (προσοχή);
- nieustanna μελέτη, prowadząca do trwałej dyspozycji (ἕξις);

---

[82] T. Klibengajtis, *Chrystus „wiedzą”, „gnozą” i „pokarmem”. Tytuły logo-chrystologiczne a prawda według Klemensa z Aleksandrii*, „Analecta Cracoviensia” 35 (2003) s. 158.

[83] Klibengajtis, *Chrystus „wiedzą”, „gnozą” i „pokarmem”*, s. 160.

[84] Klibengajtis, *Chrystus „wiedzą”, „gnozą” i „pokarmem”*, s. 160. O roli edukacji, dialektyki i filozofii w gnozie, zob. Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 63, 198-199, 203-204; Lilla, *Clement of Alexandria*, s. 57, 169; Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 174.

[85] Klibengajtis, *Chrystus „wiedzą”, „gnozą” i „pokarmem”*, s. 160.

[86] Choufrine, *Gnosis*, s. 20, 32, 38, 41, 85; Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 41-42.

[87] Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 9, 78, 4.

[88] Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 9, 78, 4. W *Wypowiedziach profetycznych* Klemens Aleksandryjski pisze: „Jeśli chodzi o wiedzę [gnozę], niektóre jej elementy już posiadamy, inne, dzięki temu, co posiadamy, mamy mocną nadzieję osiągnąć. Bo ani nie osiągnęliśmy wszystkiego, ani nie brakuje nam wszystkiego”. Zob. Clemens Alexandrinus, *Eclogae Propheticae* XII, tł. W. Pawłowski, Klemens Aleksandryjski, *Wypowiedzi profetyczne*, VoxP 93 (2025) s. 175.

- udoskonalenie (od czasownika τελειόω) w mistycznej trwałej dyspozycji, które prowadzi do niewzruszonego trwania dzięki miłości (ἀγάπη)[89].

Po osiągnięciu stanu z ostatniego punktu, gnostyk: „(…) posiada najbardziej dokładną prawdę od założenia świata do jego końca/celu, której uczy go sama Prawda"[90]. Stan ten jest zarówno zwieńczeniem pewnej drogi/pewnego procesu, jak i darem – kontemplacją *sui generis*[91] Boga twarzą w twarz[92] w ósmym niebie[93], ożywiającą wizją chwały Bożej[94], odpoczynkiem[95]. Owo poznanie (γνῶσις) ma dla gnostyka tak wielką wartość, że gdyby musiał wybierać między nim a zbawieniem wiecznym (σωτηρία ἡ αἰώνιος), bez wahania opowiedziałby się za tym pierwszym, zakładając, że byłyby one od siebie oddzielone (κεχωρισμένα)[96].

5. Βίος πρακτικός – ἀπάθεια

Powyższe rozważania o teoretycznym aspekcie życia gnostyka nie są wystarczające, ponieważ:

> Kiedy [gnostyk] poświęca czas na kontemplację (θεωρία), będąc w sposób czysty złączony z tym, co boskie, i na sposób gnostyczny, uczestnicząc w świętej jakości, zbliża się w trwałej dyspozycji do tożsamości bez doznań, tak że już nie ma wiedzy i nie posiada gnozy, ale jest wiedzą i gnozą[97].

Gnostyk, poprzez poznanie Boga w Chrystusie, naśladuje Zbawiciela, który stał się dla niego paradygmatem życia doskonałego chrześcijanina. To upodobnienie związane jest z uwolnieniem od namiętności. W czwartej księdze *Kobierców* Klemens Aleksandryjski pisze:

> (…) zbliżenie [się] co do natury do spraw umysłowych staje się dla gnostyka, pojmującego dobro na sposób gnostyczny, odwrotem od przedmiotów

---

[89] Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 9, 78, 4-5.

[90] Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 9, 78, 5.

[91] Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 54. O powiązaniach kontemplacji gnostyka z tradycją platońską, zob. Lilla, *Clement of Alexandria*, s. 165.

[92] Wj 33,11; Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 262.

[93] Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 52.

[94] Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 179.

[95] Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 190.

[96] Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV 22, 136, 5.

[97] Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV 6, 40, 1.

> zmysłowych przez wybór [rzeczy] pięknych. Podziwia on stworzenie i wychwala Stwórcę i upodobnienie do tego, co boskie (τὴν πρὸς τὸ θεῖον ἐξομοίωσιν). „Ależ sam się uwolnię" od pożądania – mówi – przez zbliżenie się do Ciebie, Panie[98].

Klemens Aleksandryjski podkreśla, że należy oddzielić „gnostyka od wszelkiej namiętności duszy" (ἀπὸ παντὸς ψυχικοῦ πάθους)[99] i ma to się dokonać przez zbliżenie się i upodobnienie do Boga. W tym stwierdzeniu widoczne są wpływy filozofii stoickiej[100] (bezpośrednie lub pośrednie, np. za przyczyną Filona Aleksandryjskiego, Pantena lub medioplatoników)[101] oraz medioplatońskich koncepcji etycznych, w tym ὁμοίωσις θεῷ[102]. Kluczowe jest tutaj osiągnięcie stanu określanego jako ἀπάθεια[103], tzn. wykorzenienia wszelkiego pożądania (ἀπάθειαν γὰρ καρποῦται παντελὴς τῆς ἐπιθυμίας ἐκκοπή)[104]. Klemens Aleksandryjski jest bardzo radykalny w swoich poglądach. Podkreśla, że chodzi o całkowitą *apatheię*, a nie o „miarkowanie namiętności" (μετριοπάθεια)[105], choć w innym miejscu sugeruje, że wspomniany stan bez namiętności należy rozumieć nie absolutnie, ale biorąc pod uwagę granice ludzkich możliwości[106], w czym odbijałoby się platońskie κατὰ τὸ δύνατον[107].

Dla analizy terminu εὐτονία bardzo ważny jest ponadto fakt, że Klemens Aleksandryjski przejął od stoików rozumienie namiętności/doznań (τὰ πάθη) jako chorób duszy (choć przeniósł problem z form błędnego osądu do irracjonalnych impulsów, przynależnych do niższych części duszy)[108]. Według Galena, Chryzyp wskazywał na paralele: choroba – namiętności, sztuka lekarska – filozofia[109]. Klemens Aleksandryjski często

---

[98] Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV 23, 148, 1-2.

[99] Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 9, 74, 1.

[100] Wiele wskazuje na to, że walentyniańska interpretacja stoickiej teorii doznań jest bliższa Klemensowi Aleksandryjskiego niż sama myśl stoików. Zob. Choufrine, *Gnosis*, s. 19, 49.

[101] Lilla, *Clement of Alexandria*, s. 84, 105, 109.

[102] Lilla, *Clement of Alexandria*, s. 87, 95.

[103] Bardzo dokładna analiza terminu ἀπάθεια oraz jego funkcjonowanie w *Kobiercach* w: Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 238-242.

[104] Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 9, 74, 1-2.

[105] Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 9, 74, 1-2. Zob. Lilla, *Clement of Alexandria*, s. 99, 101-105.

[106] Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 3, 13, 3.

[107] Plato, *Theaetetus* 176a-b.

[108] Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 96.

[109] Lilla, *Clement of Alexandria*, s. 98; Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 95.

korzystał z tego porównania, szczególnie w *Pedagogu*[110]. Chrystus jako wychowawca leczy τὰ πάθη człowieka, prowadząc go do wspomnianego wyżej stanu *apathei*[111].

Mędrcem, który osiągnął taką wolność względem namiętności, był Mojżesz[112]. Klemens Aleksandryjski za wzory uznawał również Apostołów, którzy dzięki nauce Chrystusa nie tylko opanowali gniew (ὀργή), strach (φόβος) i pożądanie (ἐπιθυμία), ale również nie przyjęli poruszeń wewnętrznych, które uważane są za dobre, tzn. odwagi (θάρσος), zapału (ζῆλον), radości (χαρά), pogody ducha (εὐθυμίαν). Według Aleksandryjczyka „[pozostawali] w niewzruszonym stanie umysłu" (ἐμπέδῳ τινὶ τῆς διανοίας καταστάσει), nie ulegali zmianie, ale trwali w nawyku ćwiczenia po zmartwychwstaniu Chrystusa[113]. Ponadto Klemens Aleksandryjski wymienia cnoty[114], jakimi cechuje się gnostyk, który na podobieństwo Boga jest opanowany (ἐγκρατευόμενος), cierpliwy (ὑπομένων), żyjący sprawiedliwie (δικαίως βιούς), panujący nad namiętnościami (βασιλεύων τῶν παθῶν), dzielący się tym, co ma (μεταδιδοὺς ὧν ἔχει), czyniący dobrze myślą i działaniem (εὐεργετῶν καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ)[115]. Ponadto w innym miejscu dodaje: rozsądny (σώφρων), niewzruszony (ἀπαθής), nierozmiękczony przyjemnościami i cierpieniami (ταῖς ἡδοναῖς τε καὶ λύπαις ἄτεγκτος), jak diament [który nie roztapia się] w ogniu[116]. Aleksandryjczyk twierdzi również, że każdy, kto „na sposób gnostyczny posiada jedną cnotę, ma wszystkie ze względu na [ich] następstwo [po sobie]"[117].

Gnostyk nie tylko panuje nad wewnętrznymi poruszeniami, ale również trwa niezmiennie w obliczu wydarzeń i zjawisk zewnętrznych, również tych najbardziej dramatycznych, jak choroba czy śmierć[118]. Trwa w nich niezachwiany, ponieważ przez całe życie, na wzór Sokratesa

---

[110] Wykaz passusów, w których Klemens Aleksandryjski odwołuje się do leczenia namiętności, zob. Lilla, *Clement of Alexandria*, s. 90.

[111] W niektórych passusach mowa jest również o byciu równym aniołom (ἰσάγγελος). Zob. Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 164.

[112] O Mojżeszu mającym władzę nad swoimi namiętnościami, zob. Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 124; Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 42-44.

[113] Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 9, 71, 3.

[114] Obszerne rozważania o etyce, naturze, rodzajach i zależnościach (między sobą) cnót, zob. Lilla, *Clement of Alexandria*, s. 60-117.

[115] Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 19, 97, 1-2.

[116] Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 11, 67, 8.

[117] Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 18, 80, 3. O ἀντακολουθία cnót, zob. Lilla, *Clement of Alexandria*, s. 83; Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 236, 254.

[118] Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 11, 61, 5.

z dialogu *Fedon* Platona, ćwiczy się w rozdzielaniu duszy i ciała[119]. Jak Hiob potrafi błogosławić w czasie próby[120]. Nieustannie modli się, przez miłość jednocząc się z Bogiem[121], a to zjednoczenie dokonuje się na wszystkich płaszczyznach jego życia:

> A gdy ponad nie się wzniesie, to znaczy ponad gniew i pożądanie, [oraz] czynem umiłuje założenie wszystkiego przez Boga i Stwórcę, będzie żył gnostycznie, osiągnąwszy nastawienie w opanowaniu poprzez upodobnienie się do Zbawiciela, zjednoczywszy poznanie, wiarę i miłość, będąc jeden, stąd (…) człowiek doskonały, godny już [jest] być nazwanym bratem Pana, a razem z tym i przyjacielem, i synem"[122].

Nie tylko synem, bratem, przyjacielem. Nie tylko niesionym przez Boga (θεοφορούμενος) i niosącym Boga (θεοφορῶν)[123], ale i samym Bogiem[124].

6. Eutonia

Po omówieniu tego, kim jest „kochający prawdę" w rozumieniu Klemensa Aleksandryjskiego, należy skupić się nad objaśnieniem frazy ψυχικὴ εὐτονία i wyjaśnić, dlaczego jest ona koniecznie potrzebna gnostykowi.

Słowo εὐτονία można podzielić na dwie części: (a) przedrostek εὐ- , który po dodaniu do rzeczownika, czasownika czy przymiotnika można wiązać ze znaczeniem 'dobry', np. w εὐ-δοξέω ('cieszyć się dobrą sławą') czy εὐ-αγγελία ('dobra nowina') oraz (b) część związaną z rzeczownikiem τόνος, który posiada wiele znaczeń, w większości powiązanych z różnego rodzaju napięciem, naciąganiem, naprężeniem. Εὐτονία, jako złożenie, również jest wieloznaczna. Pojawia się głównie przy opisie cech materialnych obiektów i może być rozumiana jako (a) twardość lub elastyczność metali[125], (b) wytrzymałość szaty kapłańskiej

---

[119] Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV 3, 12, 5.
[120] Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 20, 103, 4.
[121] Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 12, 102, 1.
[122] Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 10, 69, 3-4.
[123] Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 13, 82, 2.
[124] Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV 23, 149, 8.
[125] Plutarchus, *De defectu oraculorum* 436c; Philo Mechanicus, *Belopoeica* 43-47 (69, 48-72, 5).

(Kpł 16,4), (c) twardość rogówki[126], (d) sprężystość powietrza[127], (e) kleistość asfaltu zbieranego z powierzchni jeziora[128], (f) siły: oddziaływania słońca[129], wilgoci[130] czy eteru[131], (g) napięcie występujące w machinach oblężniczych[132].

Εὐτονία określa jednak nie tylko cechy bytów nieożywionych, ale może odnosić się też do pewnego stanu witalności, siły wewnętrznej, krzepkości lub napięcia mięśni w organizmach żywych. Posejdonios uzależnia ów stan od warunków naturalnych, w jakich dany człowiek się urodził (ludy wschodu uczestniczą w naturze solarnej, więc są silniejsi i męscy, ludy zachodu natomiast uczestniczą w naturze księżyca, zatem są słabsi i zniewieściali)[133]. Na naturę człowieka wpływa również wiek oraz styl życia, jaki prowadzi (im bardziej surowy i wymagający, tym większa εὐτονία). Szczególnie ważne w tym kontekście były ćwiczenia w gimnazjonach i palestrach (szkołach zapasów). Już od najmłodszych lat starożytni Grecy dbali nie tylko o umysłowy rozwój swoich dzieci, ale i o ich aspekt fizyczny[134].

We wczesnej tradycji stoickiej siła człowieka, krzepkość jego ciała i wigor były zależne od odpowiedniego napięcia wewnętrznego, które określano greckim słowem τόνος, choć sami stoicy nie byli pewni, czym owo napięcie tak naprawdę jest[135]. Wydaje się, że można o nim jedynie stwierdzić, że:

- jest związane (być może na sposób analogiczny) z napięciem występującym w całym wszechświecie:
  - τόνος wszechświata uznają wyłącznie ci, którzy twierdzą, że substancja jest zjednoczona[136];
  - dzięki niemu natura jest mocna, potężna, niezwyciężona, niezależna, udzielająca siły i energii poszczególnym częściom[137];

---

[126] Rufus Medicus, *De partibus corporis humani* 10, 3.

[127] Heron Alexandrinus, *Pneumatica* 76-77; 242-247.

[128] Flavius Iosephus, *De bello Iudaico* 4, 479-480.

[129] Plutarchus, *De facie in orbe lunae* 936, F, 2-937, A, 1.

[130] Dioscorides Pedanius, *Materia Medica* 1, 8, 1.

[131] Anaxagoras, *Testimonia* 59, A, 71.

[132] Philo Mechanicus, *Belopoeica* 58 (76, 29), 60 (77, 26), 61 (78, 32).

[133] Posidonius, *Fragmenta* 77, 34-43.

[134] Philo Iudaeus, *De specialibus legibus* 2, 230-231. Zob. W. Smith, *Gymnasium*, w: *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, red. J. Murray, London 1875, s. 579-584.

[135] Chrysippus, *Fragmenta logica et physica* 457.

[136] Chrysippus, *Fragmenta logica et physica* 457.

[137] Cleanthes, *Testimonia et fragmenta* 514.

- dzięki niemu we wszechświecie możliwe jest oddziaływanie[138];
- dla obiektu τόνος jest (jak np. w przypadku kamienia) więzią trudną do rozwiązania (a więc wydaje się, że nie niezniszczalną), która odpowiada za jego jedność[139];
- dla ptaka, który unosi się w powietrzu, τόνος jest tym, co równoważy siłę jego opadania[140];

- podobnie jak wszechświat ma swój τόνος, tak i ciało ludzkie:
  - τόνος jako siła w ścięgnach[141];
  - τόνος w układzie nerwowym[142];
- τόνος odnosi się również do zdolności niezmiennego przyjmowania wyobrażeń (ἕξις φαντασιῶν δεκτικὴ ἁμετάπτωτος)[143].

Τόνος u Chryzypa łączy się ze słowem εὐτονία, odnosząc się do kontekstu (b): „Chryzyp mówi, że εὐτονία, siła i cnota władzy innej niż rozumowa, a którą sam określa jako napięcie (τόνος), odsuwa się w nas od [rzeczy] właściwie pomyślanych, ponieważ poddaje się i nie trwa nieustannie, ani nie służy rozkazom umysłu (…)”[144]. Prawdopodobnie określenie „moc inna niż rozumowa” (δύναμις ἑτέρα παρὰ τὴν λογικήν) wskazuje na to, że εὐτονία związana jest raczej ze sferą zmysłową człowieka i określa się ją jako siłę, z którą ściśle związany jest cielesny τόνος. Gdy on słabnie, znika również εὐτονία. Ludzie, u których τόνος jest słaby, „doświadczają silnych doznań [wewnętrznych] z powodu braku wychowania”), a „u tych, u których jest silny, doznania są niewielkie” (ἐστι τά τε παθήματα σμικρά)[145]. Tyle o słowie εὐτονία. W następnej części należy zbadać jego znaczenie w kontekście *Kobierców*.

7. Eutonia u Klemensa Aleksandryjskiego

Ze względu na to, że słowo εὐτονία pojawia się u Klemensa Aleksandryjskiego wyłącznie raz, jak zostało to już wspomniane, trudno jest

---

[138] Chrysippus, *Fragmenta logica et physica* 546.

[139] Zeno, *Testimonia et fragmenta* 106.

[140] Chrysippus, *Fragmenta logica et physica* 450.

[141] Chrysippus, *Fragmenta moralia* 278.

[142] Chrysippus, *Fragmenta moralia* 473.

[143] Chrysippus, *Fragmenta moralia* 112.

[144] Chrysippus, *Fragmenta moralia* 473: ἡ εὐτονία ῥώμη τε καὶ ἀρετὴ δυνάμεως ἑτέρας παρὰ τὴν λογικήν, <ἣν αὐτὸς ὁ Χρύσιππος ὀνομάζει τόνον, ἀφίστασθαί τέ φησιν ἔστιν ὅτε τῶν ὀρθῶς ἐγνωσμένων ἡμῖν, ἐνδόντος τοῦ τόνου τῆς ψυχῆς καὶ μὴ παραμείναντος ἕως παντὸς μήδ’ ἐξυπηρετήσαντος τοῖς τοῦ λόγου προστάγμασιν>.

[145] Chrysippus, *Fragmenta logica et physica* 876.

dokładnie określić jego znaczenie. Interpretatorzy pomijają w komentarzach passus z siódmej księgi *Kobierców*, w którym Aleksandryjczyk pisze: „Myślę, że kochającemu prawdę potrzebna jest *psychikē eutonia*" (Δεῖ δ', οἶμαι, τῷ τῆς ἀληθείας ἐραστῇ ψυχικῆς εὐτονίας)[146]. Spośród autorów podanych w bibliografii jedynie Osborn tłumaczy słowo εὐτονία jako „energy", co zdaje się być błędną decyzją translatorską, profesor Janina Niemirska-Pliszczyńska zaś w przypisie do omawianego passusu komentuje:

> Cecha εὐτονία polega na takim zharmonizowaniu duszy, żeby wytworzyła ona siłę. Podstawowym ruchem wewnętrznym człowieka jest τόνος (*tonos*), czyli napięcie, ruch dośrodkowy. Otóż właściwe każdemu organizmowi napięcie wewnętrzne stwarza wewnętrzną harmonię. Jest to jednocześnie termin muzyczny[147].

Choć zharmonizowanie duszy zdaje się lepszym tłumaczeniem niż „energy", zaproponowane przez Osborna, należałoby jednak zmodyfikować definicję, w której τόνος jest „podstawowym ruchem człowieka" lub „ruchem dośrodkowym". Takie znaczenie nie pojawia się w żadnym tekście antycznym współczesnym dziełom Klemensa Aleksandryjskiego ani je poprzedzającym. Należy zostawić słowo „napięcie". Choć Chryzyp określa zamiennie słowo εὐτονία jako siła/krzepkość (ῥώμη) i dzielność/cnota/doskonałość (ἀρετή), nie jest do końca jasne, czy w jego rozumieniu (a także Klemensa Aleksandryjskiego) jest to własność/cecha (duszy), jak sugeruje prof. Niemirska-Pliszczyńska, czy raczej stan równowagi w duszy, związany z tym, iż τόνος wewnętrzny jest silny. Autor niniejszego artykułu skłania się ku drugiej możliwości. Nie jest również oczywiste, czy εὐτονία wytwarza jakąkolwiek siłę. Z tekstów starożytnych wynika jedynie, że jest związana z natężeniem odczuwania doznań (τὰ πάθη) i gdy zostaje osiągnięta przez człowieka, umożliwia dążenie do prawdziwego poznania[148]. Co więcej Klemens Aleksandryjski używa słowa εὐτονία zaraz po passusie, w którym tłumaczy, że niektórzy ludzie nie przyjmują prawdziwej nauki, jaką zostawił Chrystus Prawda, i nie tworzą prawdziwych podstaw wiary. Dają się natomiast zwieść przyjemnościom

---

[146] Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 16, 94, 5.

[147] Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 2, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, s. 295.

[148] Związana z częścią zmysłową/emocjonalną, na co wskazuje również słowo ψυχική (od ψυχικός, które u Klemensa Aleksandryjskiego zazwyczaj pojawia się w kontekście doznań/namiętności).

i naginają święte teksty do własnego pożądania. Wydaje się więc, że dobrą ilustrację całego problemu możemy odnaleźć w świecie medycznym i w stoickiej interpretacji namiętności jako chorób. To właśnie εὐτονία zapobiega występowaniu silnych doznań (τὰ παθή), które mogłyby odwieść gnostyka – kochającego Prawdę – od prawdziwego poznania (gnozy) i prowadzi go do zjednoczenia z Bogiem.

8. Podsumowanie

Z powyższych rozważań można wywnioskować, że określenie „kochający prawdę" pojawia się po raz pierwszy w dialogach Platona. Odnosi się ono do filozofa, który pragnie mądrości i pożąda oglądania tego, co jest prawdziwie „będące" – świata idei z najwyższą „istotą istotnie istniejącą". Choć Klemens Aleksandryjski również używa określenia „ὁ τῆς ἀληθείας ἐραστής", to jednak odnosi się już nie do platońskiego filozofa, ale do doskonałego chrześcijanina – gnostyka, który poprzez poznanie, ascezę i modlitwę pragnie zjednoczyć się z Bogiem i osiągnąć stan *apathei*, poprzez upodobnienie do Boga, które możliwe jest dla człowieka dzięki wcieleniu Chrystusa. *Apatheia* nie jest wyłącznie darem od Stwórcy. Gnostyk musi zmagać się w walce ze swoimi namiętnościami, by móc przyjąć prawdziwą gnozę. Do tej walki, według Klemensa Aleksandryjskiego, potrzebna jest przynależna duszy εὐτονία. Ze względu na to, że Aleksandryjczyk używa tego słowa wyłącznie raz, pojawiają się liczne trudności w interpretacji tego terminu. Przydatne w tym kontekście mogą się wydawać rozważania Chryzypa, który również używa słowa εὐτονία jako określenia na siłę wewnętrzną, przynależną władzy innej niż rozumowa, związaną z napięciem duszy (τόνος). To rozumienie, połączone z rozważaniami Klemensa Aleksandryjskiego z księgi siódmej *Kobierców*, daje pewną podstawę do interpretacji. Wydaje się, że można postawić tezę, że εὐτονία, będąc pewnym stanem harmonii wewnętrznej (stanem, w którym τόνος jest silny), zapobiega występowaniu silnych doznań (τὰ παθή), które mogłyby odwieść gnostyka (kochającego Prawdę) od prawdziwego poznania (gnozy) i prowadzą go do zjednoczenia z Bogiem.

Bibliography

Sources

Anaxagoras, *Testimonia*, w: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 2, ed. H. Diels – W. Kranz, Berlin 1966.

Chrysippus, *Fragmenta logica et physica*, w: *Stoicorum veterum fragmenta*, t. 2, ed. J. von Arnim, Leipzig 1968.

Chrysippus, *Fragmenta moralia*, w: *Stoicorum veterum fragmenta*, t. 3, ed. J. von Arnim, Leipzig 1968.

Cleanthes, *Testimonia et fragmenta*, w: *Stoicorum veterum fragmenta,* t. 1, ed. J. von Arnim, Leipzig 1968.

Clemens Alexandrinus, *Stromata*, ed. L. Früchtel, t. 1-6, GCS 15, Leipzig 1906; t. 7-8, GCS 17, Leipzig 1909, s. 3-102, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1-2, Warszawa 1994.

Dioscorides Pedanius, *De materia medica*, w: *Pedanii Dioscuridis Anazarbei de materia medica libri quinque*, t. 1-3, ed. M. Wellmann, Berlin 1958.

Heron Alexandrinus, *Pneumatica*, w: *Heronis Alexandrini opera quae supersunt omnia*, t. 1, ed. W. Schmidt, Leipzig 1899.

Iosephus Flavius, *De bello Iudaico*, w: *Flavii Iosephi opera*, t. 6, ed. B. Niese, Berlin 1895.

Philo Iudaeus, *De somniis*, w: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, t. 3, ed. P. Wendland, Berlin 1962.

Philo Iudaeus, *De specialibus legibus*, w: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, t. 5, ed. L. Cohn, Berlin 1962.

Philo Mechanicus, *Belopoeica*, w: *Philons Belopoiika*, ed. H. Diels – E. Schramm, Berlin 1919.

Plato, *Respublica*, w: *Platonis opera*, t. 4, ed. J. Burnet, Oxford 1968.

Plato, *Symposium*, w: *Platonis opera*, t. 2, ed. J. Burnet, Oxford 1967.

Plutarchus, *De defectu oraculorum*, w: *Plutarchi moralia*, t. 3, ed. W. Sieveking, Leipzig 1972.

Plutarchus, *De facie in orbe lunae*, w: *Plutarchi moralia*, t. 5/3, ed. M. Pohlenz, Leipzig 1960.

Plutarchus, *De tuenda sanitate praecepta*, w: *Plutarch's moralia*, t. 2, ed. F.C. Babbitt, Cambridge 1962.

Posidonius, *Fragmenta*, w: *Posidonios. Die Fragmente*, t. 1, ed. W. Theiler, Berlin 1982.

Rufus Medicus, *De partibus corporis humani*, w: *Oeuvres de Rufus d'Éphèse*, ed. C. Daremberg – C.É. Ruelle, Paris 1963.

Stobaeus, *Anthologium*, w: *Ioannis Stobaei anthologium*, ed. C. Wachsmuth – O. Hense, Berlin 1958.

Zeno, *Testimonia et fragmenta*, w: *Stoicorum veterum fragmenta*, t. 1, ed. J. von Arnim, Leipzig 1968, s. 1-72.

Studies

Ashwin-Siejkowski P., *Clement of Alexandria: A Project of Christian Perfection*, London 2008.

Choufrine A., *Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background*, New York 2002.

Drączkowski F., *Szkic chrystologii Klemensa Aleksandryjskiego w świetle onomastyki pierwszej księgi „Pedagoga"*, „Vox Patrum" 6 (1984) s. 101-125.

Hägg F.F., *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, New York 2006.

Hestir B.E., *A Conception of Truth in „Republic V"*, „History of Philosophy Quarterly" 17/4 (2000) s. 311-332.

Hestir B.E., *Plato and the Split Personality of Ontological „Alētheia"*, „Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science" 37/2 (2004) s. 109-150.

Klibengajtis T., *Chrystus „wiedzą", „gnozą" i „pokarmem". Tytuły logo-chrystologiczne a prawda według Klemensa z Aleksandrii*, „Analecta Cracoviensia" 35 (2003) s. 151-167.

Lengauer W., *Erosk Greków*, Kraków 2023.

Lilla S., *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, London 1971.

Mrugalski D., *Metamorfozy platońskiej „metafory słońca"* (*Respublica 509b*) *w hetero- i ortodoksyjnej teologii (I-III w.): gnostycyzm, Klemens z Aleksandrii i Orygenes*, „Vox Patrum" 68 (2018) s. 21-58.

Osborn E., *Clement of Alexandria*, Cambridge 2008.

Pawłowski W., *Klemens Aleksandryjski, Wypowiedzi profetyczne*, „Vox Patrum" 93 (2025) s. 167-188.

Reeve C.D., *Plato on Love*, Indianapolis 2006.

Runia D.T., *Philo in Early Christian Literature: A Survey*, Assen 1993.

Smith W., *Gymnasium*, w: *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, red. J. Murray, London 1875, s. 579-584.

Torri P., *Homoiōsis Theōi: A Study of the Telos in Middle Platonism*, Leuven 2017, w: https://hdl.handle.net/2434/497472 (dysertacja).

CC BY ND

ISSN: 0860-9411
eISSN: 2719-3586

VOX PATRUM 96 (2025) 29-50
DOI: 10.31743/vp.18884

Antropologia Metodego z Olimpu

The Anthropology of Methodius of Olympus

Mirosław Mejzner SAC[1]

Abstract: The article aims to present the key elements of the anthropology of Methodius of Olympus, which include: the creation of man in the image and likeness of God as a spiritual and bodily unity; the degradation of human nature through the sin of disobedience; redemption in Christ; the spiritual and moral development of the Christian, especially through the virtue of chastity; the passage through the gate of death; the resurrection and the fullness of life in the world of the redeemed. Particular attention will be given to the exegesis of the Bishop of Olympus and his dependence on early Christian theological traditions – specifically the Asia Minor and Alexandrian traditions – which he sought to combine creatively, though not without difficulties. The coherence of the author's thought will also be emphasized, especially the consistency of his protological, soteriological, and eschatological assumptions, as well as those pertaining to spirituality and asceticism.

Keywords: Methodius of Olympus; creation; God's image and likeness; body; soul; death; sin; redemption; resurrection; immortality

Rozumienie człowieka, a w szczególności jego pochodzenia, natury, powołania, roli zbawienia w Chrystusie, dynamiki wiary, a wreszcie przejścia przez próg śmierci ku ostatecznemu spełnieniu, interesowało Metodego z Olimpu przez całe życie. Nie wypracował on wprawdzie jakiejś systematycznej i całościowej antropologii[2], jednak jego dzieła obfitują w zagadnienia związane z soteriologią, duchowością, ascetyką, moralnością, eschatologią. Znakomita badaczka jego myśli, Katharina Bracht, w swojej monumentalnej monografii wykazała, że Metody ujmuje człowieka zasadniczo w jego relacji do Boga: „homo coram Deo"[3]. Idąc za tą słuszną tezą, można stwierdzić, że w dziełach biskupa Olimpu mamy do czynienia z antropologią teologiczną, a ściślej rzecz

[1] Ks. dr hab. Mirosław Mejzner, prof. UKSW, Wydział Teologii, Uniwersytet Stefana Kardynała Wyszyńskiego, Warszawa, Polska; e-mail: m.mejzner@uksw.edu.pl; ORCID: 0000-0003-4865-4620.

[2] Por. L.G. Patterson, *Methodius of Olympus. Divine Sovereignty, Human Freedom, and Life in Christ*, Washington 1997, s. XII.

[3] Por. K. Bracht, *Vollkommenheit und Vollendung. Zur Anthropologie des Methodius von Olympus. Studien und Texte zu Antike und Christentum*, t. 2, Tübingen 1999, s. 2.

ujmując – z antropologią chrześcijańską, opartą w dużej mierze na egzegezie tekstów biblijnych.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie, na podstawie zachowanych dzieł Metodego z Olimpu, kardynalnych elementów jego wizji antropologicznej. Należą do nich: stworzenie przez Boga, degradacja natury człowieka przez grzech nieposłuszeństwa, odkupienie w Chrystusie, rozwój duchowy i moralny chrześcijanina, przejście przez bramę śmierci, zmartwychwstanie i pełnia życia w świecie zbawionych.

1. Ogólna charakterystyka antropologicznych elementów w dziełach Metodego

Kwestie antropologiczne zajmują kluczowe miejsce w myśli Metodego z Olimpu. Choć pojawiają się w różnych dziełach[4], to jednak wykazują się podstawową spójnością. Drugorzędne różnice to najczęściej wynik specyficznych celów poszczególnych utworów oraz owoc ewolucji myślowej ich autora. Nie tylko trzy najważniejsze dzieła, tj. *De autexusio* (O wolnej woli), *Symposium* (Uczta) i *De resurrectione* (O zmartwychwstaniu), poruszają wiele różnych zagadnień dotyczących człowieka, ale także mniejsze traktaty egzegetyczne obfitują w wątki etyczne i ascetyczne, a zagadnienie grzechu i pokuty jest kluczowe w dziele *De lepra* (O trądzie)[5].

1.1. *De autexusio* (*O wolnej woli*)[6]

Metody, w jednym ze swoich pierwszych dzieł, polemizuje z ideami dualistycznymi dotyczącymi pochodzenia zła. Podejmuje tam również pewne zagadnienia antropologiczne. Podkreśla na przykład, że zło nie jest pochodną materii ani wynikiem działania ślepego losu, ale wynikiem wyborów dokonywanych przez wolne istoty. Człowiek, obdarzony wolną wolą, którą autor uznaje za największy dar Boga, ponosi na ziemi odpowiedzialność za swoje decyzje i czyny. Możliwość wolnego

---

[4] Wydanie krytyczne: G.N. Bonwetsch, *Methodius*, GCS 27, Leipzig 1917.

[5] Por. F. van de Paverd, *„Confession" (exagoreusis) and „Penance" (exomologesis) in „De lepra" of Methodius of Olympus*, OCP 44 (1978) s. 309-341 oraz 45 (1979) s. 45-74.

[6] Tekst źródłowy i tłumaczenie włoskie: R. Franchi, *Metodio di Olimpo: Il libero arbitrio*, LCPM 53, Milano 2015, s. 162-339.

wyboru kryje w sobie ryzyko nieposłuszeństwa wobec Pana. Metody, odwołując się do Rdz 3, wyraźnie artykułuje, że już pierwsi rodzice dokonali grzechu nieposłuszeństwa, który sprowadził bolesne konsekwencje na całą ludzkość[7].

1.2. *Symposium* (*Uczta*)[8]

Celem tego dzieła jest wskazanie czystości (ἁγνεία) jako ideału chrześcijańskiego życia. W ujęciu Metodego jest to koncepcja bardzo złożona, inspirowana intuicjami Platona o miłości. Obejmuje ona naturalny pociąg do piękna, ale przede wszystkim wyraża się we wznoszeniu się istoty ludzkiej (duszy i ciała) ku wyżynom Boga. Ta nieustanna duchowa dynamika winna być karmiona medytacją słowa Bożego i wzmacniana poprzez osobistą ascezę. Szczególną i najwyższą formą czystości jest dziewictwo (παρθενία), polegające na całkowitym i doskonałym zjednoczeniu z Chrystusem. Czystość jest pojęciem szerszym niż dziewictwo. Do czystości wezwani są wszyscy, do życia dziewiczego natomiast, objawionego przez Chrystusa, na razie tylko nieliczni. Dopiero w eschatonie stanie się ona rzeczywistością powszechną. Metody ukazał różne aspekty ideału dziewictwa, będącego szczególnym rodzajem antropologii chrześcijańskiej, dzięki przyjętej konwencji konkursu oratorskiego dziesięciu dziewic zebranych w ogrodzie cnoty.

1.3. *De resurrectione* (*O zmartwychwstaniu*)[9]

Metody, w swym ostatnim dziele, w sposób kompleksowy podejmuje tytułowe zagadnienie. Ukazuje zmartwychwstanie nie tylko jako spełnienie człowieka i bramę do życia wiecznego, ale stara się również uzasadnić, że jest ono zapowiedziane przez Boga i możliwe w realizacji. Jego refleksje antropologiczne oscylują szczególnie wokół natury

---

[7] Por. Bracht, *Vollkommenheit und Vollendung*, s. 42-136; A. Morozov, *La notion du libre arbitre dans l'héritage littéraire de Méthode d'Olympe*, w: *Inherited sin? Erbsünde*, red. T. Hainthaler – F. Mali – G. Emmenegger – A. Morozov, Wiener Patristische Tagungen 10, Innsbruck – Wien 2024, s. 98-117.

[8] Tłumaczenie polskie: J. Naumowicz, *Pierwsze pisma greckie o dziewictwie*, ŹM 16, Kraków 1997, s. 127-253.

[9] Tłumaczenie polskie: M. Mejzner, *Metody z Olimpu*: *O zmartwychwstaniu (albo: Aglaofon)*, PSP 87, Warszawa 2023, s. 47-199.

ciała i jego zdatności do życia wiecznego. W porównaniu z poprzednimi dziełami odznaczają się one dużą precyzją, logiką i szerokim spektrum argumentacyjnym.

2. Człowiek i jego natura

Dzięki analizie dzieł Metodego można nie tylko opisać jego wizję człowieka, ale także wskazać prądy myślowe, którymi się inspirował, oraz dylematy, które starał się rozwiązać. Dostrzec można również pewne rozbieżności, wynikające zasadniczo z odmiennych celów jego dzieł. Na przykład w *Uczcie* zauważa się znaczący wpływ szkoły aleksandryjskiej, ponieważ głównym tematem jest proces osiągania podobieństwa do Boga, znany również jako wznoszenie się duszy ku rzeczywistościom niebiańskim. Odmienny kontekst i inna perspektywa dialogu *O zmartwychwstaniu* skłoniła Metodego do podkreślenia wartości ciała i wykazania jego zdatności do zmartwychwstania i życia wiecznego w niezniszczalności.

Najbardziej znaczący passus antropologii Metodego znajduje się właśnie w tym ostatnim dziele (*De resurrectione* I 34-35). Zawiera on najważniejsze elementy, takie jak: bezpośredni udział Boga w stworzeniu duszy i ciała, stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Pana, pierwotna i nieodwołalna nieśmiertelność człowieka.

2.1. Wyjątkowy sposób stworzenia człowieka przez Boga

Metody dwa opisy stworzenia człowieka odnosił do tego samego, jedynego wydarzenia, przyjmując unilinearną egzegezę Rdz 1–2. Podkreślał, że szczególna godność człowieka wynika z jedynego w swoim rodzaju aktu stwórczego. W odróżnieniu od sposobu stworzenia kosmosu, roślin i zwierząt, które Bóg powoływał do istnienia przez wypowiedziane słowo („niechaj się stanie", „niechaj powstanie")[10], w przypadku człowieka zaangażował się w sposób wyjątkowo bezpośredni („uczyńmy człowieka")[11].

To bezpośrednie zaangażowanie Pana w dzieło stworzenia człowieka jest ukazane niekiedy w bardzo plastyczny sposób jako lepienie go

[10] Rdz 1,3.6.9.11.14.20.24.

[11] Por. Rdz 1,26; Methodius, *De resurrectione* I 34, 3.

„rękami Boga”[12]. Wyrażenie to, czytane w świetle Rdz 2,7, akcentuje wyraźnie materialny komponent człowieka, tj. ciało uformowane z prochu ziemi. A zatem nie tylko dusza pochodzi bezpośrednio od Pana, gdyż On tchnął ją w ciało, ale również ono jako dzieło „rąk Boga”. Obserwacja ta jest ważna także dlatego, że zdaniem Metodego rzeczywistości stworzone bezpośrednio przez Pana są nieśmiertelne[13].

2.2. Człowiek jako jedność duchowo-cielesna

Metody w dziele *O zmartwychwstaniu* przedstawił swą dojrzałą i niezwykle trafną definicję człowieka: „Człowiek więc według natury słusznie nie jest nazywany ani duszą bez ciała, ani ciałem bez duszy, ale jednością duszy i ciała połączonych (ἐκ συστάσεως) w jednej formie piękna”[14]. Biskup Olimpu, kontynuując założenia antropologiczne małoazjatyckich autorów chrześcijańskich, pojmował człowieka w jego wymiarze duchowym i cielesnym jako spójny owoc stwórczego działania Boga. Starał się przezwyciężyć pozorny dualizm wynikający z rozróżnienia duszy i ciała, dzięki wskazaniu na „jedną formę piękna”. Człowiek jako taki, z duszą i ciałem, jest według Metodego wspaniałym owocem planu Pana, który jest dobry, nie chce niczego złego ani niedoskonałego i nie zmienia swoich zamysłów. Dlatego to cały człowiek, a nie tylko dusza, jest powołany do życia wiecznego.

Przedstawiona wyżej definicja jest ciekawym przykładem syntezy założeń wypływających z dwóch różnych wczesnochrześcijańskich tradycji teologicznych: małoazjatyckiej (podkreślającej ontyczną jedność człowieka) i aleksandryjskiej (uznającej bezwzględny prymat duszy nad ciałem)[15]. Metody, nazwany przez współczesnych badaczy „mostem kul-

---

[12] W teologii małoazjatyckiej przywoływano często wyrażenie „ręce Boga” na oznaczenie Syna Bożego i Ducha Świętego. W sposób szczególny posługiwał się nim Ireneusz z Lyonu. Por. A. Orbe, *Antropología de san Ireneo*, Madrid 1969, s. 32-38.

[13] Por. Methodius, *De resurrectione* I 34, 2.

[14] Methodius, *De resurrectione* I 34, 4, PSP 87, s. 89.

[15] Podział na dwie tradycje kulturowe chrześcijaństwa (azjatycką i aleksandryjską), krystalizujące się od drugiej połowy II wieku, jest próbą schematyzacji historyczno-teologicznej. Por. M. Simonetti, *Modelli culturali nella cristianità orientale del II-III secolo*, w: *De Tertullien aux Mozarabes*, 1. *Antiquité tardive et Christianisme ancien (IIIe – VIe siècles). Mélanges offerts à Jacques Fontane*, red. L. Holtz – J.C. Fredouille – M.H. Jullien, Collection des Études Augustinienne: Série Antiquité 132, Paris 1992, s. 381-392. Simonetti zaliczył Metodego do autorów azjatyckich. Trzeba jednak zauważyć, że biskup Olimpu często korzystał z egzegezy

turowym”[16] między tymi dwiema tradycjami, choć fundamentalnie był reprezentantem tej pierwszej, to jednak twórczo – choć nie bez trudności – włączał w nią elementy wypracowane w tej drugiej. Szczególnie widoczne jest to w jego wczesnym dziele *Uczta* i w rozważaniach z dziedziny duchowości i ascetyki.

Jednym z trudniejszych problemów było zagadnienie natury duszy. Polemizując z Orygenesem i jego koncepcją pośmiertnego wehikułu duszy, Metody opowiadał się za jakimś rodzajem cielesności duszy. Uznając, że jedynie Bóg jest duchowy, wysuwał pogląd, że dusza posiada jakąś racjonalną formę, w której na przykład pojawia się po śmierci, a która to nadaje również formę ciału[17].

Pod wpływem teologii aleksandryjskiej Metody przyjmował ideę nieśmiertelności duszy[18], co odróżnia go od pierwszych teologów małoazjatyckich. Zdecydowanie odrzucał jednak pogląd platonizujących chrześcijan, którzy przyjmowali wyłącznie zbawienie duszy, a negowali nadzieję zmartwychwstania ciała. W swych rozważaniach o nieśmiertelności i niezniszczalności człowieka zawsze odnosił się do jego ucieleśnionego istnienia. Zarówno na etapie protologicznym, jak i tym eschatologicznym, to właśnie ciało znajdowało się w centrum jego teologicznego zainteresowania. Duszę, owszem, uważał za nieśmiertelną, ale podkreślał, że ona sama nie definiuje człowieka. Dlatego z taką determinacją wykazywał, że zmartwychwstanie dotyczy ciała, czyniąc nieśmiertelnym całego człowieka, zgodnie z pierwotnym zamysłem Boga. Według Metodego, ciało jest swoistym mikrokosmosem[19], gdyż jest złożone z elementów należących do czterech żywiołów wszechświata. Dzięki stwórczemu aktowi Boga, jedyność i niepowtarzalność ciała danej osoby jest określona przez elementy konstytutywne. Nawet jeśli ciało człowieka posłuży za pokarm i stanie się budulcem masy przyrostowej zwierzęcia lub człowieka, jego elementy konstytutywne nie stają się nigdy takimiż elementami w innych

---

alegorycznej i czerpał obficie z dorobku Orygenesa, co nie pozwala go wtłoczyć w te schematyczne ramy.

[16] E. Prinzivalli, *Desiderio di generazione e generazione del desiderio. Metodio di Olimpo e le polemiche sull'eros fra III e IV secolo*, w: *L'eros difficile. Amore e sessualità nell'antico cristianesimo*, red. S. Pricoco, Soveria Mannelli 1998, s. 47.

[17] Por. M. Mejzner, *L'eìdos e l'ochèma. La critica al concetto origeniano di risurrezione nel contesto dell'escatologia intermedia nel „De resurrectione" di Metodio di Olimpo*, w: *Origeniana Decima: Origen as Writer. Papers of the 10th International Origen Congress, Kraków: 31.08-04.09.2009*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 244, Leuven – Paris – Walpole 2011, s. 907-918.

[18] Por. Methodius, *De resurrectione* I 51, 5.

[19] Por. Methodius, *De resurrectione* II 10, 2.

ciałach. Metody, dzięki takiej wizji ciała i materii, starał się wyjaśnić, że zmartwychwstanie tego samego ciała jest możliwe[20].

2.3. Człowiek jako obraz i podobieństwo Boże

Jedną z najbardziej podstawowych kategorii antropologii biblijnej jest ta zawarta w Rdz 1,26-27, a mianowicie „obraz i podobieństwo Boże" (Rdz 1,26-27). Także w dziełach Metodego pozostaje ona fundamentalna, choć występują pewne różnice w jej rozumieniu. Zazwyczaj odczytuje on ją w świetle Kol 1,15, uznając człowieka za obraz jednorodzonego i pierwotnego obrazu Ojca[21]. Fakt wcielenia potwierdza, że Bóg kontynuuje swój zbawczy plan, by całego człowieka doprowadzić do nieśmiertelności w zmartwychwstaniu[22].

Biskup Olimpu był niewątpliwie zwolennikiem antropologii, która na podstawie Rdz 1,26-27 i Rdz 2,7 przypisuje całemu człowiekowi w jego integralności, tj. zespoleniu ciała z duszą, fundamentalną godność stworzenia na obraz i podobieństwo Boga. Często natomiast odwoływał się do wersetu Rdz 2,7, by wyjaśnić specyficzny sposób powstania dwóch elementów ludzkiego *compositum*. Objęcie również ciała godnością obrazu Bożego uzasadniał na przykład porównaniem człowieka do posągu, wytworzonego przez boskiego Artystę[23]. Metody utrzymywał, że Bóg stworzył nie tylko pierwszą parę ludzką, ale także – poprzez zjednoczenie mężczyzny i kobiety – kształtuje teraz każdy pojedynczy embrion. Tak wizja poczęcia ukazuje, jak wielka jest godność każdego człowieka[24].

Przykładem wpływu myśli aleksandryjskiej, w szczególności tej Orygenesowej[25], na antropologię Metodego jest passus jego *Uczty* VI 1-2. Autor podejmuje tam temat duszy ludzkiej. Na początku stwierdza, że to ona została stworzona na obraz oraz podobieństwo Boga i dlatego posiada nieśmiertelną oraz niezniszczalną formę. Następnie jednak usiłuje pogodzić tę wypowiedź z antropologią małoazjatycką, według której cały człowiek, w swej duchowości i cielesności, został stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Utrzymując zatem myśl o wyższości i pierw-

---

[20] Por. Methodius, *De resurrectione* II 10-13; M. Mejzner, *L'escatologia di Metodio di Olimpo*, SEA 124, Roma – Ząbki 2011, s. 168-176.

[21] Por. Methodius, *De resurrectione* I 34, 1; I 35, 2.

[22] Por. Methodius, *De resurrectione* II 24, 5.

[23] Por. Methodius, *De resurrectione* I 35, 3-4.

[24] Por. Methodius, *De resurrectione* II 20, 1-6; Methodius, *Symposium* II 6.

[25] Por. E. Prinzivalli, *L'esegesi biblica di Metodio di Olimpo*, SEA 21, Roma 1985, s. 115; Patterson, *Methodius of Olympus*, s. 138-139.

szeństwie duszy, podkreśla on jednocześnie, że człowiek jest odbiciem wiecznej i rozumnej natury Bożej i że kiedyś zostanie umieszczony w świątyni niebiańskiej jak święty posąg[26]. Metody potwierdza ideę prymatu duszy również poprzez alegoryczną interpretację Mt 25,1-13, uznając same „panny" za symbol dusz, a niesione przez nie „lampy" – za symbol ciał[27]. Ten prymat duszy nie przekreśla jednak ontycznej wartości ciała, które ma mieć udział w uczcie Oblubieńca[28].

Warto podkreślić, że także w dziele *O zmartwychwstaniu*, skomponowanym przecież dla wykazania godności ciała i jego zdatności do życia wiecznego, można odnaleźć passusy o prymacie duszy: „«Bóg wziął» – mówi – «proch z ziemi i ukształtował człowieka» (Rdz 2,7); faktycznie, z ciałem, które pochodzi z ziemi, połączył duszę stworzoną «na obraz Boży» (Rdz 1,27)"[29]. W tej wypowiedzi nie chodzi o przeciwstawienie ciała i duszy, jakoby tylko ta ostatnia cieszyła się prerogatywą Bożego podobieństwa. Choć otrzymuje je ona jako pierwsza, to jednak na mocy ontycznego zjednoczenia przenosi to podobieństwo również na ciało[30]. Dzięki zestawieniu Rdz 1,27 i Rdz 2,7 oraz unilinearnej egzegezy tych wersów Metody ocala fundamentalne założenie teologii małoazjatyckiej, pomimo niewątpliwych inspiracji aleksandryjskich.

2.4. Powołanie do nieśmiertelności

Fakt stworzenia człowieka na „obraz i podobieństwo Boże" jest kluczowym argumentem wysuwanym przez Metodego dla wykazania powołania człowieka do nieśmiertelności[31]. Metody, zachwycony bezpośrednim zaangażowaniem Boga w uformowanie człowieka jako swego wspaniałego obrazu, pyta retorycznie, czy Wszechmogący mógłby dopuścić do jego ostatecznego zniszczenia[32].

Jednym z ważniejszych momentów w argumentacji Metodego była próba wykazania pierwotnej nieśmiertelności człowieka. Tak radykalne ujęcie było nowatorskie na tle wcześniejszych autorów, nawet jeśli

---

[26] Por. Methodius, *Symposium* VI 2.

[27] Por. Methodius, *Symposium* VI 3-4.

[28] Por. E.A. Clark, *The Celibate Bridegroom and His Virginal Brides: Metaphor and the Marriage of Jesus in Early Christian Ascetic Exegesis*, ChH 77 (2008) s. 14-16.

[29] Methodius, *De resurrectione* II 24, 3, PSP 87, s. 163.

[30] Por. Prinzivalli, *L'esegesi biblica di Metodio di Olimpo*, s. 124.

[31] Por. Methodius, *De resurrectione* II 24, 4 (zdanie zachowane w przekładzie starocerkiewnosłowiańskim).

[32] Por. Methodius, *De resurrectione* I 35, 4.

nie chodziło o nieśmiertelność absolutną, właściwą tylko najwyższemu bytowi. Metody twierdził, że człowiek jest nieśmiertelny, o ile partycypuje w absolutnej nieśmiertelności, którą jest Bóg. Jego zdaniem, fakt śmierci ciała nie neguje tej pierwotnej nieśmiertelności, gdyż jest konsekwencją grzechu, a zarazem koniecznym etapem procesu oczyszczenia, służącego przygotowaniu człowieka do życia wiecznego poprzez zmartwychwstanie[33].

Dla pełniejszego ugruntowania idei o pierwotnej nieśmiertelności człowieka Metody, właściwie jako pierwszy autor chrześcijański, skorzystał z wersetu Mdr 2,23, wprowadzając go na trwałe do patrystycznej argumentacji antropologicznej[34]. Werset ten, czytany w kontekście klasycznej definicji człowieka, sugeruje bowiem, że zmartwychwstanie ciała jest eschatyczną realizacją pierwotnego planu Boga, który przeznaczył człowieka do nieśmiertelności[35].

3. Grzech pierwszych rodziców i jego konsekwencje

Metody w swoich dziełach często podejmował tematykę grzechu, jego przyczyn i konsekwencji oraz źródeł i sposobów jego przezwyciężania. Podkreślał, że po nieposłuszeństwie pierwszych rodziców kondycja natury ludzkiej stała się grzeszna i słaba, gdyż człowiek wszedł w stan śmierci duchowej (ἁμαρτία), której symptomami są pożądliwości i impulsy kierujące do złego. Słowa z wersetu Rz 7,9 („Kiedyś żyłem bez prawa") odnosił do krótkiego okresu pierwotnej niewinności człowieka w ziemskim raju, a nie do życia dusz przed ich złączeniem z cielesnością. Na podstawie unilinearnej egzegezy Księgi Rodzaju odrzucał aleksandryjską koncepcję preegzystencji dusz i poupadkowego charakteru ludzkiego ciała.

Biskup Olimpu sporo uwagi poświęcił wyjaśnieniu powszechnego doświadczenia śmierci ciała (θάνατος) i rozerwaniu jego jedności z duszą[36]. Biblijną podstawę do tych rozważań stanowił dla niego rozdział Rdz 3. Szczególne koncentrował się na egzegezie Rdz 3,21, czyli

---

[33] Por. Methodius, *De resurrectione* I 40, 5.

[34] Por. Methodius, *De resurrectione* I 36, 2; I 50, 4; II 24, 4.

[35] Por. M. Mejzner, *Koncepcja nieśmiertelności człowieka w argumentacji rezurekcyjnej Metodego z Olimpu*, VoxP 63 (2015) s. 47-61.

[36] Por. B. Zorzi, *Bilder und Vorstellungen des Todes in Methodius' Schrift „De resurrectione"*, w: *Methodius of Olympus. State of the Art and New Perspectives*, red. K. Bracht, TU, Berlin 2017, s. 149-165.

znaczeniu „odzienia ze skór", które Bóg dał pierwszym rodzicom, wydalając ich z raju[37]. Przeciwstawiał się platonizującej interpretacji, która utożsamiała „odzienia ze skór" z ludzkim ciałem. Zdaniem Metodego, są one symbolem śmiertelności. Śmierć ciała, będąca skutkiem grzechu, jest w gruncie rzeczy oznaką łaskawości Boga, gdyż bez niej zło, które zagnieździło się w ludzkiej naturze, tryumfowałoby w człowieku przez całą wieczność. Dokonując apologii Boga, stanowczo twierdził, że nie jest On twórcą zła[38]. Biskup Olimpu podkreślał, że wślizgnęło się ono do świata w wyniku intrygi diabła, który zwiódł człowieka ku nieposłuszeństwu[39].

Metody przyjmował platońską definicję śmierci jako oddzielenie duszy od ciała[40]. Konsekwencją śmierci jest rozpad ciała na elementy i ich powrót do czterech żywiołów. Niektóre z tych komponentów, które były konstytutywne dla danego ludzkiego ciała, będą wykorzystane do jego odbudowy w zmartwychwstaniu. Warto podkreślić, że Metody przedstawiał śmierć ciała jako proces przeciwny do poczęcia, animacji i formowania embrionu w łonie matki[41]. Podkreślał ponadto, że śmierć i rozpad ciała oraz czasowe przerwanie jego łączności z duszą ma charakter terapeutyczny. Służy pełnemu oczyszczeniu istoty ludzkiej i jej odnowieniu w zmartwychwstaniu. Chcąc wyjaśnić ten proces, odwoływał się do techniki gruntownego oczyszczania murów świątyni z roślinności, która na nich urosła. Skuteczność tego procesu wymaga mianowicie zdemontowania wszystkich cegieł, ich dokładnego oczyszczenia poprzez usunięcie wszelkich ukrytych między nimi pędów i korzeni oraz ponownego złożenia cegieł według pierwotnego wzoru, tak by odbudować tę samą świątynię z odnowionego materiału. W podobny sposób, według Metodego, natura ludzka zostanie odnowiona przez Chrystusa w zmartwychwstaniu, kiedy to ciała ludzi zostaną ponownie uformowane z oczyszczonych konstytutywnych elementów, należących do czterech żywiołów wszechświata i – przez ponowne złączenie z duszami – wskrzeszone. Odkupiony człowiek będzie się wtedy cieszył w pełni życiem Zmartwychwstałego, którego uczestnikiem stał się w życiu doczesnym przez wiarę, chrzest i cnotliwe życie.

---

[37] Por. M. Mejzner, *Patrystyczna egzegeza „odzienia ze skór" (Rdz 3,21)*, CT 83/4 (2013) s. 157-173.

[38] Por. R. Franchi, *Where Does the Impulse to Evil Come from? Free Will, Disobedience, and Desire in Methodius' Thought*, w: *Methodius of Olympus. State of the art and new perspectives*, red. K. Bracht, TU, Berlin 2017, s. 166-197.

[39] Por. Methodius, *De resurrectione* I 38, 4-5.

[40] Por. Methodius, *De resurrectione* I 62, 3.

[41] Por. Methodius, *De resurrectione* II 20, 7.

4. Odnowienie natury ludzkiej w Chrystusie

Zbawcze dzieło Chrystusa stanowi bardzo ważne ogniwo Metodiańskiej antropologii. Jak zostało podkreślone wyżej, już samo stworzenie człowieka było ściśle związane z Synem Bożym, na obraz i podobieństwo którego ukształtowany został Adam[42]. Ta prawda została jednak objawiona w pełni dopiero we wcieleniu, które – dopełnione przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa – jest kluczowym aktem odnawiającym ludzką naturę.

Kategoria „obrazu Bożego" pozwalała Metodemu łączyć argumentację protologiczną z tą chrystologiczną. Często podkreślał, że człowiek jest obrazem obrazu Boga, to znaczy Logosu[43]. Fakt wcielenia jest swoistą pieczęcią, która potwierdza, że Pan kontynuuje swój zbawczy plan, by całego człowieka, z ciałem i duszą, doprowadzić do nieśmiertelności w zmartwychwstaniu: „Dlatego także i Logos zstąpił, aby zamieszkać pośród nas i wcielił się, przyjmując nasze ciało, aby po odrestaurowaniu obrazu w sposób godny Boga, ponieważ (ten obraz) był zniszczony przez długi czas, wskrzesił go już niezniszczalnie"[44].

Obok historyczno-zbawczego wymiaru wcielenia, Metody podkreślał także wpływ Logosu na dusze ludzkie i jego oddziaływanie od wewnątrz[45]. W jednej z mów dziewic w *Uczcie* stwierdza, że nieśmiertelna i rozumna dusza posiadała wrodzone piękno, które odzwierciedlało odwieczny blask Jednorodzonego. Jej splendor był jednak ciągle narażony na niebezpieczeństwo skażenia, które weszło na świat wraz z nieposłuszeństwem pierwszego człowieka. Dlatego też Bóg posłał swego Syna, aby ocalić pierwotne piękno od całkowitego zatracenia:

---

[42] Stworzenie pierwszego człowieka na obraz obrazu Boga, czyli Logosu, to charakterystyczny element antropologii małoazjatyckiej. W *Symposium* III 4 i III 8 Metody używa jednak sformułowań wykraczających poza zwyczajną typologię Adam – Chrystus. Sugeruje on mianowicie szczególny rodzaj zjednoczenia, który do dziś jest różnie interpretowany przez badaczy myśli biskupa Olimpu. Należy jednak wykluczyć pogląd, jakoby Adam był pierwszym wcieleniem Logosu. Wydaje się, że Metody chciał raczej uwypuklić zbawczy wymiar wcielenia, tj. podkreślić, że w Chrystusie Logos przyjął na siebie cały rodzaj ludzki, który rozpoczął się w Adamie. Por. J. Montserrat-Torrents, *Methodius of Olympus, Symposium III, 4-8: An Interpretation*, StPatr 13, Berlin 1975, s. 239-243; Bracht, *Vollkommenheit und Vollendung*, s. 139-149; Mejzner, *L'escatologia di Metodio di Olimpo*, s. 247-249.

[43] Por. Methodius, *De resurrectione* I 34, 1; I 35, 2.

[44] Methodius, *De resurrectione* II 24, 5, PSP 87, s. 164.

[45] Por. A.B. Hughes, *Agency, Restaint and Desire. Verginity and Christology in Methodius of Olympus*, w: *Methodius of Olympus. State of the art and new perspectives*, red. K. Bracht, TU, Berlin 2017, s. 85-102.

> Znajomość Boga była już odległa dla tych, którzy żyli po potopie, a ponieważ zaczęło się pojawiać bałwochwalstwo, potrzebowali oni innej nauki, która stanowiłaby dla nich ochronę przed złem i pomoc. Ażeby więc na skutek zapomnienia o tym, co piękne, nie zginął zupełnie rodzaj ludzki, Bóg rozkazał, by Jego własny Syn głosił prorokom swoje przyszłe cielesne przyjście na świat, przyjście, przez które będzie głoszona radość duchowej Ósemki i jej poznanie, które udziela odpuszczenia grzechów i zmartwychwstania, gdyż człowiek zostanie przez nie obrzezany z namiętności i zniszczenia[46].

Już przed wcieleniem niektórzy sprawiedliwi, posłuszni Bogu i otwarci na Jego Słowo, byli zdolni czynić dobro:

> Takie bowiem doskonale piękne owoce rodzą dusze, z którymi Chrystus się połączy. Jeżeli chcecie, dziewice, spojrzeć na Księgi Mojżesza, Dawida, Salomona, Izajasza i pozostałych proroków, dowiecie się, jakie zbawienne dla życia potomstwo pozostawili oni dzięki zjednoczeniu się z Synem Bożym[47].

Dopiero jednak ochrzczeni w Chrystusie zachowują doskonałe piękno duszy, kiedy „pragną iść drogą dziewictwa i zawsze postępują uczciwie i roztropnie, aby ten cel osiągnąć”[48], tak jak pięć roztropnych panien z Mateuszowej przypowieści[49].

Teologiczna wizja człowieka stworzonego bezpośrednio przez Boga na obraz i podobieństwo Logosu oraz przeznaczonego do nieśmiertelności, koncepcja ugruntowana przez fakt wcielenia i zmartwychwstania Chrystusa, stanowi bardzo ważny element antropologicznej wizji Metodego z Olimpu.

5. Wartość życia chrześcijańskiego

Dzieło zbawienia dokonane przez Chrystusa staje się udziałem człowieka przez dar Ducha Świętego w sakramencie chrztu. Oczyszcza on człowieka z grzechu i przywraca mu zdolność do życia wiecznego. Metody podkreślał jednak, że chrzest nie usuwa całkowicie stanu grzechowego (ἁμαρτία), który – choć osłabiony i uśpiony przez

---

[46] Methodius, *Symposium* VII 6, 163, ŹM 16, s. 192.
[47] Methodius, *Symposium* VII 4, 159, ŹM 16, s. 191.
[48] Methodius, *Symposium* VI 2, 137, ŹM 16, s. 182.
[49] Por. Mt 25,1-13.

wiarę – skrywa swoje korzenie wewnątrz człowieka i wypuszcza swoje pędy w postaci złych impulsów: „A jednak często pogrążamy się w grzechu, nawet po przyjęciu wiary i zanurzeniu w wodzie oczyszczenia. Nikt nie może się chlubić, że jest wolny od grzechu do tego stopnia, że nigdy nie ma jakichkolwiek złych myśli”[50]. Dopiero wraz ze śmiercią ciała nastąpi ostateczne wykorzenienie grzechu. Człowiek, jako istota rozumna i wolna, powinien jednak unikać rozwoju zła w trakcie swego życia, starając się o rozwój życia duchowego i moralnego.

Krytykując platońską definicję ciała jako więzienia duszy, Metody przeciwstawił jej koncepcję nobilitującą materialny komponent człowieka. Ciało nie jest źródłem ani powodem grzechu, ale współpracownikiem (συνεργός)[51] duszy w pełnieniu aktów dobrych i złych. Czyny ludzkie są zapisane także w ciele, które bierze aktywny udział w ludzkim postępowaniu. Poniesione ofiary i zniesione z męstwem cierpienia są uczestnictwem w krzyżu Chrystusa i dlatego mają najgłębszy sens. Choć dusza jest zasadniczym ośrodkiem decyzji, to jednak ciało aktywnie uczestniczy w ich urzeczywistnianiu, a zatem ponosi również odpowiedzialność za dokonane czyny. Dlatego w dniu ostatecznym osądzony zostanie cały człowiek, to jest dusza i ciało[52]. Gdyby ciało nie było współodpowiedzialne za czyny i nie mogło podporządkować się przykazaniom, sąd Boży byłby niesprawiedliwy:

> Gdyby [Paweł] powiedział, że samo ciało nie może być poddane prawu Bożemu[53], to po pierwsze, nie moglibyśmy być oskarżeni ani o zachowania rozwiązłe, ani przestępcze we wszystkich innych działaniach, które wykonujemy lub robimy za pomocą ciała, z uwagi na jego niemożność do bycia poddanym prawu Bożemu. Istotnie, czy można oskarżać ciało, że żyje zgodnie z własną naturą?[54]

---

[50] Methodius, *De resurrectione* I 41, 3, s. 98.

[51] Metody używa tego terminu tylko w dziele *De resurrectione* (I 29, 2; 31, 6-7; 32, 1-4), odnosząc go zawsze do ciała jako współuczestniczącego w czynach i za nie współodpowiedzialnego.

[52] Por. Methodius, *De resurrectione* II 14, 7-9.

[53] Por. Rz 8,7. Metody, interpretując myśl św. Pawła, podkreśla podwójne znaczenie terminu „ciało”: 1) rzeczywistość ontyczna, 2) cielesne pragnienie. Takie rozróżnienie służyło mu do wyjaśnienia wersetów, w których Apostoł używa terminu σάρξ w znaczeniu negatywnym. Zdaniem Metodego nie chodzi w nich bowiem o ciało jako takie, ale o grzeszne pragnienia pochodzące z ciała.

[54] Methodius, *De resurrectione* I 59, 4, s. 121.

Przykład ludzi dobrych, a zwłaszcza tych, którzy żyją w czystości, unaocznia, że możliwe jest podporządkowanie ciała prawu Bożemu[55].

Warto dodać, że w innych pismach akcent, położony na konieczność dążenia do świętości, rozwijania cnót i moralnego postępowania, jest jeszcze bardziej wyrazisty. Dzieło *O zmartwychwstaniu* posiada jednak pewien wyjątkowy aspekt. Z punktu widzenia ontycznego najpełniej ukazuje powołanie człowieka do życia wiecznego i ostateczny sens czynów, podkreślenie zaś etycznej współodpowiedzialności duszy i ciała zachęca do integralnego rozwoju i całkowitego zaangażowania w celu osiągnięcia zbawienia.

6. Wartość życia dziewiczego i małżeńskiego

Celem dzieła *Uczta* jest wychwalanie czystości (ἁγνεία), a w szczególności dziewictwa (παρθενία). Dla Metodego ἁγνεία to równocześnie platoński eros niebiański, nowotestamentowa agape, a w końcu παρθενία – dziewictwo właściwe, uznawane przez niego za najwyższy wyraz miłości[56]. Czystość to pojęcie bardzo szerokie, które obejmuje całego człowieka, zarówno ciało, jak i duszę. Nie należy go zatem redukować do wstrzemięźliwości seksualnej[57]. Jest wezwaniem skierowanym do wszystkich kategorii ludzi (samotnych i małżonków), by przez modlitwę, medytację Słowa Bożego i ascezę coraz bardziej miłowali Boga. Czystość jest więc w swej istocie umiłowaniem piękna, dążeniem człowieka do całkowitego zjednoczenia z Chrystusem, boskim Oblubieńcem, na wiecznej uczcie miłości w niebie. To właśnie czystość, a szczególnie dziewictwo jest najpiękniejszą cnotą[58]:

> Dziewictwo jest czymś cudownie wielkim, wspaniałym i zaszczytnym; a jeśli mam mówić szczerze i opierając się na Piśmie Świętym, to powiem, że ten jedynie najlepszy i najpiękniejszy sposób życia jest piersią Kościoła, jego kwiatem i pierwszym owocem[59].

---

[55] Por. Methodius, *De resurrectione* I 59, 5-6. Pochwale czystości Metody poświęcił w całości dialog *Symposium* (*Uczta*).

[56] Por. B. Zorzi, *La reinterpretazione dell'eros platonico nel „Simposio" di Metodio d'Olimpo*, „Adamantius" 9 (2003) s. 114-122.

[57] Por. B. Zorzi, *The Use of the Terms* γνεία, παρθενία, σμφροσύνη, *and ἐγκράτεια in the Symposium of Methodius of Olympus*, VC 63 (2009) s. 138-168.

[58] W 1Kor 7,1: „Dobrze [pięknie] jest człowiekowi nie łączyć się z kobietą". Św. Paweł używa terminu καλόν. Por. Methodius, *Symposium* III 11-12.

[59] Methodius, *Symposium* I 1, 10, ŹM 16, s. 131. Gdzie indziej czystość jest nazwana „najpiękniejszym i najdoskonalszym przewodnictwem duszy", a jej piękno zostaje scharakteryzowane jako „nieprześcignione". Por. Methodius, *Symposium* X 1, ŹM 16, s. 231.

Według Metodego życie dziewicze nie było stanem protologicznym, to znaczy nie stanowiło pierwotnego planu Boga dla prarodziców w raju. Dlatego nie jest ono obowiązkiem wszystkich chrześcijan, ale przywilejem wybranych. Dziewictwo stanowi w Kościele rodzaj powołania, które jest szczególnie wymownym znakiem nadchodzącej eschatologicznej pełni. Metody rozwija przy tym złożoną koncepcję historii od stworzenia człowieka po wizję wiecznej szczęśliwości, określając – na podstawie wybranych wydarzeń biblijnych – kluczowe etapy rozwoju ludzkości. Szczególną rolę w duchowo-moralnym rozwoju ludzkości przypisuje Kościołowi, pojmowanemu jako *civitas terrena spiritualis*[60].

Platońska koncepcja upodobnienia się do Boga poprzez ucieczkę do świata[61], wzmocniona przez biblijną kategorię stworzenia na Jego „obraz i podobieństwo", uzyskała w chrześcijaństwie szczególne znaczenie poprzez naśladowanie Chrystusa, który jest „obrazem Boga niewidzialnego" (Kol 1,15). Metody wskazywał dziewictwo jako uprzywilejowaną drogę do jego osiągnięcia. To Chrystus, poprzez swoje wcielenie, umożliwił osiągnięcie podobieństwa do Boga dzięki praktykowaniu dziewictwa – stylu życia doskonałego i szczęśliwego. Dziewictwo jako dar przyniesiony przez Chrystusa, Króla dziewic (ἀρχιπαρθένος), może być zrealizowane tylko poprzez całkowitą i dobrowolną ofiarę. Ukazując wyższość dziewictwa nad małżeństwem, Metody podkreślał, że przymus i konieczność przeszkadzają w dążeniu do świętości.

Czystość obejmuje zarówno duszę, jak i ciało, w tym myśli, wspomnienia, emocje i zmysły. Dlatego dziewice powinny nieustannie kierować ku Bogu i poddawać Mu wszystkie siły duszy i ciała, nie ulegając namiętnościom. Asceza jest podstawowym narzędziem nieustannego wznoszenia się duszy do Boga. Wszyscy ci, którzy zachowali silne „skrzydła duszy", nieustannie wznoszą się ku „łące bezgrzeszności" i stają się podobni do aniołów[62].

Metody podkreśla kluczowe znaczenie postępowania i uczynków[63]. Interpretując alegorycznie każdy przepis dotyczący odprawiania Święta Namiotów (por. Kpł 23,39-43), uznaje on pielęgnowanie różnych cnót,

---

[60] Por. C. Riggi, *Teologia della storia nel „Simposio" di Metodio di Olimpo*, „Augustinianum" 16/1 (1976) s. 81.

[61] Por. Plato, *Theaetetus* 176 B, tł. W. Witwicki, w: Platon, *Parmenides. Teajtet*, Kęty 2002, s. 141; G. Reale, *Świętość: eros czy agape? O pojęciu świętości w myśli antycznej i chrześcijańskiej*, „Ethos" 1 (2014) s. 73.

[62] Por. Methodius, *Symposium* VIII 2.

[63] Por. Methodius, *Symposium* VI 3; VIII 17; IX 2.

a zwłaszcza czystości objawionej przez Chrystusa, za warunek konieczny, by stać się uczestnikiem święta zmartwychwstania:

> „Pierwszego dnia weźcie sobie piękny owoc drzewa i liście palmowe" (Kpł 23,40): mowa tu o uprawianiu boskich nauk, którymi oczyszcza się i przystraja dusza pokonująca grzeszne namiętności, odrzucając je. Bo aby przyjść na święto, trzeba być oczyszczonym i jak klejnotami przyozdobionym ascezą, cnotą oraz wytrwałym trudem[64].

Mówiąc o ideale dziewictwa, pojawia się pytanie o poglądy Metodego na temat małżeństwa i prokreacji. Z pewnością był przekonany, że Bóg, za pośrednictwem rodziców, aktywnie uczestniczy w poczęciu każdego ludzkiego życia[65]. Dlatego uważał, że w doczesności „człowiek musi jeszcze współdziałać przy tworzeniu obrazu Boga, skoro świat jeszcze istnieje i jest budowany"[66].

> Przecież bez Bożego współdziałania natura nie dokonałaby tak wielkiego dzieła. Któż bowiem utwardził miękką substancję kości? Kto spoił giętkie członki tak, żeby za pomocą mięśni zginały się i prostowały w stawach? Jaki Bóg doprowadził do fermentacji organiczny sok przez zwilżenie go krwią i utworzył z prochu delikatne ciało, jeśli nie jedyny i najlepszy Stwórca, który modelując jak wosk wilgotne i maleńkie nasionka w kobiecym łonie wytworzył nas jako swój najrozumniejszy obraz i uczynił z nas obdarzonych duszą ludzi?[67]

Współpraca z Bogiem w prokreacji obejmuje zatem akty małżeńskie. W *Symposium* II 1-2 Metody przeprowadził alegoryczną interpretację stworzenia Ewy z żebra Adama, uznając, że symbolizuje ono akt małżeński. Co więcej, biskup Olimpu podkreślał, wbrew poglądom wielu starożytnych myślicieli pogańskich i chrześcijańskich, aktywną i pozytywną rolę kobiety w prokreacji[68]. Przez usta Tekli, zwyciężczyni konkursu oratorskiego, uznał płodność kobiety za obraz płodności Kościoła, który przez chrzest rodzi swoje dzieci:

---

[64] Methodius, *Symposium* IX 3-4, s. 227.

[65] Por. M. Mejzner, *Fizjologia i rozrodczość kobiety w pismach Metodego z Olimpu i Ambrożego z Mediolanu*, VoxP 66 (2016) s. 103-126.

[66] Methodius, *Symposium* II 1, s. 139.

[67] Methodius, *Symposium* II 6, ŹM 16, s. 144.

[68] Por. Methodius, *Symposium* VIII.

> Albowiem jak kobieta, przyjąwszy nieuformowane nasienie mężczyzny, po upływie określonego czasu rodzi pełnego człowieka, tak też można powiedzieć, iż Kościół wciąż poczyna w sobie tych, którzy uciekają się do Słowa, a kształtując i modelując ich na obraz i podobieństwo Chrystusa, po upływie określonego czasu tworzy z nich obywateli owych szczęśliwych wieków[69].

Zarówno w mowie Tekli (*Uczta* VIII), jak i w mowie Talii (*Uczta* III) Metody nie wahał się uznać ludzkiej seksualności i prokreacji za typologię rzeczywistości eklezjalnych i boskich. Talia, potwierdzając słuszność rozważań Teofilii (*Uczta* II), na podstawie Ef 5,28-32 wskazała na duchowe znaczenie opisu stworzenia kobiety. Niemniej jednak to właśnie fizjologiczna typologia, odniesiona do rzeczywistości Nowego Testamentu, pozostawała fundamentem jej rozumowania. Śpiący Adam symbolizuje Chrystusa umierającego na krzyżu, aby mogła narodzić się Jego oblubienica (Kościół), a jego żebro jest duchowym i błogosławionym nasieniem, czyli Duchem Prawdy – Pocieszycielem. Cielesne zjednoczenie mężczyzny i kobiety nie było dla Metodego odległym i zniekształconym obrazem duchowej jedności i płodności, jak interpretowano to w środowiskach chrześcijan platonizujących, lecz zostało zrozumiane jako figura komunii Chrystusa i Kościoła, ustanowiona przez samego Stwórcę.

7. Eschatologia

Ostatecznym horyzontem antropologii Metodego było zmartwychwstanie i wieczne zbawienie. Tematy te przewijały się nieustannie w jego dziełach, choć z różnym natężeniem i w różnych kontekstach. W *Uczcie* wieczne szczęście jest ukazane przede wszystkim jako spełnienie wewnętrznych ludzkich pragnień i osiągnięcie ostatecznego celu duchowych wysiłków. Doskonałe zjednoczenie z Chrystusem, w przypadku dziewic, przedstawione zostało w kategoriach zaślubin i wejścia do najintymniejszej komnaty Oblubieńca. Celem dzieła *O zmartwychwstaniu* są nie tyle zagadnienia duchowo-ascetyczne, ile te o charakterze doktrynalnym, w szczególności wykazanie zasadności i wiarygodności tytułowej kwestii. Dzięki wielorakim argumentacjom Metody starał się dowieść, że oczekiwanie niezniszczalności i nieśmiertelności ciała jest nadzieją jak najbardziej rozumną, a do tego obiecaną przez Boga. Podstawą zmartwychwstania jest fakt, że niezmienny i nieomylny Bóg w swym

[69] Methodius, *Symposium* VIII 6, ŹM 16, s. 202.

pierwotnym zamyśle powołał do istnienia człowieka jako byt złożony z duszy i ciała. Zbawienie człowieka musi więc obejmować wszystkie ontyczne elementy, które go stanowią, tak by pozostał tożsamy i zgodny z pierwotnym planem Stwórcy.

> [Bóg], chcąc, aby człowiek był człowiekiem, stworzył go takim od początku. Jeśli więc chciał go takim, a On chce tego, co dobre, to człowiek jest dobrem; a jeśli człowiek, jak zostało powiedziane, składa się z duszy i ciała, to znaczy, że człowiek nie będzie bez ciała [w zmartwychwstaniu], ale z ciałem, aby człowiek nie stał się kimś innym niż człowiek[70].

Metody bronił tradycyjnego rozumienia artykułu wiary, wyrażonego w formule ἀνὰστασις τῆς σαρκός. Ciało zmartwychwstałe uczynione nieśmiertelnym, nieskazitelnym i niezniszczalnym będzie dokładnie zrekonstruowane z materialnych elementów konstytutywnych, tak jak odbudowuje się świątynię z tych samych kamieni[71] czy na nowo formuje naczynie z tej samej gliny[72]. Przemienione na wzór zmartwychwstałego Chrystusa i napełnione Duchem Świętym, by stać się ciałem duchowym, nie stanie się ciałem eterycznym o innym rodzaju materialności[73], ale będzie miało wszelkie właściwości ziemskie, oprócz tych wynikających z grzechu. Zmartwychwstanie będzie powrotem do szczęśliwości raju, pełną i ostateczną realizacją pierwotnego planu Boga.

Metody podkreślał, że Chrystus przyjął prawdziwie ludzkie ciało, zarówno pod względem formy, jak i materii[74]. W ten sposób dowodził, że zmartwychwstanie będzie dotyczyć materialnego ciała. Przekonują o tym epifanie Zmartwychwstałego, który pozwalał dotykać się Apostołom[75]: „On sam w ten sposób upewnił, że ciało składa się z ciała i kości. Jakże można mieć czelność i ośmielać się jeszcze mówić, że zmartwychwstanie inne ciało duchowe zamiast tego (ciała), w sprzeczności do wypowiedzi i nauczania Chrystusa?”[76]. W swoich refleksjach o zmartwychwstaniu Metody podjął również inny temat, bardzo ważny w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, a mianowicie ten dotyczący miejsca przebywania zbawionych. Przyjmował pogląd o ścisłym związku istniejącym pomię-

---

[70] Methodius, *De resurrectione* I 50, 3, PSP 87, s. 108.
[71] Por. Methodius, *De resurrectione* I 41-42.
[72] Por. Methodius, *De resurrectione* I 43-44.
[73] Por. Methodius, *De resurrectione* III 16, 9.
[74] Por. Methodius, *De resurrectione* II 18, 7.
[75] Metody odwołuje się do ewangelicznych wersetów Łk 24,39 i J 20,27.
[76] Methodius, *De resurrectione* III 12, 7, PSP 87, s. 187.

dzy poszczególnymi kategoriami bytów a przestrzenią ich przebywania. Dlatego wyraźnie odróżniał niebo od raju czy odnowionej ziemi. Właśnie na tej ostatniej mieliby zamieszkać zmartwychwstali ludzie. Choć to rozróżnienie, jak i niektóre używane przez niego wyrażenia (np. „pod panowaniem Chrystusa")[77] nawiązują ogólnie do poglądów millenarystycznych, to jednak nie należy zaliczać Metodego do przedstawicieli wczesnochrześcijańskiego małoazjatyckiego millenaryzmu. Poza ogólnikowymi odniesieniami, zawartymi jedynie w dziewiątej mowie *Uczty*, a wynikającymi z przeprowadzanej tam alegorycznej interpretacji Święta Namiotów (Kpł 23,39-43), służącej wykazaniu wyższości dziewictwa nad innymi stanami życia, biskup Olimpu nie mówi nigdzie indziej o czasowym królestwie zmartwychwstałych, rozumianym jako okres pośredni między aktualną historią a wiecznością[78].

Dla Metodego materia jest ontologicznie dobra, a zatem zbawienie całego człowieka i odnowa materialnego świata odpowiada pierwotnemu zamysłowi Bożemu. Człowiek, jako „jedność duszy i ciała połączonych w jednej formie piękna", został stworzony do nieśmiertelności i nic nie jest w stanie zniweczyć tego celu.

8. Wnioski

Kluczowe elementy antropologii Metodego stanowią swoistą odmianę małoazjatyckiej tradycji teologicznej, ubogaconej pewnymi dodatkami o proweniencji aleksandryjskiej. Biskup Olimpu pojmuje człowieka jako stworzonego bezpośrednio przez Boga i na Jego obraz, który w pełni ukazuje się i realizuje w Logosie. Człowiek, złożony z nieśmiertelnej duszy i ciała, od początku został powołany do pełni życia. Prototypem ontycznym i moralnym człowieka jest wcielony Syn Boży. Tylko w Chrystusie człowiek może osiągnąć swoją doskonałość.

Życie chrześcijańskie obejmuje wpływ wiary, sakramentów i ascezy na rozwój człowieka aż do jego ostatecznego upodobnienia się do Chrystusa. Wszyscy są powołani do czystości w swoim stanie życia. Jej najwyższym wyrazem jest dziewictwo, dzięki któremu człowiek w pełni upodabnia się do Chrystusa i staje się już na ziemi znakiem eschatycznego królestwa miłości. Śmierć ciała, będąca konsekwencją grzechu, jest jedynie stanem przejściowym, gdyż została

[77] Methodius, *De resurrectione* I 51, 2, PSP 87, s. 109.

[78] Por. M. Mejzner, *Methodius: millenarist or anti-millenarist?*, w: *Methodius of Olympus. State of the art and new perspectives*, red. K. Bracht, TU, Berlin 2017, s. 63-84.

przezwyciężona przez Chrystusa. Jego zmartwychwstanie jest przyczyną, zadatkiem i modelem powszechnego wskrzeszenia zmarłych na końcu czasów.

Zmartwychwstanie człowieka jest dla Metodego kluczową i najpiękniejszą nadzieją. Obejmuje ona człowieka w jego psychofizycznej jedności. Jest zarówno horyzontem ostatecznego spełnienia, jaki i oczekiwaniem nadającym sens teraźniejszości. Każdy chrześcijanin jest posłany, by życiem świadczyć o tej „wielkiej nadziei”[79]. W dniu ostatecznym Zbawiciel wskrzesi ciała, połączy je z duszami i obdarzy nieśmiertelnością ludzi, którzy na ziemi gorąco tęsknili za uczestnictwem w Jego chwale.

Bibliography

Sources

Methodius, *De autexusio*, w: *Methodius*, red. G.N. Bonwetsch, GCS 27, Leipzig 1917, s. 143-206, tł. *Metodio di Olimpo: Il libero arbitrio*, red. R. Franchi, LCPM 53, Milano 2015, s. 162-339.

Methodius, *De resurrectione*, w: *Methodius*, red. G.N. Bonwetsch, GCS 27, Leipzig 1917, s. 217-424, tł. Metody z Olimpu, *O zmartwychwstaniu (albo: Aglaofon)*, red. M. Mejzner, PSP 87, Warszawa 2023, s. 47-199.

Methodius, *Symposium*, w: *Methodius*, red. G.N. Bonwetsch, GCS 27, Leipzig 1917, s. 1-142, tł. *Pierwsze pisma greckie o dziewictwie*, red. J. Naumowicz, ŹM 16, Kraków 1997, s. 127-253.

Plato, *Theaetetus*, w: Platon, *Parmenides. Teajtet*, tł. W. Witwicki, Kęty 2002, s. 90-192.

Studies

Benedykt XVI, *Spe salvi*, Poznań 2007.

Bracht K., *Vollkommenheit und Vollendung. Zur Anthropologie des Methodius von Olympus*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 2, Tübingen 1999.

Clark E.A., *The Celibate Bridegroom and His Virginal Brides: Metaphor and the Marriage of Jesus in Early Christian Ascetic Exegesis*, „Church History” 77 (2008) s. 1-25.

Franchi R., *Where Does the Impulse to Evil Come from? Free Will, Disobedience, and Desire in Methodius' Thought*, w: *Methodius of Olympus. State of the art and new perspectives*, red. K. Bracht, TU, Berlin 2017, s. 166-197.

[79] Wyrażenie użyte przez Benedykta XVI dla odróżnienia nadziei eschatologicznej od ziemskich nadziei. Por. Benedykt XVI, *Spe salvi* 27.

Hughes A.B., Agency, *Restaint and Desire. Verginity and Christology in Methodius of Olympus*, w: *Methodius of Olympus. State of the art and new perspectives*, red. K. Bracht, TU, Berlin 2017, s. 85-102.

Mejzner M., *Fizjologia i rozrodczość kobiety w pismach Metodego z Olimpu i Ambrożego z Mediolanu*, „Vox Patrum" 66 (2016) s. 103-126.

Mejzner M., *Koncepcja nieśmiertelności człowieka w argumentacji rezurekcyjnej Metodego z Olimpu*, „Vox Patrum" 63 (2015) s. 47-61.

Mejzner M., *L'escatologia di Metodio di Olimpo*, Studia Ephemeridis Augustinianum 124, Roma – Ząbki 2011.

Mejzner M., *L'eìdos e l'ochèma. La critica al concetto origeniano di risurrezione nel contesto dell'escatologia intermedia nel „De resurrectione" di Metodio di Olimpo*, w: *Origeniana Decima: Origen as Writer. Papers of the 10th International Origen Congress, Krakow: 31.08-04.09.2009*, red. S. Kaczmarek – H. Pietras, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 244, Leuven – Paris – Walpole 2011, s. 907-918.

Mejzner M., *Methodius: millenarist or anti-millenarist?*, w: *Methodius of Olympus. State of the art and new perspectives*, red. K. Bracht, TU, Berlin 2017, s. 63-84.

Mejzner M., *Patrystyczna egzegeza „odzienia ze skór" (Rdz 3,21)*, „Collectanea Theologica" 83/4 (2013) s. 157-173.

Montserrat-Torrents J., *Methodius of Olympus, Symposium III, 4-8: An Interpretation*, Studia Patristica 13, Berlin 1975, s. 239-243.

Morozov A., *La notion du libre arbitre dans l'héritage littéraire de Méthode d'Olympe*, w: *Inherited sin? Erbsünde*, red. T. Hainthaler – F. Mali – G. Emmenegger – A. Morozov, Wiener Patristische Tagungen 10, Innsbruck – Wien 2024, s. 98-117.

Orbe A., *Antropología de san Ireneo*, Madrid 1969.

Patterson L.G., *Methodius of Olympus. Divine Sovereignty, Human Freedom, and Life in Christ*, Washington 1997.

Paverd van de F., *„Confession" (exagoreusis) and „Penance" (exomologesis) in „De lepra" of Methodius of Olympus*, „Orientalia Christiana Periodica" 44 (1978) s. 309-341; 45 (1979) s. 45-74.

Prinzivalli E., *Desiderio di generazione e generazione del desiderio. Metodio di Olimpo e le polemiche sull'eros fra III e IV secolo*, w: *L'eros difficile. Amore e sessualità nell'antico cristianesimo*, red. S. Pricoco, Soveria Mannelli 1998, s. 39-66.

Prinzivalli E., *L'esegesi biblica di Metodio di Olimpo*, SEA 21, Roma 1985.

Reale G., *Świętość: eros czy agape? O pojęciu świętości w myśli antycznej i chrześcijańskiej*, „Ethos" 1 (2014) s. 69-80.

Riggi C., *Teologia della storia nel „Simposio" di Metodio di Olimpo*, „Augustinianum" 16/1 (1976) s. 61-84.

Simonetti M., *Modelli culturali nella cristianità orientale del II-III secolo*, w: *De Tertullien aux Mozarabes*, 1. *Antiquité tardive et Christianisme ancien (IIIe – VIe siècles). Mélanges offerts à Jacques Fontane*, red. L. Holtz – J.C. Fredouille – M.H. Jullien, Collection des Études Augustinienne: Série Antiquité 132, Paris 1992, s. 381-392.

Zorzi B., *Bilder und Vorstellungen des Todes in Methodius' Schrift „De resurrectione"*, w: *Methodius of Olympus. State of the art and new perspectives*, red. K. Bracht, TU, Berlin 2017, s. 149-165.

Zorzi B., *La reinterpretazione dell'eros platonico nel „Simposio" di Metodio d'Olimpo,* „Adamantius" 9 (2003) s. 114-122.

Zorzi B., *The Use of the Terms ἁγνεία, παρθενία, σωφροσύνη, and ἐγκράτεια in the Symposium of Methodius of Olympus*, „Vigiliae Christianae" 63 (2009) s. 138-168.

CC BY ND

ISSN: 0860-9411
eISSN: 2719-3586

VOX PATRUM 96 (2025) 51-76
DOI: 10.31743/vp.18844

"Palpandi corporis et contrectandi vulneris obtulit facultatem" (*Trin*. III 20). La exégesis de Jn 20,24-29 en la obra de Hilario de Poitiers a la luz de la tradición precedente

"Palpandi corporis et contrectandi vulneris obtulit facultatem" (*Trin*. III 20). Hilary of Poitiers' Exegesis of John 20:24-29 in the Light of Previous Tradition

Almudena Alba López[1]

Abstract: The main patristic witnesses assume that Thomas touched the body of Christ in order to verify the truth of his resurrection, even though this contact by the disciple is not stated in the Johannine account. By refusing to alter the original account, Hilary of Poitiers does not attributed an action that is not documented by the Gospel to the apostle and highlights the fact that the Son adapts to the weakness of man's intelligence, providing an answer to unbelievers using the motif of doubting Thomas to reflect on the transformative effect of miracles and the soteriological function of faith.

Keywords: Hilary of Poitiers; Gospel of John; Thomas the Apostle; Soteriology; Christology

1. Introducción

No creemos pecar de exceso si afirmamos que la perícopa del incrédulo Tomás (Jn 20,24-29) se inserta en el capítulo más importante del Cuarto Evangelio: aquel que nos presenta la resurrección de Jesús y la revelación de este misterio a sus discípulos. A lo largo del capítulo 20, observamos la manera en la que Cristo interactúa con varios de sus seguidores, en especial con María Magdalena y con Tomás, que tratan de comprender el fenómeno que están contemplando desde su perspectiva y entendimiento humano, constituyendo el caso del Apóstol el más paradigmático al presentar la variable de la duda, inexistente en la reacción de María Magdalena. En la perícopa del incrédulo Tomás se condensan los temas teofánicos y antropológicos desarrollados a lo largo de todo el

[1] Prof. Almudena Alba López, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España; e-mail: almudena.alba@geo.uned.es; ORCID: 0000-0002-6406-1262.

relato de la vida pública de Jesús en el evangelio de Juan[2] al tiempo que se expone de manera explícita la incapacidad humana para entender con los medios terrenos la revelación de la naturaleza divina de Cristo hecha por él mismo. Efectivamente, a lo largo de su relato, Juan apunta constantemente a la irrelevancia de los argumentos racionales para entender la misión del Hijo y todos los fenómenos que la rodean en tanto que este tipo de razones fracasan a la hora de persuadir y convencer a los incrédulos[3]. Este extremo se expresa a través de la reacción de un discípulo (Tomás) que, a pesar de haber pertenecido al círculo más íntimo de Jesús desde los inicios de su ministerio es incapaz de creer en su resurrección previamente anunciada y profetizada y de la iniciativa de Jesús por salvarlo demostrando conocer sus dudas y disipándolas con una muestra incontestable de su divinidad.

Los Padres de la Iglesia que realizaron una exégesis de esta perícopa se sirvieron de la fuerza y la riqueza teológica del motivo en su enfrentamiento con los eventuales rivales del momento y la tomaron como referencia para la reflexión en torno al valor soteriológico de la fe y los medios en los que esta se expresa y actúa en el proceso de salvación del ser humano. En este sentido, los principales testimonios aportados por autores como Tertuliano, Orígenes y Agustín de Hipona dan por hecho que Tomás toca el cuerpo de Cristo para comprobar la verdad de su resurrección a pesar de que en el relato joánico no se explicita en modo alguno la consumación del contacto por parte del discípulo. La autoridad y relevancia de estas figuras ha dado pie a que especialistas como G. Most[4] o B. Schliesser[5], entre otros, afirmen atrevidamente que la totalidad de los exegetas tardoantiguos (a excepción de Agustín en algunos momentos muy puntuales) abogan por plantear un contacto físico no avalado por el relato joánico. En total desacuerdo con esta tesis, el presente trabajo pretende traer a colación la reflexión sobre la duda de Tomás en la obra de un pensador clave del Occidente latino del siglo IV: Hilario de Poitiers, un autor que, a pesar de encontrase notablemente influido por Tertuliano y Orígenes y ejercer un nada desdeñable ascendiente sobre la obra de Agustín, se desvincula de esta tendencia y nos presenta una

---

[2] W. Bonney, *Caused to Believe. The Doubting Thomas Story and the Climax of John's Christological Narrative*, Leiden 2002, p. 5.

[3] L. Novakovic, *Raised from the Dead According to the Scripture. The Role of Israel's Scripture in the Early Christian Interpretations of Jesus' Resurrection*, London 2012, p. 217.

[4] G. Most, *Doubting Thomas*, Cambridge 2005, p. 139.

[5] B. Schliesser, *To Touch or Not to Touch? Doubting and Touching in John 20:24-29*, "Early Christianity" 8 (2017) p. 75.

original exégesis del pasaje que se ciñe de manera escrupulosa al relato del Cuarto Evangelio y que aplica en el contexto de su enfrentamiento con sus rivales subordinacionistas para demostrar la divinidad del Hijo y su perfecta igualdad con respecto al Padre.

Abordaremos el análisis de la presencia e influencia del motivo de la duda de Tomás en la obra de Hilario contextualizándolo con otros episodios del relato joánico relevantes para entender la exégesis que nos propone el Pictaviense y examinándolos a la luz de las claves que el pensamiento soteriológico y cristológico del autor nos proporciona para comprender las sutilezas y complejidades de su exégesis.

2. Algunas observaciones sobre la perícopa de la duda de Tomás a la luz de su relación con el relato joánico en torno al contacto físico y la resurrección

El relato de la resurrección presentado por Juan plantea una serie de interrogantes provocados por la narración impresionista del regreso de Cristo de entre los muertos a través de una serie de viñetas, desarrolladas en diferentes perícopas, cuyo objetivo es dirigir al lector a una conclusión expresada sin ambages al término del relato, en Jn 20,31: demostrar, a través de las señales hechas delante de sus discípulos, que Jesús es Cristo, el Hijo de Dios[6].

Estas consideraciones cobran importancia si atendemos a los principales temas cristológicos abordados en el Cuarto Evangelio y, especialmente, en aquello que se refiere a la inhabitación mutua de Padre e Hijo. En este sentido, observamos en la resurrección el punto álgido del desarrollo de la idea joánica sobre la inhabitación mutua de las Personas, que constituye el *leit motiv* del evangelio y cuya naturaleza se ha ido exponiendo a lo largo del relato de forma paulatina desde la exposición de la naturaleza del Verbo en el prólogo hasta la enunciación clara de la misma por parte de Jesús (Jn 10,30). La demostración de esta unidad de naturalezas se plantea a través de la narración de los diferentes milagros y hechos taumatúrgicos obrados por Jesús, siendo los más

[6] En este sentido, la función soteriológica de los milagros resulta esencial para dar credibilidad a la confesión de que Jesús es Cristo, que para Juan se traduce en que se trata del Hijo de Dios. Véase, M.J.J. Menken, *The Christology of the Fourth Gospel: A Survey of Recent Research*, in: *From Jesus to John. Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of Martinus de Jonge*, ed. M.C. De Boer, Sheffield 1993, p. 313.

significativos y evidentes su propia resurrección y, de manera especial, la ascensión gloriosa de su carne a los cielos. En este sentido, el desarrollo del valor probatorio de los milagros en el Cuarto Evangelio adquiere una importancia decisiva a la hora de sustentar la dimensión soteriológica del relato expuesto, por lo que encontramos en Juan una particular abundancia de narraciones enfocadas en la descripción vívida y detallada de los hechos sobrenaturales llevados a cabo por Jesús delante de sus discípulos a lo largo de todo su ministerio público.

Sin embargo, el objetivo narrativo de estos milagros trasciende su faceta taumatúrgica asociándose a dos conceptos fundamentales, los de "gloria" y "naturaleza divina", cuya cercanía teológica hace que a menudo se confundan. Hilario de Poitiers entiende la gloria como un atributo propiamente divino del cual el Hijo participa plenamente por compartir la misma naturaleza que el Padre. De esta forma, al participar plenamente de la gloria no puede ser otra cosa que Dios mismo sin que exista margen alguno a afirmar que el Hijo pueda ser inferior o diferente con respecto a Dios[7] porque está imbuido completamente de esa gloria y naturaleza del Padre[8]. Así, observamos que, de manera paralela a la demostración de la mutua inhabitación de la Personas, el evangelio de Juan incide en el proceso de paulatina glorificación de la carne asumida por Cristo como un camino que transcurre desde la unción bautismal hasta la resurrección con el mismo cuerpo que sufre la pasión.

Esta resurrección implica, asimismo, la recuperación del Hijo de los atributos de la condición divina perdidos en la encarnación, cuando asume la condición de siervo. Esto significa que mediante la resurrección se consuma la glorificación que se ha venido anunciando a lo largo de todo el relato de Juan, desde la resurrección de Lázaro (Jn 11,4) hasta el momento en que se el Hijo pronuncia la oración de despedida (Jn 17,5). Hilario de Poitiers comenta al respecto que el Hijo, hecho ahora carne, pedía que la carne empezara a ser para el Padre lo que era el Verbo, de modo que lo que había empezado en el tiempo recibiera la gloria de aquel que no está sometido al tiempo[9]. Asimismo, el obispo

---

[7] Hilarius Pictauiensis, *De Trinitate* VIII 47, CCSL 62A, p. 360: "Sicut qui in gloria Dei est, non potest aliud esse quam Deus est, et dum in gloria Dei Deus est, alterius Dei adque a Deo, diuersi non habet praedicationem: quia per id quod in gloria Dei est, ex eo in cuius gloria est habet in se naturale quod Deus est".

[8] Hilarius Pictauiensis, *De Trinitate* XI 5, CCSL 62A, p. 533: "[…] Deum uiuentis Dei uiuam imaginem et beatae naturae plenissiman formam […] innascibilis Dei unigenitus Deus imago est, perfectae adque absolutae in eo naturae ueritas inest […]".

[9] Hilarius Pictauiensis, *De Trinitate* III 16, CCSL 62, p. 88: "Ergo quia Filius Verbum, et Verbum caro factum, et Deus Verbum, et hoc in principio apud Deum, et Verbum

de Poitiers puntualiza que Jesús no pide ser glorificado de manera que posea como algo propio la gloria, sino que pide ser glorificado por el Padre junto a él mismo. Esto se debe a que, para que pueda existir en la unidad con el Padre como había sido antes, el Padre tiene que glorificar al Hijo junto a sí en tanto que la unidad de la gloria se había roto por la obediencia propia de la encarnación[10].

La glorificación presenta una estrecha afinidad con la naturaleza, entendida en sentido cristológico, en la persona del Hijo. Hilario afirma al respecto que la naturaleza humana del Hijo es glorificada en la gloria de la naturaleza divina[11]. Hilario de Poitiers trata estos temas a través de la exégesis de los motivos más significativos del evangelio de Juan vinculados con la resurrección de la carne, a través de los cuales pretende demostrar ante sus rivales subordinacionistas la naturaleza divina de Cristo y su perfecta igualdad con respecto al Padre. De esta forma, además de en la propia resurrección de Jesús, se apoya también en la naturaleza milagrosa de la resurrección de Lázaro para mostrar de forma incontestable la naturaleza divina de Jesús, concluyendo que la voz que exhorta a Lázaro a levantarse es la manifestación de la naturaleza divina que habita en su cuerpo humano[12]. De manera más precisa, podríamos

---

ante constitutionem mundi Filius: Filius nunc caro factus orabat, ut hoc Patri caro inciperet esse quod Verbum; ut id, quod de tempore erat, gloriam eius quae sine tempore est claritatis acciperet; ut in Dei uirtutem et spiritus incorruptionem transformata carnis corruptio absorberetur".

[10] Hilarius Pictauiensis, *De Trinitate* IX 39, CCSL 62A, p. 413-414: "Non enim seipsum glorificari tantum ita, ut sibi aliquid sit proprium gloriae, rogat, sed apud semetipsum Patrem glorificari se ab eo praecatur. Vt enim in unitate sua maneret ut manserat, glorificaturus eum apud se Pater erat, quiae gloriae suae unitas per oboedientiam dispensationis excesserat; scilicet ut in ea natura per glorificationem rursus esset, in qua sacramento erat diuinae natiuitatis unitus, essetque Patri apud semetipsum glorificatus: ut quod apud eum ante habebat, maneret, neque alienaret ab eo formae Dei naturam formae seruilis adsumptio; sed apud semetipsum glorificaretformam serui, ut maneret esse Dei forma: quia qui in Dei forma manserat, idem erat in serui forma. Et cum serui forma glorificanda esset in Dei formam, apud eum ipsum glorificanda erat, in cuius formam formae seruilis erat habitus honorandus".

[11] Hilarius Pictauiensis, *De Trinitate* IX 41, CCSL 62A, p. 416: "Aduero cum, glorificato filio hominis, glorificans Deum Deus glorificet in sese, inuenio naturae gloriam in gloriam naturae naturam glorificantis adsumi. Non enim se Deus glorificat, sed glorificatum in homine Deum glorificat in sese".

[12] Hilarius Pictauiensis, *Tractatus super Psalmos* 67, 35, SCh 605, p. 128: "Numquid alia uox potest maior esse uirtutis, quam dissolutorum corporum puluerem in formam cogere solitatemque membrorum et uitas rursum in homines animasque reuocare et corruptione naturae inbecillis naturae caelestis incorruptione mutare? Haec humanae spei uera et perfecta constantia est, haec diuinae magnificentiae bonitas absoluta est".

afirmar que, para Hilario, esa naturaleza no solo mora en la carne asumida, sino que se apodera de ella para santificarla. Esta unidad de la naturaleza divina y humana en el Hijo responde a la coherencia de poseer desde el principio la primera, que recibe por su nacimiento del Padre, y de haber adquirido la segunda en virtud de la misión del Hijo por el Padre, materializada en la asunción de la carne de forma que posee de manera coherente las dos naturalezas[13]. Esta unidad de naturaleza, evidenciada en la ejecución del milagro de la resurrección de Lázaro, afecta de lleno a la glorificación de Jesús, pues al pedir ser glorificado por el Padre (Jn 11,4), la naturaleza humana de Jesús queda glorificada en la gloria de la naturaleza divina[14].

A la luz de este argumento, entendemos que en la narrativa joánica, la propia resurrección de Lázaro como respuesta a la orden de Jesús (Jn 11,43-44) actúa como demostración de una de las principales tesis del Cuarto Evangelio, mostrada al lector unos versículos antes en Jn 5,24-29, donde expone la enseñanza esencial que ejemplificará y pondrá en práctica a través de la resurrección de Lázaro: que quien crea en él, es decir, quien confiese la divinidad del Hijo, tendrá la vida eterna. Hilario pone en relación estos versículos con la perícopa de la resurrección de Lázaro[15] para concluir que del Dios viviente solamente puede nacer un viviente y que de este nacimiento no se deriva novedad alguna de su naturaleza[16], atestiguando así la unidad existente entre Padre e Hijo, pues la naturaleza que comparten es perfecta, completa, infinita e idéntica ya que la naturaleza que se da como tal no puede implicar una diversidad de sustancia[17].

Véase también Hilarius Pictauiensis, *Tractatus super Psalmos* 68, 6, SCh 605, p. 160: "[…] clamaturus Lazarum uoce magna […]".

[13] Hilarius Pictauiensis, *De Trinitate* IX 3, CCSL 62A, p. 374: "[…] ita tamen ut neutro careret in utroque, ne forte Deus esse homo nascendo desineret, et homo rursum Deus manendo non esset".

[14] Hilarius Pictauiensis, *De Trinitate* IX 41, CCSL 62A, p. 416: "In filio hominis Dei gloria est, et gloriam Dei in gloria fili hominis Deus glorificat in sese. Homo utique non per se glorificatur. Neque rursum qui in homine glorificatur Deus, licet gloriam accipiat, non tamen aliud ipse quam Deus est".

[15] Compara ambos pasajes en Hilarius Pictauiensis, *Tractatus super Psalmos* 67, 35, SCh 605, p. 128. Véase el comentario de A. Fierro, *Sobre la gloria en San Hilario. Una síntesis doctrinal de la noción bíblica de "doxa"*, Roma 1964, p. 225.

[16] Hilarius Pictauiensis, *De Trinitate* VII 27, CCSL 62, p. 294: "Dehinc cum dicit: «Sicut enim habet Pater uitam in se, sic et Filio» dedit uitam habere in semetipso, omnia uiua sua ex uiuente testatus est. Quod autem ex uiuo uiuum natum est, habet natiuitatis profectum sine nouitate naturae".

[17] Hilarius Pictauiensis, *De Trinitate* VIII 43, CCSL 62A, p. 356: "In quo significauerat naturae eiusdem per sacramentum natiuiutatis unitatem. Per id enim quod habet

La resurrección de Lázaro se convierte, de esta manera, en una prefiguración de la resurrección de Jesús no solo en lo que se refiere al propio hecho de volver a la vida sino en la demostración de la unidad de Padre e Hijo atestiguada por este acto. Además, Juan introduce en este pasaje dos elementos que sirven de refuerzo y vinculación definitiva con los hechos narrados en la perícopa de la duda de Tomás. Por una parte, la mención explícita a la presencia de Tomás en la resurrección de Lázaro en un contexto de duda: Jesús desvela la muerte de Lázaro a sus discípulos y se congratula de ello, ya que el hecho del milagro que va a obrar fortalecerá la fe de los apóstoles; sin embargo, Tomás hace una observación sarcástica sobre la naturaleza de Lázaro que podría ser interpretada como una burla a la analogía presentada por Jesús entre la muerte y el sueño (Jn 11,16)[18]. Así, el apóstol ejerce una función determinante en el relato joánico al enjuiciar la capacidad de Jesús para obrar la resurrección (sea la de Lázaro o la suya) dando voz al escéptico incapaz de abrir los ojos de la fe a la divinidad del Hijo. Por otra parte, observamos un segundo vínculo entre la perícopa de Lázaro y la de la duda de Tomás, expresada en la razón de que sendos milagros se obran para que, mediante ellos, se crea que Jesús es Cristo, el Hijo de Dios, tal y como se infiere de la similitud de Jn 11,27 y Jn 20,31.

Por último, un aspecto no menos importante y que es preciso traer a colación es el fuerte contraste que encontramos en el mismo capítulo de la resurrección del evangelio de Juan entre la figura de María Magdalena y la de Tomás. Tanto en el Cuarto Evangelio (Jn 20,1-10) como en los sinópticos, María Magdalena descubre el sepulcro vacío, pero el relato de Juan presenta la particularidad de que esta lo hace en soledad. La narración arranca presentando a la discípula dirigiéndose sola al jardín en el que se encuentra enterrado Jesús y se desmarca del relato presentado en los sinópticos al no indicar los motivos que llevan a María Magdalena a acudir al sepulcro. Al llegar ante la puerta del sepulcro y encontrarla abierta, María Magdalena no entra en el interior para comprobar si en él

---

Pater, ipsum illum significauit in habendo: quia non humano modo ex conpositis Deus est, ut in eo aliud sit quod ab eo habetur, et aliud sit ipse qui habeat; sed totum quod est uita est, natura scilicet perfecta et absoluta et infinita et non ex disparibus constituta, sed uiuens ipsa per totum".

[18] Esta observación de Tomás sobre Lázaro ha sido interpretada en otro sentido por T. Popp, *Thomas: Question Marks and Exclamation Marks*, in: *Character Studies in the Fourth Gospel: Narrative Approaches to Seventy Figures in John*, ed. S.A. Hunt *et al*., Tübingen 2013, p. 517; D.D. Sylva, *Thomas: Love as Strong as Death: Faith and Commitment in the Fourth Gospel*, London, 2013, p. 11; J. Thomaskutty, *Characterisation of Thomas in the Fourth Gospel*, "HTH Theological Studies" 76 (2020) p. 2.

se encuentra el cadáver tendido de Jesús, sino que deduce por sí misma que la tumba está vacía y que el cuerpo no yace en ella. Es solo en el momento en el que cuenta lo ocurrido al resto de los apóstoles que Pedro, seguido por el Discípulo Amado, acude al sepulcro y entra en él para cerciorarse de las palabras de María Magdalena. Esta acción presenta un fuerte contraste con la actitud de María Magdalena, que no ha necesitado comprobar la veracidad de su presuposición sobre la ausencia del cadáver dentro de la tumba, probando de esta forma su creencia en la resurrección anunciada por Jesús, a diferencia del resto de los discípulos que no habían entendido la Escritura (Jn 20,9).

Por la actitud de los diferentes personajes ante la ausencia del cadáver de Jesús en el sepulcro, entendemos que esta observación del Evangelista en Jn 20,9 no se aplica a María Magdalena, aspecto que se refuerza en el relato que sigue a continuación. La complejidad del relato narrado en Jn 20,11-18 requiere un análisis a la luz de esta afirmación debido al fuerte contraste que presenta con respecto a la perícopa de la duda de Tomás que le sigue y que, en su sutileza, no resulta obvio. En este sentido, resulta interesante percatarse del hecho de que la discípula permanece llorando en el jardín cuando el resto se ha ido y trata de averiguar el paradero del cuerpo preguntando a quien encuentra en el jardín (Jn 20,13.15)[19]. El hecho de que no sea capaz de reconocer a los ángeles o a Cristo en los hombres con los que se encuentra podría deberse a que a discípula se encuentra sumida en sus pensamientos acerca del paradero del cadáver y no a que su fe sea débil, ya que cuando Jesús la llama por su nombre ella lo reconoce y lo confiesa al darle un título exaltado, *rabbuní*, que, indirectamente, hace que la propia Magdalena se nos presente, por derecho propio, como discípula de ese maestro, ya que solo es discípulo aquel que tiene un maestro[20]. De esta forma, el Evangelista nos muestra que María Magdalena no es capaz de reconocer al Señor con sus facultades humanas, sino que lo hace a través del conocimiento que le proporciona la fe[21]. Así, la aparente ceguera de la discípula se explica a la luz del propio evangelio de Juan en tanto que, como oveja que es del Buen Pastor, reconoce a su amo por la voz y le sigue (Jn 10,3-4), conjurándose de esta manera

[19] R. Bieringer – I. Vanden Hove, *Mary Magdalene in the Four Gospels*, "Louvain Studies" 32 (2007) p. 236; R. Bieringer, *They have taken away my Lord: Text–Immanent Repetitions and Variations in John 20:1-18*, in: *Repetitions and Variations in the Fourth Gospel: Style, Text, Interpretation*, ed. G. Van Belle – P. Maritz, Leuven 2008, p. 617.

[20] Bieringer – Vanden Hove, *Mary Magdalene*, p. 239.

[21] G.L. Philips, *Faith and Vision in the Fourth Gospel*, in: *Studies in the Fourth Gospel*, ed. F.L Cross, London 1957, p. 91-92.

cualquier ambigüedad achacable al comportamiento de María Magdalena en el jardín del sepulcro.

El punto culminante de este relato y que, además, presenta el contraste más fuerte con la narración del encuentro entre Tomás y Cristo en la perícopa que le sigue, es el momento en el que el Jesús resucitado impide a María Magdalena que se le acerque[22] pretextando que todavía no ha ascendido al Padre y encomendándola que de testimonio de la resurrección al resto de los discípulos[23]. A partir de ese momento, María Magdalena ya no contempla la figura del Resucitado como un "maestro" sino como su "Señor" (Jn 20,18)[24]. En la forma en la que se efectúa el reconocimiento de Jesús y en el hecho de la transmisión de la noticia de la resurrección encontramos el mayor contraste entre la actitud de María Magdalena y Tomás. En el caso del segundo, lo que suscita la fe de Tomás –y, por extensión, su salvación al reconocer a Cristo como Dios–, es el hecho de que Jesús demuestre conocer las palabras de escepticismo pronunciadas por Tomás en el cenáculo cuando el resto de los apóstoles le comunicaron que les había visitado. Mediante esta solución, el lector entiende que Tomás reconoce la omnisciencia de Cristo como atributo y prueba de su divinidad, al igual que ocurre en otros episodios presentados por Juan como el de Natanael[25] (Jn 1,48) o con la samaritana en el pozo de Sicar[26] (Jn 4,19). El caso de Tomás presenta, además, la particularidad de que a la asunción de la omnisciencia divina se une el hecho de que ante el apóstol se presenta el Cristo resucitado, revestido de la carne gloriosa. Por tanto, la profesión de fe de Tomás y, consecuentemente, la disipación de toda duda no tiene nada que ver, en el relato joánico, con la acción de tocar o no tocar las heridas del cuerpo de Cristo sino con la

---

[22] Una vez más, nos remitimos al exhaustivo análisis de Bieringer, Vanden Hove (*Mary Magdalene*, p. 240) donde los autores explican de manera persuasiva el significado preciso de la expresión μή μου ἅπτου y las importantes diferencias de matiz que la elección de ἅπτομαι presenta frente a otras opciones como κρατέω o ψηλαφάω. En lo referente al uso de κρατέω en el capítulo 20 del Cuarto Evangelio, resulta muy llamativo el protagonismo que adquiere este verbo en Jn 20,23 en relación con los pecados, véase S.E. Hansen, *Forgiving and Retaining Sin: A Study of the Text and the Context of John 20:23*, "Horizons in Biblical Theology" 19 (1997) p. 27.

[23] En este sentido, resulta importante el hecho de que sea la primera que pueda decir con propiedad "he visto al Señor" (Jn 20,18), antes que Pedro o cualquier otro discípulo, véase B.D. Chilton, *Resurrection Logic. How Jesus' First Followers Believed God Raised Him from the Dead*, Waco 2019, p. 149.

[24] S.M. Schneiders, *Jesus Risen in Our Midst. Essays on the Resurrection of Jesus in the Fourth Gospel*, Collegeville 2013, p. 56.

[25] Hilarius Pictauiensis, *De Trinitate* VI 33, CCSL 62, p. 235.

[26] Hilarius Pictauiensis, *De Trinitate* II 31, CCSL 62, p. 66-67.

contemplación de su carne glorificada que, de un modo teofánico, revela al apóstol la verdadera naturaleza del Hijo[27].

3. La recepción de la narrativa joánica de Jn 20,24-29 y la reflexión en torno a la fe y la duda en el pensamiento hilariano y en otras tradiciones patrísticas

Los diferentes Padres de la Iglesia que han acometido el análisis exegético de la perícopa de la duda de Tomás no han sido indiferentes a la riqueza de su contenido espiritual. Sin embargo, la mayoría ha centrado su reflexión en torno a la resurrección revelando su pensamiento antropológico, soteriológico y escatológico acerca de la naturaleza del Cristo resucitado. Uno de los primeros comentadores de este pasaje fue Clemente de Alejandría, quien en su exégesis trasciende la referencia inmediata a la fe en la resurrección para hacer hincapié en la idea de que los sentidos no pueden ser la base de la fe. Clemente sostiene, a través de Jn 20,29, que el conocimiento de Dios se puede adquirir únicamente a través de la fe y no mediante la demostración física o práctica de los hechos. Por este motivo, quien adquiere la fe a través de las Sagradas Escrituras hace sólido su criterio, recibiendo como demostración irrefutable la voz de aquel que ha dado esas Escrituras al hombre, es decir, de Dios. Así, la fe no es algo que pueda apoyarse en la demostración sino en la confianza y la creencia en el texto sagrado[28].

Ireneo de Lyon, por su parte, elabora su reflexión al respecto en torno a la naturaleza corpórea de la resurrección[29] y subraya la omnipotencia

---

[27] En este sentido se ha discutido acerca de si Tomás representa un ejemplo positivo en el relato joánico en tanto que representa un paradigma positivo de la fe creyente al enunciar de forma explícita su rotunda confesión de fe o si, por el contrario, actuaría como un ejemplo negativo al exigir pruebas tangibles de la resurrección y presencia real de Jesús. Véase P.J. Judge, *A note on Jn 20,29*, in: *The Four Gospels, Festschrift Frans Neirynck*, ed. F. Van Segbroek *et al*., Leuven 1992, p. 918; C. Tuckett, *Seeing and Believing in John 20*, in: *Paul, John, and Apocalyptic Eschatology. Studies in Honour of Martinus C. de Boer*, ed. J. Krans, Leiden 2013, p. 171-172.

[28] Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 2, 9, 6, SCh 38, p. 39: "ὁ πιστεύσας τοίνυν ταῖς γραφαῖς ταῖς θείαις, τὴν κρίσιν βεβαίαν ἔχων, ἀπόδειξιν ἀναντίρρητον τὴν τοῦ τὰς γραφὰς δεδωρημένου φωνὴν λαμβάνει θεοῦ· οὐκέτ' οὖν πίστις γίνεται δι' ἀποδείξεως ὠχυρωμένη. μακάριοι τοίνυν οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες".

[29] Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* I 10, 1, SCh 264, p. 156; I 22, 1, SCh 264, p. 310; B.E. Daley, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991, p. 30.

divina como el factor determinante que la posibilita[30]. De acuerdo con esta afirmación, Ireneo apunta a que la naturaleza omnipotente de Dios es la que permite la resurrección de la carne[31], fenómeno que se observa en la resurrección de Lázaro (que se opera a través de una orden dada por Jesús) y en la propia resurrección de Cristo. Así, la resurrección implica una restauración plena de la corporalidad del hombre en tanto que la resurrección de Jesús, junto con la de Lázaro y el resto de las curaciones milagrosas obradas por él, constituye una prefiguración de la salvación del hombre[32], ya que asume la carne para salvarla. Por tanto, la resurrección de Cristo tuvo, necesariamente, que desarrollarse de manera plena, en el mismo cuerpo en el que se encarnó y con las mismas heridas que se le infligieron en la pasión.

Siguiendo con los pensadores cristianos que han ejercido un mayor ascendiente sobre Hilario de Poitiers, Tertuliano y Orígenes –ya sea movidos por un interés en la reflexión acerca de la fe y la duda o llevados por una necesidad de rebatir a sus rivales– se han acercado a este motivo bíblico para reflexionar sobre la fe presuponiendo que el apóstol necesita tocar las heridas de Jesús para creer en su resurrección y, por extensión, en su divinidad. Dándose por satisfechos con el razonamiento más básico, ellos, como la mayoría de los Padres, no abundan en las aparentes contradicciones e interrogantes presentes en esta sugerente perícopa si bien cada uno la emplea para rebatir a sus eventuales rivales.

Así, siguiendo una lectura antidocetista de la perícopa, Tertuliano defiende la corporalidad del Resucitado contra Marción que planteaba que el cuerpo de Cristo no era tangible afirmando que Tomás toca un cuerpo y cree[33]. Igualmente, Tertuliano hace, en la obra que dedica específicamente a polemizar con Marción, una encendida defensa de la resurrección de la carne frente a los valentinianos, enemigos de la materia, afirmando que esta puede resucitar por ser *imago Dei*[34]. Efectivamente,

---

[30] Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* V 3, 2, SCh 153, p. 44.

[31] J.E. McWilliam, *Death and Resurrection*, Wilmington 1994, p. 93; Daley, *The Hope*, p. 30-31; P. Perkins, *Resurrection. New Testament Witness and Contemporary Reflection*, Garden City 1984, p. 363.

[32] Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* IV 2, 7, SCh 100/1, p. 410-412 y V 7, 1, SCh 153, p. 84.

[33] Tertullianus, *De anima* 17, 14, CCSL 2, p. 806: "[…] fidelis et tactus exinde creduli Thomae".

[34] Esta defensa se encuentra explicitada en *Adversus Marcionem* I 24, 3-5 (CCSL 1, p. 467-468) pero está presente a lo largo de toda su obra. Efectivamente, Tertuliano se encuentra en las antípodas del pensamiento valentiniano a este respecto en tanto que considera que la carne es "obra de las manos de Dios" y "sacerdotisa de su religión"

a juicio de este autor, la carne es la que soporta el mal, el dolor y la persecución, pero, mediante el Espíritu que se hace presente en su debilidad siempre y cuando la carne se deje guiar por él, encuentra la fuerza para perseverar[35]. Además, la carne, al estar subordinada al alma tiene, necesariamente que operar a través de esta. Esto no implica que Tertuliano rechace la carne: al contrario, considera que es compañera y coheredera de las realidades eternas y la ensalza en tanto que fue asumida por Cristo. En este sentido, el autor advierte que el Hijo no se revistió de la carne como si fuese un vestido que se puede poner y quitar, sino que, al igual que sucede con el hombre, la carne constituye una unidad indisoluble con su realidad divina[36]. Encontramos un fuerte eco de este pensamiento en la reflexión de Hilario sobre las teofanías del Antiguo Testamento, de las que manifiesta que su principal diferencia con la encarnación se resume en que, en las primeras, la fe se concentra en las formas (*species*) que el Hijo decide adoptar en cada caso sin que este asuma la realidad propia de las formas en las que se manifiesta[37], mientras que en la encarnación se da una asunción plena e irreversible de la carne cuyo objeto es llevar a la naturaleza humana a la gloria del Padre[38].

Hilario afirma que en las teofanías del Antiguo Testamento se manifiesta siempre el mismo Verbo inmutable que adopta un número variado

---

(*De resurrectione mortuorum* 9, 2, CCSL 2, p. 932: "manus suarum operam […] religionis suae sacerdotem"), afirmando que Dios plasma al hombre del barro de la tierra pensando en Cristo (*De resurrectione mortuorum* 6, 5, en CCSL 2, p. 928: "[…] limus ille iam tunc imaginem induens Christi futuri in carne […]"). Ireneo de Lyon camina en esta misma dirección cuando afirma que la imagen de Dios es el Hijo, a cuya imagen ha sido hecho el hombre y que se ha manifestado en la carne para dar a entender que era semejante a él (Ireneo de Lyon, *Epideixis* 22, SCh 406, p. 114).

[35] Tertullianus, *De patientia* 13, 5-6 (CCSL 1, p. 314) y *Ad martyras* 4, 1 (CCSL 1, p. 6). Seguimos a C. Moreschini, *Tertulliano e la salvezza della carne*, in: *Liturgia e incarnazione*, ed. A.N. Terrin, Padova 1993, p. 97-99 en la exposición de los argumentos de Tertuliano.

[36] Tertullianus, *De resurrectione mortuorum* 5, 8 (CCSL 2, p. 927); 19, 3 (CCSL 2, p. 944); 34, 10 (CCSL 2, p. 966).

[37] Refiriéndose a diversas teofanías, Hilarius Pictauiensis, *De Trinitate* XII 47, CCSL 62A, p. 618: "In his enim omnibus Deus, qui ignis consumens est, ita creatus inest, ut creationem ea uirtute qua adsumpsit absumeret, potens abolere rursum quod tantum ad causam contemplationis extiterat".

[38] Hilarius Pictauiensis, *De Trinitate* XII 48, CCSL 62A, p. 618: "Beatam autem illam et ueram conceptae intra uirginem carnis natiuitatem, quia tum creaturae nostrae et natura et species nascebatur, creaturam et facturam apostolus nominauit. Et certe cum eo uerae secundum hominem natiuitatis hoc nomen est […] Filius itaque suus est, qui est in homine et ex homine factura". El Hijo encarnado es, en cuanto hombre, "factura" de Dios.

de formas creadas y efímeras de las que se desprende con la misma soltura con las que las toma. Esta distinción entre la mutabilidad de los hábitos adoptados y la naturaleza inmutable propia del Verbo estimula en el Pictaviense una reflexión sobre las formas que tiene el hombre creado de reconocer al Creador y, de manera especial, sobre la fe. Para el obispo, la función soteriológica de la fe queda probada por la transformación que recibe el hombre tras la contemplación de la divinidad y su interactuación con ella, como ocurre, precisamente, en el caso de Tomás[39].

Sabemos que la resurrección de Jesús es un tema que suscitó un gran interés en Orígenes[40]. En lo que a la perícopa que nos ocupa se refiere, el alejandrino emplea el motivo en su enfrentamiento con Celso indicando que este afirma que el Resucitado se presenta ante los discípulos con una representación de las heridas recibidas en la cruz y no realmente lacerado[41]. Aunque Orígenes rechaza estas afirmaciones, se limita a otorgar un papel a Tomás en la resurrección que se circunscribiría únicamente a testimoniar la corporalidad de Jesús mediante el acto de palpar sus heridas, si bien no minimiza, en ningún momento, la magnitud del acontecimiento milagroso[42].

Con anterioridad a esta obra, observamos en *Perì archon* que, Orígenes también conjura esta idea expresada por Celso de que el cuerpo de Jesús ha sufrido únicamente en apariencia manifestando de manera clara e inequívoca que Cristo ha nacido y sufrido realmente, no en apariencia (*non per phantasiam*), y que ha muerto realmente de nuestra muerte común, pues ha resucitado realmente de entre los muertos[43]. La defensa de la resurrección de Jesús en *Contra Celsum* exigía refutar definitivamente las principales objeciones que se efectuaban sobre ella

---

[39] Además, es preciso valorar que el episodio de Tomás tiene el valor de conjurar cualquier tipo de disensión que se pudiera producir entre los discípulos sobre la identidad cristológica de Jesús al demostrarse la verdadera inhabitación de las Personas en Jesús sin recurrir al contacto físico sino mediante la certeza de la fe, véase P.E. Kinlaw, *The Christ is Jesus. Metamorphosis, Possession, and Johannine Christology*, Atlanta 2005, p. 169-170.

[40] B. Studer, *La résurrection de Jésus d'après le 'Perì Archôn' d'Origène*, "Augustinianum" 8 (1978) p. 279-280.

[41] Origenes, *Contra Celsum* 2, 61, SCh 132, p. 426: "Ἦν οὖν καὶ ὁ Ἰησοῦς μετὰ θάνατον, ὡς μὲν ὁ Κέλσος οἴεται, φαντασίαν ἐξαποστέλλων τῶν ἐπὶ τῷ σταυρῷ τραυμάτων καὶ οὐκ ἀληθῶς τοιοῦτος ὢν τραυματίας".

[42] Origenes, *Contra Celsum* 2, 62, SCh 132, 428.

[43] Origenes, *De principiis* I, *praef.* 4, SCh 252, p. 80-82: "[…] hic Iesus Christus natus et passus est in ueritate, et non per phantasiam, communem hanc mortem uere mortuus; uere enim et a mortuis resurrexit […]".

debido a su importancia central en la fe cristiana. Por tanto, es preciso rebatir especialmente cualquier acusación conducente a afirmar que los principales testigos de la resurrección (especialmente los apóstoles) no vieron lo que realmente vieron. Para ello, Orígenes incide en la idea de que la resurrección es un fenómeno ya conocido antes de que el propio Jesús se alzase de entre los muertos[44] y también resalta la importancia de las marcas que deja sobre el cuerpo de Cristo la muerte en la cruz. Aquí es donde la figura del incrédulo Tomás alcanza toda su significación al actuar como testigo de la veracidad de la resurrección[45] y del cuerpo glorioso que asume Jesús con ella. Esto se debe a que la resurrección y la transformación del cuerpo de Cristo en la gloria de Dios tienen como objeto hacer visible al Padre invisible[46].

A diferencia de sus predecesores[47], a Hilario de Poitiers no le interesa dirimir si el apóstol toca o no las heridas de Jesús ya que, para él, el motivo principal de la perícopa no es la duda de Tomás sino las propias heridas que testimonian que la resurrección se ha obrado en el mismo cuerpo con el que Cristo ha sufrido la pasión[48]. El obispo se sirve de la perícopa de Tomás en varias de sus obras[49] para expresar y desarrollar su pensamiento sobre la acción salvífica de la fe. Sin embargo, el motivo de la duda de Tomás adquiere una importancia capital en el capítulo 20 del libro III de *De Trinitate*, donde Hilario despliega su talento como exegeta de las Sagradas Escrituras para resolver la paradoja de la duda y la incredulidad en un compañero cercano de Jesús que ha sido testigo de su ministerio y su pasión[50].

---

[44] Origenes, *Contra Celsum* 2, 58, SCh 132, p. 422.

[45] Origenes, *Contra Celsum* 2, 65, SCh 132, p. 438-440.

[46] Origenes, *Contra Celsum* 6, 74, SCh 147, p. 366.

[47] Cipriano trata muy superficialmente este pasaje. En su epístola 39 hace una lectura en clave martirial en la que no asocia la incredulidad de Tomás con la necesidad de tocar las heridas para creer en la resurrección de la carne, en Cyprianus Carthaginensis, *Ep.* 39, 2, CSEL 3/2, p. 582-583: "Et si aliquid Thomae similis extiterit qui minus auribus credat, haec oculorum fides deest ut quis quod audit et uideat. In seruo Dei uictoriam gloria uulnerum fecit, gloriam cicatricum memoria custodit".

[48] L. Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989, p. 225. Sobre la humanidad del cuerpo de Jesús en Hilario, véase *De Trinitate* X 13 (CCSL 62A, p. 469); X 23 (CCSL 62A, p. 474-478); X 45 (CCSL 62A, p. 498-499).

[49] Hilarius Pictauiensis, *In Matthaeum* 9, 9 (SCh 254, p. 212-214); Hilarius Pictauiensis, *De Trinitate* III 20 (CCSL 62, p. 91-92); VII 12 (CCSL 62, p. 271-273); Hilarius Pictauiensis, *Tractatus super Psalmos* 55, 5 (SCh 565, p. 196).

[50] Hilarius Pictauiensis, *De Trinitate* III 20, CCSL 62, p. 91: "Dominum audio, et quia his credo quae scripta sunt, scio iam post resurrectionem frequenter uidendum se in corpore praebuisse multis non credentibus; certe Thomae, non nisi contrectatis eius uulneribus crediturо […]".

El obispo de Poitiers apunta a que Cristo se acomoda completamente a la debilidad de la inteligencia humana y, para satisfacer la duda de los que no creen, pone en obra el misterio de su poder invisible[51]. Para explicar su postura, Hilario hace arrancar su exégesis de la visita de Cristo al cenáculo, recreando la atmósfera íntima en la que se desarrolla la escena donde encontramos a algunos de los discípulos congregados en secreto después de la pasión (Jn 20,19). Después de haber sido testigos de la visita de Jesús, que accede al recinto cerrado sin descorrer los cerrojos ni abrir las cerraduras[52], y hacer partícipe a Tomás –que estaba ausente– de este acontecimiento, el apóstol expresa su duda. Ante este reto, Hilario de Poitiers interpreta la vuelta de Cristo ocho días después como una invitación directa a Tomás para que se salve, afirmando de manera rotunda que "se presenta para confirmar la fe de Tomás en las condiciones que este había puesto"[53], ofreciéndole la posibilidad de palpar su cuerpo y tocar las heridas.

Hilario de Poitiers presenta la escena desde la más estricta fidelidad al texto joánico, sin presuponer un contacto que el evangelista, por su parte, no plantea en ningún momento. El obispo de Poitiers no necesita recurrir a ningún artificio, ni a alterar en modo alguno el texto de la Escritura porque es capaz de desarrollar una exégesis coherente con el evangelio, significativa y plenamente integrada en su pensamiento doctrinal en lo que se refiere a su comprensión de la capacidad de la fe para salvar y justificar al hombre[54].

En consonancia con sus necesidades polémicas y apologéticas, Hilario emplea la exégesis de la perícopa de la duda de Tomás como herramienta

---

[51] Hilarius Pictauiensis, *De Trinitate* III 20, CCSL 62, p. 91: "Dominus ad omnem se intelligentiae nostrae imbecillitatem accomodat, et dubitationi infidelium satisfacturus, arcanum inuisibilis uirtutis operatur: facti rationem. Quisquis eris coelestium rerum scrutator, expone".

[52] Hilarius Pictauiensis, *De Trinitate* III 20, CCSL 62, p. 92: "Sequantur ergo occulis mentis tuae penetrantis ingressum, et cum eo clausam domum intelligentiae tuae uisus introeat. Integra sunt omnia et obserata: sed esse assistit medius, cui per uirtutem suam universa sunt peruia".

[53] Hilarius Pictauiensis, *De Trinitate* III 20, CCSL 62, p. 91: "Dominus Thomae fidem propositis conditionibus confirmaturus assistit".

[54] Sobre la justificación por la fe en el pensamiento de Hilario de Poitiers: A. Peñamaría de Llano, *Libertad, mérito y gracia en la soteriología de Hilario de Poitiers. ¿Precursor de Pelagio y Agustín?*, REAug 20 (1974) p. 234-250; A. Peñamaría de Llano, *La salvación por la fe. La noción "fides" en Hilario de Poitiers. Estudio filológico-teológico*, Burgos 1981; D.H. Williams, *Justification by Faith: a Patristic Doctrine*, JEH 57 (2006) p. 657-661; D.H. Williams, *Hilary of Poitiers and Justification by Faith According to the Gospel of Matthew*, "Pro Ecclesia" 16 (2007) p. 445-461.

para luchar contra sus opositores subordinacionistas para demostrar la divinidad de Cristo expresada en la afirmación de que este ha nacido, como Dios, del Padre inengendrado y perfecto. El obispo de Poitiers emplea la incredulidad de Tomás para demostrar que, aunque este nacimiento del Hijo exceda la inteligencia y el lenguaje de la naturaleza humana, el apóstol, a diferencia de los herejes, se salva por la fe, al reconocer y confesar al Dios que se le presenta revestido del cuerpo humano lacerado en la pasión, mientras que aquellos persisten en la negación de la divinidad del Hijo[55].

Efectivamente, la confesión final de Tomás tiene la función de demostrar la función soteriológica de la fe, evidenciada en la capacidad de Tomás de reconocer al Hijo de Dios en Cristo tras la iniciativa de Jesús de presentarse ante él días después de la primera visita al cenáculo y en las condiciones en las que el apóstol debía confesarlo, es decir, en la paradoja de su resurrección en su cuerpo lacerado. La confrontación con el resucitado tiene sobre Tomás el mismo efecto que las teofanías del Antiguo Testamento que Hilario explicará y desarrollará de manera rigurosa en el libro IV de *De Trinitate*, principalmente[56]. La apertura de los ojos de la fe posibilita el reconocimiento de Dios en el hombre que se muestra ante él y, por eso, a pesar de que se ofrezca el contacto con las heridas, Hilario de Poitiers entiende que no hay necesidad de palpar el cuerpo de Cristo para conocer su naturaleza[57], pues se accede a este conocimiento a través de sus hechos y su poder[58]. El momento de la confesión de Tomás es el que sella su salvación una vez enunciada públicamente su creencia en la divinidad de Cristo al exclamar "Señor mío y Dios mío" (Jn 20,28). El obispo de Poitiers añade que esta confesión encierra la creencia en que solo la naturaleza divina pudo resucitar por sí misma de entre los muertos

---

[55] Hilarius Pictauiensis, *De Trinitate* III 20, CCSL 62, p. 92: "Noli negare quod steterit, quia per intelligentiae infirmitatem, consistentis non consequaris introitum: noli nescire quod ab ingenito et perfecto Deo patre unigenitus et perfectus filius Deus natus sit, quia sensum et sermonem humanae naturae uirtus generationis excedat".

[56] Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers*, p. 11-22; J. Grzywaczewski, *Syn reprezentujący Ojca w De Trinitate św. Hilarego z Poitiers*, VoxP 75 (2020) p. 188.

[57] Hilarius Pictauiensis, *De Trinitate* VII 12, CCSL 62, p. 272: "Videns enim Thomas credidit".

[58] Hilarius Pictauiensis, *De Trinitate* VII 12, CCSL 62, p. 272: "Veritatem igitur euangelici sacramenti Thomas intelligens, Dominum suum et Deum suum esse confessus est. Non hic honoris est nomen, sed naturae confessio est: rebus enim ipsis atque uirtutibus Deum credidit".

a la vida y que la confianza de esta fe plenamente aceptada le lleva a confesar que se trata de Dios[59].

El relato de Juan nos invita a pensar que la conversión de Tomás se produce por la invitación a tocar las heridas de Jesús más que a la realidad física de su resurrección, ya que se nos indica que cree al ver al Resucitado, pero no se nos cuenta qué ha visto el apóstol[60]. En este sentido, hemos visto que Hilario de Poitiers no encuentra contradicción ni incoherencia de ningún tipo. Sin embargo, a diferencia del Pictaviense y de la misma manera que los Padres que le precedieron, los que le siguen piensan que la actitud de Tomás al enfrentarse a la realidad de la resurrección no entraña lógica alguna. Así, Gregorio Magno reflexiona sobre la confesión de Tomás tratando de indagar en qué ha visto el apóstol, ya que considera que el hombre mortal no puede ver a la divinidad, no aportando solución alguna al desafío del Cristo resucitado ni explicando el mecanismo subyacente a la confesión de Tomás pues fracasa al dar una explicación a la conversión ofreciendo una reflexión decepcionante[61].

Agustín de Hipona, por su parte, trata la perícopa de la duda de Tomás remitiéndose a la escena a través del relato joánico y no de los sinópticos, dando por hecho que el apóstol toca las heridas de Cristo y haciendo orbitar los argumentos expuestos en los diferentes textos donde trata la escena alrededor la incredulidad de Tomás atestiguada por el contacto[62] con una única excepción donde admite que la acción de tocar las heridas no figura de manera explícita en el relato de Juan[63]. En cualquier caso, observamos que en los principales escritores que se acercan

---

[59] Hilarius Pictauiensis, *De Trinitate* VII 12, CCSL 62, p. 272: "Videns enim Thomas credidit. Sed quid credidit quaeris? Et quid aliud credidit quam professus est: Dominus meus et Deus meus? Resurrexisse enim per se ex mortuis in uitam, nisi Dei natura non potuit: et creditae religionis fides hoc est professa, quod Deus est".

[60] J.D. Atkins, *The Doubt of the Apostles and the Resurrection Faith of the Early Church*, Tübingen 2019, p. 424. Most (*Doubting Thomas*, p. 56) indica que la confesión de Tomás está motivada por el temor a lo sobrenatural, argumento que no se sostiene en tanto que el apóstol, como el resto de sus compañeros, ha sido testigo de todo tipo de actos sobrenaturales obrados por Jesús a lo largo de todo su ministerio público.

[61] Gregorius Magnus, *Homiliae in Evangelia* 26, 8 (SCh 522, p. 150): "Dum ergo uidit Thomas, dum palpauit, cur ei dicitur: «Quia uidisti me, credidisti»? Sed aliud uidit, aliud credidit. A mortali quippe homine diuinitas uideri non potuit. Hominem igitur uidit et Deum confessus est, dicens: «Dominus meus et Deus meus» Videndo ergo credidit qui considerando uerum hominem, hunc Deum quem uidere non poterat, exclamauit".

[62] Augustinus Hipponensis, *Sermones* 88, 2; 145A; 242, 3; 362, 12; 375C, 3.

[63] Augustinus Hipponensis, *Tractatus in Euangelium Iohannis* 121, 5 (CCSL 36, p. 667-668). M.F. Berrouard, *Œuvres de saint Augustin 75. Homélies sur l'Évangile de saint Jean CIV-CXXIV*, Paris 2003, p. 364; H.A.G. Houghton, *Augustine's Text of*

antes y después de Hilario al motivo de la duda de Tomás lo hacen, en su mayoría, con el prejuicio de la existencia del contacto, condicionando su discurso soteriológico sobre la influencia del milagro y lo sobrenatural en la confesión y la consiguiente salvación del Apóstol, entendido también como trasunto del hombre.

4. Fe y milagro en el discurso soteriológico de Hilario de Poitiers

Hilario otorga una gran relevancia a los milagros obrados por Jesús. En todas las obras del obispo de Poitiers se hace referencia al milagro como manifestación del poder del Hijo cuyo fin último es suscitar y fortalecer la fe del hombre. Sin embargo, el hecho de que conservemos una obra exegética centrada en el Primer Evangelio hace que, numéricamente, sean los milagros narrados por Mateo los que más atención hayan recibido por parte de Hilario, que entiende el hecho sobrenatural, en este contexto exegético, a través de uno temas fundamentales del Primer Evangelio, a saber, la capacidad del milagro para suscitar la fe y, a través de ella, logar la justificación y, consecuentemente, la salvación de las gentes. A pesar de esto, el hecho de que Hilario no escribiera un comentario exegético del Cuarto Evangelio no fue óbice para que el obispo de Poitiers reflexionase sobre las señales expuestas por Juan en diferentes puntos de sus principales obras.

Para Hilario, los milagros tienen la función adicional de hacer presente en el mundo el reino de Dios, que identifica con el propio Jesús[64], que los hace posibles debido a su naturaleza divina. En este sentido, Luis Ladaria afirma que Hilario entiende que es el poder de la divinidad de Cristo el que, al obrar el milagro, hace que se manifieste su *uirtus* a través de la carne que ha asumido[65], demostrando de esta manera la divinidad del hombre Jesús[66]. Esta manifestación se hace explícita a través de la narración del hecho milagroso comprendiéndolo como una acción

John. Patristic Citations and Latin Gospel Manuscripts, Oxford 2008, p. 355; Schliesser, *To Touch or Not to Touch?*, p. 77.

[64] Hilarius Pictauiensis, *In Matthaeum* 5, 15 (SCh 254, p. 168); 12, 17 (SCh 254, p. 284); 31, 5 (SCh 258, p. 232).

[65] Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers*, p. 135; Hilarius Pictauiensis, *In Mathaeum* 3, 3 (SCh 254, p. 114). Véase también R. Gil, *Hilaire de Poitiers et l'humanité souffrante du Christ*, Paris 2020, p. 276. Esta *uirtus* divina se apodera del cuerpo de Jesús, especialmente permeable y receptivo a la acción del Padre sobre él.

[66] Hilarius Pictauiensis, *In Matthaeum* 9, 7 (SCh 254, p. 210); 14, 19 (SCh 258, p. 32).

o una fuerza que opera en tres niveles diferentes[67]. En primer lugar, sobre el plano físico, donde la manifestación del poder divino de Jesús obra la transformación o restitución física que se opera sobre el receptor del milagro (ya sea un objeto como el vino en Caná o una persona, como Lázaro, llamado de entre los muertos) manifestando la potencia divina en Jesús. Al mismo tiempo, y en otro nivel, se produce la transformación espiritual del receptor del milagro y, según el caso, en otros relacionados con el suceso en forma de perdón de los pecados y redención espiritual. Por último, el milagro obrado adquiere una dimensión futura operando, por extensión, somo una señal de salvación de todos los que creen en Jesús y forman el conjunto de la Iglesia[68].

El obispo de Poitiers señala que la fe es lo que hace posible que Jesús obre los milagros[69]. No obstante, es necesario contextualizar esta afirmación entendiendo que, para el obispo de Poitiers, la fe desempeña un papel fundamental al revestirse de una función esencialmente soteriológica. Así, para Hilario, el poder para obrar el milagro se halla en Jesús, identificado con su cuerpo, pero no limitado al mismo. La fe consigue manifestar este poder al obligarle a proyectarse fuera de su localización corpórea trascendiendo las limitaciones de la carne mortal[70]. Esta cualidad culmina con la resurrección y la glorificación de la carne, que es el momento en el que este poder se desborda y se derrama universalmente gracias a la fe.

De esta forma, observamos que para Hilario los milagros tienen también la función de revestir de una mayor autoridad las palabras de Jesús[71]. La actividad taumatúrgica de Jesús adquiere una dimensión soteriológica en la obra de Hilario de Poitiers, pues entiende los milagros como un signo de la presencia de Cristo, pero también del Padre, en tanto que inhabita en el Hijo. Asimismo, el empleo del milagro en la obra hilariana puede entenderse también desde un punto de vista apologético debido a que muestran la divinidad de Jesús que es capaz de realizar actos que superan

---

[67] Hilarius Pictauiensis, *In Matthaeum* 14, 2 (SCh 258, p. 10-12). J. Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exil. Recherches sur la naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu du IVe siècle*, Paris 1971, p. 273-294; P. Burns, *The Christology in Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew*, Roma 1981, p. 51-58; Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers*, p. 135.

[68] Hilarius Pictauiensis, *In Matthaeum* 7, 2 (SCh 254, p. 180); 9, 6 (SCh 254, p. 210); 14, 19 (SCh 258, p. 32).

[69] Hilarius Pictauiensis, *In Matthaeum* 14, 2 (SCh 258, p. 12).

[70] Hilarius Pictauiensis, *Tractatus super Psalmos* 138, 27 (CSEL 22, p. 763).

[71] Hilarius Pictauiensis, *In Matthaeum* 11, 2-3 (SCh 254, p. 252-256).

el poder y la capacidad del hombre[72]. Efectivamente, con los milagros se demuestra que Jesús ha salido del Padre y actúa con su poder[73]: la naturaleza de su cuerpo, de la humanidad que ha asumido con la encarnación, está completamente imbuida del poder divino, razón que explica que pueda obrar curaciones milagrosas, resucitar a los muertos, caminar sobre las aguas o trasformar y multiplicar los alimentos. Es, precisamente, este poder el que permite que la unidad del Padre y del Hijo, tema central del evangelio de Juan, se manifieste al conjunto de la humanidad para que sepa que Cristo es el Hijo de Dios y como anticipo de los bienes futuros[74].

La capacidad del exegeta de ver varias dimensiones en la interpretación de los milagros hace que la mirada de Hilario de Poitiers transcienda la aplicación corpórea y material de los milagros para contemplar cómo disipan, también, la debilidad de la inteligencia humana[75], como ocurre en el caso de Tomás. Efectivamente y, a diferencia de los dos ciegos que reciben la vista en Mt 9,27, que ven porque han creído, Tomás cree porque ve. Hilario se sirve de esta contraposición radical para expresar su convencimiento de que la fe proporciona la salvación y no al contrario. Sin embargo, la naturaleza apostólica del discípulo hace que este no sea menos que los ciegos en tanto que mientras que a estos se les impone el silencio, al primero, por su condición, se le destina a la predicación[76]. Esta afirmación, aparentemente chocante, encuentra una persuasiva explicación en la misma obra de la que procede, unos capítulos después, cuando incide en la necesidad de que los apóstoles (y, con ellos, Tomás) sean testigos de la resurrección y, por tanto, den testimonio de la humildad y la

---

[72] Hilarius Pictauiensis, *De Trinitate* III 5-6 (CCSL 62, p. 41-43).

[73] Hilarius Pictauiensis, *De Trinitate* VI 33 (CCSL 62, p. 236-237) y VII 36 (CCSL 62, p. 303).

[74] Hilarius Pictauiensis, *De Trinitate* I 29 (CCSL 62, p. 27); Hilarius Pictauiensis, *De synodis* 19 (SCh 621, p. 224); Hilarius Pictauiensis, *Tractatus super Psalmos* 68, 7 (SCh 605, p. 160).

[75] Hilarius Pictauiensis, *In Matthaeum* 7, 7, SCh 254, p. 186: "Curationem promiscuam horis uespertinis concursu eorum quos post passionem docuit recognoscimus, omnium peccata dimittens, omnium infirmitates auferens et malarum uoluptatum insidentium incentiua depellens, passione corporis sui secundum prophetarum dicta infirmitates humanae imbecillitatis absorbens".

[76] Hilarius Pictauiensis, *In Matthaeum* 9, 9, SCh 254, p. 212-214: "Quibus Dominus ostendens nos ex salute fidem, sed per fidem salutem exspectandam (caeci enim quia crediderant uiderunt, non quia uiderant crediderunt, ex quo intelligendum est fide merendum esse quod petitur, non ex impetratis fidem esse sumendam); si credidissent, uisum pollicetur et credentibus silentium imperat, quia apostolorum erat proprium praedicare".

pasión de Cristo pues la ley y los profetas ya se habían encargado, por su parte, de anunciar su divinidad[77].

En lo referente a la singularización de los apóstoles, es preciso señalar la posible influencia de Tertuliano en lo que se refiere a la propia naturaleza apostólica ya, de acuerdo con el pensador africano, el Espíritu Santo solo se manifiesta de manera propia, es decir, plenamente, en los apóstoles[78]. Esta aseveración resulta llamativa en tanto que, hasta el momento, se ha afirmado que la plenitud del Espíritu se manifiesta en todos los bautizados, impulsándolos a realizar las obras de los hijos de Dios en todo tiempo y lugar. Sin embargo, Tertuliano afirma en su obra montanista que solo los apóstoles tienen la plenitud del Espíritu y que el resto la poseen parcialmente. En este sentido, cabría preguntarse qué argumentos ha empleado este autor para llegar a esta conclusión[79] y, más concretamente, por qué realiza tal afirmación. Es probable que el carácter montanista de la obra que contiene esta idea sea el causante de esta afirmación. En su contexto, observamos que Tertuliano indica que el Espíritu que hablaba por boca del apóstol Pablo y exhortaba a no casarse en segundas nupcias debe ser obedecido, debiéndose tener estas palabras como un precepto[80]. El resto de los cristianos tienen, consecuentemente, que ir conformándose cada vez más a la voluntad del Espíritu y es en este sentido como debe entenderse la afirmación de que los apóstoles lo poseen más plenamente que los demás.

Sin embargo, situados en un episodio anterior a Pentecostés, la idea de esta plenitud del Espíritu en los apóstoles parece flaquear, al igual que

---

[77] Hilarius Pictauiensis, *In Matthaeum* 16, 8, SCh 258, p. 54-56: "Iubet etiam discipulis ne cui loquantur quod ipse est Christus; alios enim Spiritus sui esse testes oportebat, legem uidelicet et prophetas. Ceterum resurrectionis testimonium proprium est apostolorum. Et quia scientium in Spiritu Christum beatitudo monstrata est, negatae rursum humilitatis et passionis eius periculum declarator".

[78] Tertullianus, *De exhortatione chastitatis* 4, 6, CCSL 2, p. 1022: "Proprie enim apostoli spiritum sanctum habent, qui plene habent in operibus prophetiae et efficacia uirtutum documentisque linguarum, non quasi ex parte, quod ceteri".

[79] C. Moreschini (Tertullien, *Exhortation à la chasteté*, SCh 319, Paris 1985, p. 145-146) afirma que Tertuliano se estaría apoyando en Jn 20,22 y Hch 1,8, que autorizan a pensar en una presencia más plena y viva del Espíritu en los apóstoles.

[80] Tertullianus, *De exhortatione chastitatis* 4, 6, CCSL 2, p. 1022: "Ita spiritus sancti auctoritatem ad eam speciem adire fecit, cui magis nos obsequi uoluit, et factum est iam non consilium diuini spiritus, sed pro eius maiestate praeceptum". Sin embargo, Tertuliano demuestra una cierta independencia con el montanismo en lo que afecta a esta afirmación. Véase, C. Micaelli, *Tertulliano e il montanismo in Africa*, in: *Africa cristiana. Storia, religione, letteratura*, ed. M. Marin – C. Moreschini, Brescia 2002, p. 27-28.

la fe de Tomás antes de constatar la verdadera naturaleza del Resucitado. Por tanto, si bien es preciso tener en cuenta una posible influencia del pensamiento de Tertuliano en Hilario en lo que se refiere una mayor plenitud del Espíritu en los apóstoles, la reflexión que realiza el obispo de Poitiers en torno al paso de la incredulidad a la fe en Tomás ante la contemplación del cuerpo lacerado de Cristo parece tener exclusivamente el valor de servir como un testimonio directo esencial para la posterior misión de los apóstoles.

5. Conclusión

El debate en torno a si Tomás tocó o no tocó las heridas de Jesús es completamente ajeno al relato joánico. En el Cuarto Evangelio ni se menciona el contacto ni se da por hecho: Juan pretende resaltar la omnisciencia de Cristo, que sabe lo que ha dicho Tomás en su ausencia, y subrayar a partir de esta cualidad sobrenatural su naturaleza divina. Tomás, por su parte, al verse interpelado por Jesús, sabe inmediatamente que el Hijo ha sido testigo de sus palabras de duda sin haber estado presente en el momento en que se pronunciaron. Esto le hace reconocer la omnisciencia del Hijo y, a través de este rasgo divino, su divinidad. Este despertar a la fe que provoca la omnisciencia de Cristo es un motivo recurrente en la narrativa de Juan que resalta las cualidades proféticas de Jesús recreándose en presentar escenas donde es conocedor de las cosas ocultas y de los secretos encerrados en los corazones de los hombres. El ejemplo más elocuente lo encontramos al principio del evangelio de Juan cuando Natanael reconoce en Jesús a Cristo tras saberse visto por él debajo de la higuera (Jn 1,48). La naturaleza profética de Jesús es reconocida explícitamente por la Samaritana cuando Jesús le dice que ha tenido cinco maridos y que el actual no es su esposo legal (Jn 4,18-19) pero, para Juan, los principales receptores de la omnisciencia divina son los apóstoles, a los que Jesús conoce (Jn 2,24-25) hasta el punto de saber las flaquezas que guardan en su interior (Jn 6,61.64.71; 13,11.27-28). La familiaridad con Cristo hace que los discípulos sean conscientes de esta cualidad divina (Jn 16,19.30; 21,17), por lo que el escepticismo se podría achacar a una falta de cercanía espiritual con Jesús o, incluso, de fe. En este sentido, cabe interpretar la insistencia de Cristo en abrir los ojos de la fe a todos los discípulos en una infatigable iniciativa que no cesa hasta los últimos momentos que comparte con ellos antes de la Ascensión, como ocurre en el caso de Tomás ante el Resucitado.

La confrontación con la divinidad de Cristo actúa como una teofanía tanto en el sentido de que permite percibir su naturaleza divina a través de sus atributos como, muy especialmente, a través de la interactuación con el Resucitado. Así, Tomás confiesa finalmente la divinidad de Cristo porque en el hombre que le muestra el costado ve a Dios. Este encuentro, al igual que las teofanías narradas en el Antiguo Testamento, tiene un efecto profundamente transformador sobre el individuo en tanto que al acceder a este conocimiento por medio de la fe comporta su salvación. En este sentido, y gracias a la exégesis propuesta por Hilario de Poitiers, podemos entender la perícopa de la duda de Tomas como una expresión de la tensión entre duda y fe y el efecto que ejerce esta dinámica sobre la justificación y salvación del hombre.

Bibliography

Sources

Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*, ed. R. Willems, CCSL 36, Turnhout 1954.

Clemens Alexandrinus, *Stromata*, v. 2, ed. P.T. Camelot – C. Mondésert, SCh 38, Paris 1954.

Cyprianus Carthaginensis, *Epistulae*, ed. W. von Hartel, CSEL 3/2, Wien 1871.

Gregorius Magnus, *Homiliae in Evangelia*, ed. G. Blanc – R. Étaix – B. Judic – C. Morel, SCh 522, Paris 2008.

Hilarius Pictaviensis, *Commentarium in Matthaeum*, t. 1-2, ed. J. Doignon, SCh 254, 258, Paris 1978-1979.

Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate*, ed. P. Smulders, CCSL 62, 62A, Turnhout 1979-1980.

Hilarius Pictaviensis, *De synodis*, ed. A. Rocher – M. Durst, SCh 621, Paris 2021.

Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos*, ed. P. Descourtieux, SCh 565, 605, Paris 2014-2020.

Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses*, v. 1, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 264, Paris 1979.

Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses*, v. 4, ed. A. Rousseau – B. Hemmerdinger – C. Mercier – L. Doutreleau, SCh 100/1, Paris 1965.

Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses*, v. 5, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – C. Mercier, SCh 153, Paris 1969.

Irenaeus Lugdunensis, *Epideixis*, ed. A. Rousseau, SCh 406, Paris 1995.

Origenes Alexandrinus, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, SCh 132, Paris 1967.

Origenes Alexandrinus, *De principiis*, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, SCh 252, Paris 1978.

Tertullianus, *Ad martyras*, ed. E. Dekkers, CCSL 1, Turnhout 1954.

Tertullianus, *Adversus Marcionem*, ed. A. Kroymann, CCSL 1, Turnhout 1954.
Tertullianus, *De anima*, ed. J.H. Waszink, CCSL 2, Turnhout 1954.
Tertullianus, *De exhortatione castitatis*, ed. A. Kroymann, CCSL 2, Turnhout 1954.
Tertullianus, *De patientia*, ed. J.G.P. Borleffs, CCSL 1, Turnhout 1954.
Tertullianus, *De resurrectione mortuorum*, ed. J.G.P. Borleffs, CCSL 2, Turnhout 1954.

Studies

Atkins J.D., *The Doubt of the Apostles and the Resurrection Faith of the Early Church*, Tübingen 2019.
Berrouard M.F., *Oeuvres de saint Augustin 75. Homélies sur l'Évangile de saint Jean CIV-CXXIV*, Paris 2003.
Bieringer R. – Vanden Hove I., *Mary Magdalene in the Four Gospels*, "Louvain Studies" 32 (2007) p. 186-254.
Bieringer R., *They have taken away my Lord: Text–Immanent Repetitions and Variations in John 20:1-18*, in: *Repetitions and Variations in the Fourth Gospel: Style, Text, Interpretation*, ed. G. Van Belle – P. Maritz, Leuven 2008, p. 609-630.
Bonney W., *Caused to Believe. The Doubting Thomas Story and the Climax of John's Christological Narrative*, Leiden 2002.
Burns P., *The Christology in Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew*, Roma 1981.
Chilton B.D., *Resurrection Logic. How Jesus' First Followers Believed God Raised Him from the Dead*, Waco 2019.
Daley B.E., *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991.
Doignon J., *Hilaire de Poitiers avant l'exil. Recherches sur la naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu du IVe siècle*, Paris 1971.
Fierro A., *Sobre la gloria en San Hilario. Una síntesis doctrinal de la noción bíblica de "doxa"*, Roma 1964.
Gil R., *Hilaire de Poitiers et l'humanité souffrante du Christ*, Paris 2020.
Grzywaczewski J., *Syn reprezentujący Ojca w "De Trinitate" św. Hilarego z Poitiers*, "Vox Patrum" 75 (2020) p. 185-200.
Hansen S.E., *Forgiving and Retaining Sin: A Study of the Text and the Context of John 20:23*, "Horizons in Biblical Theology" 19 (1997) p. 24-32.
Houghton H.A.G., *Augustine's Text of John. Patristic Citations and Latin Gospel Manuscripts*, Oxford 2008.
Judge P.J., *A note on Jn 20,29*, in: *The Four Gospels, Festschrift Frans Neirynck*, ed. F. Van Segbroek *et al*., Leuven 1992, p. 2183-2192.
Judge P.J., *John 20,24-29: More than Doubt, Beyond Rebuke*, in: *The Death of Jesus in the Fourth Gospel*, ed. G. Van Belle, Leuven 2007, p. 913-930.
Kinlaw P.E., *The Christ is Jesus. Metamorphosis, Possession, and Johannine Christology*, Atlanta 2005.
Ladaria L., *La cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989.
McWilliam J.E., *Death and Resurrection*, Wilmington 1994.

Menken M.J.J., *The Christology of the Fourth Gospel: A Survey of Recent Research*, in: *From Jesus to John. Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of Martinus de Jonge*, ed. M.C. De Boer, Sheffield 1993, p. 292-320.

Micaelli C., *Tertulliano e il montanismo in Africa*, in: *Africa cristiana. Storia, religione, letteratura*, ed. M. Marin – C. Moreschini, Brescia 2002, p. 15-49.

Tertullien, *Exhortation à la chasteté*, de. C. Moreschini, SCh 319, Paris 1985.

Moreschini C., *Tertulliano e la salvezza della carne*, in: *Liturgia e incarnazione*, ed. N. Terrin, Padova 1993, p. 93-111.

Most G., *Doubting Thomas*, Cambridge 2005.

Novakovic L., *Raised from the Dead According to the Scripture. The Role of Israel's Scripture in the Early Christian Interpretations of Jesus' Resurrection*, London 2012.

Peñamaría de Llano A., *Libertad, mérito y gracia en la soteriología de Hilario de Poitiers. ¿Precursor de Pelagio y Agustín?*, "Revue des études augustiniennes et patristiques" 20 (1974) p. 234-250.

Peñamaría de Llano A., *La salvación por la fe. La noción "fides" en Hilario de Poitiers. Estudio filológico-teológico*, Burgos 1981.

Perkins P., *Resurrection. New Testament Witness and Contemporary Reflection*, Garden City 1984.

Philips G.L, *Faith and Vision in the Fourth Gospel*, in: *Studies in the Fourth Gospel*, ed. F.L. Cross, London 1957, p. 83-96.

Popp T., *Thomas: Question Marks and Exclamation Mar*ks, in: *Character Studies in the Fourth Gospel: Narrative Approaches to Seventy Figures in John*, ed. S.A. Hunt *et al*., Tübingen 2013, p. 504-529.

Schliesser B., *To Touch or Not to Touch? Doubting and Touching in John 20:24-29*, "Early Christianity" 8 (2017) p. 69-93.

Schneiders S.M., *Jesus Risen in Our Midst. Essays on the Resurrection of Jesus in the Fourth Gospel*, Collegeville 2013.

Studer B., *La résurrection de Jésus d'après le "Perì Archôn" d'Origène*, "Augustinianum" 18 (1978) p. 279-309.

Sylva D.D., *Thomas: Love as Strong as Death: Faith and Commitment in the Fourth Gospel*, London 2013.

Thomaskutty J., *Characterisation of Thomas in the Fourth Gospel*, "HTH Theological Studies" 76 (2020) p. 1-8.

Tuckett C., *Seeing and Believing in John 20*, in: *Paul, John, and Apocalyptic Eschatology. Studies in Honour of Martinus C. de Boer*, ed. J. Krans *et al*., Leiden 2013, p. 169-185.

Williams D.H., *Justification by Faith: a Patristic Doctrine*, "Journal of Ecclesiastical History" 57 (2006) p. 649-667.

Williams D.H., *Hilary of Poitiers and Justification by Faith According to the Gospel of Matthew*, "Pro Ecclesia" 16 (2007) p. 445-461.

CC BY ND

ISSN: 0860-9411
eISSN: 2719-3586

VOX PATRUM 96 (2025) 77-116
DOI: 10.31743/vp.18712

Antropologia w świetle wcielenia: chrześcijańska wizja natury ludzkiej w procesie formowania doktryny chrystologicznej w II-V wieku

Anthropology in the Light of the Incarnation: The Christian Vision of Human Nature in the Process of the Formation of Christological Doctrine (2nd-5th Centuries)

Ks. Oleksandr Kashchuk[1]

Abstract: The aim of this article is to verify the continuity and development of the Church Fathers' reflection on human nature in the light of the Incarnate Christ and to present its evolution during the period from the 2nd to the 5th century. Employing a panoramic and synthetic approach enabled the identification of those anthropological elements that were common and consistently emphasized, thereby highlighting the essential core of the doctrine. The study focuses on the anthropological implications of the Incarnation, that is, the fact that God truly assumed human nature: body, soul, and reason. Based on the testimonies of the Church Fathers – from Ignatius of Antioch and Irenaeus of Lyon to the definition of the Council of Chalcedon – It is demonstrated that theology in the 2nd to 5th centuries consistently argued for the real and inseparable presence of both the fullness of divinity and the fullness of humanity in the one person of Jesus Christ. The analysis addresses four main theological traditions: Alexandrian, Cappadocian, Antiochene, and Western (Latin), each of which defended the integrity of Christ's divine-human identity in a distinct manner. Within these Christological currents, a deepened vision of humanity gradually emerged – conceived as a nature capable of union with God without losing its own identity. The article shows that Christology constituted the foundation of Christian anthropology: it defined not only the identity of Christ but also the dignity of the human person and his capacity to participate in the life of God. In this perspective, the Incarnation appears as the key to understanding the mystery of humanity.

Keywords: Christ; Incarnation; human nature; human dignity; Christology; Ecumenical Councils; Byzantium.

[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: oleks_andr@ucu.edu.ua; ORCID: 0000-0001-6302-1851.

1. Wstęp

Od pierwszych dziesięcioleci chrześcijańskiej refleksji nad wiarą aż po Sobór Efeski (431) zasadniczym zadaniem chrystologii było wykazanie pełni zarówno boskości, jak i człowieczeństwa w osobie Jezusa Chrystusa. Pośrednio prowadziło to do dowartościowania godności ludzkiej natury, ponieważ podkreślano, że to prawdziwy Bóg staje się w pełni człowiekiem. Ojcowie Kościoła rozumieli, że opowiadanie o stworzeniu człowieka pokazuje, kim jest człowiek i że należy je rozpatrywać w odniesieniu do innych prawd wiary, zwłaszcza do wcielenia. Wiara w inkarnację Słowa Bożego pokazuje bowiem, że człowieczeństwo ma wielką godność, gdyż staje się naturą osoby Chrystusa[2].

Badanie antropologicznych implikacji wynikających z wczesnochrześcijańskiej chrystologii jest ważne, ponieważ pozwala głębiej zrozumieć, w jaki sposób refleksja nad osobą Chrystusa kształtowała chrześcijańską wizję człowieka – jego natury oraz godności. Zagadnienie to nabiera szczególnego znaczenia w kontekście formowania się doktryny chrystologicznej, zwłaszcza w okresie soborów powszechnych IV-V wieku, które odegrały decydującą rolę w precyzyjnym określeniu treści wiary Kościoła i miały kluczowe znaczenie dla ugruntowania wizji natury ludzkiej jako rzeczywiście zdolnej do łączności z samą boską naturą przez związek z wcielonym Słowem. To właśnie wczesnochrześcijańska, a następnie bizantyńska i średniowieczna teologia, czerpiąc z fundamentów położonych przez Ojców Kościoła, pogłębiła rozumienie człowieczeństwa w perspektywie chrystologicznej. Przekazując Zachodowi i Wschodowi duchowe oraz intelektualne dziedzictwo, ta teologia wciąż inspiruje współczesną refleksję nad godnością osoby ludzkiej.

Należy przyznać, że problematyka chrystologiczno-antropologiczna w epoce wczesnochrześcijańskiej została już szeroko omówiona w licznych monografiach i artykułach. Jeśli chodzi o ogólne zaprezentowanie tego tematu, należy wspomnieć klasyczne opracowania znanych badaczy, takich jak J.N.D. Kelly[3], W.H.C. Frend[4], B. Sesboue[5], A. Grillmeier

---

[2] B. Degórski, *L'ispirazione teo-cristologica dell'antropologia patristica*, VoxP 63 (2015) s. 22-30.

[3] J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London 1968.

[4] 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.

[5] B. Sesboüé, *Treść tradycji: reguławiary 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.

i T. Hainthaler[6], M. Simonetti[7], L.F. Ladaria[8]. Związek między chrystologią a antropologią został podkreślony m.in. przez D. Degórskiego[9] i R.A. Norrisa[10], którzy szczególnie koncentrowali się na problematyce ludzkiej tożsamości Chrystusa. Patrystyczne rozumienie biblijnej antropologii w II wieku przedstawił J. Ulrich[11], zarys natomiast antropologii Kościoła greckiego omówił B.J. Huculak[12]. Istnieje szereg opracowań dotyczących zagadnień chrystologiczno-antropologicznych u poszczególnych autorów wczesnochrześcijańskich. W odniesieniu do nauczania Ignacego z Antiochii warto wymienić prace C.T. Browna i G. Valla[13], w przypadku Ireneusza z Lyonu natomiast – opracowania A. Briggmana, Y. De Andii oraz M.C. Steenberga[14]. Ci autorzy skupiali się nie tylko na przedstawieniu chrystologii Ireneusza, lecz także ukazywali chrystologiczne implikacje antropologii wczesnochrześcijańskiej. Odnośnie do teologów środowiska aleksandryjskiego w II-III wieku nale-

---

[6] A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, t. 1: *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, tł. J. Bowden, Atlanta 1975; A. Grillmeier – T. Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, t. 2: *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604)*, cz. 2: *The Church of Constantinople in the Sixth Century*, tł. P. Allen – J. Cawte, London 1995.

[7] M. Simonetti, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, SEA 44, Roma 1993.

[8] L.F. Ladaria, *Człowiek stworzony na obraz Boga*, w: *Historia dogmatów*, t. 2: *Człowiek i jego zbawienie*, red. B. Sesboüé – V. Grossi – L.F. Ladaria – P. Lécrivain, tł. P. Rak, Kraków 2001, s. 81-129.

[9] Degórski, *L'ispirazione teo-cristologica dell'antropologia patristica*, s. 17-34.

[10] R.A. Norris, *The Problem of Human Identity in Patristic Christological Speculation*, w: *Historica, Theologica, Gnostica, Biblica, Critica, Classica*, red. E.A. Livingstone, StPatr 17/1, Oxford – New York – Toronto – Sydney – Paris – Frankfurt 1982, s. 147-159.

[11] J. Ulrich, *The Peculiar Merit of the Human Body: Combined Exegesis of Gen 1:26f. and Gen 2:7 in Second Century Christianity*, w: *The Unity of Body and Soul in Patristic and Byzantine Thought*, red. A. Usacheva – J. Ulrich – S. Bhayro, Contexts of Ancient and Medieval Anthropology 1, Paderborn 2021, s. 1-19.

[12] B.J. Huculak, *Zarys antropologii Kościoła greckiego*, „Studia Teologii Dogmatycznej" 1 (2015) s. 88-106.

[13] C.T. Brown, *The Gospel and Ignatius of Antioch*, Studies in Biblical Literature 12, New York *et al*. 2000; G. Vall, *Learning Christ: Ignatius of Antioch and the Mystery of Redemption*, Washington 2013.

[14] A. Briggman, *God and Christ in Irenaeus*, Oxford 2019; Y. de Andia, *L'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu chez Irénée de Lyon*, w: *Studia Patristica*, t. 109/6: *Readings in Irenaeus of Lyon*, red. D.W. Springer – A. Andemicael, Leuven – Paris – Bristol 2021, s. 69-79; M.C. Steenberg, *Irenaeus on Creation: The Cosmic Christ and the Saga of Redemption*, Supplements to Vigiliae Christianae 91, Leiden – Boston 2008.

ży zaznaczyć, że chrystologiczne refleksje Klemensa Aleksandryjskiego były przedmiotem badań M.J. Edwardsa[15], antropologiczne poglądy Orygenesa natomiast przedstawił P. Turzyński[16]. Rzetelną porównawczą analizę zagadnień antropologicznych Ireneusza i Orygenesa przeprowadził M. Szram[17], który skupił się również na kwestii pochodzenia ciała Adama i Chrystusa w ruchach heretyckich[18]. Jeśli chodzi o temat człowieczeństwa Chrystusa w teologii Ariusza oraz u myślicieli piszących w kontekście sporów ariańskich, na uwagę zasługują opracowania W.P. Haugaarda i S. Parvis[19], które ukazują ujęcie natury ludzkiej Chrystusa u Ariusza i jego zwolenników. Chrystologię Atanazego z Aleksandrii badał G.D. Dragas[20], szczególnie koncentrując się na temacie wcielenia i realności ludzkiej natury Chrystusa. Analizę chrystologii Atanazego przedstawiła także M. Horyacha[21], ukazując teologiczne starania Aleksandryjczyka, by dowieść pełni człowieczeństwa Syna Bożego. Poglądy Cyryla Aleksandryjskiego na temat ludzkiej natury Chrystusa zostały zaprezentowane m.in. przez B. Meuniera i R.A. Norrisa[22]. Tematem przebóstwienia u Cyryla oraz Ireneusza natomiast zajmował się B. Blackwell[23], dowodząc, że autorzy wczesnochrześcijańscy postrze-

[15] M.J. Edwards, *Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos*, VigCh 54/2 (2000) s. 159-177.

[16] P. Turzyński, *Antropologia trychotomiczna Orygenesa*, VoxP 63 (2015) s. 35-46.

[17] M. Szram, *Od obrazu do podobieństwa Bożego – dynamiczna koncepcja antropologii teologicznej w II-III w. (stanowisko Ireneusza i Orygenesa)*, VoxP 22 (2002) s. 357-376.

[18] M. Szram, *Ciało złe i dobre. Kwestia pochodzenia i natury ciała Adama i Chrystusa we wczesnochrześcijańskich ruchach heretyckich*, VoxP 63 (2015) s. 77-93.

[19] W.P. Haugaarda, *Arius: Twice Heretic? Arius and the Human Soul of Jesus Christ*, ChH 29 (1960) s. 251-263; S. Parvis, *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 325-345*, Oxford 2006.

[20] G.D. Dragas, *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, StPatr 16/2, Oxford 1985, s. 281-294.

[21] M. Horyacha, *Vstup*, w: Atanasii Velykyi, *Proty iazychnykiv. Pro voplochennia Slova*, red. M. Horyacha, tł. O. Levko, Vytoky khrystyianstva 8: Dzherela 3, Lviv 2024, s. 15-189.

[22] B. Meunier, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie: L'humanité, le salut et la question monophysite*, ThH 104, Paris 1997; R.A. Norris, *Christological Models in Cyril of Alexandria*, w: *Classica et Hellenica, Theologica, Liturgica, Ascetica*, red. E.A. Livingstone, StPatr 13/2, Berlin 1975, s. 255-268.

[23] B.C. Blackwell, *Christosis. Pauline Soteriology in Light of Deification in Irenaeus and Cyril of Alexandria*, Wissenschaftliche Untersuchungenzum Neuen Testament 2/314, Tübingen 2011.

gali potencjał człowieczeństwa w perspektywie przebóstwienia. Warto także wymienić opracowania J. Beeleya[24] oraz M.C. Paczkowskiego[25], poświęcone myśli teologów kapadockich (Grzegorza z Nazjanzu i Bazylego Wielkiego), w których centralnym tematem pozostaje pełnia człowieczeństwa Chrystusa. Chrystologią Ojców Kapadockich zajmowali się również N. Widok i S. Strękowski[26], koncentrując się na temacie wcielenia oraz jego implikacjach dla ludzkiej natury. Samą koncepcję człowieka natomiast w refleksji Bazylego Wielkiego przedstawił J. Betlejko[27]. Z kolei zagadnienie wcielenia w ujęciu Epifaniusza z Salaminy, rozpatrywane w kontekście apolinaryzmu, omawiał R.M. Pancerz[28]. Chrystologię Dydyma z Aleksandrii zaś badał P.C. Bouteneff[29], poglądy Eustacjusza z Antiochii natomiast omówił S.H. Cartwright[30]. Ci autorzy wnieśli ważny wkład w rozumienie i dowartościowanie ludzkiej natury Chrystusa u wspomnianych autorów III-IV wieku. Chrystologią autorów antiocheńskich zajmowali się P.B. Clayton (Jr.), I. Havrylyk oraz H.E.W. Turner[31]. Ich badania dogłębnie przeanalizowały tematykę natury ludzkiej w myśli teologów antiocheńskich. Ściśle temat antropologii

---

[24] C.A. Beeley, *Gregory of Nazianzus: On the Trinity and the Knowledge of God. In Your Light We Shall See Light*, Oxford – New York 2008.

[25] M.C. Paczkowski, *Biblia i filozofia w konfrontacji Bazylego Wielkiego z apolinaryzmem*, VoxP 68 (2017) s. 217-241.

[26] N. Widok, *Kerygmatyczny wymiar nauczania o wcieleniu u Grzegorza z Nazjanzu*, VoxP 38-39 (2000) s. 185-198; S. Strękowski, *Wcielenie Syna Bożego w utworach św. Grzegorza z Nyssy*, VoxP 38-39 (2000) s. 199-212.

[27] J. Betlejko, *Zarys antropologii świętego Bazylego Wielkiego*, AnCra 41 (2009) s. 93-121.

[28] R.M. Pancerz, *Obrona integralnego człowieczeństwa Chrystusa przeciw apolinaryzmowi w dziełach Epifaniusza z Salaminy*, VoxP 68 (2017) s. 253-269.

[29] 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. 389-395.

[30] S.H. Cartwright, *So-called Platonism, the Soul, and the Humanity of Christ in Eustathius of Antioch's 'Contra Ariomanitas et de anima'*, w: *Clement of Alexandria. The Fourth-Century Debates*, red. M. Vinzent, StPatr 64/14, Leuven – Paris – Walpole 2013, s. 237-246.

[31] P.B. Clayton Jr, *The Christology of Theodoret of Cyrus: Antiochene Christology from the Council of Ephesus (431) to the Council of Chalcedon (451)*, Oxford 2007; I. Havrylyk, *Antropolohija Teodora Mopsuestijs'koho ta jiji vplyv na syryjśku bohosłovs'ku tradyciju*, „Naukovi zapysky Ukraïns'koho katolyc'koho universytetu: Bohosłov'ja" 7 (2020) s. 359-379; H.E.W. Turner, *Nestorius Reconsidered*, w: *Classica et Hellenica, Theologica, Liturgica, Ascetica*, red. E.A. Livingstone, StPatr 13/2, Berlin 1975, s. 306-321.

w ujęciu Jana Chryzostoma przedstawił P. Szczur[32]. Chrystologię Ojców łacińskich omówili w swoich opracowaniach P. Turzyński, D. Finn, B. Green i B. Degórski[33]. Ci badacze stworzyli syntezę, która znacząco przyczynia się do wyprowadzenia wniosków na temat istoty ludzkiej natury, rozpatrywanej przez pryzmat wcielenia.

Jeżeli chodzi o chrystologiczną myśl soborów powszechnych, warto wymienić opracowania S. Fernándeza, L. Ayresa i J.A. McGuckina[34], dotyczące Soboru Nicejskiego (325), które rzucają światło również na tematykę chrystologiczno-antropologiczną. Teologiczne refleksje I Soboru Konstantynopolskiego (381) były przedmiotem badań T.E. Frencha[35], Soboru w Efezie (431) – S. Trostyanskiy'ego i N.P. Tannera[36], a Soboru Chalcedońskiego (451) – M.J. Pereiry[37]. Ich badania dały podstawy do zrozumienia myśli chrystologiczno-antropologicznej soborów powszechnych. Z kolei temat godności ludzkiej w epoce patrystycznej podejmowali W. Turek, J. Guerrero van der Meijden i P. Wygralak, ukazując, że

---

[32] P. Szczur, *Czy dusza walczy z ciałem? Wybrane aspekty antropologii św. Jana Chryzostoma*, VoxP 63 (2015) s. 129-141.

[33] P. Turzyński, *Il mistero dell'Incarnazione nelle Enarrationes in Psalmos di Sant'Agostino*, VoxP 91 (2024) s. 647-674; D. Finn, *Soul, Body, and the Miraculous Excess of the Human Being: Augustine's Theological Anthropology*, w: *T&T Clark Handbook of Theological Anthropology*, red. M.A. Hinsdale – S. Okey, London – New York – Oxford – New Delhi – Sydney 2021, s. 157-172; B. Green, *Leo the Great and the Heresy of Nestorius*, w: *Augustine, Other Latin Writers*, red. F. Young – M. Edwards – P. Parvis, StPatr 43, Leuven – Paris – Dudley 2006, s. 373-380; B. Degórski, *Il mistero dell'incarnazione nel commento al 'Simbolo Apostolico' di san Quodvultdeus di Cartagine*, VoxP 64 (2015) s. 119-130.

[34] S. Ferrnández, *Nicaea 325: Reassessing the Contemporary Sources*, red. A. Usacheva – J. Ulrich – S. Bhayro, Contexts of Ancient and Medieval Anthropology 14, Paderborn 2025; L. Ayres, *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford 2004; J.A. McGuckin, *The Divine Christ of the Council of Nicaea: 325*, w: *Seven Icons of Christ*, red. S. Trostyanskiy, Piscataway 2016, s. 9-46.

[35] T.E. French, *The Council of Constantinople I: 381. Christ's Divine Majesty and the Impartiality of His Humanity*, w: *Seven Icons of Christ*, red. S. Trostyanskiy, Piscataway 2016, s. 47-97.

[36] S. Trostyanskiy, *The Council of Ephesus: 431. The Ontological Status of the Personal Unity of God and Humanity*, w: *Seven Icons of Christ*, red. S. Trostyanskiy, Piscataway 2016, s. 99-157; N.P. Tanner, *Ephesus. 431: Introduction*, w: *Decrees of the Ecumenical Councils*, t. 1: *Nicaea I to Lateran V*, red. N.P. Tanner, London – Washington 1990, s. 37-39.

[37] M.J. Pereira, *The Council of Chalcedon: 451. In Search of a Nuanced and Balanced Christology*, w: *Seven Icons of Christ*, red. S. Trostyanskiy, Piscataway 2016, s. 159-221.

Ojcowie Kościoła znali koncepcję godności ludzkiej i często rozważali ją w odniesieniu do chrystologii[38].

Przedstawiona lista autorów badających chrystologiczno-antropologiczne zagadnienia w epoce patrystycznej z pewnością nie jest wyczerpująca. Na jej podstawie można jednak stwierdzić, że ich analiza przybiera bardziej charakter monograficzny. Rzadziej natomiast spotykają się ujęcia syntetyczne, które ukazywałyby rozwój i kontynuację patrystycznego myślenia o istocie człowieka w perspektywie chrystologicznej. Pomimo więc licznych prac poświęconych poszczególnym Ojcom lub grupie wczesnochrześcijańskich myślicieli, całościowe spojrzenie, ukazujące spójny rozwój chrześcijańskiego nauczania o człowieku w świetle wiary we wcielenie, nadal pozostaje aktualnym wyzwaniem.

Celem niniejszego opracowania nie jest streszczenie dotychczasowych ustaleń badawczych, lecz, przede wszystkim, w oparciu o źródła patrystyczne, zweryfikowanie ciągłości i kontynuacji refleksji Ojców Kościoła nad naturą ludzką w świetle osoby wcielonego Chrystusa oraz ukazanie jej rozwoju w okresie od II do V wieku. Podjęta zostaje tu więc próba panoramicznego ujęcia kształtowania się myśli chrystologiczno-antropologicznej w tym kluczowym dla formowania się doktryny czasie.

Ponowne przemyślenie patrystycznej wizji ludzkiej natury w kontekście tajemnicy wcielenia umożliwia utrwalenie i doprecyzowanie teologicznych fundamentów ludzkiej godności. Taka perspektywa badawcza pozwala uchwycić zarówno jednolitość i ciągłość, jak i dynamikę chrystologicznych inspiracji w kształtowaniu wczesnochrześcijańskiej antropologii. Zastosowanie podejścia porównawczego i syntetyzującego umożliwia identyfikację tych elementów antropologicznych, które były wspólne i konsekwentnie akcentowane, a tym samym stanowiły zasadniczy trzon doktryny.

W części pierwszej niniejszego opracowania omówiony zostanie kierunek refleksji nad człowieczeństwem Chrystusa oraz jego znaczeniem antropologicznym w epoce poprzedzającej Sobór Nicejski (325), kiedy to dopiero formowały się podstawy dogmatycznej chrystologii. Część druga poświęcona będzie analizie kształtowania się poglądów antropologiczno-chrystologicznych w okresie między Soborem Nicejskim a Soborem

[38] W. Turek, *Godność ciała ludzkiego według Tertuliana. Analiza komentarzy do tekstów Rdz 1,26-27; 2,8; 1Kor 3,16*, VoxP 63 (2015) s. 63-75; J. Guerrero van der Meijden, *Utworzenie kategorii godności człowieka (dignitashominis) przez Hieronima ze Strydonu*, VoxP 87 (2023) s. 135-154; P. Wygralak, *Godność człowieka w kaznodziejskiej refleksji św. Cezarego z Arles*, „Naukovi zapysky UKU: Bohoslov'ja" 7 (2020) s. 333-345.

Efeskim (325-431), kiedy to szczególnie intensywnie ubiegano się o uznanie pełni zarówno boskiej, jak i ludzkiej natury Chrystusa. Część trzecia natomiast skupi się na decydującym etapie refleksji teologicznej, przypadającej na czas między Soborem Efeskim a Soborem Chalcedońskim (431-451). W tym okresie dojrzewały formuły dogmatyczne mające na celu wyrażenie dwoistości w jedności osoby Chrystusa.

2. Człowiek wobec wcielonego Słowa u pisarzy II-III wieku

Już na początku II wieku, jeszcze przed oficjalnym sformułowaniem doktryny chrystologicznej, stanowczy sprzeciw wobec kwestionowania pełni ludzkiej natury Chrystusa oraz Jego ludzkiego doświadczenia wyraził Ignacy Antiocheński († 108)[39]. Chrystologia dwóch natur, zapowiedziana przez niego, stopniowo zaczęła koncentrować się na tajemnicy wcielenia, akcentując głębokie zaangażowanie Boga w świat stworzony oraz podkreślając doniosłość tego, co dokonuje się przez człowieka w porządku cielesnym[40]. Św. Ignacy ukazuje skutki dzieła Chrystusa dla człowieka zarówno w wymiarze duchowym, jak i cielesnym[41]. Te idee zostaną rozwinięte przez późniejszych pisarzy wczesnochrześcijańskich.

2.1. Ireneusz z Lyonu: chrystologia jako klucz do antropologii

Św. Ireneusz z Lyonu (ok. 130-202) jest jednym z najwcześniejszych pisarzy, którzy wyraźnie ukazują, że chrystologia jest kluczem do zrozumienia antropologii. Autor podejmuje polemikę z gnostycyzmem, który głosił dualistyczną wizję Boga, człowieka i świata, deprecjonując ciało jako element zły i obcy sferze duchowej[42]. W celu obalenia gnostyckiej

---

[39] Por. D.S. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch. A Study of Early Christian Thought in the East*, Cambridge 1982, s. 117-118.

[40] Por. W.R. Schoedel, *Introduction*, w: W.R. Schoedel, *Ignatius of Antioch: A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, red. H. Koester, Philadelphia 1985, s. 20-21; Brown, *The Gospel and Ignatius of Antioch*, s. 134-140.

[41] Por. Vall, *Learning Christ*, s. 119-120.

[42] Por. B.A. Pearson, *Ancient Gnosticism: Traditions and Literature*, Minneapolis 2007, s. 12-15; U.C. von Wahlde, *Gnosticism, Docetism, and the Judaisms of the First Century: The Search for the Wider Context of the Johannine Literature and Why It Matters*, London – New York 2015, s. 40-42; A.H. Armstrong, *Dualism: Platonic, Gnostic, and Christian*, w: *Neoplatonism and Gnosticism*, red. R.T. Wallis – J. Bregman, Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern 6, Albany 1992, s. 33-54; J.F. McCue, *Conflicting*

antropologii twierdził, że człowiek jest doskonały i pełny jedynie wtedy, gdy dusza i duch są zjednoczone z ciałem (*perfectus homo constat, carne, anima et spiritu*)[43]. Godność człowieka zakorzeniał on w człowieczeństwie Syna Bożego. Ireneusz ze stanowczością bronił prawdziwości zarówno człowieczeństwa, jak i boskości Chrystusa (*quoniam vere homo et quoniam vere Deus*)[44]. Wcielony Chrystus to ten sam przedwieczny Logos[45]. Wcielenie Chrystusa to jedność Logosu i prawdziwego człowieka posiadającego ciało i duszę, która otrzymuje ducha od Boga[46]. Co więcej, człowiek w całej swojej naturze został stworzony na obraz wcielonego Chrystusa, jeszcze zanim dokonało się historyczne wcielenie Boga[47]. Zatem człowieczeństwo jest od początku modelowane na wzór Chrystusa[48]. Odniesieniem dla Boga przy stworzeniu Adama było Słowo, które miało się wcielić[49], dlatego też człowiek, zarówno w duszy, jak i w ciele,

---

Versions of Valentinianism? Irenaeus and the Excerpta ex Theodoto, w: *The Rediscovery of Gnosticism*, t. 1: *The School of Valentinus*, red. B. Layton, Studies in the History of Religions: Supplements to Numen 61, Leiden 1980, s. 404-416. Na temat postrzegania ciała jako elementu materialnego i zarazem złego w różnych herezjach wczesnochrześcijańskich, zob. M. Szram, *Ciało złe i dobre. Kwestia pochodzenia i natury ciała Adama i Chrystusa we wczesnochrześcijańskich ruchach heretyckich*, VoxP 63 (2015) s. 78-83.

[43] Por. Irenaeus, *Adversus haereses* V 9, 1, ed. A. Rousseau, SCh 153, Paris 1969, s. 106. Zob. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, s. 103; Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 148-149; Briggman, *God and Christ in Irenaeus*, s. 155-162; Ulrich, *The Peculiar Merit*, s. 10-12.

[44] Por. Irenaeus, *Adversus haereses* IV 6, 7, ed. A. Rousseau, SCh 100, Paris 1955, s. 452.

[45] Por. Irenaeus, *Adversus haereses* III 16, 6, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 211, Paris 1974, s. 310-314. Zob. Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 147; Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, s. 99-102.

[46] Por. Irenaeus, *Adversus haereses* III 22, 1: „quod nos eramus […]. Nos autem quoniam corpus sumus de terra acceptum et anima accipiens a Deo Spiritum", SCh 211, s. 432; Irenaeus, *Adversus haereses* V 9, 1, SCh 153, s. 106. Zob. Norris, *The Problem of Human Identity in Patristic Christological Speculation*, s. 150-152.

[47] Por. Irenaeus, *Expositio doctrinae apostolicae* 22 i 11, ed. A. Rousseau, SCh 406, Paris 1995, s. 114 i 98; Irenaeus, *Adversus haereses* III 21, 10, SCh 211, s. 428-430. Zob. Ladaria, *Człowiek stworzony na obraz Boga*, s. 86-87. Por. szerzej na temat chrystologii Ireneusza: Simonetti, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, s. 97-105.

[48] Por. Irenaeus, *Expositio doctrinae apostolicae* 22, SCh 406, s. 114. Zob. De Andia, *L'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu chez Irénée de Lyon*, s. 69-79.

[49] Por. Irenaeus, *Adversus haereses* III 21, 10, SCh 211, s. 428-430. Zob. M. Szram, *Od obrazu do podobieństwa Bożego – dynamiczna koncepcja antropologii teologicznej w II-III w. (stanowisko Ireneusza i Orygenesa)*, VoxP 22 (2002) s. 361-368. Por. także: Huculak, *Zarys antropologii Kościoła greckiego*, s. 94.

został stworzony na obraz Boży[50]. To właśnie ta integralna pełnia natury ludzkiej – w pełni obecna w osobie wcielonego Syna – miała świadczyć o tym, że człowiek jako taki, w całej swojej złożoności, jest dobry i godny zjednoczenia z Bogiem[51].

Słowo Boże, Jezus Chrystus stał się człowiekiem, by człowiek mógł stać się tym, czym On sam jest[52]. Jako nowy Adam Jezus naprawia upadek praojca i przywraca człowiekowi możliwość życia w jedności z Bogiem[53]. Związane jest to z ideą rekapitulacji, zgodnie z którą Chrystus ogarnia wszystko jako głowa stworzenia. Pełne urzeczywistnienie człowieczeństwa dokona się w doświadczeniu zmartwychwstania śmiertelnego ciała, udostępnionego przez zmartwychwstanie Chrystusa[54]. W świetle doskonałego człowieczeństwa i bóstwa Chrystusa objawia się najwyższa godność człowieka, powołanego do udziału w życiu samego Boga.

2.2. Tertulian: integralność i godność ludzkiego ciała

W duchu dowartościowania godności człowieczeństwa w świetle osoby Chrystusa wypowiadał się Tertulian (ok. 155-po 220). Rozpatrywał on człowieka jako duchowo-cielesną jedność. Tchnienie życia przez Boga dowartościowuje ludzkie ciało, co stanowi fundament wiary w jego zmartwychwstanie – Bóg je przywraca, ponieważ już przy stworzeniu nadał mu wartość[55]. Chrystus jest rzeczywistym Bogiem posiadającym ludzkie ciało. W Nim oba elementy Jego osoby (boskość i człowieczeństwo) zachowują swoje właściwości[56]. Ludzka natura Syna Bożego była

---

[50] Por. Irenaeus, *Expositio doctrinae apostolicae* 11, SCh 406, s. 98. Zob. Ladaria, *Człowiek stworzony na obraz Boga*, s. 86-87.

[51] Por. D. Minns, *Irenaeus: An Introduction*, London – New York 2010, s. 110-112.

[52] Por. Irenaeus, *Adversus haereses* V Preface, SCh 153, s. 14: „[…] Verbum Dei, Jesum Christum Dominum nostrum, qui propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, ut nos perficeret esse quod est ipse".

[53] Por. Irenaeus, *Adversus haereses* III 18, 1, SCh 211, s. 342-344.

[54] Por. F. Cardman, *Irenaeus: As It Was in the Beginning*, w: *T&T Clark Handbook of Theological Anthropology*, red. M.A. Hinsdale – S. Okey, London – New York 2021, s. 140-141; Steenberg, *Irenaeus on Creation*, s. 98-100; B.C. Blackwell, *Christosis. Pauline Soteriology in Light of Deification in Irenaeus and Cyril of Alexandria*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/314, Tübingen 2011, s. 63-64.

[55] Por. Ulrich, *The Peculiar Merit*, s. 16-18.

[56] Por. Tertullianus, *Adversus Praxean* 27, ed. A. Kroymann, CSEL 47, Lipsiae 1906, s. 281-282: „uidemus duplicem statum, non confusum. Sed coniunctum, in una persona, deum et hominem Iesum, – de Christo enim differo – et adeo salua est utriusque proprietas substantiae, ut et spiritus res suas egerit in illo, id est uirtutes et opera

więc rzeczywista i obejmowała zarówno ciało, jak i duszę, co miało zasadnicze znaczenie: Chrystus przyjął prawdziwą ludzką duszę, aby Jego zbawienie obejmowało całego człowieka[57]. Ma to również istotne implikacje dla dowartościowania człowieczeństwa. Na tym polega wyjątkowa godność ludzkiego ciała. Potwierdzenie realności ludzkiego ciała Chrystusa miało fundamentalne znaczenie dla jego godności, która w pełni urzeczywistni się w zmartwychwstaniu i zbawieniu[58]. U Tertuliana zatem pełnia człowieczeństwa Jezusa stanowi potwierdzenie godności i integralności natury ludzkiej, zdolnej do zjednoczenia z Bogiem.

2.3. Chrystologia typu „Logos–człowiek" – Paweł z Samosaty i Eustacjusz z Antiochii

W tradycji wczesnochrześcijańskiej pojawił się nurt chrystologii, który szczególnie, a czasem nawet nadmiernie, akcentował aspekt ludzkiej natury Jezusa w opozycji do tych, którzy głosili jej pozorność. Jego przedstawicielem był Paweł z Samosaty (ok. 200-275), który twierdził, że Chrystus narodził się jako zwykły człowiek, posiadający ludzką duszę. Logos zaś zstąpił na Niego jak na zwykłego człowieka[59]. Chrystologia Pawła wpłynęła na teologię Eustacjusza z Antiochii (zm. ok. 337/346), który wyraźnie podkreślał wiarę w istnienie ludzkiej duszy Chrystusa[60].

---

et signa, et caro passiones suas functa sit". Zob. N. Willert, *Tertullian*, w: *In Defence of Christianity: Early Christian Apologists*, red. J. Engberg – A.C. Jacobsen – J. Ulrich, Early Christianity in the Context of Antiquity 15, Frankfurt am Main 2014, s. 165.

[57] Por. Tertullianus, *De carne Christi* 5, ed. J.P. Mahé, SCh 216, Paris 1975, s. 230: „Ita utriusque substantiae census hominem et Deum exhibuit"; Tertullianus, *De carne Christi* 1, s. 210-212; 5, s. 226-232; 9, s. 250-254; 10, s. 256; 13, s. 264-268. Zob. E. Falque, *God, the Flesh, and the Other: From Irenaeus to Duns Scotus*, tł. W.C. Hackett, Evanston 2015, s. 157.

[58] Por. Falque, *God, the Flesh, and the Other*, s. 152-154; Turek, *Godność ciała ludzkiego według Tertuliana*, s. 66-67; G.D. Dunn, *Tertullian*, w: *The Early Christian World*, red. P.F. Esler, London – New York 2017, s. 969.

[59] Por. Eusebius Caesariensis, *HE* VII 27, 2, ed. G. Bardy, SCh 41, Paris 1955, s. 211-212; VII 30,11, SCh 41, s. 217; Eusebius Caesariensis, *De ecclesiastica theologia* I 20, 43-44, red. E. Klostermann, GCS 14, Eusebius Werke 4, Leipzig 1906, s. 88. Zob. Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 140.

[60] Por. Eustathius Antiochensis, *Fragmenta: De anima adversus Arianos*, PG 18, 689B. Zob. S.H. Cartwright, *So-called Platonism, the Soul, and the Humanity of Christ in Eustathius of Antioch's 'Contra Ariomanitas et de anima'*, w: *Clement of Alexandria. The Fourth-Century Debates*, red. M. Vinzent, StPatr 64/14, Leuven – Paris – Walpole 2013, s. 237-246.

Ten typ chrystologii zapowiada wizję rozwiniętą później przez szkołę antiocheńską, a zwłaszcza model „Logos–człowiek", według którego Chrystus nie tylko jednoczy się z ludzkim ciałem, lecz staje się w pełni człowiekiem[61]. W wymiarze antropologicznym takie ujęcie podkreśla, że we wczesnym Kościele było rozpowszechnione przekonanie, że zbawienie obejmuje pełnego człowieka: z jego świadomością, wolą i duchowym wnętrzem. Chrystologia typu „Logos–człowiek" prowadzi więc do antropologicznej afirmacji, że cały człowiek, z ciałem i duszą, jest zdolny do zbawienia i zjednoczenia z Bogiem.

2.4. Aleksandryjczycy – duchowy wymiar człowieka i przebóstwienie

Wśród czołowych przedstawicieli chrystologicznej refleksji w greckojęzycznym wczesnym chrześcijaństwie istotne miejsce zajmowali teologowie aleksandryjscy. Myśl aleksandryjska rozwijała myśl antropologiczną w kierunku nieco odmiennym od św. Ireneusza, Tertuliana i tradycji antiocheńskiej, kładąc szczególny nacisk na wymiar duchowy człowieka, a zwłaszcza na jego duszę. Klemens Aleksandryjski (ok. 150-ok. 215) nauczał, że człowiek składa się z ciała i duszy, w której wyróżnił część irracjonalną i duchową, tak że wyodrębnił w człowieku duszę, ducha/umysł oraz ciało. Ostatecznie to jednak duchowy element najbardziej stanowi o wolności i godności człowieka[62]. Związek tej antropologii z chrystologią Klemensa Aleksandryjskiego ujawniał się w jego nauce o rzeczywistości ludzkiej natury Słowa. Chrystus, według Aleksandryjczyka, jest równocześnie Bogiem i człowiekiem (αὐτὸς οὗτος ὁ λόγος, ὁ μόνος ἄμφω, θεός τε καὶ ἄνθρωπος)[63], a ten sam Logos, zrodzony z Ojca, rzeczywiście stał się ciałem[64]. To właśnie wcielenie Logosu stanowi podstawę dla idei przebóstwienia – człowiek, zjednoczony

[61] Por. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, s. 110-112.

[62] Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* III 1, 1-III 3, 3, ed. C. Mondésert – C. Matray – H.I. Marrou, SCh 158, Paris 1970, s. 12-16; Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 16, 135, 4, GCS 15, red. O. Stählin, GCS 15, Leipzig 1909, s. 500; VI 16, 136, 1, GCS 15, s. 500. Zob. M. Szram, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001, s. 191-192.

[63] Por. Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* I 7, 1, ed. C. Mondésert, SCh 2, Paris 1949, s. 60.

[64] Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 16, 101, 5, ed. O. Stählin, GCS 17, Leipzig 1909, s. 71, 21: „[…] ἐν σαρκὶ περιπολῶν Θεός". Zob. Edwards, *Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos*, s. 159-177.

z Chrystusem, zostaje przemieniony i w pewnym sensie staje się Bogiem (ἄνθρωποςγένηται Θεός)[65].

Podobne poglądy głosił Orygenes (185/186-254)[66], który utrzymywał, że człowiek składa się z ducha, duszy i ciała[67]. Taka struktura natury ludzkiej znajduje bezpośrednie odniesienie w tajemnicy wcielenia: Syn Boży, pragnąc objawić się ludziom i zamieszkać pośród nich, przyjął nie tylko ludzkie ciało, lecz także duszę, podobną do ludzkich dusz pod względem natury, lecz pod względem intencji i cnoty – zgodną z Jego własną istotą[68]. Choć zarówno Klemens Aleksandryjski, jak i Orygenes w pewnym stopniu przesłaniali ludzką naturę Chrystusa, akcentując raczej Jego boskość, ich chrystologia jednoznacznie ukazuje, że Bóg, stając się człowiekiem, podnosi ludzką naturę do nowej godności. Wcielony Logos, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, otwiera człowiekowi drogę do zjednoczenia ze sobą i udziału w Bożej naturze.

Dotychczasowe rozważania ukazują, że wcielenie Boga miało w przekonaniu teologów wczesnochrześcijańskich głęboko antropologiczne znaczenie. Ukazywało bowiem, że człowiek, jako istota złożona z ciała, duszy i ducha, jest zdolny do rzeczywistego uczestnictwa w życiu Bożym. W refleksji teologicznej postrzegano zatem wcielenie nie tylko jako akt zbawczy, lecz także jako objawienie prawdy o człowieku, który w Chrystusie osiąga swoją pełnię. Tym samym chrystologia epoki II-III wieku okazała się nośnikiem fundamentalnych implikacji dla dowartościowania ludzkiej natury.

---

[65] Por. Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* I 8, 4, SCh 2, s. 63: „ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος γενόμενος, ἵνα δὴ καὶ σὺ παρὰ ἀνθρώπου μάθῃς, πῇ ποτε ἄρα ἄνθρωπος γένηται θεός".

[66] Por. H. Crouzel, *Orygenes*, tł. J. Margański, Kraków 2004, s. 123-129; Ladaria, *Człowiek stworzony na obraz Boży*, s. 93-94.

[67] Por. Origenes, *De principiis* III 4, 1-2, w: Origen, *On First Principles*, t. 2: *Books III-IV*, red. i tł. J. Behr, Oxford 2017, s. 412: „[…] in nobis, id est hominibus, qui ex anima constamus et corpore ac spiritu uitali […]". Zob. Turzyński, *Antropologia trychotomiczna Orygenesa*, s. 35-46.

[68] Por. Origenes, *De principiis* IV 4, 4, w: Origen, *On First Principles*, t. 2: *Books III-IV*, s. 568: „Volens igitur filius dei pro salute humani generis apparere hominibus et inter homines conversari, suscepit non solum corpus humanum, ut quidam putant, sed et animam, nostramque quidem animarum similem verae in naturam, proposito uero et uirtute similem sibi et talem, qualis omnis uoluntates et dispensationes uerbi ac sapientiae indeclinabiliter posset implere". Zob. Fernández, *Nicaea 325*, s. 42-43.

3. Człowieczeństwo w pełni przyjęte: antropologiczne konotacje w chrystologii w okresie od Nicei do Efezu (325-431)

Pierwszy sobór powszechny, który odbył się w Nicei w 325 roku, oficjalnie podsumował dotychczasowe dyskusje teologiczne dotyczące nie tylko boskości, ale również człowieczeństwa Chrystusa. Ojcowie soboru podkreślili, że Chrystus, Syn Boży, jest prawdziwym Bogiem, który dla ludzi i dla ich zbawienia stał się człowiekiem[69]. Było to stwierdzenie najprawdopodobniej wymierzone przeciwko poglądom zwolenników Ariusza (ok. 256-ok. 336), którzy mogli utrzymywać, że w Chrystusie miejsce rozumnej ludzkiej duszy zajął Logos[70]. Należy jednak zaznaczyć, że ich celem prawdopodobnie nie było całkowite zaprzeczenie istnieniu duszy w Chrystusie, lecz raczej odebranie jej istotnego znaczenia teologicznego[71]. Tego rodzaju tendencje mogły jednak bezpośrednio lub pośrednio podważać afirmację pełni ludzkiej natury Chrystusa, co prowadziło do postrzegania człowieka jako bytu noszącego w sobie elementy niegodne Boga. Po Soborze Nicejskim również wśród zwolenników współistotności Chrystusa z Bogiem Ojcem pojawiały się wątpliwości, czy to, co boskie i doskonałe, może rzeczywiście zjednoczyć się z tym, co czysto ludzkie i niedoskonałe. Problem ten szczególnie zaostrzył się w okresie między Soborem Nicejskim a Efeskim (325-431).

3.1. Atanazy z Aleksandrii: obrona pełni człowieczeństwa w kontekście boskości Chrystusa

Wielki myśliciel epoki Soboru Nicejskiego, Atanazy z Aleksandrii (295-373), głosił, że Logos staje się prawdziwym człowiekiem, nie

---

[69] Por. *Concilium Universale Nicaenum I (a. 325)*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: *Nicea I-Konstantynopol III (325-787)*, opr. A. Baron – H. Pietras, ŹMT 24, Kraków 2003, s. 24: „θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, […] τὸνδι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα". Zob. McGuckin, *The Divine Christ*, s. 44; S. Parvis, *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 325-345*, Oxford 2006, s. 89-90.

[70] Por. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch*, s. 118; W.P. Haugaarda, *Arius: Twice Heretic? Arius and the Human Soul of Jesus Christ*, ChH 29 (1960) s. 251-263. Zob. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, s. 109-110; Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 281-282.

[71] Por. Fernández, *Nicaea 325*, s. 245-251. Zob. Ayres, *Nicaea and Its Legacy*, s. 76-80.

przestając być prawdziwym Bogiem[72]. W duchu Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesa rozwijał troistą antropologię, nauczając o istnieniu rozumnej duszy oraz obecności rozumu w duszy[73]. W związku z tym aleksandryjski biskup stanowczo zaprzeczał, jakoby ciało Chrystusa miało być pozbawione ludzkiej duszy czy rozumu[74]. Pod wpływem Ireneusza kładł silny nacisk na wartość człowieczeństwa w Chrystusie, głosząc, że „Słowo stało się człowiekiem, abyśmy zostali ubóstwieni" (αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν)[75]. Dla Atanazego zbawienie dokonywało się przez przebóstwienie ludzkości za pośrednictwem Syna. Aby przekroczyć przepaść między Stwórcą a stworzeniem, Słowo Boże musiało nie tylko wcielić się w osobie Jezusa Chrystusa, lecz również w pełni uczestniczyć w boskości Ojca. Implikacją antropologiczną tej myśli jest przekonanie, że człowiek jako istota złożona z ciała, duszy i rozumu zostaje w Chrystusie wyniesiony do uczestnictwa w boskim życiu, nie tracąc nic ze swojej ludzkiej tożsamości[76]. Mimo to Atanazy koncentrował się bardziej na obronie boskości Chrystusa niż na pogłębionej analizie Jego ludzkiej natury.

---

[72] Por. G.D. Dragas, *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, StPatr 16/2, Oxford 1985, s. 288-289.

[73] Por. Athanasius Alexandrinus, *Contra gentes* 30-31, w: Athanasius, *Contra gentes and de incarnatione*, red. i tł. R.W. Thomson, Oxford 1971, s. 29-30: „φημὶ δὴ τὴν ἑκάστου ψυχὴν εἶναι, καὶ τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν […]. Πρῶτον μὲν οὖν οὐ μικρὸν γνώρισμα τοῦ λογικὴν εἶναι τὴν τῶν ἀνθρώπων ψυχὴν ἐκ τοῦ πρὸς τὰ ἄλογα διαλλάττειν αὐτήν".

[74] Por. Athanasius Alexandrinus, *Tomus ad Antiochenos* 7, w: *Athanasius: Werke*, t. 2: *Die „Apologien"*, cz. 8, red. H.C. Brennecke – U. Heil – A. von Stockhausen, Berlin – New York 2006, s. 347: „ὡμολόγουν γὰρ καὶ τοῦτο, ὅτι ‹οὐ σῶμα ἄψυχον οὐδὲ ἀναίσθητον οὐδὲ ἀνόητον εἶχεν ὁ σωτήρ. οὐδὲ γὰρ οἷόν τε ἦν τοῦ κυρίου δι' ἡμᾶς ἀνθρώπου γενομένου ἀνόητον εἶναι τὸ σῶμα αὐτοῦ οὐδὲ σώματος μόνου, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ σωτηρία γέγονεν· υἱός τε ὢν ἀληθῶς τοῦ θεοῦ γέγονε καὶ υἱὸς ἀνθρώπου καὶ μονογενὴς ὢν υἱὸς τοῦ θεοῦ γέγονεν ὁ αὐτὸς καὶ «πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς»". Zob. Sesboüé, *Treść tradycji*, s. 312-313.

[75] Por. Athanasius Alexandrinus, *De incarnatione* 54, w: Athanasius, *Contra gentes and de incarnatione*, red. i tł. R.W. Thomson, s. 268: „Αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν· καὶ αὐτὸς ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν διὰ σώματος, ἵνα ἡμεῖς τοῦ ἀοράτου Πατρὸς ἔννοιαν λάβωμεν· καὶ αὐτὸς ὑπέμεινε τὴν παρ' ἀνθρώπων ὕβριν, ἵνα ἡμεῖς ἀφθαρσίαν κληρονομήσωμεν".

[76] Por. M. Horyacha, *Vstup*, w: *Atanasii Velykyi, Proty iazychnykiv. Pro voplochennia Slova*, red. M. Horyacha, tł. O. Levko, Vytoky khrystyianstva 8: Dzherela 3, Lviv 2024, s. 171-185; D.M. Gwynn, *Athanasius*, w: *The Early Christian World*, red. P.F. Esler, London – New York 2017, s. 1047.

3.2. Apolinary z Laodycei: ograniczenie pełni człowieczeństwa Chrystusa

W kręgu myśli rozwijającej się po Soborze Nicejskim pojawiły się jednak poglądy, które, mimo że deklarowały wierność nicejskiej ortodoksji, prowadziły do osłabienia pełni ludzkiej natury Chrystusa. Jednym z ich głównych reprezentantów był Apolinary z Laodycei (310-390), który głosił doktrynę jednej wcielonej natury Logosu, rozumianej jako zjednoczenie niecierpiętliwej boskości i cierpiętliwej ludzkiej cielesności. W tej jedności Chrystus pozostaje współistotny Bogu w odniesieniu do ducha, lecz nie w odniesieniu do ciała[77]. Jedność natury, postulowana przez Apolinarego, wykluczała obecność ludzkiego umysłu w Chrystusie, ponieważ, jak twierdził, oznaczałby on możliwość grzechu, a więc realny sprzeciw wobec boskiego Logosu[78]. W ujęciu Apolinarego Logos sam staje się wcielonym umysłem (νοῦς ἔνσαρκος γέγονεν ὁ λόγος)[79], co w praktyce prowadzi do pozbawienia Chrystusa najbardziej właściwego pierwiastka człowieczeństwa – rozumnego umysłu[80]. W konsekwencji ten element zostaje uznany za niegodny, by być włączonym w Jego ludzką naturę.

---

[77] Por. Apollinarius Laodicenus, *Epistola ad Dionysium* A6, w: *Apollinaris von Laodicea und Seine Schule Texte und Untersuchungen*, t. 1, red. H. Lietzmann, Tübingen 1904, s. 258-259: „μίαν ὁμολογοῦμεν φύσιν τῆς ἀπαθοῦς θεότητος καὶ τῆς παθητῆς σαρκός"; Apollinarius Laodicenus, *Epistola ad Dionysium* A8, s. 259: „οὔτε ὁ λόγος καθ᾽ ἑαυτὸν εἰς ἰδίαν μερίζεται φύσιν, ἣν ἔχει κατὰ τὸ ἄσαρκον, ἐπειδὴ ἐν σαρκὶ ὁ κύριος καὶ οὐκ ἀσάρκως ἐπεδήμησε τῷ κόσμῳ"; Apollinarius Laodicenus, *De Incarnatione*, red. Lietzmann, s. 206: „ἐν μονότητι συγκράτου φύσεως θεϊκῆς σεσαρκωμένης"; Apollinarius Laodicenus, *Epistola ad Dionysium* A9, s. 260: „τὴν σύνθεσιν τὴν ἀνθρωποειδῆ". Zob. C.A. Beeley, *The Early Christological Controversy: Apollinarius, Diodore, and Gregory Nazianzen*, VigCh 65/4 (2011) s. 382.

[78] Por. Apollinarius Laodicenus, *Marias Encomion et de Incarnatione* 75, red. H. Lietzmann, s. 222: „οὐκ ἄρα νοῦς ἐστιν ἀνθρώπινος"; Apollinarius Laodicenus, *Marias Encomion et de Incarnatione* 45, s. 214: „οὐκ ἄνθρωπός (φησίν), ἀλλ᾽ ὡς ἄνθρωπος, διότι οὐχ ὁμοούσιος τῷ ἀνθρώπῳ κατὰ τὸ κυριώτατον"; *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, red. F. Diekamp, Münster 1907, s. 307, 10-17. Zob. Beeley, *The Early Christological Controversy*, s. 382-385; Sesboüé, *Treść tradycji*, s. 315-316; Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, s. 13 i 116.

[79] Por. Apollinarius Laodicenus, *Marias Encomion et de Incarnatione* 70-71, red. H. Lietzmann, s. 220-221.

[80] Por. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, s. 333; Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, s. 117-118.

3.3. Epifaniusz z Salaminy i Dydym z Aleksandrii – obrona pełni człowieczeństwa Chrystusa

W tym okresie działał także Epifaniusz z Salaminy (ok. 315-403), którego poglądy były wyraźną reakcją na nauczanie Apolinarego. Spotykając na Cyprze różne formy apolinaryzmu, Epifaniusz stanął w zdecydowanej obronie pełnego człowieczeństwa Chrystusa – Jego ciała, duszy i umysłu[81]. Podobne poglądy głosił również Dydym z Aleksandrii (ok. 313-398)[82], który stanowczo podkreślał realność i integralność człowieczeństwa Chrystusa. Nauczał on, że boski Logos przyjął duszę, ciało i ducha – doskonałego człowieka[83]. Jego dusza była wypełniona rozumem i intelektem. Duch ludzki Chrystusa miał tę samą naturę, co duch człowieka – był współistotny (ὁμοούσιος) z duchem ludzkim. W ten sposób Dydym stał się pomostem między „logocentryczną" chrystologią Atanazego i jego aleksandryjskich poprzedników z jednej strony, a chrystologią, reprezentowaną przez teologów antiocheńskich, podkreślających dwoistość w Chrystusie – z drugiej strony[84]. Szczegółowa analiza pism Dydyma ukazuje, że chociaż nauczanie Orygenesa, a w szczególności jego chrystologia, odgrywa dla niego kluczową rolę, to jednak ta myśl była rozwijana lub nawet przekształcana w późniejszej tradycji aleksandryjskiej.

3.4. Cyryl z Aleksandrii: jedność natur i pełnia człowieczeństwa Chrystusa

W kontekście nauczania Atanazego i Dydyma, a także kontrowersyjnych poglądów Apolinarego, kolejnym doniosłym wyrazem aleksandryjskiej tradycji chrystologicznej stała się doktryna Cyryla z Aleksandrii (ok. 376-444), który podjął próbę wyrażenia pełni boskości i człowieczeństwa w Chrystusie[85]. Chrystus, według niego,

---

[81] Por. R.M. Pancerz, *Obrona integralnego człowieczeństwa Chrystusa przeciw apolinaryzmowi w dziełach Epifaniusza z Salaminy*, VoxP 68 (2017) s. 253-269.

[82] Por. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, s. 361.

[83] Por. Didymus Alexandrinus, *Commentarii in Zachariam*, SCh 85, ed. L. Doutreleau, Paris 1962, s. 924.

[84] 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. 390-392, 394-395; Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, s. 363.

[85] Por. Cyrillus Alexandrinus, *De incarnatione Unigeniti*, SCh 97, ed. G.M. de Durand, Paris 1964, s. 222: „Ὥσπερ γὰρ εἷς ἐστι Θεὸς ὁ Πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα, οὕτω καὶ

stanowi jedność dwóch natur: jest współistotny Bogu w odniesieniu do boskości i współistotny ludziom w odniesieniu do człowieczeństwa[86]. Cyryl Aleksandryjski mocno akcentował pełnię ludzkiej natury Chrystusa: Jego ciało było ożywione rozumną duszą[87]. W jego nauczaniu wyraźnie widoczna jest myśl, że to natura lub hipostaza Logosu stała się wcielona. W konsekwencji zaistniała jedna wcielona natura boskiego Logosu[88]. Człowieczeństwo Pana stało się konkretną, rzeczywiście istniejącą rzeczywistością w naturze lub hipostazie Logosu[89]. A zatem aleksandryjskie środowisko teologiczne, choć wyrażało tendencję do szczególnego podkreślania boskości Chrystusa, nie negowało autentyczności Jego człowieczeństwa. Teologowie aleksandryjscy ukazywali człowieka jako istotę złożoną z ciała, duszy i rozumu, zdolną do przebóstwienia dzięki wcieleniu Logosu. Człowieczeństwo zostaje tu rzeczywiście przyjęte przez Boga i przemienione, choć nacisk teologiczny koncentruje się przede wszystkim na boskiej naturze Chrystusa. Podkreśla to jednak godność człowieka jako rzeczywiście przyjętego przez Boga.

εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα· Θεὸν γὰρ ὄντα κατὰ φύσιν ἐπιγινώσκομεν τὸν δι' οὗ τὰ πάντα Λόγον, καὶ εἰ γέγονε σάρξ, τουτέστιν ἄνθρωπος". Zob. Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 319.

[86] Por. Cyrillus Alexandrinus, *Ep*. 39, PG 77, 177A: „Τοιγαροῦν ὁμολογοῦμεν τὸν μονογενῆ υἱὸν τοῦ θεοῦ θεὸν τέλειον, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονεν, ὅθεν ἕνα Χριστόν, ἕνα υἱόν, ἕνα κύριον ὁμολογοῦμεν". Zob. Cyrillus Alexandrinus, *De recta fide ad reginas*, PG 76, 1221B: „Ὥσπερ γὰρ ἐστὶν ἐν θεότητι τέλειος ὁ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγος, οὕτως καὶ ἐν ἀνθρωπότητι τέλειος".

[87] Por. Cyrillus Alexandrinus, *Ep*. 46, PG 77, 241A: „κατὰ πρόσληψιν σαρκὸς, οὐκ ἀψύχου, ἀλλ' ἐψυχωμένης νοερᾶς προσῆλθεν ἄνθρωπος". Zob. R.A. Norris, *Christological Models in Cyril of Alexandria*, w: *Classica et Hellenica, Theologica, Liturgica, Ascetica*, red. E.A. Livingstone, StPatr 13/2, Berlin 1975, s. 255-268; Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, s. 415; Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 320; Sesboüé, *Treść tradycji*, s. 332; Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, s. 121.

[88] Por. Cyrillus Alexandrinus, *Ep*. 46, 241B: „μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη"; Cyrillus Alexandrinus, *Ep*. 40, PG 77, 193B: „Μία γὰρ ὁμολογουμένως ἡ τοῦ Λόγου φύσις· εἴσμεν δέ, ὅτι σεσάρκωταί τε καὶ ἐνηνθρώπησεν".

[89] Por. Cyrillus Alexandrinus, *Apologeticus contra Theodoretum*, PG 76, 401A-B. Szerzej na temat człowieczeństwa Chrystusa w nauczaniu Cyryla z Aleksandrii, zob. B. Meunier, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie: L'humanité, le salut et la question monophysite*, ThH 104, Paris 1997, s. 255-285.

3.5. Ojcowie Kapadoccy i afirmacja ludzkiej natury Chrystusa

Równolegle ze szkołą aleksandryjską rozwijała się chrystologia innej znaczącej grupy teologów – Ojców Kapadockich, których refleksja nabrała szczególnego znaczenia pod koniec IV wieku. Teolodzy z Kapadocji nie mieli wątpliwości co do pełni zarówno boskiej, jak i ludzkiej natury Chrystusa. W duchu Dydyma z Aleksandrii i Epifaniusza z Salaminy mocno podkreślali realność ludzkiej duszy i ludzkiej natury Syna Bożego[90]. Bazyli Wielki (330-379) przyjmował model chrystologii „Słowo–człowiek"[91], kładł nacisk na wyraźną odrębność boskiego i ludzkiego pierwiastka w Chrystusie[92]. Akcentując odrębność natur w Jezusie, ukazuje zarazem niezwykłą godność ludzkiej natury, która zostaje przez boskość nie zdominowana, lecz wyniesiona i zjednoczona w osobie Logosu, stając się uczestnikiem zbawczego działania Boga[93].

Chrystologia Grzegorza z Nazjanzu (329-390) i Grzegorza z Nyssy (335-394) jawi się jako odpowiedź na napięcia między Apolinarym, który negował integralność człowieczeństwa Chrystusa, a Diodorem z Tarsu, który z kolei – jak zobaczymy – niekiedy skłaniał się ku nadmiernemu wyeksponowaniu jego niezależności[94]. Według Grzegorza Teologa, w Chrystusie istnieją dwie natury: boska i ludzka[95], które są ze sobą istotowo zjednoczone[96]. Jezus jest jednym z dwóch natur[97]. Ludzka natura

---

[90] Por. Bouteneff, *Placing the Christology*, s. 395.

[91] Por. Basilius Caesariensis, *Ep*. 236, w: Basilius Caesariensis, *Lettres*, t. 3, tł. Y. Courtonne, Paris 1966, s. 49: „Καίτοι ὁ αἰτῶν οὐχὶ σὰρξ ἦν ἄψυχος, ἀλλὰ θεότης σαρκὶ ἐμψύχῳ κεχρημένη".

[92] Por. M.C. Paczkowski, *Biblia i filozofia w konfrontacji Bazylego Wielkiego z apolinaryzmem*, VoxP 68 (2017) s. 231 i 236.

[93] Zarys antropologicznej refleksji Bazylego Wielkiego przedstawił Jerzy Betlejko: J. Betlejko, *Zarys antropologii świętego Bazylego Wielkiego*, AnCra 41 (2009) s. 93-121.

[94] Por. Beeley, *The Early Christological Controversy*, s. 377-378; 396-398.

[95] 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 Θεοί". Zob. N. Widok, *Kerygmatyczny wymiar nauczania o Wcieleniu u Grzegorza z Nazjanzu*, VoxP 38-39 (2000) s. 190-194.

[96] Por. Gregorius Nazianzus, *Epistolae theologicae* 101, 22, SCh 208, s. 46: „Εἴ τις ὡς ἐν προφήτῃ λέγοι κατὰ χάριν ἐνηργηκέναι, ἀλλὰ μὴ κατ' οὐσίαν συνῆφθαί τε καὶ συνάπτεσθαι, εἴη κενὸς τῆς κρείττονος ἐνεργείας, μᾶλλον δὲ πλήρης τῆς ἐναντίας".

[97] Por. Gregorius Nazianzus, *Orationes* 38, 13, red. C. Moreschini – P. Gallay, SCh 358, Paris 1980, s. 134: „ἓν ἐκ δύο τῶν ἐναντίων, σαρκὸς καὶ Πνεύματος· ὧν τὸ μὲν ἐθέωσε, τὸ δὲ ἐθεώθη". Zob. C.A. Beeley, *Gregory of Nazianzus: On the Trinity and the Knowledge of God. In Your Light We Shall See Light*, Oxford – New York 2008, s. 128-130.

Chrystusa jest autentyczna i pełna, całkowicie właściwa człowiekowi, z wyłączeniem grzechu[98], co oznacza, że natura ludzka jest godna zjednoczenia z Bogiem. Grzegorz z Nazjanzu uzasadnia pełnię ludzkiej natury Chrystusa w świetle nauki o zbawieniu: to, co nie zostało przyjęte, nie mogło zostać uzdrowione[99]. Cała ludzka natura dostąpiła zbawienia[100]. Podobnie nauczał Grzegorz z Nyssy, że Chrystus przyjął prawdziwego człowieka (ἀναλαβεῖν ὅλον τὸν ἄνθρωπον)[101], obejmującego ciało i duszę wraz z umysłem[102]. Wywyższa on ludzką naturę Jezusa, twierdząc, że człowiek zrodzony z Dziewicy jest mieszkaniem Boga (θεοῦ δοχεῖον ἀχειροποίητον)[103]. W ten sposób kapadoccy teologowie potwierdzają wiarę, że Bóg przyjął wszystko, co ludzkie, aby to zbawić – stąd człowiek jawi się jako byt w pełni godny zjednoczenia z Bogiem. Człowieczeństwo nie zostaje tu pochłonięte, ale naprawdę przyjęte i uzdrowione, co wyraźnie podkreśla jego niezbywalną godność. Doktryna Ojców Kapadockich pozostaje w pełnej zgodności z symbolem wiary ogłoszonym przez Sobór Konstantynopolitański w 381 roku, a nawiązującym do

---

[98] Por. Gregorius Nazianzus, *Orationes theologicae* 30, 21, tł. H.J. Sieben, FCh 22, Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Roma – New York 1996, s. 268: „πάντα ὑπὲρ πάντων γενόμενος, ὅσα ἡμεῖς, πλὴν τῆς ἁμαρτίας, σῶμα, ψυχή, νοῦς, δι' ὅσων ὁ θάνατος· τὸ κοινὸν ἐκ τούτων, ἄνθρωπος"; Gregorius Nazianzus, *Epistolae theologicae* 102, 8, SCh 208, s. 74: „Ὅταν δὲ ταῖς κοιναῖς ὑπολήψεσι περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως ἃς ἡ Γραφὴ παρίστησιν ἐλέγχωνται καὶ πιέζωνται, τὰς μὲν εὐσεβεῖς λέξεις ὁμολογοῦσι, περὶ δὲ τὸν νοῦν κακουργοῦσιν, οὐκ ἄψυχον μὲν οὐδὲ ἄλογον οὐδὲ ἀνοῦν οὐδὲ ἀτελῆ ὁμολογοῦντες τὸν ἄνθρωπον, ψυχὴν δὲ καὶ λόγον καὶ νοῦν αὐτὴν εἰσάγοντες τὴν θεότητα, ὡς αὐτῆς τῇ σαρκὶ συγκραθείσης μόνης, ἀλλ' οὐχὶ καὶ τῶν ἡμετέρων καὶ ἀνθρωπίνων, εἰ καὶ τὸ ἀναμάρτητον κρεῖττον ἢ καθ' ἡμᾶς ἦν καὶ τῶν ἡμετέρων παθῶν καθάρσιον".

[99] Por. Gregorius Nazianzus, *Epistolae theologicae* 101, 32, SCh 208, s. 50: „Τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον· ὃ δὲ ἥνωται τῷ Θεῷ, τοῦτο καὶ σῴζεται". Zob. Beeley, *Gregory of Nazianzus: On the Trinity*, s. 127-128.

[100] Por. French, *The Council of Constantinople I*, s. 85-86; Beeley, *The Early Christological Controversy*, s. 36 i 404.

[101] Por. Gregorius Nyssenus, *Refutatio confessionis Eunomii*, red. W. Jaeger, GNO 2/2, Leiden 1960, s. 312. Zob. E.D. Vasilescu, *Gregory of Nyssa*, w: *The Early Christian World*, red. P.F. Esler, London – New York 2017, s. 1074-1075; S. Strękowski, *Wcielenie Syna Bożego w utworach św. Grzegorza z Nyssy*, VoxP 38-39 (2000) s. 199-212.

[102] Por. Gregorius Nyssenus, *De tridui inter mortem et resurrectionem Domini nostri Iesu Christi spatio*, GNO 9/1, s. 291-292: „δι' ὧν ἡ ἀνθρωπίνη φύσις συνέστηκε, ψυχῇ τε λέγω καὶ σώματι, ἡ θεία κατακιρνᾶται δύναμις ἑκατέρῳ καταλλήλως ἑαυτὴν καταμίξασα"; 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".

[103] Por. Gregorius Nyssenus, *De tridui inter mortem et resurrectionem Domini nostri Iesu Christi spatio*, red. E. Gebhardt, GNO 9/1, Leiden 1967, s. 291.

symbolu z Soboru w Nicei z 325 roku. W odniesieniu do natury ludzkiej prawda o wcieleniu została w nim jednoznacznie potwierdzona[104].

3.6. Szkoła antiocheńska: odrębność i autonomia natur Chrystusa u Diodora z Tarsu

Nieco odmienny typ chrystologii rozwijał się w środowisku antiocheńskim, gdzie dominował model „Słowo–człowiek", który, w odróżnieniu od nurtu aleksandryjskiego, kładł większy nacisk na realność i autonomię ludzkiej natury Chrystusa, a mniej na jedność natur. Wspólną cechą przedstawicieli szkoły antiocheńskiej, takich jak Diodor z Tarsu († ok. 390), Teodor z Mopsuestii (350-428) i Nestoriusz (386-451), było konsekwentne podkreślanie integralności człowieczeństwa Jezusa oraz wyraźne rozróżnianie obu natur w Chrystusie[105]. Troską Diodora było zachowanie indywidualnych właściwości natur (ludzkiej i boskiej) w Chrystusie[106]. Jego zdaniem, Logos nie jednoczył się ani nie mieszał z ludzkim ciałem, jak uważał Apolinary, lecz zamieszkiwał w człowieku Jezusie, jak w świątyni[107]. Diodor wyraźnie utrzymuje, że człowiek Jezus od pierwszej chwili poczęcia pozostawał zjednoczony ze Słowem. To zjednoczenie nie miało charakteru naturalnego ani substancjalnego, lecz było aktem wolnej i suwerennej woli Boga. W tej perspektywie ten, który narodził się z Maryi, posiada, a właściwie stanowi, odrębne πρόσωπον (osobę), różne od πρόσωπον Słowa Bożego. Jest On przedstawiany jako ktoś inny niż boski Logos i przypisywane są mu własności, które nie przysługują Słowu jako takiemu[108]. Diodor określał

---

[104] Por. Concilium Universale Constantinopolitanum (a. 381), w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: *Nicea I-Nicea II (325-787)*, opr. A. Baron – H. Pietras, ŹMT 24, Kraków 2003, s. 68: „[…] θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ παθόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ […]". Zob. French, *The Council of Constantinople I*, s. 94-96.

[105] Por. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 302; Beeley, *The Early Christological Controversy*, s. 391 przyp. 79.

[106] Por. French, *The Council of Constantinople I*, s. 83.

[107] Por. Beeley, *The Early Christological Controversy*, s. 388 i 392; Sesboüé, *Treść tradycji*, s. 318.

[108] Por. *The Case Against Diodore and Theodore. Texts and their Contexts*, red. i tł. J. Behr, Piscataway 2011, s. 80-81.

więc pewien dystans między naturami Chrystusa, odrzucając nie tylko ich pomieszanie, ale także substancjalną, istotową jedność, ujmując ich zjednoczenie raczej jako harmonię. Uwypuklenie ich odrębności mogło prowadzić do wniosku, że postrzegał on w Chrystusie dwa odrębne podmioty istnienia: wieczny Logos Boga i Jezusa człowieka[109]. W rzeczywistości jednak Diodor podkreślał ontologiczne rozróżnienie między boskim a ludzkim elementem w Chrystusie, ale jednocześnie zauważał, że to rozróżnienie nie prowadzi w praktyce do podwójnej podmiotowości, ponieważ Pismo zna tylko jedną osobę – Jezusa Chrystusa[110]. W takim ujęciu ludzka natura zyskuje wyjątkowo wysoki status ontologiczny: skoro Bóg mógł w sposób doskonały „zamieszkać" w człowieku, oznacza to, że człowieczeństwo posiada godność zdolną do przyjęcia Boga, nie tracąc przy tym własnej tożsamości.

3.7. Teodor z Mopsuestii: precyzyjne rozróżnienie natur

Choć Diodor nie stworzył usystematyzowanej nauki o naturach Chrystusa, przygotował grunt dla Teodora z Mopsuestii[111], który rozwinął jego myśl w sposób bardziej precyzyjny. Ten autor bronił pełnej tożsamości natur, szczególnie ludzkiej, podkreślając ich odrębność[112]. Wprowadził rozróżnienie między własną naturą Chrystusa (*sua natura*) a naturą zamieszkującą (*inhabitans natura*), co miało podkreślić, że Jezus uczestniczy w boskiej chwale nie ze względu na swoją naturę ludzką, ale dzięki naturze boskiej, która w Nim zamieszkuje[113]. Wypowiadając się na temat

[109] Por. Beeley, *The Early Christological Controversy*, s. 388-391; Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, s. 359.

[110] Por. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch*, s. 120.

[111] Por. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, s. 360.

[112] Por. Theodorus Mopsuestinus, *Fragmenta de Incarnatione* V, w: *Commentarii in epistulas b. Pauli*, red. H.B. Swete, t. 2: *Thessalonians-Philemon. Appendices. Indices*, Cambridge 1882, s. 292: „sic neque naturarum confusio fiet, neque personae quaedam praua diuisio. Maneat enim et naturarum ratio inconfusa et indiuisa cognoscatur esse persona"; Theodorus Mopsuestinus, *Fragmenta de Incarnatione* VIII, s. 299: „συναχθεῖσαι αἱ φύσεις ἓν πρόσωπον κατὰ τὴν ἕνωσιν ἀπετέλεσαν"; Theodorus Mopsuestinus, *Lectiones catecheticae* VIII, w: *Commentarii in epistulas b. Pauli*, s. 324: „duo sunt natura, sed unum coniunctione", Theodorus Mopsuestinus, *Lectiones catecheticae* XII, s. 304: „ἡ τῶν φύσεων διαίρεσις ἀναγκαίως ὀφείλει διαμένειν, καὶ ἡ τοῦ προσώπου ἕνωσις ἀδιάσπαστος φυλάττεσθαι". Zob. French, *The Council of Constantinople I*, s. 84.

[113] Por. Theodorus Mopsuestinus, *Fragmenta de Incarnatione* XII, s. 305: „Ad haec autem beatus apostolus respondens, conatur ostendere quomodo particeps est divini honoris, et quod eo fruitur non propter suam naturam, sed propter inhabitantem naturam".

pełni ludzkiej natury Chrystusa, Teodor z Mopsuestii podkreślał, że jest ona kompletna i niezależna[114]. Istnieją przypuszczenia, że bronił on nienaruszalności tej natury do tego stopnia, że faktycznie wykluczał możliwość jej rzeczywistego zjednoczenia z boskim Słowem. Potwierdzeniem takiej interpretacji jego nauki wydaje się tendencja do rozdzielania fragmentów biblijnych odnoszących się do Chrystusa lub wypowiadanych przez Niego na te, które dotyczą Jego boskości, oraz te, które odnoszą się do Jego człowieczeństwa[115]. Tego rodzaju rozróżnienia mogą sugerować, że autorzy antiocheńscy utrzymywali wyraźny dystans między boskim a ludzkim elementem w Chrystusie, podkreślając istotową różnicę między dwiema naturami. W tym ujęciu człowieczeństwo Zbawiciela jawi się w pewnym sensie jako uniżone wobec boskości, co może prowadzić do osłabienia jego teologicznej godności. Niemniej jednak zarówno Diodor, jak i Teodor z Mopsuestii[116] wnosili istotny wkład w afirmację godności człowieka jako bytu zdolnego do osobowego zjednoczenia z Bogiem bez utraty własnej integralnej tożsamości.

3.8. Nestoriusz: συναφεία zamiast ἕνωσις

W duchu poprzedników swoje poglądy na temat natury ludzkiej Chrystusa konstruował Nestoriusz. Odrzucał on pomieszanie natur w osobie Jezusa Chrystusa, podkreślając realność Jego człowieczeństwa[117]. Boskość i człowieczeństwo, według jego nauczania, powinny współistnieć

---

[114] Por. Theodorus Mopsuestinus, *Fragmenta de Incarnatione* XIV, s. 309: „τῷ ὑπὸ τοῦ Κυρίου ληφθέντι ἀνθρώπῳ"; Theodorus Mopsuestinus, *Lectiones catecheticae* VIII, s, 328: „ὁ δεσπότης Θεὸς Λόγος ἄνθρωπον εἴληφεν τέλειον, ἐκ σπέρματος ὄντα Ἀβραὰμ καὶ Δαβίδ […] ἄνθρωπον τέλειον, τὴν φύσιν ἐκ ψυχῆς τε νοερᾶς καὶ σαρκὸς συνεστῶτα ἀνθρωπίνης". Zob. I. Havrylyk, *Antropolohija Teodora Mopsuestijs'koho ta jiji vplyv na syryjśku bohosłovs'ku tradyciju*, „Naukovi zapysky Ukraïns'koho katolyc'koho universytetu: Bohosłov'ja" 7 (2020) s. 362.

[115] Por. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch*, s. 122-123.

[116] Tradycję antiocheńską, akcentującą godność człowieka, kontynuował Jan Chryzostom (ok. 347-407), kładąc szczególny nacisk na godność duszy. Według niego polega ona na jej nieśmiertelności, wolności oraz zdolności do duchowego przemienienia, wynikających z woli Bożej i powołania do zjednoczenia z Chrystusem. Zob. P. Szczur, *Czy dusza walczy z ciałem? Wybrane aspekty antropologii św. Jana Chryzostoma*, VoxP 63 (2015) s. 129-141.

[117] Por. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, s. 458. Na temat różnych modeli interpretacji chrystologii Nestoriusza, zob. H.E.W. Turner, *Nestorius Reconsidered*, w: *Classica et Hellenica, Theologica, Liturgica, Ascetica*, red. E.A. Livingstone, StPatr 13/2, Berlin 1975, s. 306-321.

obok siebie, zachowując właściwości każdej z natur[118]. Chrystus, choć pozostał Bogiem, przyjął postać sługi (μορφὴν δούλου λαβών)[119], a zatem musiał być prawdziwym człowiekiem, który przeżył naprawdę ludzkie życie, pełne pokus i cierpienia[120]. W celu wyraźnego podkreślenia indywidualności każdej z natur, Nestoriusz nauczał, że ciało Chrystusa stanowiło świątynię dla bóstwa Syna. Taka koncepcja zakłada jednak raczej luźny, funkcjonalny związek między naturą ludzką a boską – związek, który, jego zdaniem, choć wyraża najwyższy rodzaj łączności, nie dokonuje substancjalnego zjednoczenia[121]. Charakterystyczne dla Nestoriusza było rzadkie używanie terminu ἕνωσις (‘zjednoczenie’). Zamiast tego preferował określenie συναφεία (‘łączność, zespolenie’), które zdawało się unikać wszelkich podejrzeń o pomieszanie lub utożsamienie natur[122]. Poluzowanie związku między naturami umożliwiało Nestoriuszowi odrzucenie idei, według której boski Logos mógł sobie przywłaszczyć ludzkie doświadczenia Chrystusa[123]. Ludzkie ciało, rozumiane jako świątynia, staje się nośnikiem πρόσωπον – widzialnej osoby Jezusa – na której fundamencie urzeczywistnia się i objawia jedność w Chrystusie[124]. Nie chodzi tu jednak o zwyczajne „zamieszkanie”, lecz o wyjątkową współpracę Słowa z człowiekiem przyjętym oraz o jego uczestnictwo w chwale i panowaniu, które przysługują samej boskiej naturze (φύσις) Słowa[125]. Mimo braku ścisłego, substancjalnego zjednoczenia natur, nestoriańska

---

[118] Por. Nestorius, *Liber Heraclidis*, CSCO 242, Subsidia 22, red. L. Abramowski, Louvain 1963, s. 305-332. Zob. Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 313; Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, s. 458.

[119] Por. *Fragmenta*, w: *Nestoriana: Die Fragmente Des Nestorius*, red. F. Loofs, Halle 1905, s. 254, 275, 358.

[120] Por. *Fragmenta*, s. 179, 254-258; Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 312.

[121] Por. *Nestoriana*, s. 178: „εἶναι μὲν οὖν τῆς τοῦ υἱοῦ θεότητος τὸ σῶμα ναόν, καὶ ναὸν κατὰ ἄκραν τινὰ καὶ θείαν ἡνωμένον συνάφειαν, ὡς οἰκειοῦσθαι τὰ τούτου τὴν τῆς θεότητος φύσιν, ὁμολογεῖσθαι καλὸν χαὶ τῶν εὐαγγελικῶν παραδόσεων ἄξιον”.

[122] Por. *Nestoriana*, s. 176: „εἰς ἑνὸς προσώπου συνάφειαν”; s. 178: „τὴν συνημμένην τῇ φύσει τῆς θεότητος σάρκα”; *Nestoriana*, s. 176: „ἄκραν τινὰ καὶ θείαν ἡνωμένην συνάφειαν”; *Nestoriana*, s. 275: „καὶ οὐκ ἔστι τὸν θεὸν λόγον ἄνευ τῆς ἀνθρωπότητος πρᾶξαι τι· ἀπηκρίβωται γὰρ εἰς ἄκραν συνάφειαν, οὐκ εἰς ἀποθέωσιν κατὰ τοὺς σοφοὺς τῶν δογματιστῶν τῶν νεωτέρων”.

[123] Por. *Nestoriana*, s. 174-176. Zob. Sesboüé, *Treść tradycji*, s. 335; Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 312.

[124] Por. *Nestoriana* 224: „Οὐδὲ ἄλλος ἦν ὁ Θεὸς Λόγος, καὶ ἄλλος ὁ ἐν ᾧ γέγονεν ἄνθρωπος· ἓν γὰρ ἦν ἀμφοτέρων τὸ πρόσωπον […]”.

[125] Por. P.B. Clayton Jr., *The Christology of Theodoret of Cyrus: Antiochene Christology from the Council of Ephesus (431) to the Council of Chalcedon (451)*, Oxford 2007, s. 57-58.

koncepcja zachowuje wysoką ocenę godności człowieczeństwa, które zostaje rzeczywiście wyniesione i dopuszczone do udziału w godności Logosu. Tym samym, podobnie jak w chrystologii Diodora i Teodora, człowiek jawi się jako byt zdolny do głębokiego, osobowego powiązania z Bogiem bez zaniku swej integralnej tożsamości.

Jak widać, teologowie antiocheńscy stanowczo bronili obecności pełnej ludzkiej natury we wcielonym Chrystusie, strzegąc jej właściwości. Pośrednio wyrażali przy tym głęboką afirmację człowieczeństwa jako rzeczywistości zdolnej stać się świątynią Słowa i uczestniczyć w godności samego bóstwa. W ten sposób tradycja aleksandryjska ukazuje możliwość przebóstwienia człowieka przez hipostatyczne zjednoczenie z Bogiem, tradycja antiocheńska natomiast broni nienaruszalnej godności ludzkiej natury jako autonomicznej i realnej rzeczywistości. Obie wizje – pomimo różnic – wspólnie odsłaniają głębię tajemnicy wcielenia: Boga, który stając się człowiekiem, nie niweczy, lecz wywyższa to, co ludzkie.

Wątpliwości dotyczące pełni ludzkiej natury Chrystusa można uznać za zasadniczo rozstrzygnięte do początku V wieku. Ugruntowało się przekonanie, że we wcielonym Słowie obecna jest cała rzeczywistość ludzkiego istnienia – ciało, dusza i rozum. Jednakże na tym tle wyłoniło się nowe, kluczowe nieporozumienie, dotyczące sposobu współistnienia obu natur w Chrystusie. Pojawiło się pytanie, czy to, co czysto ludzkie, może zostać tak ściśle zjednoczone z tym, co boskie, by nie ulec pomniejszeniu czy zagubieniu własnej tożsamości. W sposób pośredni i ukryty powracało zatem zagrożenie redukcji znaczenia ludzkiej natury. Narastający konflikt między antiocheńską a aleksandryjską szkołą jeszcze bardziej się zaostrzył. Nauczanie Nestoriusza, który akcentował odrębność natur Chrystusa, było przez teologów aleksandryjskich odbierane jako zbyt daleko idące rozdzielenie boskości i człowieczeństwa w Chrystusie. Z kolei nauczanie Cyryla z Aleksandrii, który podkreślał ścisłą jedność osobową Chrystusa, było przez antiocheńczyków postrzegane jako niebezpieczne pochłonięcie przez boskość tego, co ludzkie[126]. W rezultacie sporu obie strony, choć każda broniła ważnego aspektu tajemnicy wcielenia, mogły sprawiać wrażenie, że nie dostrzegają pełnej godności ludzkiej natury – jakby to, co ludzkie, nie było w stanie istnieć w realnym zjednoczeniu z Bogiem bez utraty siebie. Chrystologiczna debata stawała się więc wyborem: albo boskość pochłania człowieczeństwo, albo Logos zachowuje dystans wobec ludzkiej natury. Wobec narastającej kontrowersji i braku wspólnego języka teologicznego coraz wyraźniej rysowała się potrzeba

[126] Por. Trostyanskiy, *The Council of Ephesus*, s. 119-156.

zwołania nowego soboru powszechnego, zdolnego do precyzyjnego sformułowania prawdy o jedności i dwoistości w Chrystusie.

4. Zjednoczenie bez pomniejszenia: ontologiczna godność człowieczeństwa Chrystusa w refleksji teologicznej od Soboru Efeskiego do Chalcedońskiego (431-451)

Cyryl z Aleksandrii i Jan z Antiochii w kwietniu 433 roku zawarli pokój doktrynalny, kończąc tym samym długi i burzliwy spór chrystologiczny związany z Soborem Efeskim z 431 roku. Wyznanie wiary Jana, przyjęte przez Cyryla, stało się znane jako *Formuła pojednania* (*Formula unionis*) i zyskało status dokumentu doktrynalnego, jednoczącego stanowiska obu szkół teologicznych[127]. Stwierdza się w nim wyraźnie, że Chrystus był prawdziwym człowiekiem, posiadającym rozumną duszę i rzeczywiste ciało. Został określony jako Bóg doskonały i człowiek doskonały (θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον), współistotny Ojcu co do boskości i współistotny ludziom co do człowieczeństwa[128]. Problem interpretacji tej formuły nigdy nie został definitywnie rozstrzygnięty, jej pierwotna niejednoznaczność była bowiem celowa, by mogła objąć różne stanowiska teologiczne. To sformułowanie, wprowadzone przez przedstawicieli szkoły antiocheńskiej, miało na celu odrzucenie poglądu Apolinarego, według którego połączenie dwóch doskonałych natur było niemożliwe. Choć może ono brzmieć jak potwierdzenie zarówno pełni boskości, jak i pełni człowieczeństwa Chrystusa, może również sugerować istnienie dwóch samodzielnych bytów zjednoczonych szczególnego

[127] Por. Pereira, *The Council of Chalcedon*, s. 167-170; Tanner, *Ephesus. 431*, s. 37-39.

[128] Por. *Concilium Universale Ephesenum (a. 431)*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: *Nicea I-Nicea II (325-787)*, opr. A. Baron – H. Pietras, ŹMT 24, Kraków 2003, s. 176-178: „Ὁμολογοῦμεν τοιγαροῦν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ᾽ ἐσχάτου δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι᾽ ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονεν· δι᾽ ὃ ἕνα Χριστόν, ἕνα υἱόν, ἕνα κύριον ὁμολογοῦμεν. κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως ἔννοιαν ὁμολογοῦμεν τὴν ἁγίαν παρθένον θεοτόκον διὰ τὸ τὸν θεὸν λόγον σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπῆσαι καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἑνῶσαι ἑαυτῷ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν”. Zob. Trostyanskiy, *The Council of Ephesus*, s. 115-116. Por. także: Sesboüé, *Treść tradycji*, s. 342-343; Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 328-329; Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, s. 21-22.

rodzaju więzią[129]. Formuła jednak ponownie utrwala godność natury ludzkiej, podkreślając, że sam Bóg, w swojej ludzkiej naturze, stał się współistotny człowiekowi.

4.1. Potrzeba zrównoważonej chrystologii po Soborze Efeskim, wkład papieża Damazego i rola łacińskich Ojców

Po Soborze Efeskim Kościół potrzebował teologów zdolnych do rozwinięcia wyraźnie zbalansowanej chrystologii, aby zachować równowagę między skrajnościami dotyczącymi statusu ludzkiej natury Chrystusa i połączenia natur. Jedną z najważniejszych postaci, która odpowiedziała na to wyzwanie, był papież Leon Wielki (ok. 400-461)[130]. Jego doktrynalne stanowisko nie powstało jednak w izolacji – opierało się na solidnym fundamencie teologicznym, przygotowanym przez wcześniejszych myślicieli łacińskiego Zachodu[131]. Już w IV wieku łacińscy teologowie precyzyjnie wypowiadali się w zakresie chrystologii i tworzyli przestrzeń dla dalszego pogłębienia tej refleksji. Znaczący wpływ na kształtowanie antropologiczno-chrystologicznego nauczania na Zachodzie mógł mieć papież Damazy (305-384, pontyfikat 366-384). Jako biskup Rzymu, przemawiający z autorytetem Stolicy Apostolskiej, wyznawał wiarę w pełnię człowieczeństwa Chrystusa. Nauczał, że Jezus przyjął naszego Adama – z ciałem, duszą i rozumem (*sensus*) – z wyjątkiem grzechu[132]. Damazy, podobnie jak Grzegorz z Nazjanzu, uzasadniał tę prawdę chrystologiczną z perspektywy soteriologicznej: to, co nie zostało przyjęte, nie mogło zostać zbawione[133].

W tym samym duchu wypowiadali się również inni łacińscy teologowie. Ambroży z Mediolanu (ok. 340-397) głosił, że w Chrystusie obecna jest zarówno natura boska, jak i cielesna[134], przy czym ludzka natura

---

[129] Por. Trostyanskiy, *The Council of Ephesus*, s. 118-119.

[130] P. Wygralak, *Rola biskupów Rzymu w sporach doktrynalnych starożytnego Kościoła*, VoxP 69 (2018) s. 709-712.

[131] Por. Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 337.

[132] Por. Damasus Papa, *Ep*. 3, PL 13, 356B: „sermo filius Dei humanum suscepisse corpus, animam, sensum, id est, integrum Adam, et, ut expressius dicam, totum veterem nostrum sine peccato hominem"; Damasus Papa, *Ep*. III, PL 13, 354B-357A.

[133] Por. Damasus Papa, *Ep*. 2, fragmentum II, PL 13, 352B-353B.

[134] Por. Ambrosius, *De fide* II 9, 77, w: *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, t. 15, Opere dogmatiche 1, red. C. Moreschini, Milano – Roma 1984, s. 164: „Seruemus distinctionem diunitatis et carnis. Vnus in utraque loquitur Dei Filius, quia in eodem utraque natura est […]".

obejmuje również rozumną duszę[135]. Augustyn z Hippony (354-430) jednoznacznie przyjmował prawdziwą boskość Jezusa i Jego pełne człowieczeństwo, w tym rozumną duszę, której część rozumną nazywał „umysłem" (*mens*)[136]. Nauczał, że ciało Chrystusa łączy się z bóstwem wyłącznie za pośrednictwem duszy, która pełni rolę pomostu jedności między Logosem a ciałem[137]. W ten sposób Bóg zjednoczył się z człowiekiem w jedności osoby, aby Chrystus mógł rzeczywiście istnieć[138]. Bez ludzkiej natury nie byłoby zatem Jezusem. Jednocząc w sobie obie natury, Chrystus, według Augustyna, to, co zwykłe, wzniósł przez to, co niezwykłe, a to, co niezwykłe, ułagodził przez to, co zwykłe[139]. Syn Boży podniósł więc godność ludzkiej natury. W ujęciu biskupa Hippony wcielenie nie ogranicza się jedynie do przyjęcia przez Słowo ludzkiej natury, a niesie także głębszy sens: Syn Boży, stając się człowiekiem, jednoczy się z całym rodzajem ludzkim. Zmartwychwstanie i uwielbienie we wniebowstąpieniu stanowią dopełnienie wcielenia i misji Słowa[140]. Podobne stanowisko reprezentował Hieronim, który domagał się uznania

---

[135] Por. Ambrosius, *De incarnationis Dominicae sacramento* 7, 65, PL 16, 835A: „assumpsit animam, sed animam perfectam, rationabilem"; Ambrosius, *De incarnationis Dominicae sacramento* 66, 835A; 76, 837C-D.

[136] Por. Augustinus, *In Evangelium Ioannis tractatus* 23, 6, PL 35, 1585: „Erat enim et in Christo anima humana, tota anima: non irrationale tantum animae, sed etiam rationale quod mens dicitur"; Augustinus, *De civitate Dei* IX 15, t. 1: *Libri I-XIII*, CSEL 40/1, red. E. Hoffmann, Pragae – Lipsiae 1898, s. 428: „Mortalis quipped factus est non infirmata verbi diuinitate, sed carnis infirmitate suscepta"; Augustinus, *Ep*. 140, 12, CSEL 44, red. A. Goldbacher, s. 163.

[137] Por. Augustinus, *Ep*. 137, 2, CSEL 44, s. 110: „nam sicut in unitate personae anima utitur corpora, ut homo sit, ita in unitate personae deus utitur homine, ut Christus sit"; Augustinus, *Ep*. 137, 2, CSEL 44, s. 110: „[…] Uerbum Dei permixtum est animae habenti corpus, simul et animam suscepit et corpus"; Augustinus, *In Evangelium Ioannis tractatus* 23, 6, PL 35, 1585: „His praemissis atque firmissime constitutis, animam rationalem non beatificari nisi a Deo, corpus non vegetari nisi per animam, atque esse quamdam medietatem inter Deum et corpus, animam; Augustinus, *Ep*. 140, 12, CSEL 44, s. 163: „uerbum […] particeps carnis effectum est rationali anima mediante".

[138] Por. Augustinus, *Ep*. 137, 3, CSEL 44, s. 110: „Ergo persona hominis mixta est animae et corporis, persona autem Christi mixta est dei et hominis; cum enim uerbum dei permistus sit animae habenti corpus, simul et animae suscepit et corporis".

[139] Por. Augustinus, *Ep*. 137, 3, CSEL 44, s. 108: „Nunc uero ita inter deum et homines mediator apparuit, ut in unitate personae copulatas utramque naturam et solita sublimaret insolitis et inusitata solitis temperaret". Zob. Finn, *Soul, Body, and the Miraculous Excess of the Human Being*, s. 163-164.

[140] Por. Turzyński, *Il mistero dell'Incarnazione*, s. 662-664.

pełni człowieczeństwa Chrystusa. Podkreślał on nie tylko obecność duszy i ciała w Chrystusie, lecz także ludzkich odruchów i uczuć[141].

Na temat rzeczywistego wcielenia wypowiadał się również Quodvultdeus († 454), uczeń św. Augustyna i biskup Kartaginy. W jego nauczaniu wcielenie stanowi drugie narodzenie Słowa Bożego: pierwsze miało miejsce odwiecznie z Ojca, bez udziału matki, drugie zaś dokonało się w czasie i przestrzeni z Dziewicy Maryi. Logos przyjął ciało, stając się człowiekiem, nie przestając jednak być Bogiem. Quodvultdeus z naciskiem podkreślał wyjątkową godność Maryi, która staje się rzeczywistą współpracowniczką dzieła wcielenia, gdyż porodziła Tego, który ją stworzył. Chrystus, przyjmując ludzką naturę, przyjął wszystko, co konstytuuje człowieka, jednocząc to ze sobą bez zmieszania i bez żadnego braku[142]. W ten sposób, podkreślając godność Maryi i całej ludzkiej natury, Quodvultdeus uwydatniał również godność człowieczeństwa. Wcielenie jawi się więc jako wydarzenie pełne chwały i wielkości: prawdziwy Syn Boży stał się również prawdziwym człowiekiem, zachowując przy tym w pełni swoją boskość. Na Zachodzie pojawiły się zatem ważne świadectwa potwierdzające pełnię całego ludzkiego bytu we wcielonym Chrystusie i ściśle wiążące tajemnicę wcielenia z godnością człowieka[143].

4.2. Leon Wielki i Sobór Chalcedoński (451) – autorytet w poszukiwaniu syntezy między aleksandryjską a antiocheńską wizją natury ludzkiej Chrystusa

Echo chrystologiczno-antropologicznych świadectw pisarzy łacińskich odnajdujemy w nauczaniu papieża Leona Wielkiego, który wyznaczył drogę pośrednią między skrajnymi ujęciami dwóch chrystologii wschodnich (aleksandryjskiej i antiocheńskiej) reprezentowanych

---

[141] Por. M. Łukaszczyk, *Walka św. Hieronima z herezjami chrystologicznymi w świetle nauczania o Chrystusie zawartym w jego Listach*, VoxP 90 (2024) s. 148-152.

[142] Por. Degórski, *Il mistero dell'incarnazione*, s. 119-130.

[143] Podobne idee rozwijali również późniejsi autorzy zachodni, podkreślając niezwykłą godność ludzkiej natury w świetle tajemnicy wcielenia. Np. Cezary z Arles (ok. 470-542) odwoływał się do słów św. Pawła zawartych w chrystologicznym hymnie o kenozie (por. Flp 2,7-8), aby ukazać wiernym głębię uniżenia Syna Bożego, który – stawszy się sługą – był posłuszny aż do śmierci krzyżowej. Chrystus, wypełniając obietnicę Ojca, dobrowolnie przyjął na siebie wszelkie ograniczenia wynikające z ludzkiej kondycji, by w sposób rzeczywisty i całkowity uczestniczyć w ludzkim losie. Właśnie przez to pełne utożsamienie się z człowiekiem dokonał dzieła jego odkupienia. Por. Wygralak, *Godność człowieka*, s. 337-340.

odpowiednio przez zwolenników radykalnej interpretacji monofizytyzmu oraz nestorianizmu[144]. Leon pozostaje przede wszystkim wierny orzeczeniom Soboru Efeskiego, rozwijając chrystologię opartą na jednoczesnym uznaniu dwoistości natur i jedności osoby Chrystusa[145]. Syn jest Bogiem z Boga, Wszechmogącym z Wszechmogącego[146], a zarazem tym samym Chrystusem, który jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem[147], zachowującym rzeczywistość ciała przyjętego z Maryi[148]. Ciało to zostało ożywione duchem rozumnego życia, co podkreśla pełnię człowieczeństwa[149]. Papież wyraźnie uznał właściwości natury ludzkiej, jak na przykład działanie, stwierdzając, że Słowo czyni to, co właściwe Słowu, a ciało wykonuje to, co właściwe ciału[150]. Obie natury działają jednak we wzajemnej wspólnocie[151]. W ten sposób zachowane zostają właściwości obu natur, zjednoczonych w jednej osobie[152]. Chrystus nie tylko przyjął ludzką naturę, lecz uczynił ją swoją własną[153], nie zlewając jej z boskością. W ten sposób wyraził najgłębszy szacunek dla godności człowieka, godności, która czerpie swoje źródło w akcie stworzenia.

---

[144] Por. Sesboüé, *Treść tradycji*, s. 327.

[145] Por. Green, *Leo the Great and the Heresy of Nestorius*, s. 378-379. Zob. Pereira, *The Council of Chalcedon*, s. 183-186.

[146] Por. Leo Magnus, *Ep*. 28, 2, PL 54, 757B-C: „de deo deus, de omnipotente omnipotens".

[147] Por Leo Magnus, *Ep*. 28, 2, PL 54, 767A: „Qui enim verus est Deus, idem verus est homo, et nullum est in hac untate mendacium"; Leo Magnus, *Sermo* 54, 1, PL 54, 319C; 56, 1, PL 54, 327A.

[148] Por. Leo Magnus, *Ep*. 28, 2, PL 54, 761B-763A: „veritas autem corporis sumpta de corpora est"; Leo Magnus, *Ep*. 28, 3, PL 54, 763B: „In integra ergo veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris"; Leo Magnus, *Sermo* 54, 1, PL 54, 319B.

[149] Por. Leo Magnus, *Ep*. 28, 2, PL 54, 763A: „in ea carne quam assumpsit ex homine, et quam spiritu vitae rationalis animavit".

[150] Por. Leo Magnus, *Ep*. 28, 4, PL 54, 767A-B: „Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est; Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est". Zob. Pereira, *The Council of Chalcedon*, s. 186-191.

[151] Por. Leo Magnus, *Ep*. 165, 6, PL 54, 1163B: „Verbi et carnis una persona sit, quae inseparabiliter atque indivise communes habeat actiones, intelligendae tamen sunt ipsorum operum qualitates, et sincerae fidei contemplatione cernendum est, ad quae provehatur humilitas carnis, et ad quae inclinetur altitudo Deitatis: quid sit quod caro sine Verbo non agit, et quid sit quod Verbum sine carne non efficit".

[152] Por. Leo Magnus, *Ep*. 28, 3, PL 54, 763A: „Salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae, et in una coeunte personam". Zob. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, s. 531.

[153] Por. Leo Magnus, *Ep*. 28, 2, PL 54, 759A: „nisi naturam nostrum ille susciperet, et suam faceret, quem nec peccatum contaminare, nec mors potuit detinere".

Leon Wielki, jak już zasygnalizowano, stał się kluczowym głosem w sporze, który w okresie między Efezem a Chalcedonem (431-451) przesunął akcent z przedefeskiego podkreślania pełni natur na sposób ich zjednoczenia w Chrystusie. Ta dyskusja wiązała się również z pytaniem o konsekwencje tego pojednania dla ludzkiej natury Chrystusa – czy nie została ona pomniejszona lub pozbawiona swej integralności[154]. Ta kwestia została ostatecznie rozstrzygnięta na Soborze Chalcedońskim (451), który przyjął za punkt odniesienia „Formułę zjednoczenia" z 433 roku oraz autorytet nauczania papieża Leona Wielkiego.

Sobór Chalcedoński jednoznacznie ogłosił, że Chrystus jest zarazem doskonałym Bogiem i doskonałym człowiekiem, posiadającym ciało i rozumną duszę. Właściwości obu natur zostały w Nim w pełni zachowane. Chrystus to jedna osoba lub hipostaza (ἓν πρόσωπον καὶ μία ὑπόστασις) istniejąca w dwóch naturach (ἐν δύο φύσεσιν)[155]. Naturom przypisano taką pozycję ontologiczną w ich wzajemnym odniesieniu, że wydają się być równorzędne, każda zachowująca własne właściwości[156]. Przyjmując nauczanie papieża Leona, sobór ugruntował stanowisko, według którego w Chrystusie istnieje prawdziwa jedność osoby oraz integralność i odrębność natur[157]. Jedność i nierozerwalność tych natur zostały określone

---

[154] Por. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, s. 445; Sesboüé, *Treść tradycji*, s. 345; Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, s. 12 i 104.

[155] Por. *Concilium universale Chalcedonense (a. 451)*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: *Nicea I-Nicea II (325-787)*, opr. A. Baron – H. Pietras, ŹMT 24, Kraków 2003, s. 222: „Ἑπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας, πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱὸν κύριον μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιαιρέτως ἀχωρίστως γνωριζόμενον, οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν μονογενῆ θεὸν λόγον κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφῆται περὶ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς ἡμᾶς Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξεπαίδευσεν καὶ τὸ τῶν πατέρων ἡμῖν παραδέδωκε σύμβολον".

[156] Por. Sesboüé, *Treść tradycji*, s. 362; Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, s. 5 i 49.

[157] Por. Pereira, *The Council of Chalcedon*, s. 203-205. Por. także: Sesboüé, *Treść tradycji*, s. 358-361, 374-375; Kelly, *Early Christian Doctrines*, s. 339-340; Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, s. 47.

słynną formułą papieża Leona: natura Chrystusa jest zjednoczona bez pomieszania, bez zmiany, bez podziału, bez rozdzielenia (ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιαιρέτως ἀχωρίστως). Jedyną hipostazą, w której subsystuują dwie natury, jest hipostaza odwiecznego Słowa. Ojcowie soboru reprezentują więc dojrzały model chrystologiczny, który, mimo różnic terminologicznych, w swej istocie wydaje się odpowiadać chrystologii Cyryla z Aleksandrii[158]. W ten sposób czwarty sobór powszechny utrwalił godność człowieka w perspektywie ontologicznej, stawiając ludzką naturę na równi z boską w osobie Chrystusa. Cztery określenia opisujące relację między naturami świadczą o tym, że Bóg-Słowo tak bardzo szanuje istotę człowieczeństwa, że pragnie je posiadać nierozerwalnie i nierozłącznie, niezmiennie i bez pomieszania. Ukazuje w ten sposób uznanie w pełni godności ludzkiej natury określonej jeszcze w dziele stworzenia.

Warto podkreślić, że uchwalenie dogmatu chalcedońskiego było możliwe dzięki spotkaniu wielkich tradycji chrystologicznych Wschodu i Zachodu. To właśnie w tej syntezie intelektualnej dokonało się zwieńczenie chrześcijańskiej wizji antropologii w świetle wcielenia, w której bosko-ludzka osoba Chrystusa jawi się jako trwały i nieprzemijający model człowieczeństwa.

4.3. Późniejsze kontrowersje chrystologiczne i ich implikacje antropologiczne

Sobór Chalcedoński, nie osiągnąwszy jednak pełnej jednomyślności, nie zdołał położyć kresu sporom, lecz przeciwnie – otworzył drogę do dalszych, szeroko zakrojonych debat[159]. W oczach przeciwników nauczania papieża Leona i samego soboru wydawało się, że nauczanie soborowe w sposób pośredni legitymizuje naukę Nestoriusza, mimo że została ona formalnie potępiona. Ich zdaniem, możliwe było wyznanie, że Chrystus jest „z dwóch natur", ale nie „w dwóch naturach", ponieważ to drugie sformułowanie zdawało się przypisywać równorzędną pozycję ontologiczną dwóm tak odmiennym rzeczywistościom, jak boskość i człowieczeństwo. Ruch sprzeciwiający się ustaleniom Soboru Chalcedońskiego, jak powszechnie wiadomo, nosi nazwę monofizytyzmu. Zwolennicy tego nurtu ściśle trzymali się poglądów i terminologii Cyryla z Aleksandrii,

[158] B.L. McCormack, *The Humility of the Eternal Son: Reformed Kenoticism and the Repair of Chalcedon*, Cambridge 2021, s. 57.

[159] Por. McCormack, *The Humility of the Eternal Son*, s. 53; Harnack, *History of Dogma*, s. 237.

uznając jego naukę za autentyczny wyraz ortodoksji[160]. W tym nurcie wyłoniły się jednak dwie zasadnicze grupy, różniące się w ocenie pełni ludzkiej natury Chrystusa. Jedna z nich przyjmowała, że człowieczeństwo Jezusa było doskonałe i współistotne naszemu, lecz obawiała się, że wyrażenie „w dwóch naturach" może sugerować obecność dwóch osób w Chrystusie, co, ich zdaniem, miało zabarwienie nestorianizmu. Druga natomiast odrzucała samą ideę współistotności Chrystusa z ludźmi, kwestionując pełnię Jego człowieczeństwa[161]. W praktyce zatem nie wszyscy określani mianem „monofizytów" byli monofizytami w ścisłym sensie tego słowa. Część z nich wyznawała integralne człowieczeństwo Chrystusa i pozostawała wierna ortodoksyjnej nauce Cyryla, odrzucając jedynie chalcedońską terminologię. Z tymi środowiskami możliwy był dialog i poszukiwanie jedności, ponieważ nie negowały one w żaden sposób godności i pełni ludzkiej natury przyjętej przez Chrystusa.

W podsumowaniu należy stwierdzić, że celem niniejszego artykułu było zweryfikowanie ciągłości i kontynuacji refleksji Ojców Kościoła nad naturą ludzką w świetle osoby wcielonego Chrystusa oraz ukazanie jej rozwoju w okresie od II do V wieku. Zastosowanie podejścia panoramicznego i syntetyzującego umożliwiło identyfikację tych elementów antropologicznych, które były wspólne i konsekwentnie akcentowane, a tym samym uwypukliły zasadniczy trzon doktryny. Badanie antropologicznych implikacji wcielenia ukazały, że w przekonaniu pisarzy i myślicieli wczesnochrześcijańskich uznanych za ortodoksyjnych w osobie Jezusa w sposób rzeczywisty i bez sprzeczności obecna jest zarówno pełna boskość, jak i pełne człowieczeństwo. Oznacza to, że Bóg rzeczywiście przyjął ludzką naturę: ciało, duszę i rozum oraz wszystkie istotowe elementy z nimi związane. Świadczą o tym pisma autorów wczesnochrześcijańskich i doktryna soborów powszechnych, od najwcześniejszych

---

[160] Monofizytyzm (z gr. μονή φύσις, μία φύσις) – doktryna chrystologiczna, według której Chrystus po wcieleniu posiada tylko jedną naturę, powstałą w wyniku zjednoczenia natury boskiej i ludzkiej. Takie rozumienie głosili tzw. umiarkowani monofizyci, spośród których wyłoniły się Kościoły narodowe Egiptu, Syrii, Mezopotamii i Armenii. Różnice między nimi a zwolennikami Soboru Chalcedońskiego miały w dużej mierze charakter terminologiczny. Radykalna forma monofizytyzmu natomiast, znana jako eutychianizm, utrzymywała, że po wcieleniu w Chrystusie istniała już tylko jedna boska natura, a ludzka została całkowicie wchłonięta. Zwolenników tej skrajnej doktryny było znacznie mniej. Por. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, s. X, 6, 136-142; Sesboüé, *Treść tradycji*, s. 363-364.

[161] Por. C. Lange, *Miaenergetism – A New Term for the History of Dogma?*, w: *Biblica, Philosophica, Theologica, Ethica*, red. M. Vinzent, StPatr 63/11, Leuven – Paris – Walpole 2013, s. 327-328; Grillmeier – Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, s. 21.

myślicieli, takich jak Ignacy Antiocheński oraz Ireneusz z Lyonu, aż po definicję Soboru Chalcedońskiego. W artykule wykazano, że chrystologia miała bezpośrednie konsekwencje dla antropologii: określała nie tylko, kim jest Chrystus, lecz także, jaka jest istota ludzkiej natury oraz jej godność. Omówione zostały główne tradycje teologiczne: aleksandryjska, kapadocka, antiocheńska oraz łacińskiego Zachodu. Każda z nich, choć na swój sposób, broniła zarówno boskości, jak i człowieczeństwa Chrystusa. W tych nurtach chrystologicznych formowała się coraz głębsza wizja człowieczeństwa jako natury zdolnej do zjednoczenia z Bogiem bez utraty własnej tożsamości. Wspólnym mianownikiem była świadomość, że zbawienie może objąć jedynie tę ludzką rzeczywistość, którą Chrystus rzeczywiście przyjął, to znaczy ciało, duszę i rozum. Na soborze w Chalcedonie, gdzie doszło do spotkania myśli Wschodu i Zachodu, dokonała się kulminacja chrześcijańskiej wizji antropologii w świetle wcielenia, wizji, w której bosko-ludzka osoba Chrystusa jawi się jako trwały i nieprzemijający model człowieczeństwa. Wcielenie staje się zatem kluczem do zrozumienia godności człowieka: Chrystus nie tylko objawia Boga, lecz także objawia, czym w pełni jest człowieczeństwo. Miało to znaczący wpływ na późniejsze wieki, kształtując mentalność Bizancjum i łacińskiego średniowiecza, w której godność człowieka i jego zdolność do uczestnictwa w boskim życiu były postrzegane przez pryzmat wcielenia jako ostatecznego potwierdzenia wartości całej ludzkiej natury. W tym sensie chrześcijańska antropologia, zakorzeniona w chrystologii, może dziś z nową siłą odpowiedzieć na współczesne redukcjonistyczne wizje człowieka. Przypomina bowiem, że człowiek nie jest jedynie cielesnym organizmem, ale osobą zdolną do relacji z Bogiem i do udziału w Jego życiu. To właśnie Bóg czyni człowieka, a nie człowiek czyni Boga.

Bibliography

Sources

Ambrosius, *De fide*, w: *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, t. 15: Opere dogmatiche 1, ed. C. Moreschini, Milano – Roma 1984.

Ambrosius, *De incarnationis Dominicae sacramento*, PL 16, 817-846.

Apollinarius Laodicenus, *Scripta*, w: *Apollinaris Von Laodicea und Seine Schule Texte und Untersuchungen*, t. 1, ed. H. Lietzmann, Tübingen 1904.

Athanasius Alexandrinus, *De incarnatione*, w: Athanasius, *Contra gentes and de incarnatione*, ed. R.W. Thomson, Oxford 1971, s. 134-277.

Athanasius Alexandrinus, *Tomus ad Antiochenos*, w: *Athanasius: Werke*, t. 2: *Die „Apologien”*, cz. 8, ed. H.C. Brennecke – U. Heil – A. von Stockhausen, Berlin – New York 2006, s. 341-351.

Athanasius Alexandrinus, *Contra gentes*, w: *Athanasius. Contra gentes and de incarnatione*, ed. R.W. Thomson, Oxford 1971, s. 2-133.

Augustinus, *In Evangelium Ioannis tractatus*, PL 35, 1579-1976.

Augustinus, *De civitate Dei*, t. 1: *Libri I-XIII*, CSEL 40/1, ed. E. Hoffmann, Pragae – Lipsiae 1898.

Augustinus, *Epistulae*, red. A. Goldbacher, CSEL 44, Vindobonae – Lipsiae 1904.

Basilius Caesariensis, *Epistulae*, w: Basilius Caesariensis, *Lettres*, t. 3, tł. Y. Courtonne, Paris 1966.

Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, ed. C. Mondésert – C. Matray – H.I. Marrou, SCh 158, Paris 1970.

Clemens Alexandrinus, *Protrepticus*, ed. C. Mondésert, SCh 2, Paris 1949.

Clemens Alexandrinus, *Stromata (Libri I-VI)*, ed. O. Stählin, GCS 15, Leipzig 1909.

Clemens Alexandrinus, *Stromata (Libri VII-VIII)*, ed. O. Stählin, GCS 17, Leipzig 1909.

Cyrillus Alexandrinus, *Apologeticus contra Theodoretum*, PG 76, 391B-452C.

Cyrillus Alexandrinus, *De incarnatione Unigeniti*, SCh 97, ed. G.M. de Durand, Paris 1964, s. 188-301.

Cyrillus Alexandrinus, *De recta fide ad reginas*, PG 76, 1201A-1336B.

Cyrillus Alexandrinus, *Epistulae*, PG 77, 9A-390D.

Damasus Papa, *Epistulae*, PL 13, 347-376.

Didymus Alexandrinus, *Commentarii in Zachariam*, ed. L. Doutreleau, SCh 85, Paris 1962.

Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi, ed. F. Diekamp, Münster 1907.

Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski, t. 1: *Nicea I-Nicea II (325-787)*, opr. A. Baron – H. Pietras, ŹMT 24, Kraków 2003.

Eusebius Caesariensis, *De ecclesiastica theologia*, ed. E. Klostermann, GCS 14 – Eusebius Werke 4, Leipzig 1906.

Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, ed. G. Bardy, SCh 41, Paris 1955.

Eustathius Antiochensis, *Fragmenta: De anima adversus Arianos*, PG 18, 673D-698B.

Gregorius Nazianzus, *Epistolae theologicae*, ed. P. Gallay – M. Jourjon, SCh 208, Paris 1974.

Gregorius Nazianzus, *Orationes (38-41)*, ed. 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*, ed. F. Mueller, GNO 3/1, Leiden 1958, s. 131-233.

Gregorius Nyssenus, *De tridui inter mortem et resurrectionem Domini nostri Iesu Christi spatio*, ed. E. Gebhardt, GNO 9/1, Leiden 1967, s. 273-306.

Gregorius Nyssenus, *Refutatio confessionis Eunomii*, ed. W. Jaeger, GNO 2/2, Leiden 1960, s. 312-410.

Irenaeus, *Adversus haereses (Liber III)*, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 211, Paris 1974.
Irenaeus, *Adversus haereses (Liber IV)*, ed. A. Rousseau, SCh 100, Paris 1955.
Irenaeus, *Adversus haereses (Liber V)*, ed. A. Rousseau, SCh 153, Paris 1969.
Irenaeus, *Expositio doctrinae apostolicae*, ed. A. Rousseau, SCh 406, Paris 1995.
Leo Magnus, *Epistolae*, PL 54, 581-1218.
Leo Magnus, *Sermones*, PL 54, 137-463B.
Nestorius, *Fragmenta*, w: *Nestoriana: Die Fragmente Des Nestorius*, ed. F. Loofs, Halle 1905.
Nestorius, *Liber Heraclidis*, ed. L. Abramowski, CSCO 242, Subsidia 22, Louvain 1963.
Origenes, *De principiis*, w: Origen, *On First Principles*, t. 2: *Books III-IV*, ed. J. Behr, Oxford 2017.
Tertullianus, *Adversus Praxean*, ed. A. Kroymann, CSEL 47, Lipsiae 1906.
Tertullianus, *De carne Christi*, ed. J.P. Mahé, SCh 216, Paris 1975.
Theodorus Mopsuestinus, *Commentarii in epistulas b. Pauli. The Latin Version with the Greek fragments*, t. 2: *Thessalonians-Philemon: Appendices. Indices*, ed. H.B. Swete, Cambridge 1882.

Studies

Armstrong A.H., *Dualism: Platonic, Gnostic, and Christian*, w: *Neoplatonism and Gnosticism*, red. R.T. Wallis – J. Bregman, Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern 6, Albany 1992, s. 33-54.
Ayres L., *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford 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., *The Early Christological Controversy: Apollinarius, Diodore, and Gregory Nazianzen*, „Vigiliae Christianae" 65/4 (2011) s. 376-407.
Betlejko J., *Zarys antropologii świętego Bazylego Wielkiego*, „Analecta Cracoviensia" 41 (2009) s. 93-121.
Blackwell B.C., *Christosis. Pauline Soteriology in Light of Deification in Irenaeus and Cyril of Alexandria*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/314, Tübingen 2011.
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.
Briggman A., *God and Christ in Irenaeus*, Oxford 2019.
Brown C.T., *The Gospel and Ignatius of Antioch*, Studies in Biblical Literature 12, New York – Washington – Baltimore – Boston – Bern – Frankfurt am Main – Berlin – Brussels – Vienna – Oxford 2000.
Cardman F., *Irenaeus: As It Was in the Beginning*, w: *T&T Clark Handbook of Theological Anthropology*, red. M.A. Hinsdale – S. Okey, London – New York 2021, s. 137-146.

Cartwright S.H., *So-called Platonism, the Soul, and the Humanity of Christ in Eustathius of Antioch's 'Contra Ariomanitas et de anima'*, w: *Clement of Alexandria. The Fourth-Century Debates*, red. M. Vinzent, Studia Patristica 66/14, Leuven – Paris – Walpole 2013, s. 237-246.

Clayton P.B. Jr, *The Christology of Theodoret of Cyrus: Antiochene Christology from the Council of Ephesus (431) to the Council of Chalcedon (451)*, Oxford 2007.

Crouzel H., *Orygenes*, tł. J. Margański, Kraków 2004.

De Andia Y., *L'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu chez Irénée de Lyon*, w: *Studia Patristica* 109/6: *Readings in Irenaeus of Lyon*, red. D.W. Springer – A. Andemicael, Leuven – Paris – Bristol 2021, s. 69-79.

Degórski B., *Il mistero dell'incarnazione nel commento al 'Simbolo Apostolico' di san Quodvultdeus di Cartagine*, „Vox Patrum" 64 (2015) s. 119-130.

Degórski D., *L'ispirazione teo-cristologica dell'antropologia patristica*, „Vox Patrum" 63 (2015) s. 17-34.

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 16/2, Oxford 1985, s. 281-294.

Dunn G.D., *Tertullian*, w: *The Early Christian World*, red. P.F. Esler, London – New York 2017, s. 959-975.

Edwards M.J., *Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos*, „Vigiliae Christianae" 54/2 (2000) s. 159-177.

Falque E., *God, the Flesh, and the Other: From Irenaeus to Duns Scotus*, tł. W.C. Hackett, Evanston 2015.

Fernández S., *Nicaea 325: Reassessing the Contemporary Sources*, red. A. Usacheva – J. Ulrich – S. Bhayro, Contexts of Ancient and Medieval Anthropology 14, Paderborn 2025.

Finn D., *Soul, Body, and the Miraculous Excess of the Human Being: Augustine's Theological Anthropology*, w: *T&T Clark Handbook of Theological Anthropology*, red. M.A. Hinsdale – S. Okey, London – New York – Oxford – New Delhi – Sydney 2021, s. 157-172.

French T.E., *The Council of Constantinople I: 381. Christ's Divine Majesty and the Impartiality of His Humanity*, w: *Seven Icons of Christ*, red. S. Trostyanskiy, Piscataway 2016, s. 47-97.

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.

Gray P., *Neo-Chalcedonianism and The Tradition: From Patristic to Byzantine Theology*, „Byzantinische Forschungen" 8 (1982) s. 61-70.

Green B., *Leo the Great and the Heresy of Nestorius*, w: *Augustine, Other Latin Writers*, red. F. Young – M. Edwards – P. Parvis, Studia Patristica 43, Leuven – Paris – Dudley 2006, s. 373-380.

Grillmeier A., *Christ in Christian Tradition*, t. 1: *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, tł. J. Bowden, Atlanta 1975.

Grillmeier A. – Hainthaler T., *Christ in Christian Tradition*, t. 2: *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604)*, cz. 2: *The Church of Constantinople in the Sixth Century*, tł. P. Allen – J. Cawte, London 1995.

Guerrero van der Meijden J., *Utworzenie kategorii godności człowieka (dignitas hominis) przez Hieronima ze Strydonu*, „Vox Patrum" 87 (2023) s. 135-154.

Gwynn D.M., *Athanasius*, w: *The Early Christian World*, red. P.F. Esler, London – New York 2017, s. 1036-1053.

Harnack A., *History of Dogma*, t. 4, tł. N. Buchanan, Boston 1898.

Havrylyk I., *Antropolohija Teodora Mopsuestijs'koho ta jiji vplyv na syryjśku bohosłovs'ku tradyciju*, „Naukovi zapysky Ukraïns'koho katolyc'koho universytetu: Bohosłov'ja" 7 (2020) s. 359-379.

Haugaarda W.P., *Arius: Twice Heretic? Arius and the Human Soul of Jesus Christ*, „Church History" 29 (1960) s. 251-263.

Horyacha M., *Vstup*, w: Atanasii Velykyi, *Proty iazychnykiv. Pro voplochennia Slova*, red. M. Horyacha, tł. O. Levko, Vytoky khrystyianstva 8: Dzherela 3, Lviv 2024, s. 15-189.

Huculak B.J., *Zarys antropologii Kościoła greckiego*, „Studia Teologii Dogmatycznej" 1 (2015) s. 88-106.

Introduction, w: *Decrees of the Ecumenical Councils*, t. 1: *Nicaea I to Lateran V*, red. N.P. Tanner, London – Washington 1990, s. 37-39.

Kelly J.N.D., *Early Christian Doctrines*, London 1968.

Ladaria L.F., *Człowiek stworzony na obraz Boga*, w: *Historia dogmatów*, t. 2: *Człowiek i jego zbawienie*, red. B. Sesboüé – V. Grossi – L.F. Ladaria – P. Lécrivain, tł. P. Rak, Kraków 2001, s. 81-129.

Lange C., *Miaenergetism – A New Term for the History of Dogma?*, w: *Biblica, Philosophica, Theologica, Ethica*, red. M. Vinzent, Studia Patristica 63/11, Leuven – Paris –Walpole 2013, s. 327-333.

Łukaszczyk M., *Walka św. Hieronima z herezjami chrystologicznymi w świetle nauczania o Chrystusie zawartym w jego Listach*, „Vox Patrum" 90 (2024) s. 145-164.

McCormack B.L., *The Humility of the Eternal Son: Reformed Kenoticism and the Repair of Chalcedon*, Cambridge 2021.

McCue J.F., *Conflicting Versions of Valentinianism? Irenaeus and the Excerpta ex Theodoto*, w: *The Rediscovery of Gnosticism*, t. 1: *The School of Valentinus*, red. B. Layton, Studies in the History of Religions: Supplements to Numen 61, Leiden 1980, s. 404-416.

McGuckin J.A., *The Divine Christ of the Council of Nicaea: 325*, w: *Seven Icons of Christ*, red. S. Trostyanskiy, Piscataway 2016, s. 9-46.

Meunier B., *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie: L'humanité, le salut et la question monophysite*, Théologie Historique 104, Paris 1997.

Minns D., *Irenaeus: An Introduction*, London – New York 2010.

Norris R.A., *Christological Models in Cyril of Alexandria*, w: *Classica et Hellenica, Theologica, Liturgica, Ascetica*, red. E.A. Livingstone, Studia Patristica 13/2, Berlin 1975, s. 255-268.

Norris R.A., *The Problem of Human Identity in Patristic Christological Speculation*, w: *Historica, Theologica, Gnostica, Biblica, Critica, Classica*, red. E.A. Livingstone, Studia Patristica 17/1, Oxford – New York – Toronto – Sydney – Paris – Frankfurt 1982, s. 147-159.

Paczkowski M.C., *Biblia i filozofia w konfrontacji Bazylego Wielkiego z apolinaryzmem*, „Vox Patrum" 68 (2017) s. 217-241.

Pancerz R.M., *Obrona integralnego człowieczeństwa Chrystusa przeciw apolinaryzmowi w dziełach Epifaniusza z Salaminy*, „Vox Patrum" 68 (2017) s. 253-269.

Parvis S., *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 325-345*, Oxford 2006.

Pearson B.A., *Ancient Gnosticism: Traditions and Literature*, Minneapolis 2007.

Pereira M.J., *The Council of Chalcedon: 451. In Search of a Nuanced and Balanced Christology*, w: *Seven Icons of Christ*, red. S. Trostyanskiy, Piscataway 2016, s. 159-221.

Schoedel W.R., *Introduction*, w: W.R. Schoedel, *Ignatius of Antioch: A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, red. H. Koester, Philadelphia 1985, s. 1-31.

Sesboüé B., *Treść tradycji: reguła wiary i symbole (II-V wiek)*, w: *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. 1: *Bóg zbawienia*, ed. B. Sesboüé – J. Wolinski, tł. P. Rak, Kraków 1999, 63-120.

Seven Icons of Christ, red. S. Trostyanskiy, Piscataway 2016.

Simonetti M., *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Studia Ephemeridis Augustinianum 44, Roma 1993.

Steenberg M.C., *Irenaeus on Creation: The Cosmic Christ and the Saga of Redemption*, Supplements to Vigiliae Christianae 91, Leiden – Boston 2008.

Strękowski S., *Wcielenie Syna Bożego w utworach św. Grzegorza z Nyssy*, „Vox Patrum" 38-39 (2000) s. 199-212.

Szczur P., *Czy dusza walczy z ciałem? Wybrane aspekty antropologii św. Jana Chryzostoma*, „Vox Patrum" 63 (2015) s. 129-141.

Szram M., *Ciało złe i dobre. Kwestia pochodzenia i natury ciała Adama i Chrystusa we wczesnochrześcijańskich ruchach heretyckich*, „Vox Patrum" 63 (2015) s. 77-93.

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

Szram M., *Neochalcedonizm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 13, Lublin 2009, k. 902-903.

Szram M., *Od obrazu do podobieństwa Bożego – dynamiczna koncepcja antropologii teologicznej w II-III w. (stanowisko Ireneusza i Orygenesa)*, „Vox Patrum" 22 (2002) s. 357-376.

Tanner N.P., *Ephesus. 431: Introduction*, w: *Decrees of the Ecumenical Councils*, t. 1: *Nicaea I to Lateran V*, red. N.P. Tanner, London – Washington 1990, s. 37-39.

The Case Against Diodore and Theodore. Texts and their Contexts, red. i tł. J. Behr, Piscataway 2011.

The Early Christian World, red. P.F. Esler, London – New York 2017.

Trostyanskiy S., *The Council of Ephesus: 431. The Ontological Status of the Personal Unity of God and Humanity*, w: *Seven Icons of Christ*, red. S. Trostyanskiy, Piscataway 2016, s. 99-157.

Turek W., *Godność ciała ludzkiego według Tertuliana. Analiza komentarzy do tekstów Rdz 1, 26-27; 2,8; 1Kor 3,16*, „Vox Patrum" 63 (2015) s. 63-75.

Turner H.E.W., *Nestorius Reconsidered*, w: *Classica et Hellenica, Theologica, Liturgica, Ascetica*, red. E.A. Livingstone, Studia Patristica 13/2, Berlin 1975, s. 306-321.

Turzyński P., *Antropologia trychotomiczna Orygenesa*, „Vox Patrum" 63 (2015) s. 35-46.

Turzyński P., *Il mistero dell'Incarnazione nelle Enarrationes in Psalmos di Sant'Agostino*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 647-674.

Ulrich J., *The Peculiar Merit of the Human Body: Combined Exegesis of Gen 1:26f. and Gen 2:7 in Second Century Christianity*, w: *The Unity of Body and Soul in Patristic and Byzantine Thought*, red. A. Usacheva – J. Ulrich – S. Bhayro, Contexts of Ancient and Medieval Anthropology 1, Paderborn 2021, s. 1-19.

Vall G., *Learning Christ: Ignatius of Antioch and the Mystery of Redemption*, Washington 2013.

Vasilescu E.D., *Gregory of Nyssa*, w: *The Early Christian World*, red. P.F. Esler, London – New York 2017, s. 1072-1086.

Von Wahlde U.C., *Gnosticism, Docetism, and the Judaisms of the First Century: The Search for the Wider Context of the Johannine Literature and Why It Matters*, London – New York 2015.

Wallace-Hadrill D.S., *Christian Antioch. A Study of Early Christian Thought in the East*, Cambridge 1982.

Widok N., *Kerygmatyczny wymiar nauczania o wcieleniu u Grzegorza z Nazjanzu*, „Vox Patrum" 38-39 (2000) s. 185-198.

Willert N., *Tertullian*, w: *In Defence of Christianity: Early Christian Apologists*, red. J. Engberg – A.C. Jacobsen – J. Ulrich, Early Christianity in the Context of Antiquity 15, Frankfurt am Main 2014, s. 159-183.

Wygralak P., *Godność człowieka w kaznodziejskiej refleksji św. Cezarego z Arles*, „Naukovi zapysky UKU: Bohoslov'ja" 7 (2020) s. 333-345.

Wygralak P., *Rola biskupów Rzymu w sporach doktrynalnych starożytnego Kościoła*, „Vox Patrum" 69 (2018) s. 707-719.

CC BY ND

ISSN: 0860-9411
eISSN: 2719-3586

VOX PATRUM 96 (2025) 117-142
DOI: 10.31743/vp.18598

„Nakreślmy pewien zarys cnoty…" – helleńska arete jako fundament chrześcijańskiej doskonałości w piśmie Bazylego Wielkiego *Do młodych*

„Let us outline a kind of rough sketch of what virtue is…" – Hellenic *arete* as the Foundation of Christian Perfection in Basil the Great's *Address to the Young*

Joanna Sowa[1]

Abstract: In his *Adress to the Young*, Basil the Great encourages the addressees to use the pagan literature they learn at school to acquire virtue, which for Christians is the path to eternal life. The analysis of the work conducted in the article aims to answer the question of how the author understands the concept of virtue (*arete*) and how it should be acquired. According to Basil, the essence of virtue is the dominion of reason, which is the supreme power of the soul, over the irrational drives of the body. Therefore, the concept of virtue presented in the work is ascetic (limiting the needs of the body), ethical (shaping character) and intellectual (acquiring knowledge and training the mind) in its nature. The foundations of virtue can be most easily acquired by imitating the good patterns described in the works of ancient authors, and its understanding can be deepened by familiarizing oneself with the writings of philosophers. After such preparation, the young person can more easily understand the mysteries of the "holy scriptures", which acquaint him with the principles of Christian perfection.

Keywords: Basil the Great; virtue; soul; literature; education

1. Wprowadzenie – właściwy cel życia, literatura i cnota

Choć pismo Bazylego Wielkiego *Do młodych* (Πρὸς τοὺς νέους, *Ad adolescentes*)[2] jest jednym z najbardziej znanych i popularnych utworów

[1] Dr hab. Joanna Sowa, profesor Uniwersytetu Łódzkiego, Katedra Filologii Klasycznej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Łódzki, Łódź, Polska; e-mail: joanna.sowa@uni.lodz.pl; ORCID: 0000-0002-6130-293X.

[2] Bardziej popularna jest rozszerzona wersja tytułu: *Do młodzieńców o korzyściach z czytania książek pogańskich* (Πρὸς τοὺς νέους ὅπως ἂν ἐξ Ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων, *De legendis gentilium libris*). Podstawą przedstawionej w artykule analizy jest tekst oryginalny według wydania: Basil The Great's *On Reading Greek Literature*, tł. R.J. Deferrari – M.R.P. McGuire, w: Basil, *Letters*, t. 4, Loeb Classical Library 270, Cambridge 1934, oraz jego przekład polski: R. Andrzejewski, Święty Bazyli

Cezarejczyka, wiele jego aspektów ciągle pozostaje dla badaczy przedmiotem żywych dyskusji: czas i okoliczności powstania, adresaci, forma literacka[3], a nawet treść i właściwy cel jego przekazu[4]. Punktem wyjścia dla rozważań przedstawionych w niniejszym artykule będzie założenie, że pismo Bazylego jest przede wszystkim protreptykiem[5], a więc skierowaną do młodych ludzi zachętą, mającą nakłonić ich do wyboru właściwej drogi życiowej. Ta droga ma doprowadzić do celu, który jest dla nich „najlepszy i najbardziej korzystny"[6], co oznacza osiągnięcie największego, nieskończonego i jedynie prawdziwego szczęścia. Jest to możliwe jedynie poprzez dojście do „drugiego życia", które pod każdym względem przewyższa życie na ziemi „jak dusza przewyższa ciało" i do którego

Wielki, *Do młodzieńców o korzyściach z czytania książek pogańskich*, VoxP 32 (2012) s. 904-921. Wszystkie polskie cytaty podaję według tego przekładu, wprowadzając niekiedy zmiany w miejscach, w których istotna jest większa dosłowność.

[3] Na temat trzech pierwszych kwestii, zob. S. Longosz, *Wstęp*, do: Święty Bazyli Wielki, *Do młodzieńców o korzyściach z czytania książek pogańskich*, VoxP 32 (2012) s. 895-897; E. Szablewska, *„Mowa do młodych" św. Bazylego Wielkiego. Współczesne próby oceny, interpretacje oraz inspiracje zawartych w niej koncepcji pedagogicznych*, „Colloquia Litteraria" 8/9 (2010) s. 107-110.

[4] Choć utrwalony przez tradycję tytuł pisma (*Do młodzieńców o korzyściach z czytania książek pogańskich*) zawiera w sobie jego najbardziej rozpowszechnioną interpretację, zgodnie z którą Bazyli wpisuje się nim w humanistyczny nurt myśli chrześcijańskiej, doceniający dziedzictwo kultury helleńskiej, pojawiają się też interpretacje przeciwne, według których celem autora jest krytyka literatury pogańskiej i reprezentowanych przez nią wartości (por. H.J. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tł. S. Łoś, Warszawa 1969, s. 445). G. Alexandropoulos (*Address to Young Men on the Right Use of Greek Literature: A Corpus Stylistic Approach*, „Globe: A Journal of Language, Culture and Communication" 2 (2015) s. 108-123) doszedł do podobnych wniosków metodą językoznawczych badań korpusowych, formułując konkluzję, że w piśmie *Do młodych* właściwym celem Bazylego było ostrzeżenie czytelników przed niebezpieczeństwami niesionymi przez literaturę pogańską (Alexandropoulos, *Address to young men on the right use of Greek literature*, s. 121). Niektórzy badacze wyrażają z kolei pogląd, że Cezarejczyk, podobnie jak inni Ojcowie Kościoła, korzystał z klasycznego wykształcenia jedynie jako z użytecznego narzędzia dla propagandy wiary. Zob. N. Tomadakis, *Introduction to Byzantine Philology*, Thessaloniki 1993, s. 25. Por też: Szablewska, *„Mowa do młodych"*, s. 110-111. Dokładny przegląd stanowisk w tej sprawie przedstawia J.H. Gane, *Fourth Century Christian Education: An Analysis of Basil's „Ad adolescentes"*, Newcastle University Theses 2012, s. 22-26.

[5] Takie przekonanie wyrażają m.in. A. Holder, *Saint Basil the Great on Secular Education and Christian Culture*, „Religious Education" 87 (1992) s. 402; M. Naldini, *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani*, Firenze 1984, s. 17-18; Szablewska, *„Mowa do młodych"*, s. 112-113; N.G. Wilson, *Saint Basil on the Value of Greek Literature*, London 1975, s. 9.

[6] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* I 1.

życie doczesne jest jedynie przygotowaniem[7]. Temu najwyższemu celowi powinny zostać podporządkowane na ziemi wszystkie ludzkie działania, podobnie jak ćwiczenia i treningi atletów czy muzyków mają ich doprowadzić do zwycięstwa w zawodach[8]. W przypadku młodych chrześcijan, do których zwraca się Bazyli, odbierających tradycyjną szkolną edukację, opartą przede wszystkim na lekturze autorów pogańskich[9], to przygotowanie wymaga od nich umiejętności odpowiedniej selekcji przekazywanych przez nauczycieli treści i ich właściwej interpretacji[10].

To zagadnienie, czyli pytanie o rolę literatury w kształtowaniu charakteru młodego człowieka oraz, co za tym idzie, o właściwy sposób przekazywania i przyswajania zawartych w niej treści, jest często uważane za główny przedmiot pisma *Do młodych* i samo w sobie jest niezwykle obszerne, złożone i kontrowersyjne, a dyskusja nad nim w epoce Bazylego miała już za sobą wielowiekową, zapoczątkowaną przez Platona historię. Jednak wbrew pozorom i rozpowszechnionemu przekonaniu jest ono traktowane przez Cezarejczyka dość pobieżnie i powierzchownie, o czym łatwo się przekonać, jeśli interesujące nas pismo zestawimy nie tylko z psychologicznymi rozważaniami twórcy Akademii[11], ale choćby z analogicznym – jak mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać – utworem Plutarcha *Jak młodzież powinna słuchać poetów* (*Quomodo adolescens poetas audire debeat/De audiendis poetis*)[12]. Porównując szczegółowe,

---

[7] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* II 1-5.

[8] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* VIII 4-9.

[9] Więcej na temat charakteru edukacji szkolnej w epoce Bazylego, zob. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, s. 435-454; A. Markopoulos, *Education*, w: *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, red. E. Jeffreys – J. Haldon – R. Cormack, Oxford – New York 2008, s. 785-795; Gane, *Fourth Century Christian Education*, s. 1-6.

[10] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* I 5.

[11] Plato, *Respublica* 377a-401d; 595a-608b.

[12] Na temat wpływu utworu Plutarcha na pismo Bazylego oraz ich wzajemnych relacji, zob. O. Alieva, *On Plutarch's Influence upon St. Basil's Adress to the Young on the Value of Greek Literature*, w: https://www.academia.edu/395215/ (dostęp: 15.10.2025); J. Beneker, *Plutarch and Saint Basil as Readers of Greek Literature*, „Syllecta Classica" 22 (2011) s. 95-111; Gane, *Fourth Century Christian Education*, s. 45-49; Szablewska, *„Mowa do młodych"*, s. 113-117. O przyczynach szczególnego znaczenia Plutarcha dla pisarzy chrześcijańskich, zob. J. Whittaker, *Plutarch, Platonism and Christianity*, w: *Neoplatonism and Early Christian Thought*, red. H.J. Blumenthal – R.A. Markus, London 1981, s. 50-63. Odmienny pogląd wyraża R.J. Deferrari (*The Classics and the Greek Writers of the Early Church: Saint Basil*, „The Classical Journal" 13 (1918) s. 582), zdaniem którego wpływ Plutarcha na utwór Bazylego jest, w przeciwieństwie do Platona, bardzo powierzchowny.

filologiczne analizy Cheronejczyka z często skrótowymi i nie zawsze dokładnymi odniesieniami literackimi biskupa Cezarei[13], można łatwo dostrzec, że zamiarem tego drugiego nie było angażowanie się w „stary spór między poezją a filozofią"[14], lecz jedynie wykorzystanie szkolnego kanonu literatury jako jednego z możliwych narzędzi, odpowiedniego ze względu na wiek adresatów i związane z nim okoliczności, do osiągnięcia właściwego, głównego celu protreptyku, jakim jest zachęta do cnoty – właściwej drogi do osiągnięcia „drugiego życia"[15].

Pytanie o to, czym dla Bazylego jest tak pojmowana cnota i w jaki sposób pogańska literatura może przyczynić się do jej osiągnięcia, stosunkowo rzadko zaprząta uwagę badaczy, którzy – jeśli w ogóle poruszają ten temat – zwykle poprzestają na konstatacji, że w piśmie *Do młodych* autor nie przedstawia spójnego wyjaśnienia ani definicji pojęcia *arete*[16]. Jednocześnie jednak w opracowaniach pojawiają się twierdzenia o chrześcijańskiej „reinterpretacji"[17] bądź „transmutacji"[18] tradycyjnych wartości pogańskich oraz nie zawsze poparte dostatecznym uzasadnieniem tezy o oryginalności myśli Cezarejczyka[19]. Dlatego celem tego artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie o to, jaki obraz *arete* Bazyli ukazuje

---

[13] Te niedokładności są przedmiotem wielu często odmiennych interpretacji, począwszy od uznania ich za wynik pośpiechu i „błędy pamięci" (zob. L.V. Jacks, *St. Basil and Greek Literature*, Washington 1922, s. 3), aż po przekonanie, że są one zamierzonymi kłamstwami, mającymi na celu włożenie do uszu odbiorców „metaforycznego wosku chrześcijańskich zasad" (E.L. Fortin, *Hellenism and Christianity in Basil the Great's Address Ad Adulescentes*, w: *Neoplatonism and Early Christian Thought*, red. H.J. Blumenthal – R.A. Markus, London 1981, s. 195).

[14] Plato, *Respublica* 607b-c.

[15] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* V 1. Badacze wyrażają różne opinie na temat stopnia powiązania obu wątków utworu, od przekonania o ich nierozłączności (Holder, *Saint Basil the Great*, s. 405) po uznanie za dwa odrębne i niezwiązane ze sobą dyskursy (Wilson, *Saint Basil*, s. 9).

[16] Por. M. Lech, *Znaczenie antycznej literatury greckiej w edukacji młodych chrześcijan*, „Meander" 52 (1997) s. 144-145.

[17] Holder, *Saint Basil the Great*, s. 407.

[18] Fortin, *Hellenism and Christianity*, s. 199.

[19] Longosz, *Wstęp*, s. 897. Dobrym przykładem formułowania takiej tezy są słowa E. Szablewskiej, dowodzącej oryginalności i autonomii myśli Cezarejczyka m.in. przez porównanie utworu Bazylego z pismem Plutarcha: „Jego *Mowa* nawet w tych fragmentach, w których wykazuje zbieżność z nauczaniem pogańskim, przepojona jest treściami chrześcijańskimi i akcentuje wyraźnie cel życia prawdziwego chrześcijanina" (Szablewska, *„Mowa do młodych"*, s. 116). Fakt, że pisarz chrześcijański nawiązuje w swoim utworze do chrześcijańskich treści, nie wydaje się jednak dostatecznym dowodem jego oryginalności.

w tytułowym utworze i jaki ma ona, w jego opinii, związek z ideałem doskonałości chrześcijańskiej.

Przed przystąpieniem do analizy utworu należy poczynić dwa zastrzeżenia. Po pierwsze, użyte powyżej określenie „obraz *arete*" nie jest przypadkowe. Protreptyk Bazylego nie jest bowiem systematycznym wykładem ani tym bardziej filozoficznym traktatem i nie znajdziemy w nim miejsca, w którym autor tłumaczyłby czytelnikom, co dokładnie rozumie przez „cnotę", do której zdobycia zachęca i którą, słowami Biasa, przedstawia jako najlepsze „zaopatrzenie na drogę" (ἐφόδιον), nie tylko – jak radził grecki mędrzec – na starość, ale na życie wieczne[20]. Utwór obfituje natomiast w metafory, porównania i zaczerpnięte z literatury oraz historii przykłady, na podstawie których można odtworzyć wzorzec wartości, do których Cezarejczyk się odwoływał, składających się – posługując się określeniem Wernera Jaegera – na Bazyliański „ideał człowieka, jakim być powinien"[21].

Z bardziej retorycznym niż analitycznym charakterem utworu łączy się całkowita obojętność Cezarejczyka na zmiany zachodzące w pojęciu *arete* na przestrzeni kolejnych epok. Bazyli wyraźnie poczuwa się do całego wcześniejszego dziedzictwa kultury helleńskiej i jako oczywistość traktuje fakt, że młodzi ludzie w szkołach „obcują z najdawniejszymi mężami dzięki pozostawionym przez nich pismom"[22]. Biskupowi Cezarei obce są więc wewnętrzne konflikty, jakie były udziałem Platona, których efektem było „wypędzenie" z jego idealnego państwa poetów, jeśli ich obraz bogów i bohaterów kłócił się z cnotami, jakie filozof pragnął wpajać obywatelom swojej Kallipolis. Bazyli miał już za sobą pokolenia uczonych, pisarzy i badaczy literatury zajmujących się różnymi sposobami pogodzenia ze sobą tych sprzecznych ideałów, najczęściej poprzez różnego rodzaju reinterpretacje lub też interpretacje alegoryczne tradycyjnego kanonu poezji, a zwłaszcza Homera. To, co Cezarejczyk z tradycji poetyckiej odrzucał, twórca Akademii zrobił już przed nim w sposób znacznie bardziej radykalny[23]. Bazyli poprzestaje na poświęceniu temu zagadnieniu kilku zdań[24], ale nie podkreśla zasadniczej sprzeczności pomiędzy wartościami chrześcijańskimi a Homerem, przekonując, że cała jego poezja została zinterpretowana przez „pewnego wybitnego znawcę"

---

[20] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* X 3-5.

[21] W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tł. M. Plezia – H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 48.

[22] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* I 4.

[23] Por. wyżej przyp. 11.

[24] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IV 4-5.

(za którego powszechnie uważa się Libaniosa, nauczyciela Bazylego) jako pochwała cnoty (ἀρετῆς ἔπαινος)[25] – czerpie więc z niej, podobnie jak z całej reszty helleńskiej spuścizny literackiej, a także filozoficznej, zupełnie swobodnie.

2. Słońce i cień – relacja pomiędzy chrześcijańską a pogańską *arete*

Wyrażoną *explicite* informację o tym, że droga „do naszego życia" powinna prowadzić przez cnotę (δι' ἀρετῆς), znajdujemy dopiero w pierwszym zdaniu V rozdziału pisma, następującego po obszernej, rozciągającej się na cztery rozdziały części wprowadzającej. Tym, co uderza czytelnika przy pierwszej lekturze, jest brak bezpośredniego związku, a nawet pewna, przynajmniej pozorna sprzeczność, pomiędzy tą informacją a wcześniejszą wypowiedzią autora z rozdziału II, w którym Bazyli stwierdza, że do „drugiego życia" prowadzą nas święte pisma (ἱεροὶ λόγοι), „wychowując od dziecka przez udział w tajemnicach" (δι' ἀπορρήτων)[26].

W dalszym ciągu rozdziału II autor wyjaśnia, dlaczego dla młodych ludzi to wychowanie może nie być wystarczające: właśnie ze względu na „tajemniczy" (bądź też dosłownie „niedający się ująć w słowa") charakter przekazywanych prawd. W młodym wieku nie można jeszcze pojąć głębi myśli pism świętych. Stanowią one wyższy stopień wtajemniczenia – dla młodych ich zrozumienie może być zbyt trudne, zawarta w nich prawda – zbyt oślepiająca. Dlatego łatwiej jest zacząć od ćwiczenia „oka duszy" na innych pismach, „zewnętrznych" (τοῖς ἔξω), czyli pogańskich, ale „nie całkiem przeciwnych", jakby na „cieniach i zwierciadłach". Są to w opinii Bazylego „wstępne ćwiczenia" (προγυμναζόμεθα) przed prawdziwą walką, „oglądanie słońca w wodzie" przed zwróceniem oczu na prawdziwe światło, oczyszczające zabiegi, jakim poddawany jest materiał przed przyjęciem właściwej barwy, „wstępne wtajemniczenia" (προτελεσθέντες) przed poznaniem najwyższych tajemnic[27]. Upraszczając obrazowe metafory Cezarejczyka, można sprowadzić treść jego wypowiedzi do wyrażenia obawy, że tekst Biblii może okazać się dla młodych ludzi zbyt trudny, zbyt niezrozumiały, a co za tym idzie – za mało atrakcyjny. W wychowaniu młodzieży potrzebne są teksty łatwiejsze,

[25] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* V 6.
[26] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* II 6.
[27] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* II 6-8.

o bardziej bezpośredniej dla młodych sile przyciągania, a tę rolę mogą znakomicie spełniać odpowiednio wybrane utwory ze szkolnego kanonu.

Te wyjaśnienia pozwalają nam lepiej zrozumieć, dlaczego Bazyli nie widzi sprzeczności pomiędzy stwierdzeniem, że do życia wiecznego prowadzą „święte pisma", a informacją, że powinniśmy do niego dojść „przez cnotę". Temu ostatniemu stwierdzeniu, mającemu charakter przypomnienia[28], nie towarzyszą już żadne dodatkowe objaśnienia, co oznacza, że autor uważa je za oczywiste i niemogące budzić w czytelnikach żadnych wątpliwości, w czym niewątpliwie ma rację – odwołuje się w nim bowiem do pojęcia oznaczającego dla Greków ideał ludzkiej doskonałości, którego przekazywanie i wpajanie kolejnym pokoleniom było od wieków podstawą greckiej kultury i fundamentem etyki[29]. Co więcej, w dalszej części tego samego zdania podkreśla, że cnotę opiewało wielu poetów, prozaików i filozofów, na których wypowiedzi trzeba zwrócić szczególną uwagę[30]. Płynie stąd wniosek, że cnota, którą ma na myśli i której rozumienie, jak zakłada, dzieli ze swoimi czytelnikami, jest tą samą cnotą, o której pisali pogańscy autorzy starożytnej Grecji. Jeśli zaś lektura ich pism ma pełnić wspomnianą wcześniej rolę propedeutyczną, a ich „nie całkiem przeciwną" pismom świętym treść można porównać do cieni i odbić zawartej w tych ostatnich prawdy, oznacza to, że pomiędzy wartościami reprezentowanymi przed tradycyjny helleński ideał *arete* a ideałem, do którego powinni dążyć chrześcijanie, nie ma sprzeczności, podobnie jak nie może zachodzić sprzeczność pomiędzy przedmiotem a jego odbiciem.

To rozumowanie prowadzi z kolei do konkluzji, że edukację chrześcijańską Bazyli postrzega jako proces analogiczny do edukacji tradycyjnej, choć zachodzący na odpowiednio wyższym poziomie – utwory literackie i filozoficzne są w niej zastępowane przez „pisma święte", a tradycyjna *arete* przekształca się w *arete* chrześcijańską, „prowiant na drogę" do życia wiecznego. Potwierdzenie tego toku myślenia znajdujemy w zamykającym utwór rozdziale X, w którym autor zapewnia, że wszystkiego, o czym mówił w odniesieniu do pism pogańskich,

---

[28] Potwierdza to sam sposób sformułowania zdania, które rozpoczyna się od spójników καὶ ἐπειδήπερ ('a skoro więc'), sugerujących bezpośrednie nawiązanie do wcześniejszego toku rozumowania: „Καὶ ἐπειδήπερ δι' ἀρετῆς ἡμᾶς ἐπὶ τὸν βίον καθεῖναι δεῖ τὸν ἡμέτερον" (Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* V 1).

[29] Jest to kolejny dowód na to, że, jak słusznie zauważa W. Jaeger, w cywilizacji, w której żyli, a którą odziedziczyli po poprzednich pokoleniach, Kapadocjanie „czuli się jak w domu" (W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tł. K. Bielawski, Bydgoszcz 2002, s. 87).

[30] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* V 1.

w sposób doskonalszy (τελειότερον) można się będzie nauczyć z pomocą „naszych pism" (τοῖς ἡμετέροις λόγοις), jednak w obecnej sytuacji (domyślnie: kiedy adresaci są jeszcze młodzi i poznają kanon literacki pod kierunkiem nauczycieli) zachęca do „nakreślenia pewnego zarysu cnoty" (σκιαγραφίαν τινὰ τῆς ἀρετῆς […] περιγραψώμεθα) zaczerpniętego z nauk pogańskich[31]. To zestawienie zarysu czy też szkicu (σκιαγραφία) z jego doskonalszą, a dosłownie „bardziej skończoną" (τελειότερον) wersją nieprzypadkowo przywołuje skojarzenia z najwyższym celem (τέλος) ludzkiego życia i jego „cieniem" (σκία), którym to mianem w rozdziale II Bazyli określa zarówno całe życie doczesne[32], jak i nauki pogańskie[33]. Jednocześnie takie ujęcie nie tylko ponownie potwierdza zasadnicze podobieństwo (choć nie równość) obu systemów wartości, ale również przypomina, że celem wszelkiej nauki powinno być kształtowanie w sobie ideału ludzkiej doskonałości – *arete.*

3. Liście i owoce – metafora drzewa jako obraz rozwoju *arete* ludzkiej duszy

Interesujące zestawienie obu rodzajów, czy też raczej poziomów wykształcenia, przynosi rozdział III, w którym autor dla przedstawienia właściwej roli każdej z dwóch nauk (τῶν παιδεύσεων ἑκατέραν)[34], pogańskiej i chrześcijańskiej, posługuje się metaforą owocowego drzewa. Przy tej okazji po raz pierwszy w utworze pojawia się termin *arete*, użyty w jego najbardziej rozpowszechnionym, utrwalonym przez Platona i Arystotelesa znaczeniu – sprawności i doskonałości w spełnianiu właściwej sobie funkcji[35]. W przypadku drzewa, jak tłumaczy Bazyli, taką właściwą mu cnotą (οἰκεία ἀρετή) jest wydawanie w odpowiednim czasie owocu. Jednak, jak zauważa, również liście dodają drzewu ozdoby (κόσμον). Podobnie dla ludzkiej duszy owocem jest przede wszystkim prawda (ἀλήθεια), „ale nie bez wdzięku jest przybranie jej w zewnętrzną mądrość (τὴν θύραθεν σοφίαν) jakby w liście, co są osłoną (σκέπην) dla owocu i dodają mu miłego wyglądu (ὄψιν)"[36].

---

[31] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* X 1.
[32] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* II 4-5.
[33] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* II 6.
[34] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* III 2.
[35] Plato, *Respublica* I 353b; X 601d; Aristoteles, *Ethica Nicomachea* II 1106a, 15-24.
[36] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* III 2-3.

Pewne wątpliwości w interpretacji tego porównania może budzić pytanie o to, co jest jego właściwym przedmiotem: rodzaje nauki (jak na pierwszy rzut oka sugerowałoby zdanie wprowadzające)[37], czy też dusza ludzka? Na tę drugą możliwość wyraźnie wskazuje jednak samo porównanie, bezpośrednio zestawiające drzewo z duszą (καθάπερ φυτοῦ […] οὕτω δὴ καὶ ψυχῆ). „Właściwą cnotą", a więc właściwą funkcją i celem, drzewa jest wydanie owocu, dla duszy ludzkiej natomiast tym celem (czyli „owocem" jej właściwego wykształcenia) jest poznanie prawdy. Związek ze wspomnianymi na początku rodzajami nauki również nie ulega tu jednak wątpliwości – do wydania tego owocu, stanowiącego w oczach Bazylego najpełniejszą realizację ludzkiej *arete*, niewątpliwie mogą doprowadzić tylko „wyższe" wtajemniczenia, zawarte w „pismach świętych".

Przedstawienie „zewnętrznej mądrości" jako osłony i ozdoby owocu (prawdy) również wydaje się pod piórem Cezarejczyka dość czytelne: „osłona", jaką daje mądrość, może oznaczać zarówno obronę „wewnętrzną", czyli utwierdzenie prawdy w duszy za pomocą rozumu[38], jak i „zewnętrzną", czyli umiejętność bronienia jej przed atakami z zewnątrz za pomocą właściwie dobranych argumentów. „Ozdoba" i miły wygląd reprezentują zdolność jej przedstawiania i propagowania w sposób zrozumiały i przyciągający.

Wbrew temu, jak to porównanie interpretuje Jennifer Gane[39], Bazyli w żadnym wypadku nie twierdzi, że owoce i liście pojawiają się na drzewie równocześnie. Byłoby to nie tylko błędem z punktu widzenia biologii, ale również stałoby w sprzeczności z zaczerpniętymi z historii biblijnej przykładami Mojżesza i Daniela, przytoczonymi przez autora jako dodatkowa ilustracja jego tezy: Mojżesz najpierw „wyćwiczył umysł" (ἐγγυμνασάμενος τὴν διάνοιαν) w naukach egipskich i w ten sposób (οὕτω) doszedł do oglądania Bytu (τοῦ ὄντος)[40]. Daniel zajął się „boskimi naukami" dopiero po nauczeniu się (καταμαθόντα) mądrości

[37] Taką opinię wyraża: Gane, *Fourth Century Christian Education*, s. 157.

[38] Por. Plato, *Menon* 97e-98a.

[39] Gane, *Fourth Century Christian Education*, s. 158.

[40] Choć R. Andrzejewski w swoim tłumaczeniu utworu termin τοῦ ὄντος przekłada jako „Tego, który jest", podobnie jak czyni to wielu innych tłumaczy, upatrujących w nim nawiązanie do sławnych słów z Księgi Wyjścia (Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν – Wj 3,14), O. Alieva przekonująco dowodzi, że to określenie odnosi się do wcześniejszego etapu życia Mojżesza, poświęconego kontemplacji „rzeczy, które są" (O. Alieva, *Moses in the Wilderness: Basil of Caesarea on Formation on the Prophet*, „Scrinium" 15 (2019) s. 133-142). Tłumaczenie zasugerowane przez mnie w tekście artykułu jest rodzajem kompromisu pomiędzy tymi dwiema możliwościami.

Chaldejczyków. Zarówno metafora drzewa, jak i podane przykłady ponownie ukazują więc zdobywanie „zewnętrznej" wiedzy i ćwiczenie umysłu w „zewnętrznej" mądrości jako etap poprzedzający dochodzenie do zawartej w „boskich naukach" prawdy i ułatwiający jej zdobycie.

Co szczególnie istotne, a co podkreśla Bazyli na początku rozdziału, pożyteczna może być nie tylko znajomość nauk wykazujących pokrewieństwo (οἰκειότης) z „naukami świętymi", ale również umiejętność rozpoznania widocznej po ich zestawieniu różnicy (τὸ διάφορον), przyczyniająca się do umocnienia w duszy „tego, co lepsze"[41]. To stwierdzenie, tożsame z zachętą nie tylko do pozyskiwania szerokiej wiedzy, lecz także do wyrobienia sobie w procesie nauki zmysłu krytycznego, już na tym etapie jednoznacznie wskazuje na wagę komponentu intelektualnego we „właściwej cnocie" ludzkiej duszy.

4. „Przyjemność powodowana przez słowa" – naśladowanie bohaterów jako sposób wpajania cnoty

Kwestią, której Bazyli poświęca wiele uwagi, jest sposób wpajania w dusze młodych ludzi pożądanych wartości i wzorców, czyli, innymi słowy, kształtowania ich *arete.* Opis mechanizmów, dzięki którym odpowiednio dobrana literatura może oddziaływać na ludzką duszę we właściwy sposób, zajmuje większą część rozdziału IV, w którym Cezarejczyk wyjaśnia, w jaki sposób utwory poetów, historiografów i retorów mogą być przydatne „dla troski o duszę" (πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν)[42].

Kluczowe w tym procesie pojęcia to naśladowanie (μίμησις), przyzwyczajenie (συνήθεια) oraz przyjemność (ἡδονή), nazywana też przez autora mianem ψυχαγωγία (a więc dosłownie „uwodzeniem duszy"). Bazyli, tym razem w zgodzie z Platonem, przede wszystkim przestrzega przed naśladowaniem opisywanych przez twórców ludzi występnych – przed takim niebezpieczeństwem trzeba wręcz „uciekać" (φεύγειν), „zatkawszy uszy", biorąc przykład z Odyseusza uciekającego przed śpiewem Syren[43]. Ponieważ przyzwyczajenie do złych słów może stać się drogą do

[41] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* III 1-2.

[42] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* II 8. Pojęcie „troski o duszę" wywodzi się bezpośrednio z tradycji sokratejsko-platońskiej (por. Plato, *Apologia Socratis* 30b).

[43] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IV 2. Większość badaczy zwraca w tym miejscu uwagę na popełniony przez Bazylego błąd – to nie Odyseusz zatkał sobie uszy woskiem, lecz kazał to zrobić swoim towarzyszom, sam natomiast wysłuchał śpiewu Syren przywiązany do masztu (Homerus, *Odyssea* XII 39-54, 158-200).

złych czynów, należy strzec duszy przed tym, aby poprzez płynącą ze słów przyjemność (διὰ τῆς τῶν λόγων ἡδονῆς) nie dopuścić do siebie nieświadomie czegoś gorszego, „jak ci, co z miodem zażywają trucizny"[44]. To „uwodzące" oddziaływanie słów na duszę[45] może być jednak wykorzystywane również w przeciwnym, pozytywnym kierunku – opisywane w poezji i prozie czyny oraz słowa ludzi szlachetnych należy cenić i naśladować (ἀγαπᾶν τε καὶ ζηλοῦν)[46] oraz ze wszystkich sił starać się stać takimi jak oni[47]. W tym więc wypadku owa uwodzicielska przyjemność, której źródłem jest obcowanie z literaturą i wiążące się z nią pozytywne emocje, może – poprzez ten sam mechanizm naśladowania i przyzwyczajenia – ułatwiać kształtowanie charakteru drogą wzorowania się na postaciach wzbudzających uznanie i podziw[48].

Nie bez powodu zatem Bazyli porównuje słowa twórców z miodem, którego słodycz może maskować zarówno lekarstwo, jak i truciznę[49]. W procesie przyswajania wiedzy trzeba, zdaniem Cezarejczyka, naśladować pszczoły, które zabierają z kwiatów tylko to, co jest pożyteczne i potrzebne. Podobnie młodzi ludzie powinni od samego początku uważnie i krytycznie przyglądać się każdej proponowanej im nauce i dostosować ją do najwyższego celu, a na treści z nim niezgodne nie zwracać uwagi[50]. Korzyścią, jaka płynie z właściwie dobranej lektury, jest to, że w duszach młodych rodzi się zażyłość z cnotą i przyzwyczajenie do niej (οἰκειότητά τινα καὶ συνήθειαν […] τῆς ἀρετῆς), a nastawienie to ma

---

Słowa Bazylego można też jednak zrozumieć jako rodzaj skrótu: w tekście oryginalnym pisze on dosłownie, że należy „uciekać przed naśladowaniem [ludzi podłych], zatkawszy sobie uszy, nie mniej niż, jak owi opowiadają, Odyseusz przed pieśniami Syren" – nie twierdzi więc, że to sam Odyseusz zatkał sobie uszy, lecz jedynie, że uciekł przed Syrenami, co zgadza się tekstem Homera. Brakuje tu tylko dopowiedzenia, że „zatkane uszy", którym ucieczkę tę zawdzięczał, należały do załogi jego okrętu.

[44] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IV 3-4.

[45] Dokładniejszą analizę mechanizmów tego „uwodzenia" – a więc płynącej z kontaktu z literaturą przyjemności i jej źródeł – przeprowadził Plutarch we wspomnianym już piśmie *Jak młodzież powinna słuchać poetów* (Plutarchus Chaeronensis, *De poetis audiendis* 14e-16b).

[46] Por. Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* II 3: „ἀγαπᾶν τε καὶ διώκειν".

[47] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IV 1-2.

[48] O pozytywnej sile emocji określanej mianem *zēlos* (ζῆλος) pisze więcej Plutarch w rozprawie *Jak można stwierdzić własny postęp w cnocie* (Plutarchus Chaeronensis, *De profectu in virtute* 14-15, 84 b-e). Por. J. Sowa, *„Zielsko nikczemne i trudne do poskromienia…" – Plutarch o zawiści*, „Meander" 78 (2023) s. 105-106.

[49] O użyciu toposu miodu przez autorów starożytnych, zob. Gane, *Fourth Century Christian Education*, s. 170- 172.

[50] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IV 7-10.

charakter trwały, ponieważ „niełatwo wykorzenić naukę, która głęboko zapadła we wrażliwe dusze młodych”[51].

Pierwszym etapem wpajania w duszę cnoty jest więc dla Bazylego, podobnie jak dla jego pogańskich poprzedników, oddziaływanie na nią na poziomie emocji, do wywoływania których znakomicie nadają się utwory literackie. Ich nośnikiem jest „przyjemność powodowana przez słowa”, czyli opisany już przez Platona i Arystotelesa mimetyczny proces utożsamiania się z bohaterami opisywanymi przez twórców[52].

5. Przyjemność jako owoc trudów – „wyboista droga do cnoty” i jej szczęśliwy cel

Rola przyjemności w nabywaniu cnoty w ujęciu Bazylego zasługuje na szczególną uwagę również dlatego, że w opisie procesu zdobywania *arete* pojawia się ona na dwóch etapach: początkowym i końcowym. W opisanym wyżej stadium początkowym przyjemność odgrywa rolę bodźca skłaniającego do naśladowania bohaterów ucieleśniających ideał ludzkiej doskonałości lub przynajmniej prezentujących jakiś jego aspekt, innymi słowy – motywuje ona młodego człowieka do wejścia na drogę cnoty. Sama ta droga nie zostaje już jednak w utworze przedstawiona jako przyjemna. „Wyboista, nieprzystępna, pełna ciągłego trudu i potu, oraz stroma jest na początku droga, która do cnoty prowadzi” – powtarza Cezarejczyk słowa Hezjoda[53]. Taki sam obraz rysuje personifikacja Arete w przytoczonym przez Bazylego w dalszej części tekstu sławnym micie Prodikosa o Heraklesie na rozstajnych drogach: nie obiecuje ona „swobody ani przyjemności, ale tysięczne trudy, znoje i niebezpieczeństwa na każdym lądzie i morzu; nagrodą za to była – jak powiada ów sofista – możliwość zostania bogiem”[54].

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na pewne różnice pomiędzy mitem opowiedzianym przez Bazylego a jego najbardziej znaną wersją, przekazaną w *Memorabiliach* Ksenofonta[55]. Już sam obraz Arete

---

[51] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* V 2. Por. Platon, *Respublica* II 376d-e.

[52] Por. Plato, *Respublica* 394e-396e; Aristoteles, *Poetica* 1448b 5-9.

[53] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* V 3-4; Hesiodus, *Opera et dies* 287-290, tł. R. Andrzejewski, s. 909.

[54] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* V 14.

[55] Xenophon, *Memorabilia* II 1, 21-33. Szczegółowe porównanie różnych wersji mitu w ujęciu pisarzy starożytnych przedstawia: Gane, *Fourth Century Christian Education*, s. 85-94.

jest w przekazie Cezarejczyka znacznie bardziej ascetyczny – zamiast przystojnej, szlachetnej, skromnej, opanowanej, ubranej w białą szatę postaci opisanej przez Ksenofonta[56] jawi się przed nami „chuda i zmęczona" (dosłownie „wyschła na szkielet", czy też wręcz „wychudzona i brudna" – κατεσκληκέναι και αὐχμεῖν) kobieta o surowym spojrzeniu (σύντονον βλέπειν)[57]. Inna jest również oferowana przez obie postaci nagroda. Ksenofontowa Arete nie obiecuje wprawdzie Heraklesowi wyszukanych rozkoszy, lecz w zamian za poniesione trudy gwarantuje przyjemności płynące z zaspokajania podstawowych potrzeb prostego życia, a przede wszystkim zapewnia dobre imię, powszechny szacunek, sławę i zaszczyty za życia i po śmierci, co zgodnie z grecką tradycją uosabiało najwyższy dostępny człowiekowi rodzaj szczęścia[58]. „Stanie się bogiem", które pojawia się w wersji przedstawionej przez Bazylego, można natomiast rozumieć na różne sposoby. Pozostając w granicach pogańskiej tradycji, można odczytywać je dosłownie, w kontekście mitologicznym – jako nawiązanie do pośmiertnej deifikacji Heraklesa, a filozoficznym – jako aluzję do Platońskiego „upodobnienia się do boga" (ὁμοίωσις τῷ θεῷ)[59]. Można też jednak rozumieć je jako nawiązanie do opisywanej wcześniej przez Cezarejczyka jako najwyższy cel ludzkiego życia perspektywy pośmiertnego szczęścia. W ten sposób znacznie surowszy obraz Cnoty byłby tu w pewnym sensie równoważony obietnicą większej nagrody.

Podobny obraz „wyboistej drogi" do cnoty znajdujemy w rozdziale VIII, gdzie Bazyli porównuje proces zdobywania *arete* do ćwiczeń atletów przed zawodami, których trudom towarzyszy pot, kary cielesne, konieczność przestrzegania odpowiedniej diety i posłuszeństwa trenerowi[60]. Dlatego, konkluduje Cezarejczyk, „raczej prawdziwe jest zdanie Pittaka, że nie jest łatwo być dobrym (χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι)", a osiągnięcie czekających na nas w przyszłym życiu dóbr możliwe jest tylko za cenę wielu trudów[61]. Rezygnacja z tych trudów i dobrowolny wybór życia beztroskiego i wygodnego oznacza narażenie się na zniewagi i kary „w miejscach sądzenia" po śmierci (choć w zgodzie z tradycją Bazyli

---

[56] Xenophon, *Memorabilia* II 1, 22: „εὐπρεπῆ τε ἰδεῖν καὶ ἐλευθέριον φύσει, κεκοσμημένην τὸ μὲν σῶμα καθαρότητι, τὰ δὲ ὄμματα αἰδοῖ, τὸ δὲ σχῆμα σωφροσύνῃ, ἐσθῆτι δὲ λευκῇ".

[57] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* V 14.

[58] Xenophon, *Memorabilia*, II 1, 33: „τὴν μακαριστοτάτην εὐδαιμονίαν".

[59] Plato, *Theaetetus* 166a-c; por. Plato, *Leges* 716b-c.

[60] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* VIII 9.

[61] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* VIII 12.

dodaje, że rozsądny człowiek nie chce narazić się na zniewagi i kary również ze strony innych ludzi w życiu doczesnym)[62].

Co jednak szczególnie istotne, zachętą do zdobywania *arete* jest nie tylko wizja pośmiertnego szczęścia i obawa przed doczesną oraz przyszłą karą, ale również przyjemność towarzysząca podążaniu drogą cnoty już po osiągnięciu „szczytu", skąd można dostrzec, „jak gładka i piękna, jak łatwa i wygodna to droga, oraz przyjemniejsza (ἡδίων) niż ta, co wiedzie do zła"[63]. Dlatego też w ostatnim rozdziale swojego pisma Bazyli zachęca, aby pamiętać o radzie Pitagorasa, „by każdy wybrał życie najlepsze (ἄριστον) w nadziei, że ono stanie się przyjemne (ἡδύν), gdy się doń przyzwyczaimy (τῇ συνηθείᾳ)"[64]. W ten sposób przyjemność, immanentna życiu człowieka odznaczającego się cnotą, staje się dodatkowym czynnikiem zachęcającym do zdobycia *arete*, pojawiając się ponownie na ostatnim etapie ziemskiej wędrówki ku doskonałości[65].

6. „Dobre czyny starożytnych" – mimetyczna propedeutyka Ewangelii

Nie ulega oczywiście wątpliwości że przyjemność, której źródłem jest wewnętrzne zadowolenie płynące z życia zgodnego z *arete*, ma inny charakter niż ta, która towarzyszy początkowej fascynacji przygodami bohatera literackiego. Przykład samego autora dowodzi jednak, że pewien ślad tej pierwotnej fascynacji potrafi przetrwać również w człowieku dojrzałym, o czym świadczy choćby wyraźna słabość Cezarejczyka do postaci Odyseusza, którego przedstawia jako uosobienie *arete* i z którym

---

[62] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* VIII 13-14.

[63] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* V 4. Por. Hesiodus, *Opera et dies* 284-285.

[64] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* X 5.

[65] J.H. Gane (*Fourth Century Christian Education*, s. 197) interpretuje to podkreślenie pojawienia się przyjemności na skutek zdobycia cnoty jako „osłodzenie pigułki" bratankom jako adresatom pisma. W istocie jednak Bazyli pozostaje tu w zgodzie z tradycją filozoficzną starożytnego eudajmonizmu, ściśle, choć w różnych proporcjach, łączącego pojęcia cnoty i dobrego życia (por. J. Annas, *Ancient Eudaimonism and Modern Morality*, w: *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*, red. C. Bobonich, Cambridge 2017, s. 265-280). Sekwencję „właściwe postępowanie – przyzwyczajenie – nabycie *arete* – przyjemność płynąca ze zgodnego z nią działania" nie tylko opisał, lecz również zwięźle podsumował Arystoteles, stwierdzając, że „nie jest etycznie dzielnym człowiekiem ten, kogo nie cieszą czyny piękne" (Aristoteles, *Ethica Nicomachea* I 1099a, 17-18).

w pewnym sensie sam się utożsamia[66]. Wizyta króla Itaki w kraju Feaków w interpretacji Bazylego jawi się jako plastyczna ilustracja pojawiającego w dalszej części tekstu twierdzenia, że „ludzka cnota sama sobie wystarcza do ozdoby"[67], a obdarzony nią człowiek góruje nad otoczeniem, wzbudzając w nim podziw i zazdrość, nawet jeśli jako nagi rozbitek zostaje wyrzucony na nieznany ląd[68]. Do tego ucieleśnionego w postaci Odyseusza ideału *arete*, noszącego wyraźne cechy stoicko-cynickie[69], Bazyli dodaje teoretyczną oprawę w postaci głoszonych przez starożytnych poetów i filozofów pochwał cnoty jako jedynego pewnego i trwałego dobra, zdobyczy, „której nie można odebrać i która pozostaje przy właścicielu za życia i po śmierci"[70], w przeciwieństwie do przechodzącego z rąk do rąk, a więc „cudzego", bogactwa[71]. Przede wszystkim apeluje jednak, aby mądre zalecenia pisarzy i myślicieli wprowadzać w życie – nie można publicznie chwalić cnoty, „a prywatnie cenić wyżej rozkosz niż wstrzemięźliwość oraz więcej zysk niż sprawiedliwość"[72]. Szczytem niesprawiedliwości jest zaś – powtarza za Platonem[73] – „uchodzić za sprawiedliwego, a nim nie być"[74]. Jako zachęcające przykłady właściwego postępowania przywołuje „dobre czyny starożytnych"[75], przekazane w pismach poetów i historyków. Opisani w nich Perykles, Euklides z Megary i Sokrates mogą służyć za przykład panowania nad gniewem, w który, jak dodaje Cezarejczyk, najlepiej jest w ogóle nie

---

[66] To porównanie narzuca się wielu interpretatorom analizujących pierwsze zdania pisma Bazylego, kiedy zwraca się do odbiorców słowami: „Dożyłem już bowiem takiego wieku i zdobyłem tyle doświadczenia w wielu sprawach oraz widziałem, jak często następowało po sobie szczęście i nieszczęście […], że mam już taką znajomość świata ludzkiego […]" (Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* I 1-2). Por. Gane, *Fourth Century Christian Education*, s. 81-82. Na temat interpretacji postaci Odyseusza na przestrzeni wieków, zob. też: S. Montiglio, *From Villain to Hero*. *Odysseus in Ancient Thought*, Ann Arbor 2011; J. Pepin, *The Platonic and Christian Ulysses*, w: *Neoplatonic and Christian Thought*, red. D. O'Meara, Albany 1981, s. 3-18; A. Wypustek – A. Krzyszowska-Wypustek, *Homer wśród pogan i chrześcijan. Interpretacje „Odysei" w czasach cesarstwa rzymskiego*, „Meander" 51 (1996) s. 235-256.

[67] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 23.

[68] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* V 6-9.

[69] Por. Montiglio, *From Villain to Hero*, s. 66-94 (rozdz. III: *Yearning for Excellence: Odysseus in Cynic and Stoic Thought*).

[70] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* V 9.

[71] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* V 9-10; IX 23.

[72] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* VI 1-3.

[73] Plato, *Respublica* 361a.

[74] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* VI 5.

[75] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* VII 1.

popadać, a jeśli to nie okaże się możliwe, nie należy pozwalać się mu unosić, nakładając „rozumowanie jakby uzdę" (ὥσπερ χαλινὸν […] τὸν λογισμόν)[76]. Anegdota o Aleksandrze Wielkim i córkach Dariusza może z kolei służyć za przykład panowania nad pożądaniem[77].

Tym, na co Bazyli zwraca szczególną uwagę, jest podobieństwo przytaczanych przykładów do zaleceń Ewangelii[78], co zresztą, dodając do tego przestrzegany przez pitagorejczyków zakaz przysięgania[79], uznaje za nieprzypadkowe, sięgając do ulubionego przez pisarzy chrześcijańskich motywu „kradzieży Greków"[80]. Ze względu na to podobieństwo Cezarejczyk nie tylko uważa, że opisywanych w przytoczonych historiach ludzi warto naśladować, ale również wyraża przekonanie, że człowiek wychowany wcześniej (προπαιδυθείς) na takich przykładach nie odrzuci przykazań kazania na górze jako niemożliwych do zrealizowania[81]. Mamy tu więc do czynienia z interesującym przykładem ilustrującym wykorzystanie wzorów cnót rekomendowanych przez starożytnych pisarzy i filozofów jako „propedeutyki" ideału chrześcijańskiego, który bez tego wstępnego przygotowania mógłby wydawać się zbyt wymagający, a nawet niemożliwy do osiągnięcia. Jest bardzo prawdopodobne, że do takiego postrzegania wskazanych przez Bazylego ewangelicznych zaleceń przyczynia się to, że są one w tekście Ewangelii podawane jako przykazania, a nie żywe przykłady. Ponownie więc *mimesis* i łączące się z nią emocjonalne zaangażowanie, czyli pragnienie naśladowania podziwianych postaci, okazują się najlepszą metodą wpajania w dusze podstaw *arete*.

7. „Co więc mamy czynić?" – dusza, ciało i cnoty kardynalne

Dzięki wskazanym wyżej, opisanym w rozdziałach VI i VII przykładom, sam wzorzec Bazyliańskiej *arete* zaczyna nabierać wyraźniejszych rysów. Zarówno wspomniana wcześniej wstrzemięźliwość i sprawiedliwość (pojmowana jako przeciwieństwo chciwości), jak i późniejsze przykłady panowania nad gniewem i pożądaniem odzwierciedlają Platoński ideał sprawiedliwości (rozumianej jako najwyższa cnota), której istotą jest panowanie rozumu nad popędami nierozumnej części

[76] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* VII 4.
[77] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* VII 9.
[78] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* VII 7. Por. Mt 5,21-30.38-44.
[79] Mt 5,33-37.
[80] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* VII 10.
[81] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* VII 8.

duszy: gniewem, chciwością i pożądliwością[82]. W opisywanym w Platońskim *Państwie* procesie wychowania odpowiadające za to cnoty, jako cnoty części nierozumnej, powinny być wpajane młodym ludziom wcześnie, przed pełnym rozwojem rozumu, przy dużym udziale odpowiednio kierowanych emocji[83]. Nietrudno więc dostrzec, że we wspomnianych wyżej zaleceniach Bazyli podąża za wskazaniami twórcy Akademii.

Jednak najwięcej informacji pozwalających wyciągnąć wnioski na temat struktury ludzkiej duszy – a co za tym idzie ludzkiej cnoty – przynosi nam obszerny rozdział IX. Zapowiedź zawartych w nim treści znajdujemy już w rozdziale VIII, w którym autor apeluje o to, aby „przy każdym działaniu i mówieniu" nie tracić z oczu celu ludzkiego życia, jeśli nie chcemy upodobnić się do istot nierozumnych (τοῖς ἀλόγοις) lub przypominać nieobciążone ładunkiem, miotane falami statki, kiedy „rozum nasz nie siedzi przy sterze duszy"[84]. Płynący stąd wniosek, że duszą powinien kierować rozum, znajduje swoje potwierdzenie w rozdziale IX, poświęconym w całości odpowiedzi na pytanie: „co więc mamy czynić?" (Τί οὖν ποιῶμεν;)[85]. Bezpośrednia i najbardziej podstawowa odpowiedź, płynąca wprost z tradycji sokratejsko-platońskiej, brzmi: „troszczyć się o duszę" (τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν ἔχειν)[86]. Ta troska ma polegać na tym, aby „wpajać w duszę to, co najlepsze, by ją przy pomocy filozofii[87], jakby z więzienia, uwolnić z więzów namiętności cielesnych"[88].

Wzajemny stosunek duszy i ciała, a co za tym idzie, właściwy stosunek człowieka nie tylko do własnej duszy, ale również do ciała, jest

---

[82] Plato, *Respublica* 441d-442a.

[83] Plato, *Respublica* 518d: „[…] inne tak zwane dzielności duszy gotowe jakoś być bliskie dzielnościom ciała. Bo rzeczywiście nie ma ich naprzód wcale, a później wszczepia je obyczaj i ćwiczenia" (tł. W. Witwicki, s. 225).

[84] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* VIII 3-4.

[85] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 1.

[86] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 1. Por. Plato, *Apologia Socratis* 30b; Plato, *Leges* 726a-727a, 728c-d; Aristoteles, *Ethica Nicomachea* I 1098b 14-15, 1102a 16-17.

[87] S. Longosz (*Wstęp*, s. 915, przyp. 50) zaznacza, że termin „filozofia" miał u Ojców Kościoła inne znaczenie, oznaczając przede wszystkim kontemplację i ascezę. Warto jednak pamiętać, że również u większości filozofów starożytnych filozofia oznaczała nie tyle – i nie tylko – uprawianie nauki czy zagadki logiczne, ale przede wszystkim dążenie do zrozumienia rzeczywistości i poznania prawdy, co wymagało odpowiedniej postawy wewnętrznej (kwestię tę wyczerpująco omawia w swoich książkach Pierre Hadot; por. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna*, tł. P. Domański, Warszawa 2000; P. Hadot, *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, tł. P. Domański – W. Klenczon, Warszawa 2023).

[88] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 2.

osią, wokół której w całym rozdziale obracają się rozważania i zalecenia Bazylego. W tym samym bowiem zdaniu, w którym nakazuje uwolnienie duszy od udziału w namiętnościach ciała, radzi uczynić ciało „silniejszym od namiętności" (τῶν παθῶν κρεῖττον), a więc niepoddającym się ich władzy. To zaś można osiągnąć przez ograniczenie troski o ciało do zaspokajania wyłącznie jego najbardziej podstawowych potrzeb: pożywienie powinno być konieczne, a nie najprzyjemniejsze, a jedynym zadaniem ubrania powinno być chronienie od zimna i upału. „Być i nazywać się elegantem jest równie godne wstydu, jak uprawiać nierząd" – to nieco szokujące dla nas stwierdzenie Bazyli objaśnia w ten sposób, że w obu przynoszących wstyd wypadkach mamy do czynienia z „uleganiem kompromitującej namiętności", czyli zaburzeniem właściwej hierarchii pomiędzy ciałem i duszą[89]. Co więcej, nadmierna troska o ciało („bardziej, niż tego wymaga dobro duszy") świadczy o tym, że człowiek nie zna samego siebie i nie rozumie, że „człowiek nie jest tym, co się widzi" (οὐ τὸ ὁρώμενόν ἐστιν ὁ ἄνθρωπος)[90]. Aby „każdy z nas poznał samego siebie, kim jest", potrzebna jest „większa mądrość", niemożliwa dla osiągnięcia dla ludzi, którzy wcześniej nie oczyścili umysłu (μὴ καθηραμένοις τὸν νοῦν)[91]. Następujące w kolejnym ustępie objaśnienie, na czym to oczyszczenie ma polegać, Cezarejczyk rozpoczyna od ogólnego stwierdzenia: „Oczyszczenie zaś duszy (κάθαρσις δὲ ψυχῆς) […] polega właśnie na pogardzaniu przyjemnościami zmysłowymi"[92]. Zarówno bezpośrednie sąsiedztwo obu zdań, jak i ich połączenie partykułą δέ wskazują na to, że Bazyli praktycznie utożsamia pojęcia νοῦς i ψυχή – tak jak „prawdziwym człowiekiem" nie jest ciało, lecz dusza, tak w roli „prawdziwej duszy" występuje u niego rozum.

Przyjemności zmysłowe, które należy odrzucać, autor odnosi do wszystkich pięciu zmysłów, przy czym na największe potępienie zasługują tu doznania związane z węchem, a jeszcze bardziej z dotykiem i smakiem, które zmuszają „tych, którzy się im oddają, by żyć jak bydlęta w pochyleniu nad brzuchem i nad tym, co się pod nim znajduje"[93]. Nieco bardziej ambiwalentny jest obraz doznań dostępnych przez wzrok i słuch. W przypadku oczu Bazyli przestrzega przed skupianiem uwagi na rozrywkach odciągających umysł od spraw istotnych („głupie popisy kuglarzy") lub też pobudzających pożądanie („widok ciał zapuszczających

[89] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 3-6.
[90] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 6. Por. Plato, *Phaedo* 115c-e.
[91] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 6.
[92] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 7.
[93] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 11.

żądło rozkoszy"). Przez uszy natomiast nie należy „wlewać do duszy trucicielskich melodii", które rodzą niskie namiętności. Jednocześnie jednak Cezarejczyk przyznaje, że istnieje muzyka „lepsza i prowadząca ku lepszemu" (τὴν ἀμείνω τε καὶ εἰς ἄμεινον φέρουσαν), przytaczając przykłady Dawida i Pitagorasa[94]. Można się więc domyślać, że podobnie dobry użytek człowiek może zrobić ze swojego wzroku (choćby czytając odpowiednie rodzaje literatury). Niemniej ogólny bilans w opinii Bazylego nie jest dla ciała korzystny: „[…] całym ciałem powinien gardzić ten, kto nie chce się grzebać w rozkoszach jak w błocie, lub tylko tyle należy się nim zajmować, na ile, jak powiada Platon, służy ono filozofii"[95]. Ciało może więc – i powinno – służyć duszy, tak jak instrumenty służą sztuce. Jest to jednak instrument w oczach Cezarejczyka wyjątkowo samowolny i buntowniczy, dlatego wymagający szczególnie surowego traktowania:

> […] należy poskramiać i trzymać na wodzy ciało niczym dzikie, rzucające się zwierzę (θηρίου), a zamieszanie, jakie w duszy ono wywołuje, należy rozumem (τῷ λογισμῷ) niby biczem usuwać, nie popuszczać cugli rozkoszy, nie gardzić rozumem (τὸν νοῦν), który jak woźnica, nie powinien być wleczony przez rozkiełznane i rozpędzone rumaki (dosł. przez pychę – ὕβρει – rozkiełznanych i rozpędzonych rumaków)[96].

Biskup Cezarei sięga nie tylko po autorytet filozofów (Platona i Pitagorasa), ale również lekarzy, aby przekonać czytelników, że zbyt dobre zdrowie i stan ciała są dla człowieka wręcz niebezpieczne[97]. To pozwala mu na wyciągnięcie wniosku, że „skoro […] nadmierna troska o ciało i dla samego ciała nie jest pożyteczna, a jest ze szkodą dla duszy, to uleganie mu i pielęgnowanie go jest wyraźnym szaleństwem (μανία)"[98].

Mimo uderzających podobieństw pomiędzy poglądami Bazylego a Platona wyraźnie widać, że zarówno w pogardzie dla ciała, jak i uznaniu dominującej roli rozumu w ludzkiej duszy Cezarejczyk idzie dalej niż twórca Akademii. Choć Bazyli przyznaje, że ciało jest narzędziem duszy i zabezpieczenie jego potrzeb, przynajmniej na elementarnym poziomie, jest konieczne, aby mogło właściwie spełniać swoją funkcję, daleko jednak odchodzi od helleńskiej harmonii ciała i duszy, ciągle

---

[94] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 7-10.
[95] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 12. Por. Plato, *Respublica* 591d.
[96] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 14.
[97] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 15.
[98] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 16.

obecnej w myśli Platona[99], w kierunku chrześcijańskiej ascezy, z wyraźnie widocznym komponentem cynickiej pogardy dla ciała i jego spraw[100]. Co więcej, to ciału przypisuje wszystkie nierozumne popędy, łączone przez Platona z niższymi, nierozumnymi władzami ludzkiej duszy. Tę zaś utożsamia, jak zostało wspomniane wyżej, z jej władzą rozumną, która z kolei występuje w dwóch postaciach: kierującego całą duszą rozumu/umysłu (νοῦς), porównywanego z woźnicą lub sternikiem, oraz rozumowania bądź też rozsądku (λογισμός), pełniącego rolę jego narzędzia (uzdy bądź bicza), bezpośrednio kontrolującego namiętności ciała wywierające szkodliwy wpływ na duszę[101].

Wyćwiczenie się w pogardzaniu ciałem – a dosłownie w „patrzeniu na nie z góry" (ὑπεροραν), czyli zachowaniu odpowiedniej perspektywy – oznacza również wyrobienie w sobie odpowiedniego stosunku do innych „spraw ludzkich" (τῶν ἀνθρωπίνων)[102]. Na pierwszym miejscu Bazyli wymienia bogactwo, na którym nie będzie, jego zdaniem, zależało człowiekowi gardzącemu rozkoszami ciała. Człowiek z wpojonym w procesie wychowania „szczodrym" usposobieniem w stosunku do spraw materialnych nie będzie dla ich zdobycia posuwał się do haniebnych słów ani czynów. Granicą dla korzystania z dóbr materialnych – przypomina Bazyli – są konieczne potrzeby natury, a nie przyjemności[103].

---

[99] Zob. Plato, *Timaeus* 88 b-c: „Jedyny ratunek dla jednego i dla drugiego: żadnych ruchów duszy bez ruchów ciała ani ruchów ciała bez duszy – aby się jedno przeciw drugiemu ostało i żeby nabrały sił równych i zdrowia. Więc ktokolwiek się zajmuje matematyką albo się oddaje jakiejś innej ciężkiej pracy umysłowej, niech i ruchu ciała pilnuje, niech uprawia gimnastykę. A znowu, kto gorliwie ciało kształci, niech o pracy umysłowej pamięta i niech się zajmuje przy tym muzyką i wszelkim umiłowaniem mądrości, jeżeli ma się słusznie nazywać i pięknym, i dobrym" (tł. Witwicki, s. 739). Por. Plato, *Leges* 807 c-d.

[100] Złożone relacje i wzajemne wpływy cynizmu i chrześcijaństwa stały się przedmiotem wielu badań. W ostatnich latach tę kwestię wyczerpująco przeanalizowała: M.O. Goulet-Cazé, *Cynicism and Christianity in Antiquity*, Grand Rapids 2019. Por. też: D. Krueger, *Diogenes the Cynic Among the Fourth Century Fathers*, VigCh 47 (1993) s. 29-49.

[101] Warto zwrócić tu uwagę na sposób przekształcenia przez Bazylego sławnego Platońskiego porównania duszy do zaprzęgu składającego się z woźnicy i dwóch koni, reprezentujących odpowiednio rozum i dwie niższe części duszy: popędliwą i pożądliwą (por. Plato, *Phaedrus* 246a, 253d-254e). O ile jednak u Platona skłonnością do *hybris* odznaczał się przede wszystkim czarny koń, czyli pożądliwa władza duszy, biały natomiast, odpowiednio wychowany, pomagał woźnicy w kontrolowaniu zaprzęgu, o tyle u Bazylego oba konie reprezentują, na ile można wnioskować z tekstu, *hybris* nieopanowanych namiętności ciała, a woźnica zostaje wyposażony w poskramiające je narzędzia: cugle i bicz.

[102] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 17.

[103] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 17-19.

Ci, którzy te granice przekroczyli, przypominają ludzi staczających się po równi pochyłej, ponieważ, zgodnie ze słowami Solona, nie ma granic dla ich pragnienia[104]. Cezarejczyk stawia więc za przykład chcącego „poprzestawać na małym" Teognisa i „bogatszego od wielkiego króla" cynika Diogenesa[105]. Ludzi bogatych nie nawołuje jednak do pozbycia się majątku, udzielając bardziej praktycznej rady: „Nie wypada pragnąć bogactw, których się nie ma; a jeśli się je ma, to nie przechwalać się bardziej ich posiadaniem niż umiejętnością zarządzania nimi"[106]. Jak łatwo zauważyć, w tym ustępie autor nawiązuje bezpośrednio do cnót związanych z potrzebami życia codziennego, a choć nie przywołuje ich z nazwy, mamy tu do czynienia ze szczodrością (ἐλευθεριότης)[107] i roztropnością czy też mądrością praktyczną (σωφροσύνη, φρόνησις)[108].

W końcowym ustępie rozdziału Bazyli zauważa, że osobie, która gardzi bogactwem i zmysłowymi przyjemnościami, nie będzie zależało na pochlebstwach – tym, czego człowiek roztropny powinien najbardziej unikać, jest bowiem „życie dla opinii (πρὸς δόξαν ζῆν) i oglądanie się na upodobania tłumu"[109]. Taki człowiek powinien uczynić przewodnikiem swojego życia zdrowy rozum (τὸν ὀρθὸν λόγον) i nie odstępować od tego, co dobrze poznał i uznał za słuszne, choćby miał sprzeciwić się wszystkim ludziom i w obronie najwyższych wartości[110] narazić na niesławę i niebezpieczeństwo (ἀδοξεῖν καὶ κινδυνεύειν)[111].

Zarysowywany w tych zdaniach wzorzec człowieka obojętnego na cudzą opinię i wiernego jedynie „logosowi" i wskazanym przez niego wartościom łączy w sobie zarówno cechy „człowieka wielkodusznego" Arystotelesa[112], jak i „patrzącego z góry" na sprawy ludzkie stoickiego mędrca[113].

---

[104] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 19.

[105] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 20-21.

[106] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 21-22.

[107] Por. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* IV, 1.

[108] Por. Plato, *Respublica* IV 430d-432a; Aristoteles, *Ethica Nicomachea* III, 10; VI, 5.

[109] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 24-25.

[110] W przekładzie R. Andrzejewskiego czytamy o „obronie prawdy" (s. 919). W greckim oryginale figuruje w tym miejscu fraza ὑπὲρ τοῦ καλοῦ, czyli dosłownie 'w obronie piękna', reprezentującego dla Greków najwyższy ideał etyczny.

[111] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* IX 25-26.

[112] Aristoteles, *Ethica Nicomachea* IV, 3.

[113] Szczegółową analizę różnych aspektów wpływu stoicyzmu na chrześcijaństwo przedstawiają: *Stoicism in Early Christianity*, red. I. Dunderberg – T. Engberg-Pedersen – T. Rasimus, Grand Rapids 2010. Por. też: R. Brouwer, *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*, Cambridge 2014, s. 92-135.

Jego postępowanie w obliczu „niesławy i bezpieczeństwa" odpowiada dokładnie Platońskiej definicji męstwa (ἀνδρεία)[114].

8. Podsumowanie – chrześcijański model *arete* w ujęciu Bazylego i jego pogańskie podstawy

Powyższa krótka analiza pisma Bazylego *Do młodych*, przeprowadzona w celu ukazania prezentowanego w nim wzorca ludzkiej cnoty i proponowanych przez autora sposobów wpajania jej w procesie wychowania i szkolnej edukacji, pozwala stwierdzić, że korzenie Bazyliańskiej koncepcji *arete* tkwią głęboko w tradycji starożytnej kultury greckiej, zarówno literackiej, jak filozoficznej. Cezarejczyk dokonuje wprawdzie pewnej selekcji związanych z tym ideałem cech pod kątem ich zgodności z wzorcem chrześcijańskim (kładąc, przykładowo, większy nacisk na panowanie nad gniewem niż na odwagę), jednak twierdzenia o chrześcijańskiej „reinterpretacji" czy „transmutacji" wartości pogańskich należy uznać za zbyt daleko posunięte. Nawet przeprowadzenie wspomnianej selekcji ułatwiają autorowi podobne próby przeprowadzane już wcześniej na przestrzeni wieków, w reakcji na zmiany zachodzące w otaczającym świecie i zgodnie z rozwojem greckiej myśli, a przede wszystkim filozofii. Dlatego wychowawczy ideał Bazylego ma stosunkowo najmniej cech z homeryckiego wojownika, a więcej z górującego nad otoczeniem stoickiego mędrca czy obojętnego na większość spraw ludzkich, ceniącego trud w zdobywaniu cnoty cynika. Najwięcej zaś czerpie z idealnego strażnika Platońskiego państwa, którego dusza jest doskonalona w czasie długich lat wszechstronnego kształcenia, począwszy od wpajania podstaw cnót odpowiednio dobranymi „mitami" w nierozumne jeszcze dzieci i dorastającą młodzież, aż do będącej ukoronowaniem wszystkich nauk „jak gzyms wieńczący" dialektyki, która ostatecznie zwraca „oko duszy" do świata wiecznych idei[115]. Taki sam model wychowawczy prezentuje Bazyli, zachęcając do poruszania dla zdobycia cnoty „każdego kamienia"[116] i wpajania jej podstaw drogą naśladowania atrakcyjnych dla młodzieży postaci starożytnych bohaterów, a także zapoznawania się z po-

[114] Plato, *Respublica* 430b: męstwo to „zachowanie poprzez wszystkie wypadki słusznego i nakazanego prawem sądu o tym, co jest straszne, a co nie"; 442b: „mężnym nazywamy każdego, u kogo […] temperament zachowuje poprzez bóle i poprzez rozkosze to, co intelekt w swoim rozkazie wyznaczy" (tł. Witwicki, s. 129, 144).

[115] Plato, *Respublica* 533c-d, 534e.

[116] Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* X 5.

glądami głoszących pochwałę cnoty filozofów, aby po tym wstępnym ukształtowaniu charakteru i wyćwiczeniu umysłu przejść do studiowania doskonalszych, ale trudniejszych w odbiorze i zrozumieniu „pism świętych", prowadzących do wiecznego szczęścia w „drugim życiu".

Teoretyczna podstawa, na której opiera się powyższy model, nie jest w piśmie *Do młodych* przedmiotem osobnego wykładu. Nie jest też do końca dookreślona, co może mieć związek z protreptycznym i praktycznym[117], a nie teoretycznym charakterem utworu. Pewne jej rysy, traktowane przez Bazylego jako oczywiste i zrozumiałe dla czytelników, przebijają jednak przez wykład autora, nosząc wyraźne cechy podobieństwa do tradycji filozofii platońskiej, z immanentną jej domieszką pitagorejską. Pierwszym z nich jest utożsamienie człowieka z jego duszą – „człowiek nie jest tym, co się widzi", a ciało wraz z jego namiętnościami jest dla duszy więzieniem. Zrozumienie tego wymaga „wyższej mądrości", która prowadzi do poznania samego siebie, czyli swojej prawdziwej (duchowej, a nie cielesnej) natury. Co za tym idzie, *arete*, czyli doskonałość człowieka, jest doskonałością jego duszy. Na tę doskonałość składa się zestaw cnót znanych jako platońskie „cnoty kardynalne", z dodatkami wywodzącymi się od Arystotelesa. Mamy więc tu odwołania, imienne bądź opisowe, do rozumu i rozsądku, roztropności bądź mądrości praktycznej, sprawiedliwości, męstwa, szczodrości i panowania nad sobą (zarówno nad gniewem, jak nad pożądaniami)[118]. Nie jest jednak do końca jasne, jakie przełożenie mają te cnoty na strukturę duszy, którą Bazyli zdaje się utożsamiać tylko z tym, co Platon określał jako jej element rozumny. Za wszystkie niższe popędy Cezarejczyk obarcza odpowiedzialnością ciało i jego namiętności, które wprowadzają do duszy niepotrzebne „zamieszanie". Nie jest też jasne, jaka jest natura istniejącego między duszą i ciałem połączenia, które musi istnieć, jeśli możliwe jest ich wzajemne oddziaływanie. Bazyli nie odróżnia też prostych popędów, jak pożądanie, od emocji bardziej złożonych, których przykładem jest gniew. Innymi słowy nie przeprowadza w obrębie duszy platońskiego podziału na władzę „pożądliwą" i „popędliwą", której siła może służyć rozumowi, pomimo że w procesie wychowania chce posłużyć się pozytywnymi emocjami dla wpajania wzorców cnoty. Być może należy wyciągnąć stąd wniosek, że cnoty charakteru, które Platon, podobnie jak później

---

[117] Por. T. Boura, *The Relationship between Hellenism and Christianity in St. Basil's Speech to the Young*, VoxP 32 (2012) s. 53.

[118] Więcej na temat cnót kardynalnych w pismach Bazylego, zob. P. Kochanek, *Cardinal Virtues in the Basil of Caesarea's Writings. Philological and Historical Aspects*, VoxP 84 (2022) s. 7-30.

Arystoteles, uznaje za cnoty nierozumnej części duszy, Bazyli przypisuje rozumowi lub przynajmniej tej jego władzy (rozumowaniu bądź rozsądkowi – *logismos*), która odpowiada za panowanie nad popędami ciała.

Nie można też jednak wykluczyć, że, jak zostało wspomniane wcześniej, szczegółowe rozważania nad naturą i strukturą duszy nie były tutaj zamiarem Cezarejczyka, który w swojej koncepcji cnoty skupia się przede wszystkim na zasadzie supremacji duszy nad ciałem oraz związanej z tym supremacji rozumu nad pochodzącymi od ciała nierozumnymi popędami. Dzięki temu ideał *arete*, który Bazyli pragnie wpajać adresatom swojego pisma, ma charakter ascetyczny (ograniczenie potrzeb ciała do podstawowego minimum) i etyczny (kształtowanie charakteru, czyli opanowanie przez rozsądek nierozumnych namiętności), ale również, a nawet przede wszystkim, intelektualny, ponieważ to poprzez rozum człowiek dochodzi do „wyższych wtajemniczeń" zawartych w „boskich naukach". Prezentowana niejako w tle utworu nieco zmieniona bądź też uproszczona wersja platonizmu jest dla autora wystarczająca do przekonywania adresatów, że wyćwiczenie charakteru w tradycyjnych cnotach, a intelektu w pogańskiej filozofii będzie stanowiło nie przeszkodę, lecz mocny fundament do budowania w sobie chrześcijańskiej doskonałości, o której naturze pouczą go, na odpowiednim etapie rozwoju, „pisma święte".

Bibliography

Sources

Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, w: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, tł. H. Rackham, Loeb Classical Library 73, Cambridge 1926.

Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* (*Ad adolescentes*), w: Basil The Great's *On Reading Greek Literature*, tł. R.J. Deferrari – M.R.P. McGuire, w: Basil, *Letters*, t. 4, Loeb Classical Library 270, Cambridge 1934; tł. R. Andrzejewski, Święty Bazyli Wielki, *Do młodzieńców o korzyściach z czytania książek pogańskich*, „Vox Patrum" 32 (2012) s. 904-921.

Plato, *Apologia Socratis*, w: Plato, *Apology*, w: Plato, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo*, tł. C. Emlyn-Jones – W. Preddy, Loeb Classical Library 36, Cambridge 2017.

Plato, *Leges*, w: Plato, *Laws*, t. 1-2, tł. R.G. Bury, Loeb Classical Library 187, 192, Cambridge 1926.

Plato, *Phaedrus*, w: Plato, *Lysis. Symposium. Phaedrus*, ed. i tł. C.C. Emlyn-Jones – W. Preddy, Loeb Classical Library 166, Cambridge 2022; tł. W. Witwicki, Platon, *Fajdros*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, Kęty 2021, s. 90-186.

Plato, *Respublica*, w: Plato, *Republic*, t. 1-2, ed. i tł. C. Emlyn-Jones – W. Preddy, Loeb Classical Library 237, 276, Cambridge 2013; tł. W. Witwicki, Platon, *Państwo, Prawa (VII ksiąg)*, Kęty 1997.

Plato, *Theaetetus*, w: Plato, *Theaetetus. Sophist*, tł. H.N. Fowler, Loeb Classical Library 123, Cambridge 1921.

Plato, *Timaeus*, w: Plato, *Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles*, tł. R.G. Bury, Loeb Classical Library 234, Cambridge 1929; tł. W. Witwicki, Platon, *Timaios*, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, Kęty 2021, s. 662-743.

Plutarchus Chaeronensis, *De profectu in virtute*, w: Plutarch, *How a Man May Become Aware of His Progress in Virtue*, w: Plutarch, *Moralia*, t. 1, tł. F.C. Babbit, Loeb Classical Library 197, Cambridge 1927.

Plutarchus Chaeronensis, *Quomodo adolescens poetas audire debeat (De audiendis poetis)*, w: Plutarch, *How The Young Man Should Study Poetry*, w: Plutarch, *Moralia*, t. 1, tł. F.C. Babbit, Loeb Classical Library 197, Cambridge 1927; Plutarch z Cheronei, *Jak młodzież powinna słuchać poetów*, tł. zbiorowe, Warszawa 1957.

Xenophon, *Memorabilia*, w: Xenophon, *Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology*, tł. E.C. Marchant – O.J. Todd, Loeb Classical Library 168, Cambridge 2013; tł. L. Joachimowicz, Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, w: Ksenofont, *Pisma sokratyczne*, Warszawa 1967, s. 17-237.

Studies

Alexandropoulos G., *Address to young men on the right use of Greek literature: a corpus stylistic approach*, „Globe: A Journal of Language, Culture and Communication" 2 (2015) s. 108-123.

Alieva O., *Moses in the Wilderness: Basil of Caesarea on Formation on the Prophet*, „Scrinium" 15 (2019) s. 133-142.

Alieva O., *On Plutarch's Influence upon St. Basil's Adress to the Young on the Value of Greek Literature*, w: https://www.academia.edu/395215/On_Plutarch_s_influence_upon_St_Basil_s_Address_to_the_Young_on_the_Value_of_Greek_Literature (dostęp: 15.10.2025).

Annas J., *Ancient Eudaimonism and Modern Morality*, w: *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*, red. C. Bobonich, Cambridge 2017, s. 265-280.

Beneker J., *Plutarch and Saint Basil as Readers of Greek Literature*, „Syllecta Classica" 22 (2011) s. 95-111.

Boura T., *The Relationship between Hellenism and Christianity in St. Basil's Speech to The Young*, „Vox Patrum" 32 (2012) s. 53-57.

Brouwer R., *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*, Cambridge 2014.

Deferrari R.J., *The Classics and the Greek Writers of the Early Church: Saint Basil*, „The Classical Journal" 13 (1918) s. 579-591.

Fortin E.L., *Hellenism and Christianity in Basil the Great's Address Ad Adulescentes*, w: *Neoplatonism and Early Christian Thought*, red. H.J. Blumenthal – R.A. Markus, London 1981, s. 189-203.

Gane J.H., *Fourth Century Christian Education: An Analysis of Basil's „Ad adolescentes"*, Newcastle University Theses 2012, w: https://theses.ncl.ac.uk/jspui/bitstream/10443/1623/1/Gane%2012.pdf (dostęp: 15.10.2025) (dysertacja doktorska).

Goulet-Cazé M.O., *Cynicism and Christianity in Antiquity*, Grand Rapids 2019.

Holder A., *Saint Basil the Great on Secular Education and Christian Culture*, „Religious Education" 87 (1992) s. 395-315.

Jacks L.V., *St. Basil and Greek Literature*, Washington 1922.

Jaeger W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tł. M. Plezia – H. Bednarek, Warszawa 2001.

Jaeger W., *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tł. K. Bielawski, Bydgoszcz 2002.

Kochanek P., *Cardinal Virtues in the Basil of Caesarea's Writings. Philological and Historical Aspects*, „Vox Patrum" 84 (2022) s. 7-30.

Krueger D., *Diogenes the Cynic Among the Fourth Century Fathers*, „Vigiliae Christianae" 47 (1993) s. 29-49.

Lech M., *Znaczenie antycznej literatury greckiej w edukacji młodych chrześcijan*, „Meander" 52 (1997) s. 141-153.

Longosz S., *Wstęp*, w: Święty Bazyli Wielki, *Do młodzieńców o korzyściach z czytania książek pogańskich*, „Vox Patrum" 32 (2012) s. 895-904.

Markopoulos A., *Education*, w: *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, red. E. Jeffreys – J. Haldon – R. Cormack, Oxford – New York 2008, s. 785-795.

Marrou H.J., *Historia wychowania w starożytności*, tł. S. Łoś, Warszawa 1969.

Montiglio S., *From Villain to Hero*. *Odysseus in Ancient Thought*, Ann Arbor 2011.

Naldini M., *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani*, Firenze 1984.

Pepin J., *The Platonic and Christian Ulysses*, w: *Neoplatonic and Christian Thought*, red. D.J. O'Meara, Albany 1981, s. 3-18.

Sowa J., *„Zielsko nikczemne i trudne do poskromienia…" – Plutarch o zawiści*, „Meander" 78 (2023) s. 89-109.

Stoicism in Early Christianity, red. I. Dunderberg – T. Engberg-Pedersen – T. Rasimus, Grand Rapids 2010.

Szablewska E., *„Mowa do młodych" św. Bazylego Wielkiego. Współczesne próby oceny, interpretacje oraz inspiracje zawartych w niej koncepcji pedagogicznych*, „Colloquia Litteraria" 8/9 (2010) s. 107-121.

Tomadakis N., *Introduction to Byzantine Philology*, Thessaloniki 1993.

Whittaker J., *Plutarch, Platonism and Christianity*, w: *Neoplatonism and Early Christian Thought*, red. H.J. Blumenthal – R.A. Markus, London 1981, s. 50-63.

Wilson N.G., *Saint Basil on the Value of Greek Literature*, London 1975.

Wypustek A. – Krzyszowska-Wypustek A., *Homer wśród pogan i chrześcijan. Interpretacje „Odysei" w czasach cesarstwa rzymskiego*, „Meander" 51 (1996) s. 235-256.

CC BY ND

ISSN: 0860-9411
eISSN: 2719-3586

VOX PATRUM 96 (2025) 143-170
DOI: 10.31743/vp.19194

Czy to jest przyjaźń, czy to jest kochanie? Związki jednopłciowe a antyczna wizja przyjaźni w kontekście współczesnych dyskusji nad relacją Auzoniusz–Paulin z Noli–Sulpicjusz Sewer

Friendship or Love? Same-Sex Relationships and the Classical Ideal of Friendship in the Context of Contemporary Debates on the Relationship Between Ausonius, Paulinus of Nola, and Sulpicius Severus

Ks. Marcin Wysocki[1]

Abstract: Various studies have suggested homosexual relationships between Ausonius, Paulinus of Nola and Sulpicius Severus. However, based on an analysis of the content and form of their surviving writings, the anthropological views they express, and their approach to homosexuality in ancient Roman culture, such claims should be rejected. Existing sources do not suggest such relationships, and the conclusions are based on a superficial and selective interpretation of the sources. Erotic references and expressions of longing in the letters are literary conventions and games, while the profound relationships described are believed to be ordinary human relationships between students, teachers and friends. Such relationships are depicted in literary works through rhetorical devices that are underpinned by a Christian understanding of friendship and love.

Keywords: friendship; same-sex relationship; Paulinus of Nola; Ausonius; Sulpicius Severus

W 1980 roku John Boswell opublikował pracę zatytułowaną *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*[2], która dość szybko stała się swoistą biblią ruchu LGBT dotyczącą homoseksualnych związków znamienitych postaci chrześcijaństwa. Wśród swoich bohaterów Boswell umieścił też między innymi Auzoniusza i Paulina

[1] Ks. prof. dr hab. Marcin Wysocki, Katedra Patrologii Greckiej i Łacińskiej, Instytut Nauk Teologicznych, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska; e-mail: mwysocki@kul.pl; ORCID: 0000-0001-5448-5566.

[2] Polskie wydanie: *Chrześcijaństwo, tolerancja społeczna i homoseksualność: geje i lesbijki w Europie Zachodniej od początku ery chrześcijańskiej do XIV wieku*, tł. J. Krzyszpień, Kraków 2006.

z Noli[3]. Od tej pory zaczęła się swoista równoległa „kariera" Paulina, tym razem jako jednego z patronów tego ruchu. Został on na przykład umieszczony w *Calendar of Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Saints*[4]. Na stronie *Queering the Church (towards a reality-based theology)* został określony jako „gay Bishop" z drobnym dopiskiem: „Fakt, że był żonaty, nie ma większego znaczenia – dla Rzymian małżeństwo i seks z mężczyznami były całkowicie zgodne"[5]. Ostatnio zaś Mark Masterson w książce *Man to Man: Desire, Homosociality, and Authority in Late-Roman Manhood* przedstawił jeszcze bardziej pogłębioną analizę homoseksualizmu Paulina[6]. Co ciekawe i ważne, we wszystkich tych publikacjach analizie poddawane są utwory starożytnych autorów, w tym oczywiście Paulina, ale także „obiektu westchnień" Paulina – Auzoniusza. Mają one świadczyć o wyjątkowej relacji, jaka łączyła obu mężczyzn. Niestety, nie wspomina się nigdzie o innym ważnym mężczyźnie w życiu Paulina – Sulpicjuszu Sewerze, do którego pisał nie mniej płomienne listy, co do Auzoniusza. Jak więc wyglądała relacja Auzoniusz–Paulin z Noli–Sulpicjusz Sewer z perspektywy zachowanych źródeł? Jakie wnioski z ich twórczości wyciągają współcześni autorzy piszący o ich homoseksualnej relacji? Czy istnieje możliwość swoistego wytłumaczenia ich relacji w oparciu o czasy, w których żyli i ówczesne wzorce relacji męsko-męskich? Odpowiedzi na te pytania w oparciu o istniejące źródła, poglądy w nich zawarte oraz realia epoki są celem niniejszego artykułu.

Pierwsze, co trzeba stwierdzić w kontekście obu publikacji – niemalże wszystko kojarzy się obu autorom z homoseksualizmem. Na przykład w przypadku pierwszej publikacji (Boswell) stwierdza on, że Auzoniusz przechowuje u siebie literaturę homoseksualną, niemoralną nawet jak na rzymskie warunki. Odwołuje się przy tym do listu Auzoniusza do poety Pawła[7] i z pewnością ma na myśli wzmiankowane tam poezje Sotadesa

---

[3] J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago – London 1980, s. 133-134.

[4] *Calendar of Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Saints*, red. P. Halsall, w: http://web.archive.org/web/20001205163500/http://www.bway.net/~halsall/lgbh/lgbh-gaysts.html#EXCAL (dostęp: 30.10.2025).

[5] *St Paulinus of Nola, gay Bishop*, w: https://queeringthechurch.wordpress.com/gay-saints/gay-lovers-in-church-history/st-paulinus-of-nola-gay-bishop/: „Nor is the fact that he was married particularly significant – for Romans, marriage and sex with men were entirely compatible" (dostęp: 30.10.2025) (tł. własne).

[6] M. Masterson, *Man to Man: Desire, Homosociality, and Authority in Late-Roman Manhood*, Columbus 2014, s. 12-19.

[7] Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, s. 132.

z Maronei[8]. Że był on obscenicznym poetą, to rzecz wiadoma, ale jedyny znany fragment z jego twórczości dotyczy raczej relacji damsko-męskich, więc trudno dzisiaj stwierdzić, że Auzoniusz posiadał utwory o wymowie homoseksualnej. Nie mniej wskazani autorzy jednoznacznie klasyfikują relacje Paulina jako homoseksualne, aczkolwiek podkreślają, że była to raczej miłość platoniczna, gdyż o relacji cielesnej trudno się wypowiadać. Drugie, co należy stwierdzić – traktują bardzo wybiórczo zarówno pisma naszych autorów, jak i istniejącą literaturę specjalistyczną dotyczącą chociażby homoseksualizmu antycznego, czy też studiów nad zachowaną spuścizną naszych bohaterów. Warto zatem spojrzeć na ich relacje w sposób całościowy i pogłębiony.

1. Homoseksualizm antyczny

Na początek należy się kilka słów dotyczących relacji jednopłciowych, a szczególnie *status quo* takich relacji w świecie rzymskim. W kontekście relacji Auzoniusz–Paulin pobrzmiewa idea starogreckiej *paiderastii*, jako że było między nimi ok. 40 lat różnicy, a Auzoniusz byłby w tej relacji nauczycielem, czyli spełnione byłyby wszelkie cechy takiejże relacji[9]. Było to kochanie (ἐρᾶν) dorastającego chłopca (παῖς) przez mężczyznę-obywatela. Ta instytucja była ściśle regulowana prawami tradycji i zwyczaju. Wychowywano pełnego propaństwowych cnót obywatela, a jednocześnie dzielnego i wstrzemięźliwego wojownika. To dzięki zaznanej wtedy miłości młody człowiek miał nauczyć się postępować szlachetnie oraz stawiać czoło wrogowi w walce[10]. Ponadto, jak zauważa Carol Reinsberg: „jedynie w tym przypadku konieczna i nieodzowna była więź intelektualno-duchowa łącząca partnerów, zaś kontakt seksualny pozostawał na dalszym planie i tylko w pewnych sytuacjach pozwalano sobie na uzewnętrznienie erotycznych

[8] Zob. A. Wypustek, *„Pornograficzne" interpretacje klasycznych mitów w starożytności grecko-rzymskiej*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae" 35/1 (2025) s. 109.

[9] Na temat pederastii, zob. P. Grancow, *Pedagogiczny charakter pederastii w starożytnej Grecji w świetle wybranych przykładów podarków*, w: *Vade nobiscum*, t. 22, red. K. Gryglewski *et al*., Łódź 2021, s. 9-28; J. Sieradzan, *Bez paiderasteia nie ma paideia: pedagogiczny aspekt pederastii starogreckiej*, „IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych" 21 (2009) s. 19-34.

[10] Zob. Ł. Laskowski, *Homoseksualność według starożytnych Greków*, VV 39/1 (2021) s. 78.

pragnień i cielesne zbliżenie”[11]. Łatwo byłoby przenieść tak określoną paideię na relację Auzoniusz–Paulin. Jednak żyją oni już w innych czasach i w innym kontekście kulturowym. Obaj pochodzą z wyższych klas społecznych kultywujących rzymską tradycję. A w niej, jak wskazują na to chociażby autorzy pracy *Homoseksualność i homoerotyzm w świecie starożytnym*, nastąpiła deklasacja pederastycznej miłości. W tym świecie wielką wagę przypisywano *pudicitia*, czyli nietykalności osób wolno urodzonych obu płci w kwestiach seksualnych. Miało to związek także z rolą *pater familias*, w której grecka pederastia stanowiła pohańbienie nie tylko przyszłych obywateli, ale także ich ojców[12]. Miłość do nastoletnich chłopców w świecie rzymskim została pozbawiona wszelkich walorów inicjacyjnych, wychowawczych, edukacyjnych, politycznych i moralnych. To, co dla Greków było uszlachetniające, Rzymianinowi kojarzyło się z poniżeniem[13]. Przyjmowana przez Rzymian filozofia stoicka, w osobach Seneki i Muzoniusza Rufusa, kładła nacisk na wartość małżeństwa, dystansowała się od pedagogicznych walorów pederastii, a nawet krytykowała homoseksualne zachowania[14].

Kolejną kwestią jest istota przyjaźni, skoro odwołujemy się do jej antycznego wzorca. W swoim potępieniu hipokryzji piewców idealizowanych relacji między mężczyznami, Cyceron, nie bez sarkazmu, zadaje w omawianym przez nas kontekście ważne pytanie: „Quis est enim iste amor amicitiae? – Czymże bowiem jest ta ich miłość w przyjaźni?”[15]. Wskazuje zatem, że istniało w rozumieniu epikurejskim daleko odmienne niż powszechne rozumienie powiązania pomiędzy *amor et amicitia*. Dla Sokratesa przyjaźń budowała się na pewnym rachunku korzyści i była też cnotą, którą obdarza się drugą osobę, formą twórczej pracy między ludźmi zmierzającymi do dobra[16]. Platon wydoskonalił myśl Nauczyciela i według niego przyjaźń była środkiem do osiągnięcia najwyższego dobra i piękna, prowadziła do najwyższej mądrości. Oznaczała ona wspólne poszukiwanie dobra, którego odkrycie było wynikiem osobistej przemiany,

---

[11] C. Reinsberg, *Obyczaje seksualne starożytnych Greków*, tł. B. Wierzbicka, Warszawa 1994, s. 124.

[12] P. Sawiński – A. Wypustek, *Homoseksualność i homoerotyzm w świecie starożytnym*, Kraków 2023, s. 130.

[13] Sawiński – Wypustek, *Homoseksualność i homoerotyzm w świecie starożytnym*, s. 132.

[14] Sawiński – Wypustek, *Homoseksualność i homoerotyzm w świecie starożytnym*, s. 134.

[15] Cicero, *Tusculanae Disputationes* IV 33, 70 (tł. własne).

[16] Zob. A. Swoboda, *Pojęcie przyjaźni w listach św. Paulina z Noli i św. Sydoniusza Apolinarego. Studium porównawcze*, Poznań 1995, s. 22.

uczucia zaś zależą od natury dobra wspólnego, którego pragną przyjaciele[17]. W relacji do miłości, przyjaźń stawała się miłością niedoskonałą, odczuwającą pragnienie i konieczność dążenia do doskonałości. Była tylko stopniem w uczestnictwie lub zbliżeniu się do miłości. Miała być jednak przede wszystkim dobrowolnym aktem woli i rozumu, a nie popędu lub upojenia opanowującego człowieka[18]. Nie daje się zredukować do *eros*, oznaczającego boski szał i namiętność. W szkole epikurejskiej przyjaźń odgrywała znaczącą rolę m.in. ze względu na przyjemność, jaką sprawia obcowanie przyjaciół. Przyjaźń nie jest cnotą społeczną, gdyż jednostka osiąga spełnienie bez pomocy innych, jest natomiast środkiem do realizacji jednostki jako takiej. Powinna być zarówno bezinteresowna, jak i nastawiona na korzyść. Pożądana jako środek (korzyść) staje się celem, tj. przekształca się we wspólne zażywanie przyjemności. Dla epikurejczyków zarówno przyjaźń, jak i satysfakcja seksualna, przynależą do, choć odmiennych (bo pierwsza do duchowych, a druga do cielesnych), tak ważnych przyjemności[19].

Dla wspomnianego tu Cycerona i stoików, cnota była źródłem i fundamentem przyjaźni[20]. Była wspólnotą doktryny i przekonań. Przyjaźń jest „jednomyślnością we wszystkich sprawach boskich i ludzkich, połączoną z życzliwością i przywiązaniem”[21]. Należy ją sytuować obok mądrości i cnoty na najwyższym miejscu wśród ludzkich dóbr – jest bowiem zgodna z naturą oraz podnosi na duchu zarówno w szczęściu, jak i w nieszczęściu. Powstaje na bazie naturalnej potrzeby miłości i życzliwości, łączy ze sobą tylko ludzi dobrych[22]. Życzenie przyjacielowi dóbr jest bezinteresowne (*amicitia gratuita*)[23], w rezultacie przynosi jednak zarówno korzyść, jak i przyjemność.

Warto też, ze względu na podobieństwo form literackich, przywołać poglądy Seneki. Naucza on w swych listach, że przyjaźń nie powinna opierać się na szukaniu korzyści ani na lęku o korzyść[24]. Taka postawa może ją wręcz zniszczyć[25]. Wspólnota moralna przyjaźni umacnia się

---

[17] Zob. Swoboda, *Pojęcie przyjaźni*, s. 24-25.

[18] Zob. Swoboda, *Pojęcie przyjaźni*, s. 27.

[19] Zob. A. Swoboda, *Epikurejskie rozumienie przyjemności i szczęścia*, RF 45-46/2 (1997-1998) s. 71-72.

[20] Zob. Swoboda, *Pojęcie przyjaźni*, s. 45.

[21] Cicero, *Laelius de amicitia* VI 20.

[22] Zob. Cicero, *Laelius de amicitia* XXVII 100.

[23] Cicero, *De natura deorum* I 122.

[24] Zob. Seneca, *Ep*. 6.

[25] Zob. E. Wesołowska, *Przyjaźń podług Lucjusza Anneusza Seneki. Kilka spostrzeżeń*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 17 (2010) s. 37-38.

we wspólnych przeciwnościach, ponieważ dla mędrca świat zewnętrzny często stanowi poważne zagrożenie, niosąc wszelkie pokusy i niepokoje duchowe. W *Ep*. 6 Seneka rozwija zagadnienie przyjaźni pomiędzy mędrcem nauczycielem a uczniem. Ta w jakimś stopniu była elementem jego więzi z Lucyliuszem. Przywołane zostają postaci Sokratesa, Epikura i Zenona. Obcując z nimi, uczniowie nabierali mądrości, a zatem pełna równość intelektualna nie jest w przyjaźni konieczna. Dzielenie się z przyjacielem dobrem duchowym jest wielką radością i wcale nie jest do tego konieczna fizyczna obecność przyjaciela[26].

Zestawienie tych dwóch rzeczywistości pozwala na jedną podstawową ogólną konstatację: obydwie relacje, przynajmniej teoretycznie, wykluczały się – o ile przyjaźń zakładała równość partnerów, o tyle związki jednopłciowe zakładały podporządkowanie.

2. Relacje interpersonalne a twórczość

Umieszczenie w tym kontekście naszych bohaterów pozwala spojrzeć na ich relacje, które ukazywali w swoich listach. Z jednej strony rzeczywiście ich słowa przypominały dialogi, a czasami kłótnie kochanków. Jak bowiem patrzeć na słowa Paulina skierowane do Sewera, wpadające w wymówki naburmuszonych kochanków:

> Zmęczyłem się zapraszaniem i oczekiwaniem Ciebie. […] Ponieważ upadła nadzieja naszego wzajemnego spotkania, pozostawiłeś jedną tylko drogę naszej wspólnej przyjaźni; słowami na słowa odpowiadam i pragnę się wzmocnić przynajmniej tym pocieszeniem, które nie daje owoców. Ale Ty już zacząłeś oszczędzać nawet słowa […]. Przez niemal całe dwa lata trzymałeś mnie w niecierpliwości, torturując mnie codziennie nadzieją ujrzenia Ciebie. […] Tymczasem i to lato zmierza ku końcowi, a ja ciągle pieszczę się tą nadzieją i przypuszczeniem[27].

Czy też przywoływane we wszystkich publikacjach słowa z *Pieśni* 11 skierowane do Auzoniusza:

> Przez cały czas, jaki dany i przeznaczony jest śmiertelnym, tak długo, jak będę zamknięty w tym ograniczającym ciele, gdziekolwiek będę oddzielony [od Ciebie] na świecie, zamknę Cię w głębi mojego serca, ani daleko od

[26] Wesołowska, *Przyjaźń podług Lucjusza Anneusza Seneki*, s. 38.
[27] Paulinus, *Ep*. 17, 1, ŹMT 82, s. 139.

> miejsca mego zamieszkania, ani oddzielony od mojego spojrzenia. Zobaczę Cię sercem, wszędzie obejmę Cię czułą myślą. A kiedy uwolniony z więzienia ciała i z ziemi odlecę, gdziekolwiek wspólny Ojciec umieści mnie w niebie, także tam będę nosił Cię w moim sercu[28].

Jednak nawet z punktu widzenia relacji homoseksualnych nasi bohaterowie wymykają się klasycznym normom. W każdym układzie byłyby to relacje pomiędzy ludźmi wolnymi, tego samego statusu społecznego, a więc relacje nieakceptowane w ramach akceptacji relacji męsko-męskich owego czasu. Ponadto w przypadku relacji Paulin–Auzoniusz, zgodnie z narracją współczesnych interpretatorów, to Paulin miał być stroną inicjującą, co było wbrew rzymskiej mentalności[29]. W przypadku zaś relacji Paulin–Sewer sytuacja byłaby jeszcze bardziej skandaliczna, gdyż po pierwsze, byli w podobnym wieku, a po drugie, pochodzili z równych klas społecznych.

Warto zwrócić uwagę także na zawartość listów dotyczącą ich relacji. Polecam na ten temat monografię autorstwa ks. prof. Antoniego Swobody[30]. Tu kilka zasadniczych myśli wskazujących na niemożliwość pogodzenia ziemskiej relacji homoseksualnej z uduchowioną przyjaźnią, której temat został już wielokrotnie opracowany[31]. Przede wszystkim Paulin odróżnia *amicitia vera* od *saecularis amicitia*, którą był związany z Sewerem, teraz jednak łączy ich pokrewieństwo duchowe[32]. Miała ona dla niego wydźwięk pejoratywny[33]. W listach do Sewera Paulin pogłębia przede wszystkim znaczenie pojęcia przyjaźni chrześcijańskiej, która przekracza wszelkie powiązania pokrewieństwa i różni się od przyjaźni czysto ludzkiej i światowej. Przyznaje, że Sewer, dzięki działaniu Boga,

---

[28] Paulinus, *Carm*. 11, 49 (tł. własne).

[29] Sawiński – Wypustek, *Homoseksualność i homoerotyzm w świecie starożytnym*, s. 129.

[30] Zob. A. Swoboda, *Pojęcie przyjaźni w listach św. Paulina z Noli i Sydoniusza Apolinarego – studium porównawcze*, Poznań 1995.

[31] Zob. A. Boulanger, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, VigCh 1 (1947) s. 183-185; P. Fabre, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 167, Paris 1949; *Paulin de Nole et l'amitie chretienne. Actes de la quatrième Petite Journée de Patristique*, red. P.G. Delage, Royan 2012; J. Pałucki, *Eklezjotwórcza funkcja przyjaźni w nauczaniu Paulina z Noli*, SWł 14 (2012) s. 88-104; A. Swoboda, *Pojęcie przyjaźni w listach św. Paulina z Noli i Sydoniusza Apolinarego – studium porównawcze*, Poznań 1995; A. Swoboda, *Chrystus w życiu przyjaciół w listach św. Paulina biskupa Noli (353-431)*, PzST 8 (1998) s. 89-98.

[32] Zob. Paulinus Nolanus, *Ep*. 11, 1.

[33] Zob. Paulinus Nolanus, *Ep*. 8, 41-42.

zastąpił mu rodziców, braci i przyjaciół[34], a przez swoją miłość i wierność dał dowód niekłamanej przyjaźni (*non fictae amicitiae*) i jest on przyjacielem w miłości Chrystusa[35] oraz wiernym przyjacielem[36]. Paulin w swych listach do Sewera odróżnia *amicitia* od *amor*, która określa przywiązanie do spraw ziemskich i grzesznych[37]. W liście 11, a zatem jeszcze z okresu ich silnej przyjaźni i korespondencji, prawdopodobnie z 397 roku, gdy Paulin wciąż miał jeszcze nadzieję na przybycie Sewera do Noli i ujrzenie go osobiście, Nolańczyk zawarł takie słowa dotyczące ich wzajemnej relacji:

> Przez ten dar raczył On stworzyć nas dla siebie i połączyć nas węzłem swojej miłości. Od naszej przyjaźni cielesnej, przez którą – jak sądzę – już wówczas przygotował nas do tego przymierza, przeprowadził nas, przez wyższe uczucie, ku wiecznej przyjaźni [duchowej], gdyż „miłością" Chrystusa jest ta, która „nigdy nie ustaje" (1Kor 13,8), ponieważ z Boga wypływa i w Bogu pozostaje, a każdego człowieka, w którym przebywa, obdarza swoją wiecznością. Ta miłość nigdy nie unosi się pychą, nie pamięta złego, jest wolna od zazdrości, naśladuje Boga nie w pysze ducha, lecz w pokorze ducha i we współzawodnictwie pobożnej miłości[38].

Dla Paulina nawrócenie przemienia całą rzeczywistość, również przyjaźń. Jest to nowa relacja, wyższe uczucie, oparte na Bogu. Dlatego też Paulin na oznaczenie tej nowej „przyjaźni" nie używa słowa *amicitia*, ale *caritas*[39]. Tą nową definicję przyjaźni kreśli Paulin w liście do innego swego dawnego przyjaciela, z pewnością jeszcze z Akwitanii, Sanktusa:

> Już dawno bowiem, jak bez wątpienia wiesz, święty bracie, zacząłem Cię kochać i pokochałem Cię gorąco, chociaż nie poprzez to miłowanie, które pochodzi od Chrystusa, ale przez ową ludzką, osobistą przyjaźń, która ma pochlebstwa na ustach, ale nie ma korzeni w sercach, ponieważ nie jest oparta na skale ta [przyjaźń], która nie jest zbudowana na Chrystusie. Dlatego targana od czasu do czasu podmuchem niestałości [taka ludzka przyjaźń] kończy się i niesie ze sobą krótkotrwały blask przez chwilowe upodobanie, „znika tak

---

[34] Zob. Paulinus Nolanus, *Ep*. 11, 3; M. Wysocki, *„Shall I show joy or sorrow?" (Poem 31). Pain of loss – a study of Paulinus of Nola's works*, VoxP 82 (2022) s. 221-236.

[35] Zob. Paulinus Nolanus, *Ep*. 11, 6.

[36] Zob. Paulinus Nolanus, *Ep*. 11, 1.

[37] Zob. Paulinus Nolanus, *Ep*. 30, 6.

[38] Paulinus Nolanus, *Ep*. 11, 2, ŹMT 82, s. 83.

[39] Zob. J.T. Lienhard, *Friendship in Paulinus of Nola and Augustine*, „Augustiniana" 40/3 (1990) s. 285-287.

prędko jak trawa i więdnie szybko jak kwiat na polu" (Ps 36,2). Miłość zaś Pana pozostaje na zawsze. Nią jesteśmy ze sobą związani na śmierć i życie, bo „jak śmierć potężna jest miłość" Chrystusa (Pnp 8,6)[40].

Pomimo że Paulin uważał siebie za grzesznika, to jednak cieszył się, że jego przyjaciel Sewer kochał go miłością Chrystusa (*caritate Christi*)[41]. Prawdziwa przyjaźń, określona pojęciem *caritas*, stanowiła dla Paulina lekarstwo życia, a jej słowa (*eloquium caritatis*) – prawdziwą radość[42]. Taka przyjaźń czyni osoby nią związane równymi wobec siebie[43], wiąże je we wspólnotę, tak że stanowią jedno, ale przede wszystkim kieruje ku Bogu. Przyjaźń według Paulina, odmiennie niż u Platona, Arystotelesa czy stoików, zawdzięczała swe istnienie *caritas Christi*, a nie głównie wysiłkowi człowieka. Odmiennie niż u epikurejczyków, dla Paulina nie tyle korzyść stanowiła o zawiązaniu się przymierza przyjaźni, co miłość, a zwłaszcza łaska Boża, dzięki której przymierze stawało się doskonałe i wieczne[44].

Warto zwrócić uwagę w tej dyskusji na podobne ujęcie przyjaźni, istniejące w świecie Paulina i Sewera, które przedstawił doskonale w jednym ze swoich listów św. Augustyn, przyjaciel Paulina[45], gdy pisał do Marcjana:

> Porwałem albo raczej zabrałem i poniekąd wykradłem siebie samego licznym moim zajęciom, by napisać do ciebie, przyjaciela mego od dawien dawna, którym jednak nie byłeś, dopóki nie pozyskałem cię w Chrystusie. […] Dziękuję przeto Bogu, że raczył mi jednak wreszcie w tobie uczynić przyjaciela. Teraz przecież panuje wśród nas, tak w sprawach ludzkich jak i boskich, połączona z życzliwością i miłością, zgodność w Jezusie Panu naszym, w prawdziwym naszym pokoju[46].

---

[40] Paulinus Nolanus, *Ep*. 40, 2, ŹMT 82, s. 319-320.

[41] Paulinus, *Ep*. 23, 3.

[42] Zob. Paulinus Nolanus, *Ep*. 11, 1. Por. Swoboda, *Pojęcie przyjaźni*, s. 200-201.

[43] Zob. Paulinus Nolanus, *Ep*. 29, 5.

[44] Zob. Swoboda, *Pojęcie przyjaźni*, s. 267.

[45] Lienhard, *Friendship in Paulinus of Nola and Augustine*, s. 279-296. Warto także zwrócić uwagę, że kwestia przyjaźni była niezwykle ważna w ówczesnym świecie chrześcijańskim i w „otoczeniu" Paulina niemalże każdy otaczał się gronem przyjaciół obu płci. Przykładem może być św. Hieronim, którego listy, zarówno do mężczyzn, jak i kobiet, bardzo emocjonalne, naznaczone są terminologią miłości, przyjaźni i tęsknoty. Zob. A. Mularczyk-Budzan, *Koncepcja przyjaźni w Listach Hieronima ze Strydonu*, Kraków 2021.

[46] Augustinus, *Ep*. 258, 1.4, tł. J. Krzemiński, ALS 1, s. 175, 178.

Obaj zatem podkreślają, że prawdziwa przyjaźń opiera się na Bogu i zawiera wspólną wiarę[47]. Łatwo więc pojąć, dlaczego Paulin w pewien sposób kończy inną ziemską przyjaźń, a nawet coś, co nazwać można duchowym ojcostwem – Auzoniusz bowiem nie uczestniczy w pełni w sprawach boskich, w wierze w Chrystusa[48]. Podkreśla to w swoich badaniach Philip Hardie[49], gdy stwierdza, przywołując odnośne fragmenty dzieł, że Paulin nie zmienił swego charakteru i obyczajów, jak na to wskazywał Auzoniusz, co więcej on nie jest *per-versus* (swoją drogą to ciekawe użycie właśnie tego słowa w kontekście naszych rozważań)[50]. Źródłem i beneficjentem metamorfozy i nawrócenia[51], które się dokonały, jest Bóg, najlepszy ojciec i przyjaciel[52]. Przyjaźń światowa (*amicitia*) w pismach Paulina jest przygotowaniem i zmienia się w przyjaźń duchową – *caritas*[53].

Zwolennicy teorii o homoseksualizmie Paulina, Auzoniusza i Sewera z ich korespondencji wyczytują to, co chcą, nie biorąc pod uwagę wielorakiej złożoności i konwenansów literackich. Na przykład głównym argumentem są fragmenty listów mówiące o tęsknocie i wzywające adresata do przybycia do nadawcy, jak również wzywające do podtrzymywania

---

[47] Zob. F.B.A. Asiedu, *„Caritas", „Amicitia", and the Ideal Reader: Paulinus of Nola's Reception of Augustine's Early Works*, „Augustiniana" 1/4 (2003) s. 107-138.

[48] Wciąż toczy się dyskusja, czy Auzoniusz był chrześcijaninem, czy też nie. Zob. Krynicka, *Decymus*, s. 235-281; A. Żurek, *„Nawróceni chrześcijanie" – duchowość galijskich arystokratów IV-V wieku*, VoxP 55 (2010) s. 818-820; M.J. Pattist, *Ausonius als Christen*, Amsterdam – Paris 1925; P. Langlois, *Les poèmes chrétiens et le christianisme d'Ausone*, „Revue de philologie" 43 (1969) s. 39-58; O. Nicholson, *Self-Portrait as a Landscape: Ausonius and His Herediolum*, w: *Being Christian in Late Antiquity: A Festschrift for Gillian Clark*, red. C. Harrison – C. Humfress – I. Sandwell, Oxford 2014, s. 235-252; R.P. Green, *The Christianity of Ausonius*, w: *Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991. Other Latin Authors, Nachleben of the Fathers, Index Patrum*, red. E.A. Livingstone, StPatr 28, Leuven 1993, s. 39-48. Aczkolwiek Auzoniusz również modli się o to, by Bóg przywrócił mu przyjaciela (por. *Ep*. 23, 31-34).

[49] Zob. P. Hardie, *Farewells and Returns: Ausonius and Paulinus of Nola*, w: P. Hardie, *Classicism and Christianity in Late Antique Latin Poetry*, Sather Classical Lectures 74, Oakland 2019, s. 6-43.

[50] Zob. Paulinus Nolanus, *Carm*. 10, 85.275; Hardie, *Farewells and Returns*, s. 23.

[51] Zob. L. Nicastri, *Paolino di Nola, lettore di Ovidio*, w: *Ovid: Werk und Wirkung; Festgabe für Michael von Albrecht zum 65. Geburtstag*, t. 2, red. W. Schubert, Frankfurt 1999, s. 865-910.

[52] Zob. Paulinus Nolanus, *Carm*. 10, 130-138.

[53] Zob. A. Pieretti, *L'amicizia come preparazione alla carità in Paolino di Nola*, w: *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea. Atti del XXII Convegno internazionale di studi italo-tedeschi*, red. L. Cotteri, Marano 1995, s. 678-683.

korespondencji, jak chociażby te przywołane powyżej. Tymczasem jest to jeden z wyznaczników listu poetyckiego. List bowiem ma być dialogiem osób nieobecnych i jak stwierdza A. Wasyl:

> […] może być substytutem rozmowy tylko wówczas, jeżeli w korespondencję zaangażowane są w równym stopniu obie strony, które naprzemiennie pełnią funkcję nadawcy i odbiorcy. Brak regularnych odpowiedzi, lub czasem, brak odpowiedzi w ogóle, wywołuje u tego, kto dba o zachowanie epistolarnego kontaktu, pretensje, ból, poczucie osamotnienia. W sytuacji zaś, gdy list stanowi jedyny środek pozwalający na utrzymanie jakiejkolwiek relacji z drugą osobą, owo poczucie osamotnienia jest wyjątkowo silne. Może nawet zrodzić podejrzenie, iż milczenie adresata oznacza, że nie zamierza on już kontynuować danej znajomości i nie życzy sobie dalszych przesyłek[54].

Dokładnie tak jest w przypadku naszych bohaterów. W korespondencji Auzoniusza z Paulinem pierwsza grupa listów (listy Auzoniusza 17-20) pochodzi sprzed 389 roku, gdy Paulin i Auzoniusz mieszkali w Akwitanii, druga grupa listów (listy Auzoniusza 21-24 i będące odpowiedziami na nie pieśni Paulina 10 i 11), czyli najbardziej nas interesujące pisma, pochodzi z krótkiego okresu lat 393 i 394, na krótko przed śmiercią Auzoniusza, gdy po wycofaniu się w 383 roku z życia publicznego powrócił on do ojczystej Akwitanii, Paulin zaś po nawróceniu i chrzcie (przed 389 rokiem), być może na krótko przed przyjęciem święceń kapłańskich (394), przebywał wraz z żoną Terazją w jej rodzinnych stronach w Hiszpanii. Również Paulina z Sewerem, których łączyła przede wszystkim taka sama miłość do ich patronów i ojców (św. Feliksa i św. Marcina z Tours[55]), dzieliła ogromna odległość – Paulin bowiem przebywał w Noli, Sewer zaś w swej posiadłości Primuliacum, którą zamienił w klasztor. Trzeba także pamiętać, że korespondencja nie była tak częsta i prosta, jak w czasach współczesnych, ale wymiana listów ograniczała się naj-

[54] Wasyl, *Rzymski list poetycki*, s. 68. Zob. M. Wysocki, *List wczesnochrześcijański. Studium wybranych zagadnień z epistolariów łacińskich IV i V wieku*, Kraków 2024, s. 37-39; M. Wysocki, *Letters as a Form of Memory. A Study of the Latin Christian Letters of the 4th and 5th century (Ambrose, Jerome, Augustine and Paulinus of Nola)*, w: *La Memoria. Forme e finalita del ricordare nel cristianesimo antico*, SEA 164, Roma – Firenze 2023, s. 431-437.

[55] Zob. M. Wysocki, *A Saint – the Face of God. On the Example of St. Felix in the Writings of Paulinus of Nola*, w: *I volti di Dio nel cristianesimo antico (secc. I-IX)*, SEA 165, Roma – Firenze 2024, s. 165-175; M. Wysocki, *Przyroda na usługach świętych na przykładzie św. Feliksa z Noli w „Natalicia" Paulina z Noli*, VoxP 92 (2024) s. 139-160.

częściej, jak w przypadku Paulina i Sewera, do dwóch listów rocznie[56]. W tym kontekście łatwiej zrozumieć wyrzuty wobec korespondenta, gdy ten zwlekał z odpowiedzią. Trzeba jednak wziąć pod uwagę również to, że te prośby o podtrzymywanie korespondencji i dramatyzowanie milczenia korespondenta wynikały, jak wspomniano, z konwencji literackiej, jaką jest list poetycki. W przypadku pierwszej grupy korespondencji z Auzoniuszem, te listy są pełne kurtuazji, pochwał, radości z prowadzonego szczęśliwego i bogatego życia, a wyrzuty pojawiają się dopiero z chwilą opuszczenia Akwitanii przez Paulina, co widzimy w drugiej grupie listów. Wydaje się także, że argumentacja i żale Auzoniusza dotyczące chrześcijańskiej wiary, która „źle" oddziaływała na Paulina, nie są w pełni uzasadnione, tym bardziej że nawet w czasie tworzenia pierwszej grupy korespondencji Paulin był już ochrzczony, choć radykalne nawrócenie dokonało się rzeczywiście później, a raczej właśnie literacka konwencja, o której będzie jeszcze więcej, miała wpływ na podejście Auzoniusza do Paulina, który podobnie zachowywać się będzie kilka lat później wobec Sewera. Trzeba przyznać, że Auzoniusz był dobrym nauczycielem literatury, a Paulin pojętnym uczniem.

Warto także zwrócić uwagę na zawartość listów i ich wewnętrzne informacje dotyczące relacji Paulina. Będzie to niestety obraz niepełny, ponieważ przede wszystkim w przypadku korespondencji z Sewerem nie posiadamy listów adresowanych do Paulina, a jedynie dwanaście listów skierowanych do Sewera. W nieco lepszej sytuacji jesteśmy w przypadku korespondencji z Auzoniuszem. Posiadamy bowiem, jak ukazano powyżej, osiem listów Burdigalczyka do Paulina i dwa listy tegoż w formie listów poetyckich, będących odpowiedzią na zarzuty zawarte w listach nauczyciela.

Najwcześniejszymi w tej korespondencji są listy z Auzoniuszem, które datowane są na lata 388-393, a więc nawet jeszcze z czasu sprzed nawróceniem Paulina. Są one świadectwem relacji, jaka istniała między dwiema dorosłymi osobami, które niegdyś były w relacji nauczyciel–uczeń. Jednak Boswell wyraźnie stwierdza: „Ausonius was passionately loved by Saint Paulinus, bishop of Nola, and their relationship found expression in poetry of exquisite tenderness, setting the tone for much of the love literature of medieval Europe"[57]. A zatem powinniśmy szukać w ich utworach śladów ich wzajemnej relacji. Pierwsze z zachowanych listów dotyczą przede wszystkim tego, co było przedmiotem ich wspólnych zainteresowań, ale i kształcenia – poezja i retoryka. Analizy

[56] Zob. Wysocki, *List wczesnochrześcijański*, s. 53-64.

[57] Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, s. 133.

tych listów zostały dokonane przez Tatianę Krynicką w jej publikacjach dotyczących Auzoniusza[58]. Należy podkreślić, że Burdigalczyk był pierwszym nauczycielem Paulina, a więzy przyjaźni miały łączyć już ich ojców[59]. Jednak, jak zauważa Krynicka,

> przede wszystkim nauczyciela i ucznia łączyła miłość do Muz, wynikająca mimo znacznej różnicy wieku z cudownego, w odczuciu samego poety, podobieństwa zainteresowań i bliskości charakterów. To właśnie z tego powodu znajdowali przyjemność w przebywaniu razem, wspólnej lekturze, żartach, korespondowaniu, wymienianiu się swoimi utworami[60].

I to w tym kluczu należy przede wszystkim rozważać ich korespondencję. Nawet jeśli w najwcześniejszym z tych listów, w odpowiedzi na przesłany przez Paulina utwór będący epitomą historycznego dzieła Swetoniusza *O królach*, Auzoniusz zwraca się w słowach, które przez niektórych mogą być interpretowane rozmaicie:

> Jeśli się mylę, jestem twoim ojcem, znieś to cierpliwie i nie zmuszaj mnie do wydania wyroku, który sprzeciwia się moim naturalnym uczuciom. Lecz w rzeczywistości, choć kocham głęboko, oceniam szczerze i surowo. Obdarzaj mnie, proszę, takimi przysługami nieustannie, sprawiając mi tym samym radość i okazując szacunek[61].

Jednak należy wziąć pod uwagę kontekst wypowiedzi, a on jest jednoznaczny, jak wskazuje to T. Krynicka w swoim studium tego listu[62]. Tak, chodzi tu o miłość, ale nauczyciela do uzdolnionego ucznia. Jak zauważa T. Krynicka:

> Miłość i podziw, które Auzoniusz żywił wobec swego dawnego wychowanka, z pewnością nie były udawane ani bezpodstawne. Paulin z Noli rzeczywiście należał do najwybitniejszych łacińskich poetów swoich czasów. Jednak

---

[58] Zob. T. Krynicka, *Wczesna korespondencja Auzoniusza z Paulinem z Noli*, VoxP 65 (2016) s. 353-371; T. Krynicka, *Decymus Magnus Auzoniusz w świetle własnych utworów*, Pelplin 2014.

[59] Por. Krynicka, *Decymus*, s. 176; M. Wysocki, *To be a Father Is It Only „Looking after Possessions and Sons" (cfr. Epist. 39,2)? Paulinus of Nola's View on the Figure and the Role of the Father*, w: *La figura e il ruolo del padre nell'antichità classica e cristiana*, red. C. Cheung – P. Mbote Mbote, Flumina ex Fontibus 22, Roma 2021, s. 293-304.

[60] Krynicka, *Decymus*, s. 176.

[61] Ausonius, *Ep*. 17, 31-34 (tł. własne).

[62] Zob. Krynicka, *Wczesna korespondencja*, s. 356.

> czytając ich korespondencję, powinniśmy zdawać sobie sprawę, że jest ona przesiąknięta epistolarną kurtuazją, która cechowała całą późnoantyczną epistolografię[63].

Ich korespondencja, co jest niezwykle ważne, prowadzona była bowiem w formie listu poetyckiego, a więc wysoko zretoryzowanej formy literackiej[64], o czym była już też mowa. Auzoniusz, który był bardzo dobrze obeznany z ówczesną retoryką i stylem pisania i który, jak sam stwierdza, lubuje się w pisaniu długim, wytwornym i nieomawiającym wprost tego, o czym chce mówić[65], szeroko stosuje konwenanse literackie i retoryczną przesadę.

A przecież według autorów teorii o homoseksualnych relacjach naszych bohaterów to właśnie te zretoryzowane listy Auzoniusza do Paulina mają być dowodem na „prawdziwe" relacje tych dwojga. Doskonale się składa, ponieważ listy Auzoniusza były przedmiotem gruntownych studiów dotyczących oznak relacji łączących obu poetów. W świecie badaczy twórczości Auzoniusza panuje powszechne przekonanie, że listy do Paulina – a przede wszystkim *Ep*. 19 – są nade wszystko „jolly participation in the literary game" – radosnym udziałem w grze literackiej, jak stwierdził to Charles Witke[66], Antonio La Penna zaś określił całą twórczość prądu post-Antoniańskiej poezji łacińskiej, do której zalicza się i twórczość Auzoniusza, jako „regno di futilità" – królestwo bezużyteczności[67]. Te określenia stawiają również omawiane przez nas listy, które mają przez swoją formę i „pierwszy rzut oka" świadczyć o takim, a nie innym rozumieniu relacji Auzoniusz–Paulin, w kontekście poetyckiego świata, który formę stawiał ponad wszystko i przez to szczególnego podejścia i trudu może wymagać wniknięcie w skomplikowaną formę, a nie tylko powierzchownego czytania tego, co chce się przeczytać. Badacze podkreślają, że istotą „sporu" i swoistego rozstania tych, którzy określali się przyjaciółmi, ojcem czy synem, patronem, uczniem i nauczycielem,

---

[63] Krynicka, *Wczesna korespondencja*, s. 357.

[64] Zob. A.M. Wasyl, *Rzymski list poetycki. Próba opisania gatunku*, Kraków 2002.

[65] Zob. Ausonius, *Ep*. 9b, 7-9.

[66] C. Witke, *Numen litterarum: The old and the new in Latin poetry from Constantine to Gregory the Great*, Leiden 1971, s. 7. Zob. J. Ebbeler, *Mixed messages: The play of epistolary codes in two late antique Latin correspondences*, w: *Ancient letters: Classical and late antique epistolography*, red. R. Morello – A.D. Morrison, Oxford 2007, s. 301-323.

[67] A. La Penna, *Il „lusus" poetico nella tarda antichità: Il caso di Ausonio*, w: *Storia di Roma*, t. 3/2: *L'età tardoantica: I luoghi e le culture*, red. A. Momigliano – A. Schiavone, Turin 1993, s. 731.

było spojrzenie na to, co „stare", a co utożsamiane jest przez Auzoniusza z Rzymem, jego kulturą i literaturą, a tym, co nowe, widziane przez Paulina w nawróceniu, wierze i Bogu[68].

Nils Rücker w swej szczegółowej analizie *Ep*. 21 i 22 Auzoniusza, wskazuje, że wiersze listowe Auzoniusza charakteryzują się silnym i narastającym dynamizmem emocjonalnym. Irytacja i uraza poety w tych listach konsekwentnie narastają do określonego punktu kulminacyjnego, osiąganego pod koniec każdego wiersza, by ostatecznie opaść w rezygnacji w *Ep*. 24. Jednakże tej rezygnacji ostatecznie przeciwstawia się niekończąca się nadzieja na powrót przyjaciela. Przebieg każdego listu poetyckiego wydaje się zatem odzwierciedlać stan emocjonalny autora. W rzeczywistości jednak uczucia, takie jak irytacja i wynikające z niej napomnienie w *Ep*. 21 i 22, należy rozumieć jako środki literackie użyte przez poetę Auzoniusza do udramatyzowania relacji między nadawcą pierwszoosobowym (*persona Ausoni*) a jego odpowiednikiem (*persona Paulini*). Te uczucia są dobrze znane z innych epistolarnych lamentów, na przykład z poezji wygnania Owidiusza lub z listów Symmacha. Z tego powodu Auzoniusz może inscenizować relację między sobą a Paulinem na tak różnorodne sposoby. Z tego powodu Auzoniusz może pojawić się, używając słów Owidiusza, którego często naśladuje i powtarza, w osobie elegijnego kochanka, który bez większej nadziei walczy o *puella*, w postaci Paulina, przeciwko *vafer maritus*, w postaci Terazji. Osobiste uczucia, które dominują w toku myśli w korespondencji, podkreśla Rücker, nie są odbiciem psychiki autora, lecz raczej obrazem, jaki poeta maluje o psyche mówcy pierwszoosobowego i prezentuje czytelnikowi. Podlegają one twórczej woli Auzoniusza. Epistolarne poematy 21 i 22 nie są zatem bezpośrednim wyrazem uczuć, lecz raczej wyrazem literackiej twórczości i literackiego kształtowania, konkluduje Rücker[69]. Te listy to literatura, która odzwierciedla określone stany emocjonalne, igra z nimi, a przez to jest atrakcyjna dla czytelnika. Poeta Auzoniusz, ze swoimi poematami epistolarnymi o możliwościach i ograniczeniach przyjaźni, nie zawiódł bardziej niż wygnany poeta Owidiusz prawie 400 lat wcześniej, ze swoimi poematami o możliwościach życia i poezji na wygnaniu[70].

---

[68] Zob. Hardie, *Farewells and Returns*, s. 6-43; D. Amherdt, *La fonction de la poésie et le rôle du poète chez Ausone et Paulin de Nole*, „Museum Helveticum" 61 (2004) s. 72-82.

[69] Zob. Wasyl, *Rzymski list poetycki*, s. 69-71.

[70] Zob. N. Rücker, *Ausonius an Paulinus von Nola: Textgeschichte und literarische Form der Briefgedichte 21 und 22 des Decimus Magnus Ausonius*, Göttingen 2012, s. 340-345; N. Rücker, *Ausonio possis considere portu (Verg. Aen. 3,378): Ausonius, Paulinus, Ovid und Vergil; Spätantike Briefdichtung neu gelesen*, w: *Lateinische Poesie*

Listy te trzeba zatem umiejętnie czytać, aby nie wpaść w pułapkę zastawioną przez autora. Dlatego Gillian R. Knight stwierdził[71], że owe wierszowane listy jawią się jako złożone i wysoce „sztuczne" konstrukcje, w najbardziej dosłownym sensie tego słowa. Ich dwojakie powiązanie (z epistolarnością prozy z jednej strony i z poezją erotyczną z drugiej) przejawia się w rozbudowanej koncepcji „gry", która systematycznie wykorzystuje semantyczną dwuznaczność i aluzje intertekstualne. Zamiast tworzyć jedną spójną narrację, można je postrzegać jako wielość sprzecznych fikcji. Poprzez tę fikcjonalizację, z jej rozgałęzieniami, które rozciągają się na sferę przestrzeni (Galia vs Hiszpania) i czasu (odnowa Złotego Wieku), obejmując sferę fizyczną i duchową, prywatną i publiczną, sama relacja epistolarna zostaje poddana szeregowi zniekształcających pryzmatów, obejmujących zarówno przyjaźń, jak i erotykę, płeć i gatunek literacki. Jeśli chodzi o odbudowę relacji z Paulinem, wydają się one oznaczać porażkę – podkreśla Knight. W istocie, mogły jedynie przyczynić się do zaostrzenia jego postawy. Jako osiągnięcie literackie stanowią one jednak szczytowy punkt w piśmiennictwie późnego antyku. Z licznymi aluzjami i ukrytymi stwierdzeniami te poematy epistolarne stanowią apel o literaturę i edukację rzymską. Literatura rzymska i leżący u jej podstaw system wartości i edukacji stanowiły bowiem podstawę wszelkiej twórczości kulturalnej i literackiej, fundament komunikacji między intelektualnymi i politycznymi elitami społeczeństwa, a tym samym przynajmniej fundament tkanki społeczno-kulturowej. Droga, którą Paulin obrał, dokonując nawrócenia, była – według Auzoniusza – sprzeczna z tym systemem. Poematy epistolarne do Paulina uczyniły zatem Auzoniusza wyrazicielem określonego społeczeństwa i specyficznego rzymsko-arystokratycznego modelu społecznego, w którym osiągnięcia i sztuka jego przodków odgrywały decydującą rolę[72]. Utrata własnego języka, własnej kultury – jak Auzoniusz, zdaniem Knighta, wielokrotnie podkreśla, zwłaszcza w *Ep*. 21, posługując się pretekstami – idzie w parze z utratą własnej tożsamości jako poety i jako człowieka. W pewnym momencie stało się jednak jasne, że Paulin, mimo że pisze w nieco zmienionych okolicznościach jako poeta chrześcijański, potrafi wykorzystać

der Spätantike: Internationale Tagung in Castelen bei Augst, 11.–13. Oktober 2007, red. H. Harich-Schwarzbauer – P. Schierl, Basel 2009, s. 83-108.

[71] Zob. G.R. Knight, *Friendship and Erotics in the Late Antique Verse-Epistle: Ausonius to Paulinus Revisited*, „Rheinisches Museum für Philologie" 148/3-4 (2005) s. 361-403.

[72] Zob. D. Amherdt, *Ausone et Paulin de Nole: Correspondence*, Bern 2004; B.P. Sowers, *„Amicitia" and Late Antique „Nugae": Reading Ausonius' Reading Community*, „The American Journal of Philology" 137/3 (2016) s. 511-540.

Owidiusza, Wergiliusza, Stacjusza, Lukrecjusza i Terencjusza – jak wykazują badacze – dla własnych celów równie dobrze, jak jego nauczyciel. Zatem, przynajmniej w odniesieniu do techniki literackiej, Paulin plasuje się w tej samej tradycji co Auzoniusz, dowodząc, że nawet poeta chrześcijański jest świadomy swoich korzeni literackich i ich znaczenia. Można jednak zauważyć, że Paulin niekiedy podnosi dyskusję na inny poziom niż Auzoniusz. Pod koniec *Pieśni* 10 poetyckie „ja" wzywa swojego rozmówcę, aby zachowywał się jak duchowy ojciec[73]. Posługiwanie się narzędziami satyry i ukrywanie zjadliwych przesłań za pochlebnymi słowami to domena poetów, a nie duchowych ojców. Pobożność i wiara nakazywały nie dawać wiary złośliwym plotkom. Paulin interpretuje więc epistolarne poematy Auzoniusza jako satyrę i atak na relację nauczyciel–uczeń, podnosząc tym samym argumentację na bardziej osobisty poziom, nie omieszkając zakończyć *Carmen* 10 znaczącymi słowami: „Si placet hos, gratare tui spe divite amici/si contra est, Christo tantum me linque probari"[74].

Wielu uważa, że *Carmen* 11 jest definitywnym zerwaniem Paulina z Auzoniuszem. Tymczasem analizy przeprowadzone przez Meike Keul-Deutscher[75] wskazują, że z perspektywy Paulina ta pieśń, wręcz przeciwnie, jest przykładem głębokiego, szczerego człowieczeństwa, odzwierciedlającego najwyższy stopień akceptacji i uczucia, jakie Paulin mógł okazać Auzoniuszowi, nie negując siebie ani nowo obranych ideałów. Jak stwierdza badaczka, Paulin z pewnością nie zamierzał, aby ten poemat był postrzegany jako celowo stworzone zakończenie korespondencji i przyjaźni, ale propozycja przeniesienia jej na inny poziom[76]. Jak to stwierdza Michael Roberts:

> Poem 11 is Paulinus' attempt to explain to Ausonius in a way that he will understand the changed relationship between them. His earlier poem (10) had failed in this respect. But Paulinus does not abandon his ground. While recognizing implicitly the cultural bond between the correspondents and explicitly the ties of friendship, which will remain, despite physical separation, forever, he wants to show that these human relationships must take second place to religious imperatives[77].

---

[73] Zob. Paulinus Nolanus, *Carm*. 10, 316-331.

[74] Paulinus Nolanus, *Carm*. 10, 330-331. Zob. Knight, *Friendship and Erotics*, s. 403.

[75] Zob. M. Keul-Deutscher, *Die Rettung einer gefährdeten Freundschaft. Zu Lukrez-Reminiszenzen im Carmen 11 des Paulinus von Nola*, „Hermes" 126/3 (1998) s. 341-369.

[76] Keul-Deutscher, *Die Rettung einer gefährdeten Freundschaft*, s. 369. Zob. M. Roberts, *Paulinus Poem 11, Virgil's First Eclogue, and the Limits of Amicitia*, „Transactions of the American Philological Association" 115 (1985) s. 271-282.

[77] Roberts, *Paulinus Poem 11*, s. 282.

3. Antropologia Paulina

Rozważając kwestie ewentualnych relacji homoseksualnych pomiędzy naszymi trzema bohaterami, należy sięgnąć również do zasad antropologii obecnych w ich dziełach, przede wszystkim Paulina z Noli, gdyż postrzeganie człowieka, jego natury i odniesienia do cielesności, wpływają na zachowania wobec przedstawicieli tej samej i innej płci. Jak wiadomo z tekstów źródłowych i opracowań naukowych, relacje między osobami tej samej płci były przez pisarzy wczesnochrześcijańskich powszechnie potępiane jako akty niezgodne z naturą[78]. Najpierw trzeba jednak poczynić założenie i uwagę, że pisma Paulina nie zawierają dogłębnych rozważań dotyczących antropologii teologicznej[79], ale przede wszystkim intuicje duchowe, ascetyczne i pastoralne[80]. Jest to jednak w omawianym zagadnieniu nawet o tyle ważniejsze, że ewentualne idee antropologiczne Paulina wypływają przede wszystkim z jego doświadczenia człowieczeństwa i jego relacji z Bogiem oraz innymi ludźmi, ale są także odpowiedzią na ludzkie wątpliwości i problemy oraz są elementem kierownictwa duchowego. Podstawą jego antropologii jest pragnienie poświęcenia się życiu doskonałemu, które wyraża się w podążaniu za Chrystusem i naśladowaniem Go[81]. Dokonuje się to przez „doskonalenie cnoty”[82], „bycie dobrym”[83], postępowanie za sprawiedliwością wyrażające się w odrzucaniu złych uczynków i życiu bez skazy[84]. Takie życie – realizowane przez ascezę i porzucenie świata – opiera się na wezwaniu: „Świętymi bądźcie, bo ja jestem święty” (Pwt 11,44; 1P 1,16; Mt 5,48)[85] i zmierza do stanu pierwotnej świętości, która została zniszczona przez grzech Adama. To właśnie ten grzech przekazywany przez pokolenia niszczy ludzkie życie i utrudnia

---

[78] Zob. B. Czyżewski, *Akty homoseksualne w ocenie pisarzy wczesnochrześcijańskich*, VV 39/1 (2021) s. 336-341.

[79] Niestety, do tej pory, może właśnie ze względów na ów brak, nie powstała synteza myśli antropologicznej Paulina z Noli.

[80] Zob. D. Marafioti, *Aspetti dell’antropologia teologica di San Paolino di Nola*, w: *Anchora vitae. Atti del Convegno paoliniano nel 16° centenario del ritiro di Paolino a Nola (Nola-Cimitile, 18-20 maggio 1995*), red. G. Luongo, Strenae Nolanae 8, Napoli – Roma 1998, s. 225-226.

[81] Zob. Paulinus Nolanus, *Ep*. 5, 6; 11, 12; 23, 19; 24, 9; 24, 14; 24, 21; 24, 22; Marafioti, *Aspetti dell’antropologia*, s. 234.

[82] Paulinus Nolanus, *Ep*. 39, 2, ŹMT 82, s. 315.

[83] Zob. Paulinus Nolanus, *Ep*. 34, 5; 38, 11.

[84] Zob. Paulinus Nolanus, *Ep*. 11, 7.

[85] Zob. Paulinus Nolanus, *Ep*. 24, 6; 24, 22.

postęp duchowy[86]. Człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, a grzech Adama zniszczył podobieństwo, pozostawiając jedynie obraz. Chrystus odnowił utracone podobieństwo,

> upodobnił się w ciele do naszego ciała, które było niewolnikiem grzechu, aby nas upodobnić w ciele do swojego ciała, które nie popełniło grzechu, abyśmy rzeczywiście zostali przywróceni do naszej pierwotnej chwały, na ile tylko przez naśladownictwo możemy osiągnąć boskie podobieństwo do Chrystusa[87].

Człowiek stracił oryginalną chwałę oraz podobieństwo i musi być oczyszczony wewnętrznie, ponieważ zniszczenie dotknęło także jego serca, dlatego konieczne jest usunięcie człowieka ziemskiego i oblecze-nie się w człowieka niebieskiego[88]. Paulin dostrzega w sobie skutki tego grzechu i ma świadomość swojej grzeszności:

> O ja nieszczęsny, który uległem pełnemu trucizny smakowi wrogiego drzewa i odwróciłem się od drzewa Krzyża! Dręczy mnie owa trucizna Adama, który jako grzeszny ojciec splamił wspólnotę swego rodu i resztę stworzenia, gdyż ja, który w stanie naturalnej dobroci miałem oczy umysłu otwarte na niewinność i zamknięte na niegodziwość, czerpałem śmiertelną wiedzę na temat dobra i zła, wybierając zło jak oślepiony i fałszywie oświecony przez nieszczęsny pokarm z zakazanego drzewa[89].

Istnieje w człowieku *carnalis infirmitas*[90], wewnętrzna słabość, która jest przeszkodą na duchowej drodze, utrudnia postęp w cnocie i przy-wiązuje do wad[91]. I w sercu, w życiu człowieka toczy się walka, aby przezwyciężyć tę słabość, przezwyciężyć zło. Drogą do tego jest porzu-cenie świata i oddanie się tylko Bogu. Tak mówi o tym Paulin w jednym z listów właśnie do Sewera:

> Dlatego nie możemy być zdolni ani do podjęcia drogi życia, ani do zrozumienia słowa Bożego. […] jeśli przed wieczorem naszej śmierci nie porzucimy, posyłając je naprzód, wszystkich rzeczy, które przylgną do nas na

---

[86] Zob. Marafioti, *Aspetti dell'antropologia*, s. 241.
[87] Paulinus Nolanus, *Ep*. 24, 9, ŹMT 82, s. 209-210.
[88] Zob. Paulinus Nolanus, *Ep*. 24, 21.
[89] Paulinus Nolanus, *Ep*. 30, 2, ŹMT 82, s. 256.
[90] Zob. Paulinus Nolanus, *Ep*. 26, 3; 40, 10.
[91] Zob. Paulinus Nolanus, *Ep*. 32, 25; Marafioti, *Aspetti dell'antropologia*, s. 246.

drodze tego świata poprzez naszą miłość lub troskę o to, co nas powstrzymuje i opóźnia. I dlatego musimy walczyć, aby trzymać się Chrystusa przez całą noc tego świata, z niepokojem i wysiłkami ducha, i pracą, abyśmy nie zostali oderwani od miłości Chrystusowej[92].

W kontekście tej walki i porzucania tego, co powstrzymuje i opóźnia, a przede wszystkim co jest ważne dla naszych rozważań, Paulin proponuje, po pierwsze, małżeństwo jako drogę doskonalenia dla tych, którzy nie są powołani do takiego radykalizmu ewangelicznego, jak choćby Paulin i Terazja[93]. Trzeba pamiętać także, że Paulin jest autorem swoistego *epitalamium* (pieśni weselnej), w której opisuje nie tylko obrzęd zawarcia małżeństwa, ale ukazuje także ideał i istotę małżeństwa[94]. Podkreśla miłość i wspólną wiarę małżonków, które są źródłem tego związku, ale także ich czystość przedmałżeńską, co w związkach pogańskich, a często i chrześcijańskich, nie było doceniane. Zaznacza, że tym razem zarówno młoda para, jak i zaproszeni goście, nie dali się uwieść pogańskim bóstwom miłości, szczególnie Wenerze i jej synowi Kupidynowi[95]. Według Paulina, „zgodny związek małżeński jest […] umiłowaniem pobożności, a zarazem uczciwością w miłości i pokojem z Bogiem"[96]. Paulin przywołuje biblijny opis stworzenia Ewy z żebra Adama, aby ukazać, że małżonkowie rzeczywiście z woli Bożej mają być jednym ciałem, przy zachowaniu odrębności i wolności osobowej. Ewa nie jest jako część ciała Adama jemu poddana, lecz jest jego towarzyszką życia[97]. Ukazując wielkość małżeństwa, czy to w tym utworze, czy w innych skierowanych do małżonków, w których wychwala małżeństwo i daje konkretne rady co do życia w małżeństwie, jednocześnie wzywa jednak do porzucenia

[92] Paulinus Nolanus, *Ep*. 24, 8, ŹMT 82, s. 208-209.

[93] Zob. J. Pałucki, *Małżeństwo drogą doskonalenia chrześcijańskiego na podstawie epistolografii św. Paulina z Noli*, VoxP 57 (2012) s. 469-481. Na temat małżeństwa w pismach Paulina, zob. G. Vona, *Il matrimonio: i padri della Chiesa latina. La teologia del matrimonio in S. Paolino di Nola*, Changanassery 1997; C. White, *Concordia virginitatis: Passionate Marriage in Paulinus of Nola*, w: *Words of love and love of words in the Middle Ages and the Renaissance*, red. A. Classen, Medieval and Renaissance Texts and Studies 347, Tempe 2008, s. 53-74; M. Cozic, *Le mariage chrétien selon Paulin de Nole, ou l'amitié conjugale dans le Christ*, w: *Paulin de Nole et l'amitie chretienne. Actes de la quatrième Petite Journée de Patristique*, red. P.G. Delage, Royan 2012, s. 89-108.

[94] Zob. J. Pałucki, *Formowanie się chrześcijańskich obrzędów małżeńskich na podstawie Carmen XXV Paulina z Noli*, VoxP 65 (2016) s. 523-532.

[95] Zob. Paulinus Nolanus, *Carm*. 25, 7-10.

[96] Paulinus Nolanus, *Carm*. 25, 13-14 (tł. własne).

[97] Zob. Paulinus Nolanus, *Carm*. 25, 19.

również i tej formy życia i bycia w „białym" małżeństwie, jak tego dał przykład on sam z Terazją[98]. W tym wszystkim, co ważne jest również w naszych rozważaniach, Paulin, niezależnie od rodzaju prowadzonego życia, podkreśla konieczność walki o czystość, którą motywuje elementami chrystologicznymi: „Po to upodobnił się [Chrystus] w ciele do naszego ciała, które było niewolnikiem grzechu, aby nas upodobnić w ciele do swojego ciała, które nie popełniło grzechu, abyśmy rzeczywiście zostali przywróceni do naszej pierwotnej chwały"[99].

Paulin wielokrotnie powraca do szacunku wobec ciała przede wszystkim małżonka, do skromności, którą powinni odznaczać się małżonkowie[100], określając nawet małżeństwo jako *concordia virginitatis*[101]. To wszystko mieści się w ramach podkreślanego przez Paulina uwalniania się od pożądań, w tym również cielesnych. Według Paulina, tylko człowiek poddany Bogu jest wolny od wad i pożądań, stąd konieczność oddania Mu się całkowicie[102]. Jednocześnie ukazuje niezwykłą definicję pożądania:

> Albowiem to szkodliwa żądza przyjemności sprawia, że zapominamy o naszej ojczyźnie, ponieważ zamazuje człowiekowi Boga, wspólną ojczyznę nas wszystkich, i pokusy pożądań naśladują mit o syrenach, [zawierając] prawdę o nieszczęściach. Wyobrażamy sobie, czym były syreny, i tym rzeczywiście są: pokusami pożądań i pochlebstwami wad. Są kuszące na zewnątrz, trujące w środku, radość z nich jest grzeszna, a karą za nią jest śmierć[103].

W innym liście Paulin ukazuje obraz człowieka ogarniętego przez cielesne pożądania:

> Zastanów się nad życiem śmiertelnych w ten sposób, abyś mógł ujrzeć doskonałe wyobrażenie mielących zwierząt. Jak Samson miał oczy ciała zasłonięte opaską, tak ów ma oczy umysłu zasłonięte brudami swego życia,

---

[98] Zob. Paulinus Nolanus, *Ep*. 25, 7; P. Van Geest, *Friends of the Bridegroom. Paulinus of Nola's „Epithalamium" in the Light of the Roman and African Ideas on Continence in Marriage*, w: *„Suavis laborum memoria" Chiesa, papato e curia romana tra storia e teologia. Scritti in onore di Marcel Chappin SJ per il suo 70° compleanno*, red. P. van Geest – R. Regoli, Collectanea Archivi Vaticani 88, Città del Vaticano 2013, s. 454-468.

[99] Paulinus Nolanus, *Ep*. 24, 9, ŹMT 82, s. 209.

[100] Zob. Paulinus Nolanus, *Carm*. 25, 96.107-108.

[101] Paulinus Nolanus, *Carm*. 25, 233.

[102] Zob. Paulinus Nolanus, *Ep*. 12, 7.

[103] Paulinus Nolanus, *Ep*. 16, 7, ŹMT 82, s. 135.

> przez błędy swych zmysłów, i niczym wokół młyńskiego koła obraca się biedny w trudnym położeniu, nie zyskując nic dla siebie i pracując dla innych. Stoi „na drodze grzeszników" (Ps 1,1), skrępowany więzami swych pożądań, sam dla siebie jest więzieniem, spętany ciemnościami swych błędów i związany nędzą swego sumienia. W samym sobie doświadcza niewoli żarna, obraca niczym kamień głaz swego serca, zatwardziałego uporem niegodziwości, wytwarzając mąkę dla swoich nieprzyjaciół z zepsutego owocu swej duszy[104].

Dlatego też jego listy pełne są wezwań do porzucenia tego, co ziemskie, co zabija, „gdy podążamy za pożądaniami naszego ciała" i abyśmy „usunęli z naszego umysłu skazy naszych pragnień i pozostawili je za sobą niczym gnój. Abyśmy w ten sposób, uważając za pożyteczną utratę dóbr doczesnych, w których tkwi materia grzechu i przyczyna śmierci, pozyskali Chrystusa"[105]. Chrześcijanin nie powinien podejmować uczynków cielesnych, czyli tego, co przez nawrócenie i chrzest pozostawił na niskości[106]. Powinien zachować skromność w ubiorze, aby „członki niegodziwie dotknięte delikatnymi ubraniami nie pragnęły cielesnych dotknięć i zakazanych objęć"[107].

Niejako podsumowaniem powyższych rozważań dotyczących Paulinowej antropologii, jego poglądów na małżeństwo i czystość, a zatem również na ewentualne relacje homoseksualne z Sewerem czy Auzoniuszem, może być przepiękna modlitwa młodego Paulina, napisana heksametrem jeszcze wówczas, gdy był kawalerem, czyli przed małżeństwem z Terazją w 389 roku[108]. Zwraca się w niej do wszechmogącego Stwórcy rzeczy z takimi prośbami:

> Oby mój umysł cieszył się tym, co ma, i nie poddawał się niegodziwym zyskom; oby zwyciężał nad pokusami ciała cnotliwie wtajemniczony w małżeńskie łoże. […] Obym miał dom pełen radości, […] niech żartują przed darmową ucztą, wraz z posłuszną małżonką i potomstwem zrodzonym z drogiej małżonki[109].

---

[104] Paulinus Nolanus, *Ep*. 23, 13, ŹMT 82, s. 179.

[105] Paulinus Nolanus, *Ep*. 25bis, 1, ŹMT 82, s. 226. Zob. Paulinus Nolanus, *Ep*. 8. Carm. 65-70; *Carm*. 5, 37-38.

[106] Zob. Paulinus Nolanus, *Ep*. 40, 9.

[107] Paulinus Nolanus, *Ep*. 41, 2, ŹMT 82, s. 331.

[108] Toczą się dyskusje na temat autorstwa tej *Pieśni*, podobnie zresztą jak kolejnej *Carm.* 5. Pośród możliwych autorów wymienia się także Auzoniusza, co w pewien sposób rozszerza nasze rozważania o antropologii i podejściu do seksualności obu autorów.

[109] Paulinus Nolanus, *Carm*. 4, 8-9.15-17 (tł. własne).

Ta modlitwa wyraża zatem pragnienie życia w małżeństwie i czystości, wierności w małżeńskim łożu[110]. Określa także wyraźne cele w życiu młodego człowieka, zogniskowane na domu i rodzinie, oraz wskazuje na jego głęboką pobożność, która kształtowała jego życie.

Niestety, jak wspomniano, nie zachowały się listy pisane przez Sewera do Paulina, dlatego zarys jego poglądów antropologicznych, w sposób szczególny dotyczących homoseksualizmu, spróbujemy przedstawić na podstawie zachowanych prac, w których, co ważne, jako jedyny z naszych autorów wprost odnosi się do homoseksualizmu. W swym dziele *Kroniki* odnosi się bowiem trzykrotnie do zachowań homoseksualnych, gdy przytacza historie starotestamentalne w pierwszej księdze swego dzieła. O Sodomie pisze, że „to miasto miało złą opinię z powodu mieszkańców, mężczyzn zaczepiających mężczyzn, a przez to było znienawidzone dla Boga”[111] i zamieszkiwała ją „bezwstydna młodzież”, która „domagała się [wydania] nowych gości do haniebnego czynu” i „pożądali rzeczy niedopuszczalnych, ciągnęli samego Lota do rozpusty”[112]. O wydarzeniach z Księgi Sędziów z udziałem pokolenia Beniamina, które były przyczyną wojny domowej, Sewer zapisał, że „młodzieńcy z miasta osaczyli gościa i gotowali się zadać mu gwałt” i „zostali mocno zganieni przez starca”[113]. Te trzy wzmianki w dziele historycznym Sewera jednoznacznie stawiają grzechy homoseksualne w negatywnym świetle i określane są jako bezwstydne, haniebne, niedopuszczalne i rozpustne. Ponadto, przywołując wydarzenia z pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju o aniołach, którzy zstąpili na ziemię skuszeni przez piękność ziemskich dziewic, wskazuje, że rozsiewali szkodliwe obyczaje i zepsuli ród ludzki, a nadto naucza, że działanie niezgodne z naturą rodzi niebezpieczeństwo[114], co umieszcza

[110] Bardzo tajemniczo brzmią słowa kolejnej pieśni w zbiorze Paulina, przypisywanej już znacznie częściej Auzoniuszowi. Zob. M. Mertens, *Quaestiones Ausonianae*, Leipzig 1889, s. 23-28 (dysertacja doktorska); P. Fabre, *Essai sur la chronologie de l'oeuvre de Saint Paulin de Nole*, Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg 109, Paris 1948, s. 108-111. Jej słowa mogą świadczyć o problemach związanych z zachowaniem czystości. Wyraźny jest aspekt pokuty i kary. Por. Paulinus Nolanus, *Carm*. 5, 52-57: „Powstrzymuję się od grzechu i pragnę, zamiast udawać, być dobry i czysty. Moja skruszona dusza zasługuje na uznanie, bo brzydzę się swoim śmiertelnym ciałem i odczuwam cichy smutek, bo głęboki strach dręczy moje myśli, a zraniony umysł przewiduje ostateczne męki piekła i doświadcza własnej kary” (tł. własne).

[111] Sulpicius Severus, *Chronicorum* I 4, 2, tł. P. Nowak, ŹM 79, s. 132.

[112] Sulpicius Severus, *Chronicorum* I 5, 3, tł. P. Nowak, ŹM 79, s. 134.

[113] Sulpicius Severus, *Chronicorum* I 28, 1, tł. P. Nowak, ŹM 79, s. 180-181.

[114] Zob. Sulpicius Severus, *Chronicorum* I 1, 3.

w kontekście grzechów cielesnych, co można odnieść również do relacji jednopłciowych. Osąd zatem Sewera takich czynów jest jak najbardziej negatywny, choć trudno przypisać te poglądy wprost jemu, a nie jako wynikające z tekstu biblijnego (użyte słownictwo to jego styl i wybór, jak również dobór wydarzeń, które zamieścił w swej *Kronice*).

Jak zatem widzimy, przestawione powyżej założenia antropologiczne stoją w sprzeczności z teoriami niektórych autorów próbujących ukazać naszych bohaterów jako homoseksualistów. Podkreślanie znaczenia małżeństwa, czystości, walki z pożądaniami oraz potępienie zachowań homoseksualnych stanowią teoretyczny fundament do odrzucenia takich twierdzeń. Pamiętać trzeba, że byli to ludzie ideowi, bez końca oddani sprawie, której poświęcili swe życie, i zasadom, które głosili.

4. Podsumowanie

Z pewnością tematyka homoseksualizmu osób znanych jest nośna i chwytliwa, wzbudzająca sensację, nawet jeśli dotyczy ludzi żyjących wiele wieków temu. Świadczą o tym współczesne teorie ukazujące relacje Auzoniusza, Paulina i Sewera jako homoseksualne. Powyższe szerokie i pogłębione rozważania – oparte o analizę ich korespondencji, ówczesnej kultury i poglądów na człowieka – nie pozwalają na poparcie tej teorii, gdyż jest ona oparta o powierzchowne interpretacje i nieznajomość literatury. Listy Auzoniusza to dramat rozpadającego się klasycznego świata i tęsknota za upadającym Rzymem oraz jego tradycjami, dlatego też trudno przyjąć, że człowiek, który rozpacza za *mores maiorum* i rzymską tradycją, łamałby je przez pogardzane stosunki homoseksualne. Paulin i Sewer to „Boży wariaci" ogarnięci chęcią życia doskonałego, odłączonego od tego, co ziemskie. A wszyscy razem to grono przyjaciół, których łączy miłość do literatury albo miłość do Boga, związani jednak więzami miłości do ludzi – miłości, która przekracza to, co ziemskie.

Bibliography

Sources

Augustinus, *Epistulae*, CSEL 34/1-2, 44, 57, ed. A. Goldbacher, Vienna 1895-1911, tł. W. Eborowicz, Św. Augustyn, *Listy (1-75)*, Pelplin 1983.

Ausonius, *Epistulae*, ed. R.P.H. Green, *The Works of Ausonius*, Oxford 1991; Decimo Magno Ausonio, *Epistole, introduzione, testo critico e commento*, ed. L. Mondin, Venezia 1995.

Cicero M. Tullius, *De natura deorum*, ed. H. Rackham, LCL 268, Cambridge 1933.

Cicero M. Tullius, *Laelius de amicitia*, ed. C.F.W. Mueller, Lipsiae 1904.

Cicero M. Tullius, *Tusculanae Disputationes*, ed. M. Pohlenz, Cicero, *Scripta quae supersunt omnia*, t. 44, Lipsiae 1918.

Paulinus Nolanus, *Carmina*, ed. A. Ruggiero, *Paolino di Nola, I Carmi, Testo latino con traduzione italiana*, t. 1-2, Nola – Roma 1996.

Paulinus Nolanus, *Epistulae*, ed. G. Santaniello, Paolino di Nola, *Le lettere, Testo latino con traduzione italiana*, t. 1-2, Nola 1992, tł. M. Wysocki, Paulin z Noli, *Listy 1-51*, opr. M. Wysocki – J. Pałucki – M. Pyzik-Turska, Kraków 2019.

Seneca, *Epistulae*, ed. O. Hense, *L. Annaei Senecae Opera quae supersunt*, t. 3: *Ad Lucilium epistularum moralium quae supersunt*, Lipsiae 1907, tł. W. Kornatowski, Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, Warszawa 1998.

Sulpicius Severus, *Chronicorum libri*, ed. G. de Senneville-Grave, SCh 441, Paris 1999, s. 88-347, tł. P. Nowak, Sulpicjusz Sewer, *Kroniki*, ŹM 79, Kraków 2017.

Studies

Amherdt D., *Ausone et Paulin de Nole: Correspondence*, Bern 2004.

Amherdt D., *La fonction de la poésie et le rôle du poète chez Ausone et Paulin de Nole*, „Museum Helveticum" 61 (2004) s. 72-82.

Asiedu F.B.A., *„Caritas", „Amicitia", and the Ideal Reader: Paulinus of Nola's Reception of Augustine's Early Works*, „Augustiniana" 1/4 (2003) s. 107-138.

Boswell J., *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago – London 1980, tł. J. Krzyszpień, J. Boswell, *Chrześcijaństwo, tolerancja społeczna i homoseksualność: geje i lesbijki w Europie Zachodniej od początku ery chrześcijańskiej do XIV wieku*, Kraków 2006.

Boulanger A., *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, „Vigiliae Christianae" 1 (1947) s. 183-185.

Calendar of Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Saints, red. P. Halsall, w: http://web.archive.org/web/20001205163500/http://www.bway.net/~halsall/lgbh/lgbh-gaysts.html#EXCAL (dostęp: 30.10.2025).

Cozic M., *Le mariage chrétien selon Paulin de Nole, ou l'amitié conjugale dans le Christ*, w: *Paulin de Nole et l'amitie chretienne. Actes de la quatrième Petite Journée de Patristique*, red. P.G. Delage, Royan 2012, s. 89-108.

Czyżewski B., *Akty homoseksualne w ocenie pisarzy wczesnochrześcijańskich*, „Verbum Vitae" 39/1 (2021) s. 336-341.

Ebbeler J., *Mixed messages: The play of epistolary codes in two late antique Latin correspondences*, w: *Ancient letters: Classical and late antique epistolography*, red. R. Morello – A.D. Morrison, Oxford 2007, s. 301-323.

Fabre P., *Essai sur la chronologie de l'oeuvre de Saint Paulin de Nole*, Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg 109, Paris 1948.

Fabre P., *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 167, Paris 1949.

Grancow P., *Pedagogiczny charakter pederastii w starożytnej Grecji w świetle wybranych przykładów podarków*, w: *Vade nobiscum*, t. 22, red. K. Gryglewski *et al*., Łódź 2021, s. 9-28.

Green R.P., *The Christianity of Ausonius*, w: *Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991. Other Latin Authors, Nachleben of the Fathers, Index Patrum*, red. E.A. Livingstone, Studia Patristica 28, Leuven 1993, s. 39-48.

Hardie P., *Farewells and Returns: Ausonius and Paulinus of Nola*, w: P. Hardie, *Classicism and Christianity in Late Antique Latin Poetry*, Sather Classical Lectures 74, Oakland 2019, s. 6-43.

Keul-Deutscher M., *Die Rettung einer gefährdeten Freundschaft. Zu Lukrez-Reminiszenzen im Carmen 11 des Paulinus von Nola*, „Hermes" 126/3 (1998) s. 341-369.

Knight G.R., *Friendship and Erotics in the Late Antique Verse-Epistle: Ausonius to Paulinus Revisited*, „Rheinisches Museum für Philologie" 148/3-4 (2005) s. 361-403.

Krynicka T., *Decymus Magnus Auzoniusz w świetle własnych utworów*, Pelplin 2014.

Krynicka T., *Wczesna korespondencja Auzoniusza z Paulinem z Noli*, „Vox Patrum" 65 (2016) s. 353-371.

La Penna A., *Il „lusus" poetico nella tarda antichità: Il caso di Ausonio*, w: *Storia di Roma*, t. 3/2: *L'età tardoantica: I luoghi e le culture*, red. A. Momigliano – A. Schiavone, Turin 1993, s. 731-751.

Langlois P., *Les poèmes chrétiens et le christianisme d'Ausone*, „Revue de philologie" 43 (1969) s. 39-58.

Laskowski Ł., *Homoseksualność według starożytnych Greków*, „Verbum Vitae" 39/1 (2021) s. 75-95.

Lienhard J.T., *Friendship in Paulinus of Nola and Augustine*, „Augustiniana" 40/3 (1990) s. 279-296.

Marafioti D., *Aspetti dell'antropologia teologica di San Paolino di Nola*, w: *Anchora vitae. Atti del Convegno paoliniano nel 16° centenario del ritiro di Paolino a Nola (Nola-Cimitile, 18-20 maggio 1995*), red. G. Luongo, Strenae Nolanae 8, Napoli – Roma 1998, s. 225-262.

Masterson M., *Man to Man: Desire, Homosociality, and Authority in Late-Roman Manhood*, Columbus 2014.

Mertens M., *Quaestiones Ausonianae*, Leipzig 1889 (dysertacja doktorska).

Mularczyk-Budzan A., *Koncepcja przyjaźni w Listach Hieronima ze Strydonu*, Kraków 2021.

Nicastri L., *Paolino di Nola, lettore di Ovidio*, w: *Ovid: Werk und Wirkung; Festgabe für Michael von Albrecht zum 65. Geburtstag*, t. 2, red. W. Schubert, Frankfurt 1999, s. 865-910.

Nicholson O., *Self-Portrait as a Landscape: Ausonius and His Herediolum*, w: *Being Christian in Late Antiquity: A Festschrift for Gillian Clark*, red. C. Harrison – C. Humfress – I. Sandwell, Oxford 2014, s. 235-252.

Pałucki J., *Formowanie się chrześcijańskich obrzędów małżeńskich na podstawie Carmen XXV Paulina z Noli*, „Vox Patrum" 65 (2016) s. 523-532.

Pałucki J., *Małżeństwo drogą doskonalenia chrześcijańskiego na podstawie epistolografii św. Paulina z Noli*, „Vox Patrum" 57 (2012) s. 469-481.

Pattist M.J., *Ausonius als Christen*, Amsterdam – Paris 1925.

Paulin de Nole et l'amitié chrétienne. Actes de la quatrième Petite Journée de Patristique, red. P.G. Delage, Royan 2012.

Pieretti A., *L'amicizia come preparazione alla carità in Paolino di Nola*, w: *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea. Atti del XXII Convegno internazionale di studi italo-tedeschi*, red. L. Cotteri, Marano 1995, s. 678-683.

Roberts M., *Paulinus Poem 11, Virgil's First Eclogue, and the Limits of Amicitia*, „Transactions of the American Philological Association" 115 (1985) s. 271-282.

Rücker N., *Ausonio possis considere portu (Verg. Aen. 3,378): Ausonius, Paulinus, Ovid und Vergil; Spätantike Briefdichtung neu gelesen*, w: *Lateinische Poesie der Spätantike: Internationale Tagung in Castelen bei Augst, 11.–13. Oktober 2007*, red. H. Harich-Schwarzbauer – P. Schierl, Basel 2009, s. 83-108.

Rücker N., *Ausonius an Paulinus von Nola: Textgeschichte und literarische Form der Briefgedichte 21 und 22 des Decimus Magnus Ausonius*, Göttingen 2012.

Sawiński P. – Wypustek A., *Homoseksualność i homoerotyzm w świecie starożytnym*, Kraków 2023.

Sieradzan J., *Bez paiderasteia nie ma paideia: pedagogiczny aspekt pederastii starogreckiej*, „IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych" 21 (2009) s. 19-34.

Sowers B.P., *„Amicitia" and Late Antique „Nugae": Reading Ausonius' Reading Community*, „The American Journal of Philology" 137/3 (2016) s. 511-540.

St Paulinus of Nola, gay Bishop, w: https://queeringthechurch.wordpress.com/gay-saints/gay-lovers-in-church-history/st-paulinus-of-nola-gay-bishop/ (dostęp: 30.10.2025).

Swoboda A., *Chrystus w życiu przyjaciół w listach św. Paulina biskupa Noli (353-431)*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 8 (1998) s. 89-98.

Swoboda A., *Epikurejskie rozumienie przyjemności i szczęścia*, „Roczniki Filozoficzne" 45-46/2 (1997-1998) s. 69-82.

Swoboda A., *Pojęcie przyjaźni w listach św. Paulina z Noli i Sydoniusza Apolinarego – studium porównawcze*, Poznań 1995.

Van Geest P., *Friends of the Bridegroom. Paulinus of Nola's „Epithalamium" in the Light of the Roman and African Ideas on Continence in Marriage*, w: *„Suavis laborum memoria" Chiesa, papato e curia romana tra storia e teologia. Scritti in onore di Marcel Chappin SJ per il suo 70° compleanno*, red. P. van Geest – R. Regoli, Collectanea Archivi Vaticani 88, Città del Vaticano 2013, s. 454-468.

Vona G., *Il matrimonio: i padri della Chiesa latina. La teologia del matrimonio in S. Paolino di Nola*, Changanassery 1997.

Wasyl A.M., *Rzymski list poetycki. Próba opisania gatunku*, Kraków 2002.

Wesołowska E., *Przyjaźń podług Lucjusza Anneusza Seneki. Kilka spostrzeżeń*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka" 17 (2010) s. 33-41.

White C., *Concordia virginitatis: Passionate Marriage in Paulinus of Nola*, w: *Words of love and love of words in the Middle Ages and the Renaissance*, red. A. Classen, Medieval and Renaissance texts and studies 347, Tempe 2008, s. 53-74.

Witke C., *Numen litterarum: The old and the new in Latin poetry from Constantine to Gregory the Great*, Leiden 1971.

Wypustek A., *„Pornograficzne" interpretacje klasycznych mitów w starożytności grecko-rzymskiej*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae" 35/1 (2025) s. 105-119.

Wysocki M., *„Shall I show joy or sorrow?" (Poem 31). Pain of loss – a study of Paulinus of Nola's works*, „Vox Patrum" 82 (2022) s. 221-236.

Wysocki M., *A Saint – the Face of God. On the Example of St. Felix in the Writings of Paulinus of Nola*, w: *I volti di Dio nel cristianesimo antico (secc. I-IX)*, Studia Ephemeridis Augustinianum 165, Roma – Firenze 2024, s. 165-175.

Wysocki M., *Letters as a Form of Memory. A Study of the Latin Christian Letters of the 4th and 5th century (Ambrose, Jerome, Augustine and Paulinus of Nola)*, w: *La Memoria. Forme e finalita del ricordare nel cristianesimo antico*, Studia Ephemeridis Augustinianum 164, Roma – Firenze 2023, s. 431-437.

Wysocki M., *List wczesnochrześcijański. Studium wybranych zagadnień z epistolariów łacińskich IV i V wieku*, Kraków 2024.

Wysocki M., *Przyroda na usługach świętych na przykładzie św. Feliksa z Noli w „Natalicia" Paulina z Noli*, „Vox Patrum" 92 (2024) s. 139-160.

Wysocki M., *To be a father is it only „looking after possessions and sons" (cfr. Epist. 39,2)? Paulinus of Nola's view on the figure and the role of the father*, w: *La figura e il ruolo del padre nell'antichità classica e cristiana*, red. C. Cheung – P. Mbote Mbote, Flumina ex Fontibus 22, Roma 2021, s. 293-304.

Żurek A., *„Nawróceni chrześcijanie" – duchowość galijskich arystokratów IV-V wieku*, „Vox Patrum" 55 (2010) s. 809-820.

CC BY ND

ISSN: 0860-9411
eISSN: 2719-3586

VOX PATRUM 96 (2025) 171-194
DOI: 10.31743/vp.18685

Basic Anthropological Concepts in the Macarian Corpus

Mariya Horyacha[1]

Abstract: The study analyzes the Macarian corpus of homilies from an anthropological perspective. As the author of these parenetic discourses relies on imagery rather than on terminology, his vocabulary is highly unsystematic. The aim of this article is to highlight the key anthropological concepts of the Macarian corpus and elucidate their meaning. The article consists of three parts: the first explores the Macarian use of anthropological terms such as body, soul, mind, and heart; the second focuses on the interrelation of these concepts, and the third considers the type of anthropology the author of the corpus developed. The analysis is based on the three main Greek collections: I (63 *logoi*), II (50 homilies), and III (43 discourses). It shows that the meanings of basic anthropological terms are blurred and cannot be determined by definition, but only through context. While their different aspects and nuances are revealed in their interplay, Macarian anthropology should be seen as a holistic one, in which basic anthropological terms usually imply the whole person. The study has also revealed the incomplete character of Macarian anthropology.

Keywords: the Macarian corpus; anthropology; body; soul; mind; heart; dichotomy; trichotomy; holism

Reading the Macarian corpus[2] introduces us to the original spiritual atmosphere that derives from the fierceness and austerity of the desert,

[1] Mariya Horyacha, PhD/STD, Professor, John Chrysostom Theological Academy of Ivano-Frankivsk, Ukraine; e-mail: horiacha@yahoo.com; ORCID: 0000-0002-6585-5128.

[2] On the Macarian corpus in general, its author and the problems Messalianism, see: H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung der messalianischen 'Makarios'-Schriften*, TU 55, Leipzig 1941; H. Dörries, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge 103, Göttingen 1978; M. Canévet – V. Desprez, *Macaire (Pseudo-Macaire; Macaire-Syméon)*, DSp X 20-43; also: Desprez's *Introduction* to the critical edition of Macarian discourses: Pseudo-Macaire, *Oeuvres spirituelles: Homélies propres à la Collection III*, v. 1, ed. V. Desprez, SCh 275, Paris 1980, p. 13-67; C. Stewart, *'Working the Earth of the Heart'. The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431*, Oxford Theology and Religion Monographs, Oxford 1991; K. Fitschen, *Messalianismus und Antimessalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte*, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 71, Göttingen 1998; M. Plested, *The Macarian Legacy. The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, Oxford Theology and Religion Monographs, Oxford

on the one hand, and the solace of a quiet cell and the mystical joy of the Spirit, on the other. These discourses, most probably delivered by the 4th-century spiritual leader of a small community of ascetics, inspire many in our times to strive for spiritual ideals of perfection. The author of these homilies remains unknown to us and hidden under the name of Macarius, and we will name him so here. Though written in Greek, his homilies considerably differ from other Greek ascetic texts of that time. They communicate the teaching, which is based mostly on the spiritual experience deriving from diving into the inner self. Even the Scriptures, however important and inspiring they may be, fade into the background before the priority of spiritual experience[3].

One of the central topics of these homilies is the human being. It focuses not so much on human nature as such, its structure and the faculties of the soul, but on the appreciation of the great dignity of man and the destination of humanity to salvation, which is divinisation and God's sonship. Macarius elevates man above all visible and invisible creatures, for it is only with man that God was pleased to enter into fellowship and to rest in him. However, a reader will not find in the Macarian corpus a systematic doctrine on a human being, as these discourses generally lack consistency in terminology and vocabulary. Moreover, these homilies appeal more to the richness of human imagery than to discursive reasoning. Macarius employs several words to indicate different aspects of humanity: body, soul, mind or intellect, and heart. Yet, the very words play a secondary role for him, and he often uses them inconsistently, sometimes interchanging them as rough equivalents, sometimes distinguishing between them. Such inconsistency, however, does not mean that the author's thought lacks coherence. If we follow the spirit rather than the letter of these texts, we will find that the author's thinking is clear, consistent, and easily communicated through vivid images.

Nonetheless, to understand Macarius's thought correctly, one needs to establish the meaning of the key terms in his discourses, which is

---

2004. For recent research on Egyptian substratum in the Macarian homilies, see: Wadid el Macari, *La Balance du cœur: un substrat égyptien aux homélies macariennes*, Orientalia – Patristica – Oecumenica 19, Zürich 2022.

[3] This does not mean that Macarius denies or underestimates Scipture. The Macarian corpus is permeated with references and allusions to Scripture but Macarius's use and approach to Scripture is heavily determined by his spiritual experience. On Macarian method of interpreting Scripture see my article: M. Horyacha, *The Spiritual Interpretation of the Pauline Writings in the Ascetic Writings of Pseudo-Macarius*, in: *Asceticism and Exegesis in Early Christianity: The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses*, ed. H.U. Weidemann, Göttingen 2013, p. 300-319.

the aim of this paper. First, we will highlight and discuss the main anthropological concepts in the Macarian corpus, such as body, soul, mind, and heart. Then, we will find out how these concepts function and interrelate with each other. Finally, we will analyze a human being in its integrity and determine the type of Macarius' anthropology according to dichotomies and trichotomies he uses in his homilies. This analysis will be based on three of four main Greek collections of the Macarian corpus: Collection I, comprising 63 *logoi*[4], Collection II, more commonly known as *Fifty Spiritual Homilies*[5], and Collection III, contain-

[4] In this paper I will basically rely on Greek tradition of the Macarian corpus, which consist of four main collections. Since the material of Collection IV is fully present in Collection I, this paper will be based on Collection I, II and III. For the first homily of Collection I, known as the Great Letter (*Epistula magna*), see a critical synoptic edition with the parallel text of Gregory of Nyssa's *De Instituto Christiano*: Makarios/Symeon, *Epistola magna: eine messalianische* Mönchsregel und *ihre Umschrift in Gregors von Nyssa "De instituto christiano"*, ed. R. Staats, Göttingen 1984. For other *logoi* of this collection (2-63), see Makarios/Symeon, *Reden und Briefe*; *die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B)*, ed. H.H. Berthold, GCS 55, Berlin 1973, v. 1: *Einleitung und Tabellen. Die Logoi B 2-29*; v. 2: *Die Logoi B 30-64*. This collection is not available in the English translation. Only separate logoi are translated. See, for example, the translation of the *Great Letter*: Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, tr. G.A. Maloney, CWS, New York 1992; or translation of *Logos 52* in A. Golitzin, *Hierarchy versus Anarchy? Dionysius Areopagita, Symeon the New Theologian, Nicetas Stethatos, and their Common Roots in Ascetical Tradition*, VTQ 38 (1994) p. 131-179. It is also available in the French translation: M. Kniewasser, *Deux homélies inédites du Pseudo-Macaire sur la 'subtilité' physique de l'Esprit*, "Istina" 19 (1974) p. 343-349. The full translation of Collection I is available in German: Pseudo-Macarius, *Reden und Briefe*, Bibliothek der griechischen Literatur 52, tr. K. Fitschen, Stuttgart 2000; and in Russian: Pryepodobniy Makariy Yegipyetskiy, *Dukhovniye slova i poslaniya. Sbornik Tipa I (Vatic. Graec. 964)*, tr. and ed. A. Dunaev, Moscow 2002; reprinted on the Mont of Athos with parallel Greek text and Greek, Slavic and Georgian supplements: *Sancti patri nostri Macarii Aegyptii (Symeonis Mesopotamiae), Sermones ascetici et apistuloe. Collectio I*, ed. A. Danuvius – V. Desprez, Sancti montis Athou, Moscve 2015. The English translation of the original material from Collection I here is my own.

[5] For Collection II, see: *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*, ed. H. Dörries – E. Klostermann – M. Kroeger, PTS 4, Berlin 1964 (with some corrections and amendments in: W. Strothmann, *Textkritische Anmerkungen zu den Geistlichen Homilien des Makarios-Symeon*, Göttinger Orientforschungen 23, Göttingen 1981). There are two English translations of this collection: one older and more precise: *Fifty Spiritual Homilies of St. Macarius the Egyptian*, tr. A.J. Mason, London 1921; another more recent and spiritual: *Intoxicated with God: The Fifty Spiritual Homilies of Macarius. Introduction and Translation by G.A. Maloney*, Denville 1978. The latter translation (used here) was republished together with the translation of the *Great Letter* in 1992: Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, tr. G.A. Maloney, CWS, New York 1992.

ing 43 discourses[6]. Since the material of all these collections partly overlaps, and all the material of the unpublished Collection IV[7] is fully present in Collection I, we will not use Collection IV for this analysis[8]. Let us start with the basic anthropological concepts.

1. Body (σῶμα)

Macarius never depreciates the human body, nor speaks of it negatively. The human body is in no way a source of sin, and it has no evil in itself. Sin derives not from the body but from the suggestions of the devil. When Macarius speaks of sin, he refers to fleshly and irrational reasoning (σαρκικὴν καὶ ἄλογον φρόνησιν)[9], implying by this expression not the human body but the creeping serpent that entices to evil-doing. The body does not oppose the soul but forms with it one whole. Usually, Macarius applies two images to the body: that of clothes and that of a house.

The body is a house for the soul[10] but not only for the soul, because the soul does not abide in this house alone but shares it with its (the soul's) master, namely the one to whom the soul attaches itself and welcomes to this house of the body: either God or the Evil One. This image is based on the Pauline idea of the body as a temple of God (1Cor 6:16-19)[11]. The body is meant to be the house of the heavenly bridegroom, the Lord, and his bride, the soul. However, if the Lord does not abide in this house, the body becomes a settlement of evil passions, which co-abide there together with the soul as a second soul[12].

---

[6] For Collection III, see: *Neue Homilien des Makarios/Symeon aus Typus III*, ed. E. Klostermann – H. Berthold, TU 72, Berlin 1961; for more recent critical edition with French translation, which includes only the original material of this collection see: Pseudo-Macaire, *L'oeuvres spirituelles. Homélies propres à la Collection III*, v. 1, ed. V. Desprez, SCh 275, Paris 1980. The English translation of this collection is lacking.

[7] The critical edition of Collection IV together with a new edition of the great Letter is being prepared by Vincent Desprez in the *Sources Chrétiennes* series. See V. Desprez, *Vers une novelle édition de le Grand Lettre et de la Collection IV du Pseudo-Macaire*, in: *Liturgia et Cultus, Theologica et Philosophica, Critica et Philologica, Nachleben, First Two Centuries*, ed. F. Young – M. Edwards – P. Parvis, StPatr 40, Leuven 2006, p. 261-265.

[8] The references to each collection will be given in an abbreviated form: I, II and III for Collections I, II and III respectively.

[9] Macarius, *Epistula magna* 1, 1 (1); I 22, 1 (10); I 27, 2 (5). Compare Rom 8:7.

[10] *Corpus Macarianum* I 10, 2 (4).

[11] *Corpus Macarianum* I 7, 18 (3).

[12] *Corpus Macarianum* I 29, 2 (4); II 33, 3; II 49, 4.

Pointing to the temporal and corruptible nature of the body, Macarius also describes the body as clothes of the soul, a chiton[13], which the soul wears during its earthly life and will receive it transformed by the Holy Spirit on the day of the resurrection[14]. When the body dies and perishes, the human soul loses its clothes and becomes naked. In order not to appear naked on the day of departure, the soul has to acquire the glory of the Holy Spirit that will cover its nakedness in the heavenly kingdom and the power from above that will raise the dead body on the day of the resurrection. Though dissipated for some time, the bodies of the saints will rise again in glory, for they are sanctified by the Holy Spirit[15].

Even though the body is corruptible and mortal, man is meant for immortality. The inner link between body and soul still remains even after death. Therefore, Macarius often speaks of the future resurrection and glorification of the body. He firmly believes that on the last day the soul will be reunited with its body, raised, transformed, and glorified by the power of the Holy Spirit. Meanwhile, between the physical death and resurrection of the bodies, the faithful souls remain clothed in the glory of the Holy Spirit, while the unfaithful souls, which have not acquired the heavenly garment of the Spirit, appear in shameful nakedness and remain in darkness[16].

Macarius does not reduce the body to a merely material reality. Like the soul, the human body participates in the sanctification of man and his union with God. Therefore, he can say that we should become members of the undefiled and unblemished body of Christ[17]. However, considering the topic of human salvation and sanctification, he prefers to describe the union of man with God in terms of the soul, as in his psychology, the soul is naturally closer to the spiritual reality[18].

2. Soul (ψυχή)

The notion of soul is the most frequent anthropological term in the corpus (it is used more than 1000 times). Though Macarius usually

[13] *Corpus Macarianum* I 49, 1 (4); II 4, 3.

[14] *Corpus Macarianum* I 48, 6 (1, 5); I 49, 1 (4); II 4, 3; III 2, 1.

[15] *Corpus Macarianum* I 45, 3 (1).

[16] *Corpus Macarianum* II 20, 1.

[17] *Corpus Macarianum* I 26, 14; I 7, 10; II 27, 1.

[18] A. Hatzopoulos, *Two Outstanding Cases in Byzantine Spirituality. The Macarian Homilies and Symeon the New Theologian*, Analekta Vlatadon 54, Thessalonikē 1991, p. 60-61.

does not define his theological terms, the meaning of which is determined by the context, he does give a clear definition of the soul, and he does so more than once[19]. In these definitions, he describes the soul in lofty words as the most precious vessel among all creatures[20] that by nature has a penchant for beauty and always seeks after the better[21]. Macarius elevates the soul so highly for three reasons. First of all, the soul is so valuable because it is made according to the image and likeness of God[22]. Second, the dignity of the soul lies in the fact that it is the only creature that God has favoured to be united with him and to become his dwelling place[23]. Third, it is because God personally came down from heaven to save the soul from the tyranny of the Evil One and renew it to its former glory[24].

Macarius is aware of the complexity of the soul's nature and structure. We cannot find in the corpus a clear explanation of the composition of the soul, its division and parts, as it can be found in the philosophical systems (Neo-Platonism, Aristotelian school, Stoicism, etc.) or some works of the Church Fathers (Origen, Gregory of Nyssa, Nemesius of Emesa). Macarius likens the intellectual creation of the soul in its subtlety and depth to the abyss, which nobody can grasp in full, except those to whom it was revealed from above[25]. He says: "Neither the wise ones by their wisdom nor the prudent ones by their prudence were able to understand the subtlety of the soul, nor to speak about it what it is, but only those to whom through the Holy Spirit comprehension is revealed and exact knowledge about the soul is known"[26].

The soul is incomprehensible and uncontrollable like the breath of the wind and the flow of the river, since no one can prevent the flowing of thoughts in the mind, nor know their source and direction save God alone[27]. That is why Macarius believes that "he who is capable of knowing the dignity of his soul is able to know the power and the mysteries of the Godhead"[28]. This knowledge is available only to perfect and spiritual

---

[19] *Corpus Macarianum* I 9, 2 (8); II 1, 7; I 18, 7 (2); I 39, 1 (3); I 49, 2 (7-8); II 26, 1; 46, 5; III 15; 18, 1; 19; 25, 4; 26, 4.

[20] *Corpus Macarianum* I 4, 29 (1); II 15, 43; III 19, 1.

[21] *Corpus Macarianum* I 1, 1 (1).

[22] *Corpus Macarianum* II 16, 13.

[23] *Corpus Macarianum* I 4, 29 (1, 6); II 15, 43.46; II 26, 1; II 45, 5.

[24] *Corpus Macarianum* II 16, 12; II 26, 22.25.

[25] *Corpus Macarianum* I 18, 1 (1). Compare Eccl 42:18.

[26] *Corpus Macarianum* II 49, 4; III 26, 8.

[27] *Corpus Macarianum* III 15.

[28] *Corpus Macarianum* I 7, 10; II 27, 1.

people[29]. Since the soul is such a complex creation of God, Macarius describes its nature and structure through different images, which are far from being exhausted, but give us an idea of various elements and members that constitute the soul.

2.1. The Image and Likeness of God

Describing the nature of the soul, Macarius appeals to a biblical idea. He teaches that the soul is neither of a divine nature, nor of an evil one, but a beautiful and intelligent substance created in the image and likeness of God[30]. For him, "the soul is the image of the Creator as a child is the image of a mature man"[31]. It is because of this divine image implanted in it that the soul appears so precious and worthy of love and honour above all other creatures[32]. Like all other intellectual substances (angels and demons), it was created pure and simple even before the fashioning of the body[33]. God did not put any evil in its nature but implanted in it the laws of virtue, knowledge, chastity, faith, love, intelligence, thought, will, and ruling mind. He made it to move with ease, to be volatile and inexhaustible, to come and go in a flash, and to serve him in its thoughts wherever the Spirit wishes. God made the soul such as to be his bride and to „become one spirit with him" (1Cor 6:17)[34]. The destination of the soul is determined by its nature. As the image and likeness of God, the soul has to grow in grace and enter into union with God.

2.2. The Interior Man

Another popular image of the soul in the corpus is that of the invisible interior man who lives within the visible body. The soul is a subtle body[35] that penetrates the solid body and mingles with all its members.

---

[29] *Corpus Macarianum* I 18, 7 (2).

[30] *Corpus Macarianum* II 46, 5-6; III 26, 7. See Gen 1:26.

[31] *Corpus Macarianum* I 3, 5 (6).

[32] *Corpus Macarianum* III 25, 4.

[33] *Corpus Macarianum* I 46, 1 (1).

[34] *Corpus Macarianum* III 26, 7; II 46, 5-6.

[35] Macarius believes in the corporeality of the soul and created spirits (angels and demons). See, for example, *Corpus Macarianum* I 4, 24; II 7, 7. The materiality of the soul is understood in relation to the immateriality of divine nature, but in relation to the human body, it can be regarded as immaterial, since its corporeality is subtle and not

It rules over its members and accomplishes all actions through them[36]. Macarius teaches that the interior man resembles the exterior man in their members and senses of perception[37]. However, in its essence, the soul differs from the body and is more similar to other spiritual substances, namely angels or demons, and because of this similarity, it can enter into communion with them and grow even more similar to them.

2.3. The Soul as a Tree

The complexity of the interior man is demonstrated in the image of a great tree with many branches, twigs, offshoots, and other components twined among themselves. The roots of this tree go deep into the ground and form an even more complex plexus than the branches above. In the same way, the soul has its invisible and incomprehensible depth, which is like a plexus of roots, and many members, which are as numerous as branches on the tree[38].

2.4. The Soul as a City

To better portray the complex structure and the interior life of the soul, Macarius employs the image of a city or eparchy with many

---

visible for human eyes. The idea of the corporeality of the soul derives from Stoicism. See Chrysippus' treatise *De anima hominis*, in: *Stoicorum veterum fragmenta*, ed. J. von Arnim, v. 2: *Chrysippi fragmenta logica et physica*, 780, 785, Leipzig 1903, p. 218. It was characteristic of many Patristic writers influenced by Stoic philosophy, particularly Justin the Martyr (*Dialogus cum Tryphone Judaeo* 1, 5-6; PG 6, 473, 485-489), Irenaeus of Lyon (*Adversus Haereses* II 34, 1, ed. L. Doutreleau – A. Rousseau, SCh 294, Paris 1982), Tertullian (*De anima* 8, 5, ed. J.H. Waszink, CCL 2, 790-791; see also: P. Kitzler, *Tertullian's Concept of the Soul and His Corporealistic Ontology*, in: *Tertullianus Afer: Tertullien et la littérature chrétienne d'Afrique*, ed. J. Lagouanère – S. Fialon, Instrumenta patristica et mediaevalia 70, Turnhout 2014, p. 43-62), Clement of Alexandria (*Stromata* VII 16 and VII 12, PG 9, 360.509), John Cassian (*Collationes* VII 13, ed. M. Petschenig, CSEL 13, 192-193). For other examples, see E.A. Davids, *Das Bild vom Neuen Menschen: Ein Beitrag zum Verständnis des Corpus Macarianum*, Salzburger Patristische Studien 2, Salzburg – München 1968, p. 33, n. 18. See also M. Spanneut, *Le stoïcisme des pères de l'Église de Clémente de Rome à Clémente d'Alexandrie*, Patristica Sorbonensia 1, Paris 1957, p. 133-174.

[36] *Corpus Macarianum* I 49, 1 (4); II 4, 3; II 52, 4; I 4, 2 (2); II 40, 3.

[37] *Corpus Macarianum* I 49, 2 (7); II 4, 9.

[38] *Corpus Macarianum* I 18, 1 (3).

subject areas and regions[39]. He teaches that the constitution of the soul resembles the life of a big city with its laws, customs, organisation, coins, army, fortifications, buildings, houses, streets, roads and alleys, citizens, robbers and judges[40]. Similarly, the soul has its own will, its laws, and its works[41]. It appears as a great and intelligent city of God with the citizenship of its thoughts, and the robbers, which are evil spirits[42].

2.5. The Soul as the Church

The structure and organisation of the visible Church represent one more image that reflects the inner constitution of the soul. The reason why Macarius likens the soul to the Church lies in his understanding of both terms as assemblies for worshipping God. For as the Christians assembled together at the liturgical celebration represent the Church of God, so also the soul that gathers (συνάγει) all its dispersed and multiple thoughts for prayer is also the Church of God[43].

2.6. The Chariot in the Vision of Ezekiel

The image of the Church as a type of the soul finds a further development in the Macarian exegesis of Ezekiel's vision (Ez 1:4-28)[44]. While the image of the Church points to the task of the soul, the image of the chariot from Ezekiel's vision reveals its final destination and glory. According to the Macarian exegesis, "Ezekiel beheld the mystery of the soul that is going to receive its Lord and become his throne of glory"[45]. Having prepared itself for the Lord as a dwelling place and throne

---

[39] *Corpus Macarianum* I 8, 4 (1).

[40] *Corpus Macarianum* I 61, 1 (1-7).

[41] *Corpus Macarianum* I 63, 2 (1).

[42] *Corpus Macarianum* III 19, 1.

[43] *Corpus Macarianum* I 36, 4 (1); II 37, 8 and I 52. Cfr. *Corpus Macarianum* II 21, 5; III 27, 6. On the parallels of Macarius's idea of the visible Church as the image of the invisible soul in Syriac and Greek ascetic literature, see: Golitzin, *Hierarchy versus Anarchy?*, p. 160-166, with his translation of *Logos 52* on p. 176-179.

[44] For a detail analysis of the Macarian exegesis of Ezekiel's vision, see A.R. Christman, "*What Did Ezekiel See?" Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great*, The Bible in Ancient Christianity 4, Leiden – Boston 2000, p. 128-135.

[45] *Corpus Macarianum* I 9, 1 (2); II 1, 2.

(κατοικητήριον καὶ θρόνος), the soul becomes the chariot of the cherubim on which the throne of God is set.

All these images underlines different aspects of the human soul: the idea of the soul as the image of the Creator as well as the interior man point at the nature of the soul with regard to God and other created substances respectively; the images of the tree and the city imply the complex structure of the soul as an ensemble of numerous members; the soul presented as the Church, as well as a chariot from the vision of Ezekiel, reflect the Macarian understanding of the arrangement of the soul and its ultimate destination. Yet, all these images are more hints and allusions than clear definitions of the soul. They allow our author to give a basic idea of the soul and, at the same time, to preserve room for its mystery and incomprehensibility. Much more essential to Macarius is the idea that the soul can live only when it acquires something alien to it, namely the divine power of the Holy Spirit. As the soul animates the body, so also the Holy Spirit, gives life to the soul[46]. Without the Spirit the soul is idle and unable to bear fruit pleasing God.

3. Mind/Intellect (νοῦς/διάνοια)

The notion of the mind is another *passim* in the Macarian anthropology. Macarius does not discern between mind (νοῦς) and intellect (διάνοια) and employs both terms interchangeably[47]. Though he uses them as rough equivalents, there is still some difference. If the meaning of "νοῦς" can be interchanged with that of the soul, the term "διάνοια" is primarily used to indicate the intention and disposition of the soul, its thoughts and the capacity of comprehension. It is a collective term for "λογισμοί" or "νοήματα"[48]. Macarius also employs the latter, referring to God's mind and thought. On the one hand, the mind of the Lord (or the Spirit) is contrasted to the thought of the Evil One (λογισμός)[49] and human understanding (εἰδότες τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ)[50].

---

[46] *Corpus Macarianum* I 9, 3 (5); I 14, 19; I 50, 1 (1f); II 52, 4; II 12, 14; II 24, 5-6.

[47] See, for example, *Corpus Macarianum* I 11, 1 (8); I 35, 6; I 40, 1 (8); II 47, 5 (νοῦς) and I 49, 6 (4); II 4, 25 (διάνοια).

[48] *Corpus Macarianum* I 1, 3 (2).

[49] *Corpus Macarianum* I 36, 5 (3): "We easily subdue to the hostile thought (λογισμός), but we should rather know Him who induces and leads us according to his mind/thought (διάνοια)".

[50] *Corpus Macarianum* I 63, 1 (2).

While Macarius makes little difference between mind and intellect, he does distinguish between two different states of mind: earthly and celestial. The earthly or carnal mind remains under the influence of passions. The spiritual or celestial mind differs from the carnal one as birds differ from reptiles. It walks on the ways of pure thoughts and has its citizenship in heaven[51]. Contrary to the earthly mind, which is oppressed and infertile, the celestial mind prospers and brings forth spiritual fruits[52].

Sometimes the mind is interchanged with the soul, or at least the difference between them is blurred[53]. Yet, Macarius seems to identify them intentionally, for he knows that the mind is the ruling faculty of the soul that governs and reigns over all its members united in one soul[54]. Moreover, it is primarily through the mind that the soul exercises the divine characteristics reflecting its dignity and creation according to the image and likeness of God. This is especially true with regard to the soul's ability to be, like God, present everywhere: it dwells in a small body and is entirely within it, yet it also goes outside the body in remote countries in the frame of mind and in thoughts. Wherever it wishes, there it goes, into the future and into the past. The faithful soul is on the earth with its body, but its mind is in heaven. Similarly, the soul of the sinner remains in the body and is far away committing sins[55]. This demonstrates that the activities of the body and the mind can often be diverse[56]. To show the role and functions of the mind within the soul, Macarius uses several images, which compare the mind to the eye of the soul, a charioteer, and a warrior.

3.1. The Eye of the Soul

He frequently refers to the mind as the eye of the soul, that is, the main organ that distinguishes between things that come from Satan and those that come from grace. It functions as a gatekeeper that guards the gates of the city, which is the soul. In order to secure them well, it has to be equipped with a shell and a weapon, that is, the word of

---

[51] *Corpus Macarianum* III 4, 2. Cfr. *Corpus Macarianum* III 18, 2.
[52] *Corpus Macarianum* I 18, 6 (11).
[53] *Corpus Macarianum* I 4, 7 (1); I 4, 16; II 6, 5; I 5,2 (5); I 18, 7 (1-3).
[54] *Corpus Macarianum* I 4, 25; II 7, 8.
[55] *Corpus Macarianum* III 15; 18, 2; 26, 4.
[56] *Corpus Macarianum* II 27, 18; 46, 3-4; III 26, 3.

commandments and hope for God, and to put at the doors of the soul a sergeant, namely a pious thought[57].

3.2. A Charioteer

As a ruling faculty of the soul, the mind is likened to the charioteer who leads the chariot of the soul into the heavenly city. To get to the city, this chariot needs a charioteer to drive animals harnessed to the chariot, for without him, it will soon lose its way and crash.

3.3. A Warrior against the Adversary

The image of the charioteer reveals still another dimension. A chariot can be harnessed not only for the purpose of reaching a certain destination but also for contests and war. The same is true for the mind: it appears as a warrior that leads a constant struggle against sin[58]. It harnesses the chariot of the soul and competes against the chariot of Satan. Its main weapon in this contest is prayer and the refutation of evil thoughts.

All these images point to the primary task of the mind as the ruler of the soul to seek God and emphasise the necessity for the mind to receive some power and direction from above, without which it is unable to lead the soul rightly toward God. That is why Ps-Macarius, speaking of the rider of the chariot, can easily replace the mind with the Lord or the divine Spirit. In the vision of Ezekiel, it is not the mind but the Lord who is the charioteer, because the mind is the throne of the Godhead, and the Godhead is the throne of the mind[59]. While acknowledging the mind to be the ruling faculty of the soul that guides all other members, Macarius, nevertheless, denies any exceptional privilege of the mind in the knowledge of God and union with him. Contrary to Evagrius, who considered the mind to be the *only* element of the soul

---

[57] *Corpus Macarianum* I 25, 1 (17).

[58] *Corpus Macarianum* III 13, 3; III 11, 2.

[59] *Corpus Macarianum* I 4, 16; II 6, 5. Cfr. Evagrius Ponticus, *De malignis cogitationibus* 41, ed. A. Guillaumont – C. Guillaumont – P. Géhin, SCh 438, Paris 1998, p. 292: "For it is said that God is sitting there, where he is comprehended. That is why the pure mind is called the throne of God" (ἐκεῖ γὰρ λέγεται καθέζεσθαι ὁ θεὸς ἔνθα γινώσκεται· διὸ καὶ θρόνος λέγεται θεοῦ νοῦς καθαρός·).

capable of the perception of the uncreated beings[60], Macarius believes that the mind is only a necessary instrument through which the entire human person can perceive the divine realities and enter into communion with God[61]. He often uses the expression "in full perception and assurance" (ἐν πάσῃ αἰσθήσει καὶ πληροφορίᾳ), which implies both the intellectual and sensory perception[62].

4. Heart (καρδία)[63]

Macarius considers the heart to be an all-embracing aspect of human nature[64]. It can often be interchanged with the soul or the mind. Yet, sometimes it can acquire a specific meaning that differs from that of the soul or mind, and, nevertheless, is closely related to both of them.

The Macarian idea of the heart reflects a double influence: the Semitic anthropology and the Stoic philosophical ideas. On the one hand, Macarius employs this term in a metaphoric sense to imply the core of spiritual and moral life and the most intimate part of human life, where a human person is in contact with the divine realm. Sometimes it is associated with the soul (*nefesh*) and more often with the spirit (*rûach*). In

---

[60] Evagrius Ponticus, *De malignis cogitationibus* 3, 12-14, SCh 438, p. 156-162, 192-202; Evagrius Ponticus, *De oratione* 53, 62, PG 79, 1177D-1180A, 1180D; Evagrius Ponticus, *Practicus* 61, 79, ed. A. Guillaumont – C. Guillaumont, SCh 171, Paris 1971, p. 642, 666. For English translation, see Evagrius Ponticus, *The Greek Ascetic Corpus*, tr. R.E. Sinkewicz, Oxford Early Christian Studies, Oxford 2003. See also G. Bunge, *Paternité spirituelle. La gnose chrétienne chez Evagre le Pontique*, Spiritualité orientale 61, Belefontaine 1994, p. 77-88.

[61] Hatzopoulos, *Two Outstanding Cases in Byzantine Spirituality*, p. 81-82.

[62] On the use of the terms "αἴσθησις" and "πληροφορία" in the Macarian corpus, see Desprez, *"Plèroforia" chez le Pseudo-Macaire*, p. 89-111 (or his article in DSp XII 1813-1821) and Stewart, *'Working the Earth of the Heart'*, p. 97-167.

[63] The term "heart" (καρδία) occurs in the Macarian corpus almost 450 times in Collection I, more than 200 times in Collection II and more than 100 times in Collection II For a comparison it is worth pointing out that the notion of soul (ψυχή) occurs more than 1500, 2000 and 300 times in Collection I, II and III respectively. In this section I mostly relied on the study of Antoine Guillaumont and its elaborated reconsideration by Christine Mengus, to which I am much indebted: A. Guillaumont, *Le "coeur" chez les spirituals grecs à l'époque ancienne*, DSp II 2281 (reprinted in *Le sens du coeur dans l'antiquité*, in: *Études carmélitaines: Le Coeur*, Paris 1950, p. 41-81); C. Mengus, *Le coeur dans les 'Cinquante homélies spirituelles' du pseudo-Macaire*, CCist 58 (1996) 3-18; 59 (1997) 32-43, 118-131.

[64] Hatzopoulos, *Two Outstanding Cases in Byzantine Spirituality*, p. 87.

a more specific sense, it signified the place of intelligence and wisdom. It is the heart from whence human ideas, thoughts, plans, intentions, and decisions originate. On the other hand, the Macarian idea of the heart is influenced by Stoic ideas of the heart as the seat of the intellect, the *hegemonikon* (ἡγεμονικόν), the place of thoughts, memory, imagination, and inclination[65]. Like the Stoics, Macarius also places the mind within the heart.

5. Heart in Relation to Body, Soul, and Mind

In Macarian images of the heart, especially those of a dwelling place of God and of the universe with all its elements, the heart is understood in terms of the soul. However, it can also acquire a broader meaning, and the best way to show this it is through its relation to the three other elements of the human being: the body, the soul, and the mind.

5.1. Heart and Body

In relation to the body, the heart can mean not only the interior man in contrast to the exterior one, but the bodily organ that communicates God's grace to all the aspects of the human being. Several times Macarius uses the expression "the members and the heart" (τὰ μέλη καὶ ἡ καρδία)[66], which implies the whole person, similarly to expressions such as "body and soul" or "the outer and inner man". This expression is also used with regard to the operation of grace in man. In this context, the heart becomes a separate part, distinct from the body and the soul. Macarius teaches that "the heart directs and governs all the other organs of the body". Therefore, when grace pastures the heart, it penetrates throughout all parts of the body and rules over all the members and the thoughts[67]. Here, the heart appears closely connected (interrelated) to the body. As the seat of the mind, it functions as a medium through which grace governs and reigns over the entire soul and body. If the body is the temple of God (1Cor 3:16), the heart represents the altar of the Holy Spirit.

---

[65] Guillaumont, *Le "coeur" chez les spirituals grecs*, p. 2281.

[66] *Corpus Macarianum* I 4, 10; II 8, 6; I 4, 20 (2); II 7, 3; I 53, 4 (2); II 11, 14.

[67] *Corpus Macarianum* I 32, 3 (5); II 15, 20; II 16, 13.

5.2. Heart and Soul

In connection with the soul, the "heart" can acquire a broader meaning, which includes a moral and religious connotation[68]. While the soul tends to preserve a more profane meaning and denotes the human interior's natural activities, which can be disposed to grace or sin, the heart is *par excellence* the place where grace and sin are sensibly manifested, when the soul is disposed to them. It is the organ responsible for perceiving grace. It functions as a medium through which grace touches a person and penetrates the entire soul and the body. It is from the fullness of the heart that the soul speaks to the Lord[69]. So, the heart is the place of prayer[70] and the contact with God. In the same way, Macarius speaks with regard to the experience of sin and its influence on the heart. Sin penetrates the heart, takes charge of the whole being, and captures the entire person[71]. As divine grace is manifested within the heart, so also is the evil serpent creeping in the heart and carries on the dialogue with the soul[72]. In this sense, the heart appears to be the primary space of the spiritual experience of both grace and sin, the place of contact with the spiritual realities. It becomes a field of asceticism, on which the soul labours over the virtues[73], like a farmer, or a battlefield where the spiritual struggle takes place[74].

5.3. Heart and Mind

The heart's connection with the mind is even closer and more important than that with the soul. If the heart is a principal place of faith and contemplation, the ruling principle of the soul (ἡγεμονικόν or διάνοια), the mind is its instrument. It is through the mind that the heart reigns over the entire soul and body, contemplates God, and performs all its activities. Situated in the depth of the heart, the mind drives the heart, like the pupil in the eye[75]. It is precisely because of this location of the mind that the religious and moral

---

[68] Rom 7:22-25; 2Cor 4:16; Eph 3:1.

[69] *Corpus Macarianum* III 3, 3; 7, 2.

[70] See C. Mengus, *Le coeur dans les 'Cinquante homélies spirituelles' du pseudo-Macaire (II)*, CCist 59 (1997) p. 32-43.

[71] *Corpus Macarianum* I 53, 2 (1); II 11, 5. Cfr. *Corpus Macarianum* I 48, 1 (8); II 5, 3; I 4, 29 (13); II 15, 50.

[72] *Corpus Macarianum* I 32, 3 (2); II 15, 14; I 53, 4 (3); II 11, 15; II 12, 17; II 14, 3.

[73] *Corpus Macarianum* I 7, 6 (3); II 26, 10; I 11, 2 (1); II 47, 6.

[74] *Corpus Macarianum* II 6, 1.

[75] *Corpus Macarianum* I 14, 10; II 43, 7.

connotation of the heart extends up to the word "thoughts"[76]. The mind as a captain and the conscience within the heart tests the thoughts, both "excusing and accusing" (Rom 2:15)[77]. When the heart is teeming with the thoughts of different origins, the soul has no integrity, "yet the Spirit, coming into the heart, makes one thought and one heart"[78].

Summarising the Macarian idea of the heart, it can be said that in general the term "heart" is understood in the corpus in two basic senses. On the one hand, the heart signifies the place of intellectual, moral, and spiritual life. On the other hand, it can have a more specific meaning as the bodily organ and the place of the intellect. These two meanings are so closely intertwined that it is hard to distinguish between them[79]. Yet, this definition does not exhaust all the meanings of the heart in the corpus. Macarius uses the term "heart" every time he wants to describe God's presence within a person. The heart is not only the deepest centre of the psychosomatic unity that unites all elements of the human being into one whole. It is a sphere of the mystical union between the human and the divine, which surpasses all categories of our comprehension[80].

6. Dichotomies, Trichotomies, and the Holism of Macarius

The interrelation with the above-discussed concepts is a rather complicated issue. Some scholars (Kern) argue that Macarius is a dichotomist in his understanding of man (as body-soul unity, exterior and interior man, fleshly and spiritual man)[81]. Others (Plested) are convinced that the bipartite and materialist anthropology of Collection II is balanced by the virtually tripartite and immaterial treatment given in other collections, where the human being appears as a body-soul unity centred on the complementarity of heart and mind[82]. Still others (Hatzopoulos) point out that Macarius proposes completely different tripartite divisions

---

[76] *Corpus Macarianum* I 49, 1 (6); II 4, 4; I 36, 2 (2); II 37, 1.

[77] *Corpus Macarianum* I 33, 1 (3); II 15, 33.

[78] *Corpus Macarianum* II 32, 3.

[79] C. Mengus, *Le coeur dans les 'Cinquante homélies spirituelles' du pseudo-Macaire (I)*, CCist 58 (1996) p. 18.

[80] C. Mengus, *Le coeur dans les 'Cinquante homélies spirituelles' du pseudo-Macaire (III)*, CCist 59 (1997) p. 129-130.

[81] K. Kern, *Antropologiya sv. Grigoriya Palamy*, Moscow 1996, p. 221.

[82] M. Plested, *Macarius and Diadochus: An Essay in Comparison*, in: *Biblica et Apocrypha, Ascetica, Liturgica*, ed. E.F. Livingstone, StPatr 30, Leuven 1997, p. 238-239; also see his monograph: Plested, *The Macarian Legacy*, p. 133-175.

of the soul, which echo Stoic anthropology[83]. All these points of view are complementary and do not exclude one another. I will briefly discuss these different anthropological schemas with regard to the interplay of the different aspects of the human being.

6.1. Dichotomies in the Macarian Corpus

Usually, Macarius employs the traditional body-soul dichotomy. Even if he speaks in terms of a trichotomy "body – soul – Spirit (σῶμα – ψυχή – πνεῦμα)", he is still consistent, since the Spirit does not constitute a substantial part of the human being but is rather grace or a gift. Macarius adheres to a widespread Jewish tradition of the unity of soul and body, which cannot be seen otherwise than as interconnected[84]. Yet, it should not be understood in terms of matter and form where the body represents the material part of man and the soul appears to be the form of an individual substance, for in the Macarian thinking, both the body and the soul can be material as well as spiritual. Besides the traditional body-soul division, Macarius often uses other dichotomies that echo the Pauline anthropology. He speaks of a fleshly and a spiritual man, an old and a new one. Referring to the corporal and spiritual dimensions of the human being, he uses the Pauline terms such as exterior and interior man.

6.2. The Macarian Trichotomies

In the corpus, we can also find some trichotomic structures. Recently, Marcus Plested considerably narrowed the gap between Evagrius and Macarius and revealed a more intellectual, more Evagrian aspect of Macarian anthropology[85]. He argued that the Macarian concept of the heart is not entirely given to emotions and affections but governed by the mind. Yet, the author of the corpus is still far from the Evagrian schema "body-soul-nous" (σῶμα-ψυχή-νοῦς), for even if the mind is warmed by the heart, and the heart is governed by the mind, neither the heart nor the mind are considered to be the third element of the human being, complementary to the body and the soul, but rather appear to be equivalent to the soul.

---

[83] Hatzopoulos, *Two Outstanding Cases in Byzantine Spirituality*, p. 76-77.
[84] Hatzopoulos, *Two Outstanding Cases in Byzantine Spirituality*, p. 63.
[85] Plested, *Macarius and Diadochus*, p. 238-239.

Neither does Macarius use the Platonic tripartite division of the soul into appetitive, irascible, and rational parts or the trichotomy "body – soul – God" (σῶμα – ψυχή – θεός). The latter, however, found its echo in the Macarian teaching concerning two souls. Instead of the tripartite structure, which was widely used in Patristic literature, the homilist advances his idea of a double human being, composed of human and divine elements. He teaches that the human being as a psychosomatic unity is incomplete and imperfect and needs to be supplemented by the divine component to become double. In his view, man is a composite being, in which human nature constitutes only one part. The other part of this double being is formed by divine nature. As two substances (πρώσοπα) that belong to a pair work to effect one perfect thing only when they are joined together, so also human nature is a part of the pair. In order to be complete and perfect, it needs to become double and united with divine nature; it has to acquire something alien to it, which the author of the corpus calls the second heavenly soul, the soul in the soul, or the spirit in the spirit[86]. This second or new soul signifies divine grace, the acquisition of the Holy Spirit, the union of the soul with Christ. Macarius applies the idea of two souls not only to denote the union between man and God but also to indicate the human conversion to the Evil One. The human soul has to choose which of the two spirits it wants to cling to.

The Macarian teaching on two souls is consistent with the ideas of Irenaeus of Lyon, who, though being a dichotomist, sometimes speaks of the lower and higher soul, identifying the latter with the Spirit of God or the redemptive grace. He teaches that a complete man is composed of three things: flesh, soul, and spirit. When the soul sympathises with the flesh, it falls into carnal lusts, and when it follows the spirit, it is lifted up by it[87]. Referring to 1Cor 2:6, he acknowledges that man becomes spiritual and perfect only with the infusion of the Spirit. Though Irenaeus says that the soul is one element of man, he can also easily say that the soul and the spirit form one part of man, though he knows that the Spirit does not belong to man but exists in God[88].

John Chrysostom is another example for comparison. He teaches about three different states of human existence: unnatural or perverted, natural, and supernatural (irrational beast, human, angel, or son of God

---

[86] *Corpus Macarianum* II 1, 10-11; 12, 16; 52, 5; I 9, 3 (4-8); I 23, 1 (4).

[87] Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses* V 6, 1-2, ed. L. Doutreleau – B.C. Mercier – A. Rousseau, SCh 153, Paris, 1969, p. 72-84. See also E. Klebba, *Die Anthropologie des heiligen Irenaeus*, Münster 1894, p. 15-26.

[88] Spanneut, *Le stoïcisme des pères de l'Église*, p. 143-149.

according to grace), among which the first and the last states are not of human nature but acquired through the human choice between good and evil[89]. In a similar manner, Macarius' teaching of two souls expresses the idea that a human being acquires something alien to his own nature, either grace or sin, which he specifies as the second soul.

The Macarian corpus also contains other trichotomic schemas, which, nevertheless, have nothing to do with the interrelation between soul and body. The author of the corpus speaks of the "intellectual, discerning and ruling faculty of the soul" (τοῦ διανοητικοῦ καὶ διακριτικοῦ καὶ ἡγεμονικοῦ μέρους τῆς ψυχῆς)[90]. A few lines later, he again writes that "the soul possesses, as the eye, the faculty of knowing, understanding, and discerning, which directs the whole soul along with the body" (ἔχουσα δὲ ὥσπερ ὀφθαλμὸν τὸ γνωστικὸν καὶ διανοητικὸν καὶ διακριτικόν, εὐθύνον ὅλην τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα)[91]. In fact, both tripartite schemas imply the same reality. Cyprien Kern and Athanasios Hatzopoulos see here the echo of Stoic anthropology, which distinguished three faculties of the soul, namely knowing, thinking, and discerning[92]. Acknowledging the influence of the Stoic ideas, it is necessary, however, to point out that Macarius does not speak of three faculties of the soul but of a single component with cognitive, intellectual, and discerning ability that guides the soul together with the body. In fact, both triads appear to be important characteristics of the ruling role of the mind among the other members of the soul.

6.3. The Holistic Anthropology of Macarius

The analysis of the different collections shows that apart from the dichotomies and trichotomies in the corpus, the Macarian anthropology is profoundly holistic. Macarius in no way separates body from soul, soul

---

[89] Johannes Chrysostomos, *Homiliae in Matthaeum* 1, 5-6, PG 57, 19-20; Johannes Chrysostomos, *Homiliae in epistulam ad Romanos* 11, 3, PG 60, 470.

[90] *Corpus Macarianum* I 49, 1 (1); II 4, 1.

[91] *Corpus Macarianum* I 49, 1 (4). A parallel text in II 4, 3 mentions only "the faculty of discernment" (ἔχουσα διακριτικὸν μέλος). Compare I 49, 1 (6): "cognitive, intellectual and discerning eye of the soul" (τοῦ γνωστικοῦ καὶ διανοητικοῦ καὶ διακριτικοῦ τῆς ψυχῆς ὄμματος) and II 4, 4: "through the ability/will to know, understand and discern" (διὰ τοῦ γνωστικοῦ καὶ διανοητικοῦ καὶ διακριτικοῦ θελήματος).

[92] See Kern, *Antropologiya sv. Grigoriya Palamy*, p. 219-222; Hatzopoulos, *Two Outstanding Cases in Byzantine Spirituality*, p. 76-77.

from heart, mind from soul. They are always interrelated and cannot be thought of separately. Usually, he speaks of the whole person in the unity of all aspects of human nature. The entire human being (not only mind or soul) is involved in the relation with God and in the process of deification. This holistic anthropology is centred on the biblical concept of the heart, which "designates the human person as a whole, regarded as a spiritual subject"[93]. It is remarkably expressed in the eschatology of Macarius with his firm belief in the resurrection of the bodies and the final reintegration of the souls with their bodies on the last day.

7. Conclusion

The analysis of the basic anthropological concepts in the corpus has shown that Macarius is inconsistent in his use of terminology. He easily interchanges basic terms so that their meaning cannot be determined by definition but only by context. Macarius in no way separates body from soul, soul from heart, mind from soul but shows them as closely interconnected. Apart from the various dichotomies and trichotomies in the corpus, Macarian anthropology should be viewed as holistic. Usually, he speaks of the whole person in the unity of all aspects of human nature. The entire person (not only mind or soul) is involved in the relation with God and in the process of deification. This holistic anthropology is centred on the biblical concept of the heart, which designates the whole human person as a spiritual subject. Moreover, in his description of human nature, Macarius is intentionally incomplete to emphasize that the human being, created in the image and likeness of God, is ultimately a mystery beyond human understanding.

Bibliography

Sources

Chrysippus, *De anima hominis*, in: *Stoicorum veterum fragmenta*, v. 2: *Chrysippi fragmenta logica et physica*, ed. J. von Arnim, Leipzig 1903, p. 217-263.

Clemens Alexandrinus, *Stromata*, PG 6, 9-603.

[93] K. Ware, *Preface*, in: Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, tr. G.A. Maloney, New York – Mahwah 1992, p. XLV.

Evagrius Ponticus, *De oratione*, PG 79, 1166-1198, tr. R.E. Sinkewicz, *Chapters on Prayer*, in: Evagrius of Pontus, *The Greek Ascetic Corpus*, Oxford Early Christian Studies, Oxford 2003, p. 183-209.

Evagrius Ponticus, *De malignis cogitationibus*, ed. A. Guillaumont – C. Guillaumont – P. Géhin, SCh 438, Paris 1998, tr. R.E. Sinkewicz, *On Thoughts*, in: Evagrius of Pontus, *The Greek Ascetic Corpus*, Oxford Early Christian Studies, Oxford 2003, p. 136-182.

Evagrius Ponticus, *Practicus*, ed. A. Guillaumont – C. Guillaumont, SCh 171, Paris 1971, tr. R.E. Sinkewicz, *The Monk: A Treatise on the Practical Life*, in: Evagrius of Pontus, *The Greek Ascetic Corpus*, Oxford Early Christian Studies, Oxford 2003, p. 91-114.

Gregorius Nyssenis, *De Instituto Christiano*, in: Makarios/Symeon, *Epistola magna: eine messalianische* Mönchsregel und ihre Umschrift in Gregors von *Nyssa „De instituto christiano"*, ed. R. Staats, Göttingen 1984.

Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses*, ed. L. Doutreleau – A. Rousseau *et al*., SCh 100, 152, 153, 210, 211, 263, 264, 293, 294, Paris 1965-1982.

Johannes Cassianus, *Collationes*, ed. M. Petschenig, CSEL 13, Vindobonae 1886, tr. B. Ramsey, John Cassian, *The Conferences*, ACW 57, New York 2014.

Johannes Chrysostomos, *Homiliae in Matthaeum*, PG 57, 13-472.

Johannes Chrysostomos, *Homiliae in epistulam ad Romanos*, PG 60, 391-682.

Justinus, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 1, PG 6, 471-800.

Macarius, *Epistula magna* = Makarios/Symeon, *Epistola magna: eine messalianische* Mönchsregel und ihre Umschrift in Gregors von *Nyssa „De instituto christiano"*, ed. R. Staats, Göttingen 1984.

Macarius, *Collectio I* = Makarios/Symeon, *Reden und Briefe*; *die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B)*, ed. H. Berthold, GCS 55, Berlin 1973, Teil 1: *Einleitung und Tabellen. Die Logoi B 2-29*; Teil 2: *Die Logoi B 30-64*, tr. K. Fitschen, Pseudo-Macarius, *Reden und Briefe*, Bibliothek der griechischen Literatur 52, Stuttgart 2000; A. Dunaev, Pryepodobniy Makariy Yegipyetskiy, *Dukhovniye slova i poslaniya. Sbornik Tipa I (Vatic. Graec. 964)*, ed. A. Dunaev, Moscow 2002; reprint: *Sancti patri nostri Macarii Aegyptii (Symeonis Mesopotamiae), Sermones ascetici et apistuloe. Collectio I*, ed. A. Danuvius – V. Desprez, Sancti montis Athou, Moscve 2015.

Macarius, *Collectio II = Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*, ed. H. Dörries – E. Klostermann – M. Kroeger, PTS 4, Berlin 1964, tr. A.J. Mason, *Fifty Spiritual Homilies of St. Macarius the Egyptian*, London 1921; G.A. Maloney, *Intoxicated with God: The Fifty Spiritual Homilies of Macarius*, Denville 1978; Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, CWS, New York 1992.

Macarius, *Collectio III = Neue Homilien des Makarios/Symeon aus Typus III*, ed. E. Klostermann – H. Berthold, TU 72, Berlin 1961; *Pseudo-Macaire*. *L'oeuvres spirituelles. Homélies propres à la Collection III*, v. 1, ed. V. Desprez, SCh 275, Paris 1980.

Tertullianus, *De anima*, ed. J.H. Waszink, CCL 2, Leiden 1954, p. 779-870.

Studies

Bunge G., *Paternité spirituelle. La gnose chrétienne chez Evagre le Pontique*, Spiritualité orientale 61, Belefontaine 1994.

Canévet M. – Desprez V., *Macaire (Pseudo-Macaire; Macaire-Syméon)*, in: *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, v. 10, ed. M. Viller *et al*., Paris 1980, p. 20-43.

Christman A.R., "*What Did Ezekiel See?" Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great*, The Bible in Ancient Christianity 4, Leiden – Boston 2000.

Davids E.A., *Das Bild vom Neuen Menschen: Ein Beitrag zum Verständnis des Corpus Macarianum*, Salzburger Patristische Studien 2, Salzburg – München 1968.

Desprez V., *Introduction*, in: Pseudo-Macaire, *Oeuvres spirituelles: Homélies propres à la Collection III*, ed. V. Desprez, SCh 275, Paris 1980, p. 13-67.

Desprez V., *"Plèroforia" chez le Pseudo-Macaire: Plenitude et Certitude*, "Collectanea Cisterciencia" 46 (1984) p. 79-111.

Desprez V., *Vers une novelle édition de le Grand Lettre et de la Collection IV du Pseudo-Macaire*, in: *Liturgia et Cultus, Theologica et Philosophica, Critica et Philologica, Nachleben, First Two Centuries*, ed. F. Young – M. Edwards – P. Parvis, Studia Patristica 40, Leuven 2006, p. 261-265.

Dörries H., *Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung der messalianischen 'Makarios' – Schriften*, TU 55, Leipzig 1941.

Dörries H., *Die Theologie des Makarios/Symeon*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge 103, Göttingen 1978.

El Macari W., *La Balance du cœur: un substrat égyptien aux homélies macariennes*, Orientalia – Patristica – Oecumenica 19, Zürich 2022.

Fitschen K., *Messalianismus und Antimessalianismus*. *Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte*, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 71, Göttingen 1998.

Golitzin A., *Hierarchy versus Anarchy? Dionysius Areopagita, Symeon the New Theologian, Nicetas Stethatos, and their Common Roots in Ascetical Tradition*, "Saint Vladimir's Theological Quarterly" 38 (1994) p. 131-179.

Guillaumont A., *Le "coeur" chez les spirituals grecs à l'époque ancienne*, in: *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, v. 2/1: *Cabasilas-Communion fréquente*, ed. M. Viller *et al*., Paris 1957, p. 2281-2288.

Guillaumont A., *Le sens du coeur dans l'antiquité*, in: *Études carmélitaines: Le Coeur*, Paris 1950, p. 41-81.

Hatzopoulos A., *Two Outstanding Cases in Byzantine Spirituality. The Macarian Homilies and Symeon the New Theologian*, Analekta Vlatadon 54, Thessalonikē 1991.

Horyacha M., *The Spiritual Interpretation of the Pauline Writings in the Ascetic Writings of Pseudo-Macarius*, in: *Asceticism and Exegesis in Early Christianity: The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses*, ed. H.U. Weidemann, Göttingen 2013, p. 300-319.

Kern K., *Antropologiya sv. Grigoriya Palamy*, Paris 1950 – Moscow 1996.

Kitzler P., *Tertullian's Concept of the Soul and His Corporealistic Ontology*, in: *Tertullianus Afer: Tertullien et la littérature chrétienne d'Afrique*, ed. J. Lagouanère – S. Fialon, Instrumenta patristica et mediaevalia 70, Turnhout 2014, p. 43-62.

Klebba E., *Die Anthropologie des heiligen Irenaeus*, Munster 1894.

Kniewasser M., *Deux homélies inédites du Pseudo-Macaire sur la 'subtilité' physique de l'Esprit*, "Istina" 19 (1974) p. 343-349.

Mengus C., *Le coeur dans les 'Cinquante homélies spirituelles' du pseudo-Macaire (I)*, "Collectanea Cistercientia" 58 (1996) p. 3-18.

Mengus C., *Le coeur dans les 'Cinquante homélies spirituelles' du pseudo-Macaire (II)*, "Collectanea Cistercientia" 59 (1997) p. 32-43.

Mengus C., *Le coeur dans les 'Cinquante homélies spirituelles' du pseudo-Macaire (III)*, "Collectanea Cistercientia" 59 (1997) p. 118-131.

Plested, M., *Macarius and Diadochus: An Essay in Comparison*, in: *Biblica et Apocrypha, Ascetica, Liturgica*, ed. E.F. Livingstone, Studia Patristica 30, Leuven 1997, p. 235-240.

Plested M., *The Macarian Legacy. The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, Oxford Theology and Religion Monographs, Oxford 2004.

Spanneut M., *Le stoïcisme des pères de l'Église de Clémente de Rome à Clémente d'Alexandrie*, Patristica Sorbonensia 1, Paris 1957.

Stewart C., *'Working the Earth of the Heart'. The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431*, Oxford Theology and Religion Monographs, Oxford 1991.

Strothmann W., *Textkritische Anmerkungen zu den Geistlichen Homilien des Makarios-Symeon*, Göttinger Orientforschungen 23, Göttingen 1981.

Ware K., *Preface*, in: Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, tr. G.A. Maloney, New York – Mahwah 1992, p. XI-XVIII.

CC BY ND

ISSN: 0860-9411
eISSN: 2719-3586

VOX PATRUM 96 (2025) 195-208
DOI: 10.31743/vp.18680

Kościół pierwszych wieków wobec problemu dzieci osieroconych i porzuconych

The Early Church and the Problem of Orphaned and Abandoned Children

Ks. Paweł Wygralak[1]

Abstract: The article discusses the problem of care for orphaned and abandoned children by ancient Christians. Based on the available sources, it is shown that the bishop was responsible for organizing care for such children. It was primarily on his initiative, although sometimes also on the initiative of laymen, that orphanages (*orphanotrophia*) and homes for abandoned children (*brefatrofia*) were established. Christian families also took care of these children. Efforts were made to prepare children for adult life. Such activity of Christians was a complete novelty in the ancient world, where there was no systematic care for orphaned and abandoned children.

Keywords: Christian antiquity; orphans; abandoned children; orphanages; Church Fathers; synods

Sytuacja sierot i dzieci porzuconych od zawsze stanowiła poważny problem społeczny, ich los bowiem zależał od obowiązującego ustawodawstwa państwowego, działalności wspólnot dobroczynnych, a przede wszystkim od zwykłych ludzi. Przedmiotem niniejszego artykułu jest przedstawienie postawy przedstawicieli wspólnoty Kościoła pierwszych wieków wobec sierot i dzieci porzuconych. Podstawę opracowania stanowią zachowane wypowiedzi Ojców Kościoła, uchwały synodów oraz zbiory praw.

1. Działania chrześcijan na rzecz sierot i dzieci porzuconych

W antycznej Grecji dzieci osierocenie uważano za osoby nielubiane przez bogów. Dzieci mające dwoje rodziców natomiast były przez

[1] Ks. dr hab. Paweł Wygralak, prof. UAM, profesor uczelni, Wydział Teologiczny, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska; e-mail: pawelwyg@amu.edu.pl; ORCID: 0000-0001-7790-7864.

bogów błogosławione[2]. W starożytnym Rzymie los dzieci zależał w dużej mierze od decyzji ojca rodziny (*pater familias*), który musiał uznać narodzone dziecko przez tzw. akt podniesienia (*tollere liberum*). Nowo narodzone niemowlę kładziono na podłodze przed ojcem rodziny. Jeżeli je podniósł, uznawał tym samym za swoje. Mógł jednak, zgodnie z przyznanym mu prawem, dziecko odrzucić i skazać na los podrzutka, a nawet na śmierć. Do porzucenia dziecka, szczególnie dziewczynek, dochodziło najczęściej w rodzinach biednych, których nie było stać na utrzymanie dużej liczby potomstwa. Możliwa była też sprzedaż dziecka, którego potem często czekał los niewolnika lub prostytucja[3]. Obowiązujące prawo zapewniało opiekę jedynie urodzonym z wolnych rodziców[4]. Z tego względu Tertulian, a także apologeci chrześcijańscy oskarżali pogan, że porzucają swoje dzieci, licząc w najlepszym wypadku na to, że ktoś się nimi zaopiekuje[5].

Nie znaczy to jednak, jakoby los dzieci osieroconych i porzuconych był wszystkim obojętny. Znany z historii Kościoła i listu napisanego do cesarza Trajana w sprawie traktowania chrześcijan Pliniusz Młodszy jest przykładem człowieka, który starał się podejmować konkretne działania, aby uchronić te dzieci przed niewolnictwem czy prostytucją. W swoim rodzinnym Como w Lombardii przekazał liczne darowizny na ich utrzymanie i do takiej postawy zachęcał także znane zamożne osobistości[6]. Brakowało jednak instytucji, które systemowo podjęłaby się opieki nad sierotami i podrzutkami.

Podobnych instytucji nie było także wśród żydów, najprawdopodobniej ze względu na praktykowane przez nich silne więzy rodzinne i zapewnianie opieki dzieciom w najbliższej rodzinie[7]. Wiązało się to z przekazem Starego Testamentu, zgodnie z którym Bóg umiłował sieroty. Wyzwał On Izraelitów: „Bądź ojcem dla sierot, jakby mężem dla ich

---

[2] T.S. Miller, *Orphanages and Philanthropy in Byzantium*, „Road to Emmaus" 48 (2012) s. 55.

[3] Por. A. Nowak, *Pojęcie władzy ojcowskiej w rzymskim prawie kanonicznym*, „Studia Prawnoustrojowe" 1 (2002) s. 40-44; Autorka artykułu bardzo dokładnie omawia instytucję rzymską *patria potestas*, która była prawną władzą głowy rodziny (*pater familias*). Por. W. Myszor, *Chrześcijanie w cesarstwie rzymskim II i III wieku. Wybrane zagadnienia życia społecznego*, Katowice 2012, s. 260-261.

[4] Por. Myszor, *Chrześcijanie w cesarstwie rzymskim II i III wieku*, s. 260.

[5] Por. Tertullianus, *Apologeticus* 9, 17; Minucius Felix, *Octavius* 30, 2; 31, 4.

[6] Por. A. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan (95-197)*, Warszawa 1990, s. 197.

[7] Por. Miller, *Orphanages and Philanthropy in Byzantium*, s. 55.

matki, a staniesz się jakby synem Najwyższego, i miłować cię On będzie bardziej niż twoja matka" (Syr 4,10).

W tym kontekście chrześcijaństwo, przeniknięte nauką Jezusa Chrystusa o miłości bliźniego, wyróżniają współczucie i troska o dzieci osierocone. Opisem tej postawy są słowa św. Jakuba: „Religijność czysta i bez skazy wobec Boga i Ojca wyraża się w opiece nad sierotami i wdowami w ich utrapieniach i w zachowaniu siebie samego nieskalanym od wpływów świata" (Jk 1,27). W ten sposób opieka nad sierotami i wdowami nabrała jeszcze głębszego wymiaru, stając się nie tylko realizacją przykazania miłości, ale także wyrazem autentycznej, prawdziwie i głęboko przeżywanej religijności, czyli żywej relacji do Boga.

W pierwszych gminach chrześcijańskich sieroty i dzieci porzucone były otaczane opieką, podobnie jak wdowy, ludzie chorzy i wszyscy potrzebujący pomocy[8]. Św. Cyprian, komentując wskrzeszenie Tabity przez św. Piotra, nazywa go obrońcą wdów i sierot[9]. Hermas, przedstawiając listę cnót, których praktykowanie czyni chrześcijanina szczęśliwym, umieszcza wśród nich, obok posługi wobec wdów i wykupywania jeńców, również opiekę nad sierotami[10]. Także św. Justyn zaświadcza, że na zakończenie Eucharystii każdy, kto chce i może, składa datki u stóp przewodniczącego zgromadzenia, a ten otacza opieką wszystkich potrzebujących, w tym także sieroty[11]. Podobne świadectwo pozostawił Tertulian, który twierdził, że z datków zbieranych wśród chrześcijan zapewnia się m.in. „utrzymanie chłopców i dziewcząt, którzy rodziców stracili"[12]. Apologeta Arystydes zaświadcza, że chrześcijanie opiekują się sierotami[13]. Z całą pewnością troszczono się chociażby o osierocone dzieci męczenników. Euzebiusz z Cezarei, opisując dzieciństwo Orygenesa, zaświadcza, że po męczeńskiej śmierci swego ojca Leonidasa

> pozostał sam z matką i sześciorgiem młodszego rodzeństwa, nie mając jeszcze pełnych siedemnastu lat. Majątek ojcowski został skonfiskowany na rzecz skarbu cesarskiego, tak że razem z rodziną znalazł się w trudnym położeniu. Bóg jednak raczył rozciągnąć nad nim swoją Opatrzność. Stało

---

[8] Por. L. Nieścior, *Misyjny wymiar chrześcijaństwa pierwszych trzech wieków*, Warszawa 2010, s. 20.

[9] Por. Cyprianus Carthaginensis, *De opere et elemosynis* 6.

[10] Por. *Pastor Hermae* 8, 10.

[11] Por. Iustinus, *Apologia* 67, 6.

[12] Tertullianus, *Apologeticus* 39, 6, tł. J. Sajdak, POK 20, Poznań 1947, s. 157-158.

[13] Por. Aristides, *Apologia* 15.

się, że przyjęła go i dała mu utrzymanie pewne bardzo zamożna i bardzo szacowna dama[14].

Euzebiusz w swoim dziele *O męczennikach palestyńskich* przywołuje postać Seleukosa, byłego żołnierza, który „[d]la sierot opuszczonych, dla samotnych wdów, dla tych, którzy popadli w nędzę *i ubóstwo*, był jak biskup i wspomożyciel, jak ojciec i opiekun”[15]. Podobne świadectwa można odnaleźć w *Aktach męczeńskich*, m.in. w opisie męczeństwa Perpetuy i Felicyty czy Agatoniki. Córkę Felicyty przygarnęła pewna chrześcijanka i jak zaświadcza autor akt, wychowała ją jak własną córkę[16]. Nie wiemy jednak, co się stało z synem Perpetuy. Agatonika natomiast, zachęcana przez tłum widzów, aby wyparła się wiary przez wzgląd na swego syna, rzekła: „Bóg ma moc się nad nim ulitować, bo On się troszczy o wszystko. Pozwólcie mi czynić to, do czego zostałam wezwana”[17]. W wyznaniu męczenniczki nie ma informacji wprost o tym, czy jej syna przygarnął ktoś ze wspólnoty chrześcijańskiej, jednak pewność, z jaką powierza ona swoje dziecko Bożej opiece, świadczy o tym, że nie ma cienia wątpliwości, iż nie pozostanie ono samo. Taka postawa chrześcijan wobec sierot wynikała z powszechnej wrażliwości uczniów Chrystusa na ludzką biedę. Znaczącą rolę odegrali także Ojcowie Kościoła, którzy w swoich wystąpieniach zachęcali do troski o wszystkich potrzebujących, w tym także o dzieci osierocone i porzucone.

Laktancjusz w dziele *Podstawy nauki Bożej* zachęcał swoich czytelników: „Powinniśmy zatem głodnych karmić, nagich przyodziewać, niesłusznie uciskanych bronić przed przemocą; mieszkanie nasze ma stać otworem dla pielgrzymów i bezdomnych; sierotom nie może zabraknąć naszej obrony, a wdowom naszej opieki”[18]. Podobne wskazania kieruje Ambroży z Mediolanu do adresatów swoich listów. Pisząc do biskupa Konstancjusza, przypomina, że w wystąpieniach powinien przestrzegać słuchaczy przed wyzyskiem bliźniego, domagać się szacunku dla ludzi ubogich, a przede wszystkim wdów i sierot, których kosztem nie wolno się bogacić[19]. Zachęca też niejakiego Faustyna, aby zaopiekował się

---

[14] Eusebius Caesariensis, *HE* VI 2, 12-13, tł. A. Lisiecki, ŹMT 70, Kraków 2013, s. 385.

[15] Eusebius Caesariensis, *De martyribus Palaestinae* 11, 22, tł. T. Wnętrzak, OŻ 24, Kraków 2021, s. 301.

[16] Por. *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis* 15.

[17] *Passio Sanctorum Carpii, Papylii et Agathonice* 44, tł. J. Kozłowski, OŻ 24, Kraków 2021, s. 132.

[18] Lactantius, *Epitome Divinarum Institutionum* 60, tł. M. Michalski, ALP 1, Warszawa 1975, s. 462.

[19] Por. Ambrosius Mediolanensis, *Ep.* 36, 11.

dziećmi zmarłej siostry. W tym liście możemy poznać wrażliwość biskupa Mediolanu, który uświadamia adresatowi, że dla osieroconych dzieci ważniejsze niż jego smutek po stracie siostry jest podjęcie opieki nad osieroconymi siostrzeńcami. Powinny one rozpoznać w swoim wuju nie tylko troskliwego opiekuna, ale również żywy obraz zmarłej matki, która dla nich nadal trwa[20]. Te pouczenia wynikają z głębokiego przekonania Ambrożego, który powołując się na pouczenia proroka Izajasza („Oddajcie słuszność sierocie" – Iz 1,17) oraz psalmisty („Ojcem dla sierot i dla wdów opiekunem jest Bóg w swym świętym mieszkaniu" – Ps 68,6), stwierdza jednoznacznie, że „kogóż bowiem my, biskupi, powinniśmy ochraniać bardziej niż sieroty?"[21]. W *De officiis ministrorum* natomiast biskup Mediolanu zaświadczył, że „[s]ą także tacy, którzy dziewczętom niemającym rodziców pomagają w wyjściu za mąż dla ochrony ich czystości, wspierając je nie tylko życzliwą radą, lecz także pieniędzmi"[22]. Te słowa Ambrożego potwierdzi św. Augustyn. Biskup Hippony jest przekonany, że do obowiązków biskupa należy także opieka nad sierotami, aby po śmierci rodziców nie zostały przygarnięte przez nieodpowiednie osoby[23]. Zapewnia, że Kościół jako wspólnota opiekuje się nimi, troszcząc się o ich dobro, przede wszystkim aby nie straciły niebiańskiego dziedzictwa[24]. Biskupowi zależy na zapewnieniu opieki takim dzieci, aby pozostawione same sobie lub oddane w niewłaściwe ręce nie zeszły na manowce. Augustyn zaznacza ponadto, że przecież także dla takich dzieci Chrystus sam przyszedł na świat jako dziecko. I także On pozwolił, aby dzieci jako pierwsze zasłużyły na śmierć za Niego. Odwołuje się tu do losu betlejemskich chłopców zamordowanych na rozkaz Heroda (por. Mt 2,16). W kolejnym kazaniu, w którym komentuje przypowieść Pana Jezusa o bogaczu i Łazarzu (Łk 16,19-31), wskazuje na problem poruszony już wcześniej przez Ambrożego: mnożenie majątku kosztem ludzi biednych. Biskup Hippony jest oburzony postawą bogacza, który nie szanuje swoich rodziców i przyjaciół, a także uciska wdowę i podstępnie przejmuje majątek powierzonej mu sieroty[25]. Takie postępowanie zasługuje na jednoznaczne potępienie, uznać je należy za wielce nieuczciwe i niezgodne z przykazaniem miłości. Problem sierot nie był

---

[20] Por. Ambrosius Mediolanensis, *Ep.* 8, 2.

[21] Ambrosius Mediolanensis, *Ep.* 30, 5, tł. P. Nowak, BOK, Kraków 1997, s. 223.

[22] Ambrosius Mediolanensis, *De officiis ministrorum* II 15, 72, tł. K. Abgarowicz, Warszawa 1967, s. 136.

[23] Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 176, 2; A. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, Warszawa 1989, s. 301.

[24] Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 367, 1.

[25] Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 367, 1.

też obcy Cezaremu z Arles. Wielokrotnie zachęcał on swoich słuchaczy do czynów miłosierdzia na rzecz ubogich, zapewne także osieroconych dzieci. Stąd zyskał miano ojca i rzecznika sierot[26].

Podsumowując, należy stwierdzić, że Ojcowie Kościoła w swoich kazaniach nieczęsto podejmowali wprost temat troski nad sierotami i podrzutkami, zapewne uznając za wystarczające kazania wzywające wiernych do wspierania wszystkich potrzebujących. A takich kazań pozostawili po sobie bardzo wiele.

2. Ustawodawstwo kościelne w trosce o dzieci osierocone

Synody starożytnego chrześcijaństwa rzadko poruszały w swoich uchwałach kwestie dotyczące dzieci osieroconych lub porzuconych. Uczynili to biskupi zgromadzeni na synodzie w Gangrze (ok. 340), grożąc klątwą rodzicom, którzy pod pozorem podejmowania praktyk ascetycznych porzucają własne dzieci, nie łożą na ich utrzymanie i nie starają się o wychowanie ich w wierze[27]. W ten sposób uczestnicy synodu w sposób jednoznaczny przypomnieli, że podstawowym i pierwszym obowiązkiem rodziców jest wychowanie dzieci. Od tych obowiązków nie zwalniają nawet podejmowane przez nich praktyki pobożnościowe.

Synody w Vaison (442) i Arles (między 442 a 506) podjęły temat opieki nad dziećmi porzuconymi. Ustalono, że mogą one zostać zabrane przez człowieka o litościwym sercu, musi on jednak przedłożyć Kościołowi (zapewne biskupowi miejsca) odpowiedni list poświadczający fakt zabrania dziecka. Jeśli w ciągu dziesięciu dni nikt nie upomni się o nie, pozostanie ono pod opieką znalazcy, który odtąd będzie starał się je wychować[28]. Należy tu wspomnieć, że uczestnicy synodu w Vaison w swojej uchwale powołali się na Kodeks cesarza Teodozjusza[29], w którym starano się uregulować status prawny dzieci porzuconych i przygarniętych przez nowego opiekuna. Przyjęte ustalenia chroniły zarówno dzieci, jak i osoby podejmujące się opieki nad nimi. W kodeksie Teodozjusza czytamy bowiem, że każdy, kto przygarnia porzucone dziecko, ma prawo je adoptować i uznać za własne potomstwo lub

---

[26] Por. Cyprianus Episcopus, Firminus Episcopus, Viventius Episcopus, Messianus Presbyter, Stephanus Diaconus, *Vita sancti Caesarii Arelatensis* 45.

[27] Por. *Concilium Gangrense*, Canon 15; W. Dusik-Krupa, *Uniwersalizm kanonów synodu w Gangrze (340 r.)*, „Rocznik Teologiczny" 62/1 (2020) s. 102-103.

[28] Por. *Concilium Vasense*, Canon 9; *Concilium Arelatense*, Canon 51.

[29] Por. *Codex Theodosianus* V 9, 1.

uczynić swoim niewolnikiem. Istotny jest natomiast fakt, że zwrotu tak przyjętego dziecka nie może później domagać się osoba, która dobrowolnie je porzuciła.

Najwięcej miejsca problemowi sytuacji i adopcji sierot poświęcają *Konstytucje Apostolskie*[30]. W bardzo szczegółowych wskazaniach podkreślono odpowiedzialność biskupów za los sierot. Zarówno biskup, a wraz z nim wspólnota wiernych wspierająca sieroty, jak i chrześcijanin adoptujący chłopca czy dziewczynkę powinni zatroszczyć się o ich dobre wychowanie. Dziewczynką należy opiekować się do czasu, aż osiągnie wiek pozwalający na wydanie jej za mąż za współbrata w wierze[31]. Chrześcijanin, który opiekował się dziewczynką, a posiada w podobnym wieku syna, powinien ich zaręczyć i doprowadzić do zawarcia przez nich małżeństwa[32]. Gdy takie rozwiązanie nie jest możliwe, biskup ma obowiązek zatroszczyć się, aby wydać dziewczynę za mąż za chrześcijanina i w tym celu ustanowić odpowiedni posag[33]. Jednocześnie do obowiązków biskupa należy troska o wykształcenie chłopców: „chłopcu opłaćcie naukę rzemiosła i zapewnijcie mu utrzymanie, aby osiągnąwszy biegłość w zawodzie, mógł kupić sobie narzędzia pracy i nie był ciężarem dla szczerej miłości braci, lecz sam mógł się utrzymać”[34]. W ten sposób gmina nie tylko zapewniała chłopcu utrzymanie, ale poprzez troskę o jego wykształcenie dawała także szansę na usamodzielnienie się w dorosłym życiu.

W *Konstytucjach* zostało podkreślone, że adopcja dzieci osieroconych to wręcz obowiązek ludzi dobrze sytuowanych – mają wszak oni wystarczające środki, aby utrzymać kolejne dziecko. Jeśli nie czynią tego ze względów finansowych lub wstydzą się kontaktu z sierotami, muszą wiedzieć, że Bóg z pewnością o tych biednych dzieciach nie zapomni. Człowiek natomiast, który mógł je przyjąć, a tego nie uczynił, powinien przypomnieć sobie proroka Izajasza: „Czego nie zjedli święci, zjedzą Asyryjczycy”, „Wasz kraj na waszych oczach pożerają cudzoziemcy, spustoszą go i zrujnują” (Iz 1,7)[35]. Tak więc bogaci, którzy mogli dobrze użyć posiadane środki i przeznaczyć je na wsparcie sierot, muszą liczyć się z tym, że kiedyś nagromadzone dobra stracą, skoro nie potrafili swego

---

[30] Problemowi sierot poświęcona jest cała IV księga *Konstytucji Apostolskich*, przy czym rozdziały 1-4 pochodzą z *Didascaliów*.

[31] Por. *Constitutiones Apostolorum* IV 2.

[32] Por. *Constitutiones Apostolorum* IV 1.

[33] Por. A. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan (95-197)*, Warszawa 1990, s. 199.

[34] *Constitutiones Apostolorum* IV 2, tł. S. Kalinkowski, ŹMT 42, s. 98*.

[35] *Constitutiones Apostolorum* IV 1, tł. S. Kalinkowski, ŹMT 42, s. 97*.

majątku dobrze wykorzystać. Wszyscy natomiast, którzy podjęli się opieki nad sierotami, mogą liczyć na Bożą odpłatę[36].

Należy jeszcze wspomnieć o bardzo ważnym wskazaniu skierowanym w *Konstytucjach* do wdów, sierot i innych osób obdarowywanych przez dobroczyńców:

> Kto bowiem przyjmuje wsparcie, ponieważ jest nieletnim sierotą, słabym starcem […] nie tylko nie będzie skarcony, ale nawet zasłuży na pochwałę. Uznany za symbol ołtarza Bożego otrzyma od Boga pochwałę, jeżeli modlić się będzie gorliwie i wytrwale za swych dobroczyńców, jeżeli nie będzie tylko gnuśnie przyjmował pomocy, ale w miarę swych możliwości za otrzymane dary zapłaci modlitwą. Takiego uzna Bóg za szczęśliwego w życiu wiecznym[37].

Czy też:

> Zachęcamy więc wdowy i sieroty, aby z całym szacunkiem i pobożnością przyjmowały, co im dają, i dziękowały Bogu, który karmi głodnych, niech zawsze w Nim mają utkwione oczy […]. Skoro korzystacie z tak wielkiej Jego opieki i otrzymujecie od Niego dobra, powinniście chwalić Tego, który chroni sierotę i wdowę – wszechmogącego Boga, przez umiłowanego Jego Syna Jezusa Chrystusa[38].

W ten sposób uczono wdzięczności, której wyrazem była modlitwa w intencji darczyńców i opiekunów. Taka postawa mogła kłaść podwaliny dla nadziei na szczęście w życiu wiecznym, a jednocześnie była dowodem wiary w Boga, który posługując się dobroczyńcami, troszczy się o ubogich i potrzebujących.

3. Instytucje wspierające sieroty i dzieci porzucone

Rozwijające się chrześcijaństwo, szczególnie po edykcie mediolańskim, dzięki nauce *o miłości bliźniego*, miało wpływ na zmianę ustawodawstwa rzymskiego. Modyfikacje, jakie zaszły w prawie małżeńskim i rodzinnym za panowania Konstantyna Wielkiego, ograniczyły bez wątpienia proceder porzucania niechcianych dzieci, a także przyczyniły się

---

[36] Por. *Constitutiones Apostolorum* IV 1. Por. Mt 10,41; 1Kor 3,8.14.

[37] *Constitutiones Apostolorum* IV 3, tł. S. Kalinkowski, ŹMT 42, s. 98*.

[38] *Constitutiones Apostolorum* IV 5, tł. S. Kalinkowski, ŹMT 42, s. 99*.

do rozwoju opieki na sierotami[39]. Zaczęto organizować miejsca wsparcia dla ludzi potrzebujących, ubogich, chorych, a także osieroconych lub porzuconych dzieci. Podobne instytucje nie były znane ani w społeczeństwie grecko-rzymskim, ani w społeczności żydowskiej[40]. Pierwsze ośrodki wsparcia ubogich powstały w Kościele wschodnim. Znanym przykładem takiej instytucji jest „Bazyliada" utworzona przez Bazylego Wielkiego, biskupa Cezarei Kapadockiej, miejsce wsparcia dla wszystkich potrzebujących. Zapewniano w niej opiekę w szerokim zakresie: socjalną, medyczną i duchową[41]. Zdaniem prof. T. Millera funkcjonował tam również sierociniec[42]. Praktyka powoływania podobnych ośrodków rozszerzyła się na cały Kościół[43]. Z biegiem czasu zaczęły powstawać ośrodki wyspecjalizowane do przyjmowania określonej grupy potrzebujących, także podejmujące opiekę nad sierotami – orfanotrofia (*orphanotrophium*) i dziećmi porzuconymi – brefatrofia (*brephotrophium*)[44]. Warto zauważyć, że założycielami takich obiektów byli nie tylko biskupi, ale także osoby świeckie, najczęściej powodowane motywami chrześcijańskiej miłości bliźniego. Jako przykład można tu wskazać mieszkańców Rzymu: Pammachiusza i Fabiolę, o których w swoich listach pisał św. Hieronim[45].

W Konstantynopolu pierwszy dom opieki nad sierotami miał powstać już w IV wieku dzięki inicjatywie senatora Zotyka[46]. Kolejni biskupi Konstantynopola również położyli ogromne zasługi w organizacji instytucji charytatywnych. Grzegorz z Nazjanzu i Jan Chryzostom zachęcali i na miarę swoich możliwości wspierali działalność charytatywną. Złotousty

---

[39] Por. T. Wróblewska, *Problem opieki nad dzieckiem rys historyczny*, „Mazowieckie Studia Humanistyczne" 1 (1998) s. 30; Miller, *Orphanages and Philanthropy in Byzantium*, s. 57.

[40] Por. S. Longosz, *Ksenochodium – hospicjum wczesnochrześcijańskie*, VoxP 30-31 (1996) s. 278; Miller, *Orphanages and Philanthropy in Byzantium*, s. 55.

[41] Por. J. Naumowicz, *Instytucje charytatywne św. Bazylego – „Bazyliada"*, VoxP 30-31 (1996) s. 129.

[42] Por. Miller, *Orphanages and Philanthropy in Byzantium*, s. 59.

[43] Szeroko na temat działalności ośrodków dobroczynności, zob. Longosz, *Ksenochodium – hospicjum wczesnochrześcijańskie*, s. 275-336.

[44] E. Bartkowiak, *Z historii opieki. Szpitale i zakłady zakonne dla dzieci w tradycji polskiej, Relacje*, „Studia z Nauk Społecznych" 2 (2016) s. 42.

[45] Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 66, list adresowany do Pammachiusza; *Ep.* 77, list napisany po śmierci Fabioli i adresowany do Oceana; M. Wójcik, *Świeccy fundatorzy instytucji dobroczynnych w kościele starożytnym*, VoxP 42-43 (2002) s. 330-332.

[46] Por. Wójcik, *Świeccy fundatorzy instytucji dobroczynnych w kościele starożytnym*, s. 332-333.

kaznodzieja przeznaczył część funduszy na budowę oraz odnowę miejscowych szpitali[47]. On też, wspierając misje w Fenicji, wspomina o antiocheńskim kapłanie Konstancjuszu, który angażował się w działalność charytatywną na rzecz wdów, sierot i innych potrzebujących[48]. Ważnym ośrodkiem wsparcia sierot w stolicy Bizancjum był sierociniec pod wezwaniem św. Pawła. Nie ma pewności co do tożsamości fundatorów tej instytucji – być może była to para cesarska Justyn II i jego żona Zofia. Niektórzy badacze utrzymują jednak, że sierociniec powstał wcześniej i że prawdopodobnie należy utożsamić go z sierocińcem Zotyka, cesarz natomiast wraz z małżonką przyczynili się jedynie do odnowienia obiektu. Podrzutkami i sierotami zajmowano się również w brefotrofejonie usytuowanym przy klasztorze św. Filipa Apostoła[49]. W sierocińcach opiekowano się setkami dzieci osieroconych i porzuconych, problem opieki nad takimi dziećmi był więc powszechny. Dzieci otrzymywały wówczas opiekę do czasu adopcji lub osiągniecia wieku dojrzałego. Brakuje jednak danych na temat programu wychowawczego. Nie wiadomo, czy uczono je czytać i pisać. Należy założyć jednak, że otrzymywały w sierocińcach podstawowe wykształcenie. Wiemy natomiast z całą pewnością, że dzieci te uczono śpiewu chóralnego. Chóry złożone z sierot brały udział w uroczystościach kościelnych, śpiewały w pałacu cesarskim, a także w kościołach Konstantynopola. Ich występy cieszyły się dużym zainteresowaniem mieszkańców stolicy Imperium[50]. Opiekę nad sierocińcami sprawowały władze cesarskie, osoby prywatne, a także instytucje kościelne[51].

W opiekę nad chorymi, także nad sierotami angażowali się przeznaczeni do tego prezbiterzy oraz diakoni i diakonisy. Znane są takie

---

[47] Por. M.B. Leszka, *Kościół i jego wpływ na życie mieszkańców Konstantynopola*, w: *Konstantynopol. Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyjskim*, red. M.J. Leszka – T. Wolińska, Warszawa 2011, s. 378, 380.

[48] Por. P. Szczur, *Opieka duszpasterska jako zadanie biskupa w praktyce św. Jana Chryzostoma. Zarys problematyki*, w: *Ecclesia in republica. Studia patrystyczne zebrane w 90. rocznicę ustanowienia Administracji Apostolskiej na Górnym Śląsku*, red. W. Myszor, Katowice 2014, s. 78.

[49] Por. Leszka, *Kościół i jego wpływ na życie mieszkańców Konstantynopola*, s. 380-382.

[50] Por. A. Kempa, *Edukacja w Konstantynopolu*, w: *Konstantynopol. Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyjskim*, red. M.J. Leszka – T. Wolińska, Warszawa 2011, s. 632.

[51] Por. A. Kempa – T. Wolińska, *Mieszkańcy Konstantynopola*, w: *Konstantynopol. Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyjskim*, red. M.J. Leszka – T. Wolińska, Warszawa 2011, s. 219.

postaci jak Tygeriusz, prezbiter wyznaczony do charytatywnej posługi przez Jana Chryzostoma[52].

W tym kontekście warto jeszcze wspomnieć, że w *Konstytucjach Apostolskich* zostało wyraźnie określone, od kogo można przyjmować darowizny na rzecz Kościoła. Ale znajduje się tam również wykaz ludzi, od których takich darowizn przyjmować nie należy. Wśród nich wymienia się m.in. „tych, którzy uciskają wdowy i sieroty, niewinnych wtrącają do więzienia, źle traktują swe sługi"[53]. W ten sposób Kościół wskazywał na powagę grzechu, jakim jest brak miłosierdzia dla ubogich, a wśród nich także dla sierot.

4. Podsumowanie

W przeciwieństwie do świata antycznego, wspólnoty chrześcijańskie otaczały opieką dzieci osierocone i porzucone. Fundamentem takiej postawy było nauczanie Chrystusa o miłości bliźniego. Dziećmi porzuconymi zajmowały się zarówno osoby prywatne, jak i powołane do tego celu instytucje zakładane przez biskupów, a także fundatorów świeckich. W ten sposób – stwarzając warunki nauki i zdobycia zawodu – starano się uchronić dzieci przed zagrożeniami moralnymi i przygotować je do dorosłego życia, stwarzając warunki nauki i zdobycia zawodu.

Należy zauważyć, że w twórczości Ojców Kościoła brakuje kazań i pouczeń poświęconych tylko tematowi opieki nad sierotami. Był to efekt przekonania, że liczne kazania zachęcające wiernych do troski o wszystkich potrzebujących i ubogich, bez wskazywania na konkretne grupy społeczne, dotyczyły także dzieci osieroconych.

Działalność charytatywna Kościoła pierwszych wieków miała przełomowe znacznie dla organizacji systemowej opieki nad wszystkimi potrzebującymi, w tym nad sierotami i podrzutkami.

Bibliography

Sources

Ambrosius Mediolanensis, *De officiis ministrorum*, PL 16, 25-184, tł. K. Abgarowicz, *Święty Ambroży z Mediolanu, Obowiązki duchownych*, Warszawa 1967.

[52] Por. Leszka, *Kościół i jego wpływ na życie mieszkańców Konstantynopola*, s. 369-370.

[53] *Constitutiones Apostolorum* IV 6, 1-6, tł. S. Kalinkowski, ŹMT 42, s. 100*.

Ambrosius Mediolanensis, *Epistulae*, SAEMO 19-21, Milano – Roma 1988, tł. P. Nowak, Św. Ambroży z Mediolanu, *Listy*, t. 1-3, Kraków 1997–2012.

Aristides, *Apologia*, SCh 470, ed. B. Pouderon – M.J. Pierre – B. Pouderon, Paris 2003, tł. L. Misiarczyk, Arystydes z Aten, *Apologia*, w: *Pierwsi apologeci greccy*, Kraków 2004, s. 135-146.

Augustinus Hipponensis, *Sermones*, PL 38-39.

Cyprianus Episcopus, Firminus Episcopus, Viventius Episcopus, Messianus Presbyter, Stephanus Diaconus, *Vita sancti Caesarii Arelatensis*, w: *Sancti Caesarii, episcopi Arelatensis Opera omnia*, t. 2: *Opera varia*, ed. D.G. Morin, Maretioli 1942, s. 296-349, tł. A. Strzelecka, Cyprian, Firmin, Wiwencjusz, Messjan, Stefan, *Żywot Cezarego z Arles*, POK 37, Poznań 2008.

Cyprianus Carthaginensis, *De opere et elemosynis*, CCL 3A, ed. M. Simonetti, Turnhout 1976, s. 55-72, tł. J. Czuj, *O uczynności i jałmużnach*, w: *Św*. Cyprian, *Pisma i traktaty*, POK 19, Poznań 1937, s. 324-347.

Codex Theodosianus, Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes, t. 1-2, ed. T. Mommsen – P.M. Meyer, Berlin 1905.

Concilium Arelatense, tł. A. Caba, *Synod w mieście Arles*, w: *Acta synodalia ann. 431-504*, opr. A. Baron – H. Pietras, ŹMT 62, Kraków 2011, s. 24*-32* (s. 24-32 tekst łaciński).

Concilium Gangrense, tł. S. Kalinkowski, *Synod w Gangrze*, w: *Acta synodalia ann. 50-381*, opr. A. Baron – H. Pietras, ŹMT 37, Kraków 2006, s. 125*-128* (s. 125-128 tekst grecki).

Concilium Vasense, tł. A. Caba, *Synod w Vaison*, w: *Acta synodalia ann. 431-504*, opr. A. Baron – H. Pietras, ŹMT 62, Kraków 2011, s. 21*-24* (s. 21-24 tekst łaciński).

Constitutiones Apostolorum, tł. S Kalinkowski, *Konstytucje Apostolskie*, w: *Constitutiones Apostolorum*, opr. A. Baron – H. Pietras, ŹMT 42, Kraków 2007, s. 1*-293* (s. 1- 293 tekst grecki).

Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, PG 20, 45-909, tł. A. Cyba, Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, Kraków 2013.

Eusebius Caesariensis, *De martyribus Palaestinae*, tł. T. Wnętrzak, *O męczennikach palestyńskich*, w: *Męczennicy pierwszych wieków chrześcijaństwa*, red. M. Starowieyski, OŻ 24, Kraków 2021, s. 278-306.

Hieronymus Stridonensis, *Epistula* 66, tł. J. Czuj, Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 2: *(51-79)*, ŹMT 55, Kraków 2010, s. 134*-143* (s. 134-143 tekst łaciński).

Iustinus, *Apologia*, PG 6, 328-440, tł. L. Misiarczyk, w: Justyn Męczennik, *1 Apologia*, w: *Pierwsi apologeci greccy*, Kraków 2004, s. 207-257.

Lactantius, *Epitome Divinarum Institutionum*, PL 6, 1017-1094, tł. M. Michalski, Laktancjusz, *Skrót wykładu prawodawstwa boskiego*, w: *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, s. 447-465.

Minucius Felix, *Octavius*, PL 3, 201-672, tł. J. Sajdak, Minuncjusz Feliks, *Oktawiusz*, POK 2, Poznań 1925.

Passio Sanctorum Carpii, Papylii et Agathonice, w: H. Musurillo, *The Acts of Christian Martyrs*, Oxford 1972, s. 22-37, tł. J. Kozłowski, *Męczeństwo św. Karpusa, Papilusa i Agatoniki*, w: *Męczennicy pierwszych wieków chrześcijaństwa*, red. M. Starowieyski, OŻ 24, Kraków 2021, s. 129-132.

Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis, w: H. Musurillo, *The Acts of Christian Martyrs*, Oxford 1972, s. 106-131, tł. A. Malinowski, *Męczeństwo św. Perpetuy i Felicyty*, w: *Męczennicy pierwszych wieków chrześcijaństwa*, red. M. Starowieyski, OŻ 24, Kraków 2021, s. 162-175.

Pastor Hermae, PG 2, 891-1012, tł. A. Świderkówna, Hermas, *Pasterz*, w: *Ojcowie Apostolscy*, PSP 45, Warszawa 1990, s. 135-211.

Tertullianus, *Apologeticus*, CCL 1, ed. E. Dekkeres, Turnhout 1954, s. 77-171, tł. J. Sajdak, Tertulian, *Apologetyk*, POK 20, Poznań 1947.

Studies

Bartkowiak E., *Z historii opieki. Szpitale i zakłady zakonne dla dzieci w tradycji polskiej, Relacje*, „Studia z Nauk Społecznych" 2 (2016) s. 41-60.

Dusik-Krupa W., *Uniwersalizm kanonów synodu w Gangrze (340 r.)*, „Rocznik Teologiczny" 62/1 (2020) s. 87-108.

Hamman A., *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, Warszawa 1989.

Hamman A., *Życie codzienne pierwszych chrześcijan (95-197)*, Warszawa 1990.

Kempa A., *Edukacja w Konstantynopolu*, w: *Konstantynopol. Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyjskim*, red. M.J. Leszka – T. Wolińska, Warszawa 2011, s. 576-642.

Kempa A. – Wolińska T., *Mieszkańcy Konstantynopola*, w: *Konstantynopol. Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyjskim*, red. M.J. Leszka – T. Wolińska, Warszawa 2011, s. 178-233.

Leszka M.B., *Kościół i jego wpływ na życie mieszkańców Konstantynopola*, w: *Konstantynopol. Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyjskim*, red. M.J. Leszka – T. Wolińska, Warszawa 2011, s. 350-400.

Longosz S., *Ksenochodium – hospicjum wczesnochrześcijańskie*, „Vox Patrum" 30-31 (1996) s. 275-336.

Miller T.S., *Orphanages and Philanthropy in Byzantium,* „Road to Emmaus" 48 (2012) s. 53-78.

Naumowicz J., *Instytucje charytatywne św. Bazylego – „Bazyliada"*, „Vox Patrum" 30-31 (1996) s. 125-139.

Nieścior L., *Misyjny wymiar chrześcijaństwa pierwszych trzech wieków*, Warszawa 2010.

Nowak A., *Pojęcie władzy ojcowskiej w rzymskim prawie kanonicznym*, „Studia Prawnoustrojowe" 1 (2002) s. 35-54.

Wójcik M., *Świeccy fundatorzy instytucji dobroczynnych w kościele starożytnym*, „Vox Patrum" 42-43 (2002) s. 327-337.

Szczur P., *Opieka duszpasterska jako zadanie biskupa w praktyce św. Jana Chryzostoma. Zarys problematyki*, w: *Ecclesia in republica. Studia patrystyczne zebrane w 90. rocznicę ustanowienia Administracji Apostolskiej na Górnym Śląsku*, red. W. Myszor, Katowice 2014, s. 70-89.

Wróblewska T., *Problem opieki nad dzieckiem rys historyczny*, „Mazowieckie Studia Humanistyczne" 1 (1998) s. 27-41.

CC BY ND

ISSN: 0860-9411
eISSN: 2719-3586

VOX PATRUM 96 (2025) 209-230
DOI: 10.31743/vp.18556

Pisarze wczesnochrześcijańscy na temat antykoncepcji

Early Christian Writers on Contraception

Ks. Wojciech Kamczyk[1]

Abstract: This article addresses the issue of the presence and moral evaluation of contraception in early Christianity. It analyzes the writings of Christian authors from the 2nd to the 6th century, distinguishing them from testimonies concerning abortion and infanticide. Using the historical-philological method, the study examines how the Church Fathers constructed their arguments: from references to the natural purpose of sexual acts (Athenagoras, Clement of Alexandria, Lactantius), through the condemnation of contraceptive practices (Hippolytus, Augustine), to defining contraception as a form of murder or sacrilege (Jerome, John Chrysostom, Caesarius of Arles). The article also discusses the penalization of such acts in the synodal legislation of Western Christianity (Martin of Braga). The primary sources analyzed include patristic texts by Augustine, Jerome, John Chrysostom, and Caesarius of Arles. The main conclusion is that contraceptive practices were seen as fundamentally contrary to the order of creation and were regarded as serious moral transgressions. The article contributes to the study of marital ethics and the perception of corporeality in Christian antiquity.

Keywords: contraception; marital morality; early Christianity; procreation

Współczesne dylematy moralne często różnią się od tych, które zajmowały pierwszych chrześcijan. Jednak sprawy małżeństwa i rodziny nadal wydają się dość istotne i wymagają rozstrzygnięcia w świetle nauki Jezusa Chrystusa. Jednym z takich problemów pozostaje kwestia unikania poczęcia dziecka (antykoncepcja), zarówno w małżeństwie, jak i poza nim. W niniejszym tekście chciałbym przyjrzeć się, jak na tę kwestię patrzyli wczesnochrześcijańscy pisarze: jak moralnie oceniali praktyki antykoncepcyjne i towarzyszące im okoliczności oraz w jaki sposób uzasadniali swoje wartościowanie? Przedmiotem analizy historyczno-krytycznej będą teksty pisarzy wczesnochrześcijańskich (II-VI wiek), którzy w swoich pismach podjęli to zagadnienie.

Należy jednak na samym początku zwrócić uwagę, że wypowiedzi najstarszych autorów związane z antykoncepcją bywają nieprecyzyjne. Wynika to z faktu, że w starożytności nie zawsze odróżniano samo

[1] Ks. dr Wojciech Kamczyk, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Polska; e-mail: wojciech.kamczyk@us.edu.pl; ORCID: 0000-0002-6861-7360.

unikanie poczęcia od sztucznie wywołanego poronienia (aborcji)[2]. Wypowiedzi wyraźnie traktujące o unikaniu poczęcia zwykle pojawiają się przy okazji podejmowania problematyki spędzania płodu. Możliwe więc, że nierzadko autorzy, wspominając o aborcji, mieli na myśli również antykoncepcję. W niniejszym artykule koncentruję się jednak na wypowiedziach, które wyraźnie wskazują na praktykę antykoncepcyjną, odróżniając ją jednoznacznie od aborcji, a nawet od zabijania noworodków.

1. Pośrednie wykluczenie antykoncepcji

Przyjmuje się, że w I i II wieku w Cesarstwie Rzymskim powszechnie stosowano metody aborcyjne i antykoncepcyjne. W czasach Augusta dobrobyt wzrósł, a wyższe klasy ceniły wygodę i luksus, dlatego antykoncepcję i aborcję stosowano nawet z błahych powodów[3]. Bezdzietność była na tyle popularna, że swoimi ustawami próbował jej zaradzić Oktawian August[4]. Atmosfera panująca w społeczeństwie oddziaływała przez pierwsze wieki na chrześcijaństwo. Najwcześniejszych, aczkolwiek bardzo delikatnych sugestii, wykluczających jakiekolwiek działania antykoncepcyjne związane z aktem seksualnym, można doszukiwać się w wypowiedziach związanych z celowością i naturą aktu seksualnego.

Atenagoras z Aten w swojej apologii, posługując się metaforą zasiewu, zaznaczał: „Jak rolnik, który rzucił nasiona w glebę, oczekując na plon nie sieje powtórnie, tak dla nas normą cielesnych namiętności jest płodzenie dzieci”[5].

Klemens Aleksandryjski rozwijał ten tok myślenia, odnosząc się zarówno do natury, jak i rozumu w kontekście aktu seksualnego. W *Wychowawcy* przypominał, powołując się na nauczanie Platona: „«Nie siej, jeśli nie chcesz, by wzeszło to, co posiane» (…). Ci, którzy uczestniczą w Boskim dziele stworzenia, nie powinni marnować nasienia, ani go znieważać, ani też wysiewać je na próżno”[6]. I nieco dalej:

---

[2] Por. K. Hopkins, *Contraception in the Roman Empire*, „Comparative Studies in Society and History” 8/1 (1965) s. 125-126.

[3] Por. S. Longosz, *Ojcowie Kościoła a przerywanie ciąży*, VoxP 8 (1985) s. 238.

[4] Por. M. Kuryłowicz, *Prawo i obyczaje w starożytnym Rzymie*, Lublin 1994, s. 62; Hopkins, *Contraception in the Roman Empire*, s. 126.

[5] Athenagoras Atheniensis, *Legatio pro christianis* 33, 2, SCh 379, s. 196, tł. S. Kalinkowski, Warszawa 1985, s. 76.

[6] Clemens Alexandrinus, *Paidagogos* II 10, 91, SCh 108, s. 176, tł. M. Szarmach, Toruń 2012, s. 140.

> Łączenie się nie dla spłodzenia dzieci jest znieważeniem natury. Biorąc ją za nauczyciela, winniśmy przestrzegać właściwych zaleceń wyznaczających stosowny czas do małżeństwa, wykluczając starość i wiek chłopięcy. Małżeństwo łączy się z prokreacją, a nie jest jedynie nieuporządkowanym marnowaniem nasienia. Raz jest to niezgodne z naturą, drugi z rozumem[7].

Zarówno Atenagoras, jak i aleksandryjski pisarz widzieli w akcie współżycia mężczyzny i kobiety cel, którym było przekazanie życia. Dla Klemensa było to zarówno zgodne z naturą, jak i z rozumem. Mężczyzna i kobieta powinni łączyć się w celu zrodzenia potomstwa, zatem wszelkie działania, które miałyby to wykluczać, powinny uchodzić za niemoralne. Wydaje się, że do tych działań, określonych mianem „marnowania nasienia", należałoby zaliczyć działania antykoncepcyjne, choć nie tylko. Klemens do niewłaściwych praktyk zaliczał również wstępowanie w związki małżeńskie w niestosownym wieku (chłopięcym bądź starczym). W innych miejscach, powołując się na autorytet Mojżesza, potępiał stosunki w okresie menstruacji, ciąży i karmienia dziecka piersią[8]. Zatem wszystkie akty seksualne, które, jak sądzono, również z naturalnych przyczyn nie prowadzą do poczęcia, powinny zostać zaniechane.

Kontynuację tej myśli znaleźć można również u Orygenesa. Przywołując postępek córek Lota, które dopuściły się kazirodczego stosunku (por. Rdz 19,30-36), usprawiedliwiał go celowością podjętego przez nie aktu. Nie kierowały się bowiem chęcią zaspokojenia własnej pożądliwości i ciekawością doświadczenia cielesnych doznań, ale myślały o zapewnieniu sobie potomstwa. Aleksandryjczyk przeciwstawiał im niektóre z współczesnych sobie kobiet, które upodabniając się do zwierząt, ulegały lubieżności[9].

Podobne zapatrywania reprezentował również łaciński autor, Laktancjusz. W *Divinae institutiones* zwracał uwagę: „Jeśli więc ktoś nie może wychować swoich dzieci z powodu ubóstwa, lepiej jest dla niego powstrzymać się od stosunków z żoną, niż zepsuć dzieła Boże przez niegodziwe ręce"[10]. I nieco dalej: „Podobnie też narządy płciowe [dosł.

---

[7] Clemens Alexandrinus, *Paidagogos* II 10, 95, SCh 108, s. 184, tł. M. Szarmach, Toruń 2012, s. 142.

[8] Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 72, SCh 608, s. 234, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1, Warszawa 1994, s. 266.

[9] Por. Origenes, *In Genesim* V 4, SCh 7, s. 172-174, tł. S. Kalinkowski, ŹMT 64, s. 79; J.P. Broudéhoux, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1970, s. 131-134.

[10] Lactantius, *Divinae institutiones* VI 20, 25, SCh 509, s. 322 (tł. własne).

rodzące części ciała], jak uczy sama nazwa, zostały przez nas przyjęte tylko w celu zrodzenia potomstwa”[11]. Wypowiedzi te, choć nie podejmują bezpośrednio kwestii antykoncepcji, to jednak również, podobnie jak w przypadku autorów greckich, zwracają uwagę na istotową celowość aktu małżeńskiego. Samo powstrzymywanie się od płodzenia dzieci nie jest niemoralne, jednakże podejmowanie aktu seksualnego, czy też wszelkie „korzystanie” z narządów płciowych wykluczające poczęcie, należy już uznać za grzeszne.

Pewne bezpośrednie świadectwo i wzmiankę o praktykach antykoncepcyjnych pozostawił Hipolit Rzymski, w ramach obszerniejszego dzieła wymierzonego przeciw papieżowi Kalikstowi, który starał się uporządkować niektóre kwestie chrześcijańskiego małżeństwa:

> Bo na tej właśnie podstawie również niewiastom niezamężnym a pałającym miłością, lecz za młodym na legalne małżeństwo lub też niechcącym tracić przez nie swej pozycji społecznej, dozwolił Kalikst, by wybrały sobie, jakiego chcą, konkubina, czy to z pośród niewolników czy z pośród wolnych i uważały go za swego męża, mimo, że nie jest on im prawnie zaślubiony. Oczywiście wobec tego wiele tzw. „chrześcijanek” poczęło zaraz swobodnie używać środków antykoncepcyjnych i sznurować się, celem spędzenia płodu, jeśli tylko ze względu na honor rodziny, czy też na wielki majątek nie chcą mieć dziecka z niewolnikiem względnie człowiekiem niższego stanu. Oto, do jakiej bezbożności doprowadził ów niegodziwiec, zalecający równocześnie cudzołóstwo i morderstwo[12].

Warto pamiętać, że Hipolit był przeciwnikiem Kaliksta i jego relacje mogły być nacechowane niechęcią wobec jego osoby. Niemniej jednak jego krytyka pokazuje, że już w III wieku dyskutowano o moralnych konsekwencjach unikania potomstwa. Hipolit krytykował postawę Kaliksta, który uznawał za moralnie dopuszczone związki między kobietą wolną a niewolnikiem bądź wyzwoleńcem. Choć nie mogły one uzyskać cywilnoprawnego statusu małżeństwa, jeśli zainteresowani pragnęli żyć ze sobą w wyłącznym i dozgonnym związku, Kościół nie odrzucał takiego rozwiązania. Krytykując nauczanie papieskie, Hipolit zarzucał, że w takich związkach często dochodzi do wykluczenia posiadania

---

[11] Lactantius, *Divinae institutiones* VI 23, 18, SCh 509, s. 344 (tł. własne).

[12] Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium* IX 12, 25, Patristische Texte und Studien 25, Berlin – New York 1986, s. 356, tł. M. Michalski, ALP 1, Warszawa 1975, s. 195. Zob. tł. M. Starowieyski, M. Starowieyski, *Aborcja i życie nienarodzonych w starożytności chrześcijańskiej*, WST 22/1 (2009) s. 134.

potomstwa, ponieważ jego obecność zakłócałaby porządek dziedziczenia. To z kolei prowadzi zarówno do praktyk aborcyjnych i wywoływania poronienia, jak i do stosowania środków zapobiegających samemu poczęciu (τὰ ἀτόκια). Choć zapewne argumentacja Hipolita nacechowana jest negatywną postawą wobec nauczania papieskiego, to nie można wykluczyć, że takowe praktyki miały miejsce i powinny być negatywnie oceniane przez obie strony „sporu". Fragment ten pozostaje również jednym z najwcześniejszych świadectw, w których wprost i jednoznacznie negatywnie ocenione zostały praktyki zapobiegania poczęciu dziecka w czasie aktu seksualnego.

Nieliczne, ale wyraźne wzmianki o antykoncepcji u pisarzy wczesnochrześcijańskich pierwszych trzech wieków wskazują na jednoznacznie negatywne podejście do praktyki unikania potomstwa w małżeństwie, ubezpładniania aktu seksualnego. Choć same wypowiedzi mają kontekst szerszy i mogły dotyczyć także praktyk aborcyjnych czy nawet dzieciobójstwa, to wynika z nich, że autorzy mogli mieć świadomość, że do praktyk niemoralnych zaliczyć należy również samą antykoncepcję.

2. Przyczyny antykoncepcji wśród chrześcijan

Choć pierwsze wieki nie przyniosły wielu wskazań związanych z antykoncepcją, to późniejsi pisarze zdają się już nieco wyraźniej dostrzegać wspomniane zjawisko występujące także wśród chrześcijan. Podejmując ten problem, najczęściej również w szerszym kontekście, łącząc go z kwestią aborcji i dzieciobójstwa, pisarze wczesnochrześcijańscy zwracali uwagę na motywacje, które wpływały na zachowania chrześcijan.

Kwestię środków zapobiegających poczęciu podjął w swoim dziełku *De nuptiis et concupiscentia* Augustyn z Hippony. Omawiając grzech pożądliwości, wskazał na wypływające z niego praktyczne skutki i konsekwencje:

> Niekiedy aż do tego posuwa się to pożądliwe okrucieństwo czy nawet okrutna pożądliwość, że nawet zabiega o środki służące bezpłodności, a jeśli [te] nie byłyby skuteczne, poczęte płody w jakiś sposób gasi w sobie i niszczy we wnętrzu, pragnąc, by jej potomstwo raczej zginęło, niż żyło, bądź jeśli już w łonie żyło, [pragnie] by wcześniej zostało uśmiercone, zanim się narodzi[13].

[13] Augustinus Hipponensis, *De nuptiis et concupiscentia* I 15, 17, NBA 7/1, s. 418, tł. K. Kościelniak, *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 367.

Autor wyraźnie odróżnia „środki służące bezpłodności" (*venena sterilitatis*) od innych praktyk, które miały na celu przerwanie poczętego już życia i unicestwienie płodu. Nie precyzuje jednak dokładnie, jakie to środki były stosowane i jak działały. Jest jednak jasne, że miał na myśli antykoncepcję. W dalszej części swojej wypowiedzi wspomina bowiem, czego podejmuje się kobieta, w przypadku, gdy taki środek okaże się nieskuteczny, a więc dojdzie jednak, pomimo jego zastosowania, do poczęcia dziecka.

Jako powód takowego postępowania duszpasterz wymienia *crudelitas libidinosa* ('lubieżne, pożądliwe okrucieństwo'), a więc postawę bezsprzecznie ocenianą w starożytności chrześcijańskiej za niewłaściwą. Sam Augustyn kojarzył ją jednoznacznie z grzechem, przez co wynikające z niej działanie również musiało nosić znamiona niemoralności. Pożądliwość stanowiła dla niego przeciwieństwo prawdziwej miłości[14]. Stąd powiązanie zła antykoncepcji z owocami miłości małżeńskiej:

> Jakaż może być tu radość, chyba że dla tych, którzy w pożądliwej chorobie lubieżności posługują się własnym ciałem – czemu sprzeciwia się Apostoł – jeśli nasienie zostaje wylane w szczytowym uniesieniu współżycia, a nie następuje ani poczęcie, ani narodziny, gdzie przecież leży prawdziwy owoc małżeństwa?[15]

Fragment tej wypowiedzi zdradza, że jedną z dość popularnych i znanych samemu Augustynowi metod unikania poczęcia był stosunek przerywany (*coitus interruptus*). Nasienie wylewane na zewnątrz, a nie w trakcie cielesnego zjednoczenia, nie pociągało za sobą możliwości poczęcia. Złem zasadniczym było tu odrzucenie owocu małżeństwa, podstawowego jego dobra, jakim było zrodzenie potomstwa. Z tego właśnie względu praktyka owa uznawana była za niedopuszczalną – zaprzeczała naturze małżeństwa i cielesnego zjednoczenia mężczyzny oraz kobiety. Co ciekawe, Augustyn nie przywołał w tym miejscu biblijnej postaci Onana (por. Rdz 38,9-10), którego postępek mógł stanowić negatywny przykład i biblijne uzasadnienie potępienia powyższych postaw[16].

---

[14] Por. W. Kamczyk, *Miłość i pożądliwość cielesna w doktrynie św. Augustyna*, „E-patrologos" 3/3 (2017) s. 48-49.

[15] Augustinus Hipponensis, *De nuptiis et concupiscentia* II 8, 19, CSEL 42, s. 271 (tł. własne).

[16] Pisarze wczesnochrześcijańscy rzadko komentowali ten fragment Księgi Rodzaju, a jeśli nawet do niego sięgali, często omijali wątek seksualny. Jedynie Epifaniusz w *Panarionie* wykorzystał ten passus, wyjaśniając niemoralność antykoncepcji. Por. S. Longosz, *Antykoncepcja i aborcja w ocenie św. Jana Chryzostoma*, „Roczniki Teologiczne" 54/10 (2007) s. 287-291.

Sama niechęć do posiadania potomstwa już stanowiła wystarczający powód negatywnej oceny wszelkich praktyk zmierzających do realizacji tego celu. Było to bowiem wykluczenie podstawowego celu małżeństwa. Pobrzmiewa tu echo niektórych z poglądów starożytnych stoików, którzy uznawali za konieczne dla mężczyzny (mędrca) zawarcie małżeństwa, a małżeństwo i współżycie wykluczające prokreację uznawano za niedopuszczalne[17].

Podczas gdy Augustyn koncentrował się na aspekcie moralnym i teologicznym, Jan Chryzostom zwracał uwagę na społeczne i ekonomiczne konsekwencje antykoncepcji. Jedną z przyczyn praktyk antykoncepcyjnych widział w skąpstwie i chciwości:

> Wszyscy wiedzą, że ci, którzy są opanowani przez tę chorobę [skąpstwo], a także ci, którzy przygnieceni są starością jako ojcowie, uważają za ciężkie i nieznośne to, co jest słodkie i przez wszystkich pożądane – posiadanie dzieci. Wielu zatem, z tego właśnie powodu, wybrało bezpłodność i wystąpiło przeciwko naturze, nie zabijając urodzonych dzieci, lecz nawet nie dopuszczając, by natura mogła rozpocząć swoje działanie[18].

Złotousty działania antykoncepcyjne wiązał z żądzą dóbr materialnych i skomplikowanym prawem dziedziczenia obowiązującym w Cesarstwie Rzymskim. Cechujący się takową postawą z jednej strony oczekiwali śmierci ojca, by przejąć kontrolę nad jego majątkiem, z drugiej ograniczali liczbę swojego potomstwa, by z kolei nie uszczuplać własnego majątku, a w przyszłości, by mógł on zostać zachowany w całości i nie był dzielony pomiędzy wielu spadkobierców.

Potępiając działania antykoncepcyjne, przywołani Ojcowie Kościoła piętnowali przede wszystkim inne wady, samo zaś ograniczanie ilości potomstwa oceniali jako skutek i pochodną niewłaściwych postaw i wyborów moralnych. Mieli świadomość, że najpierw należy wykorzenić wady będące źródłem niewłaściwych zachowań prokreacyjnych (pożądliwość, chciwość, skąpstwo), by móc wypracowywać u wiernych właściwe postawy w tej delikatnej sferze.

Przy okazji poszukiwania przyczyn podejmowania działań antykoncepcyjnych przez wierzących, a także przy innych wzmiankach na ten

---

[17] Trzeba jednak zwrócić uwagę, że ci sami stoicy nie uznawali płodu za istotę żyjącą, stąd brak u nich negatywnej oceny praktyk aborcyjnych. Por. Longosz, *Ojcowie Kościoła a przerywanie ciąży*, s. 247.

[18] Iohannes Chrysostomus, *In Sanctum Matthaeum Evangelistam homilia* XXVIII 5, PG 57, 357 (tł. własne). Por. Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, cz. 1, tł. A. Baron – J. Krystyniacki, ŹMT 18, Kraków 2000, s. 345.

temat Ojcowie zdradzali także znajomość metod, którymi osiągano te cele. Bezpośrednio wymieniony przez Augustyna *coitus interruptus* (stosunek przerywany) mógł stanowić najczęściej stosowana metodę, znaną i praktykowaną przez Rzymian. Do innych „środków służących bezpłodności" należały różnego rodzaju maści, napoje i zioła[19], niejednokrotnie powiązane z praktykami magicznymi[20]. Wiele z tych środków mogło mieć działanie zarówno antykoncepcyjne, jak i aborcyjne, a sami pisarze wczesnochrześcijańscy niekoniecznie na tym polu dokonywali rozróżnienia.

3. Moralna ocena antykoncepcji

Wydaje się, że pierwsi chrześcijanie raczej jednoznacznie potępiali nie tylko dzieciobójstwo i aborcję, lecz także zapobieganie poczęciu dziecka przy podejmowaniu współżycia. Jak wyjaśniano i uzasadniano negatywną ocenę praktyk antykoncepcyjnych?

3.1. Antykoncepcja jako cudzołóstwo

Augustyn z Hippony, który przyczynę unikania poczęcia dziecka widział w „okrutnej pożądliwości", działanie antykoncepcyjne oceniał następująco:

> Jeśli oboje wprost są tacy, nie są małżonkami; a jeśli od początku takimi byli, to zeszli się wzajemnie nie dla małżeństwa, lecz raczej dla nierządu. Jeśli zaś nie oboje są tacy, to ośmielam się twierdzić, że albo ona jest w pewien sposób nierządnicą męża, albo on jest cudzołożnikiem żony[21].

Augustyn podważał więc „małżeńskość" pary, która dopuszczała takowe działanie. Czynił to zarówno wobec małżonków, którzy już

---

[19] Por. Iohannes Chrysostomus, *In epistolam ad Romanos homilia* XXIV 4, PG 60, 626, tł. T. Sinko, Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, Kraków 1998, s. 379; Caesarius Arelatensis, *Sermo* 1, 12, CCL 103, 9, tł. S. Ryznar, ŹMT 57, s. 46-47.

[20] Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 51, 4, CCL 103, s. 229, tł. S. Ryznar, ŹMT 57, s. 294; Iohannus Chrysostomus, *In epistolam ad Romanos homilia* XXIV 4, PG 60, 626-627, tł. T. Sinko, Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, Kraków 1998, s. 379-380.

[21] Augustinus Hipponensis, *De nuptiis et concupiscentia* I 15, 17, NBA 7/1, s. 418, tł. K. Kościelniak, *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 367.

po zawarciu małżeństwa przystali na takie praktyki, jak również wobec tych, którzy wstępowali w związek małżeński w takim właśnie celu. Przy czym wydaje się, że tę drugą okoliczność ocenia nieco surowiej. Rozważa również sytuację, gdy tylko jedno z małżonków podejmuje się praktyki antykoncepcyjnej, czyli w swoim postępowaniu, we współżyciu seksualnym kieruje się raczej pożądliwością niż pragnieniem wydania na świat potomstwa. W takim przypadku tylko jedno z nich w pewnym sensie staje się cudzołożnikiem.

Niezależnie jednak od zaangażowania obu partnerów czy tylko jednego w takim wypadku postawa antykoncepcyjna przyrównana zostaje do cudzołóstwa i zrównana z nim w kwalifikacji moralnej:

> Jakaż może być tu radość, chyba że dla tych, którzy w pożądliwej chorobie lubieżności posługują się własnym ciałem – czemu sprzeciwia się Apostoł – jeśli nasienie zostaje wylane w szczytowym uniesieniu współżycia, a nie następuje ani poczęcie, ani narodziny, gdzie przecież leży prawdziwy owoc małżeństwa?[22]

Augustyn uważał, że unikanie poczęcia narusza istotę małżeństwa, ponieważ potomstwo jest jego podstawowym dobrem. W identyczny sposób oceniał postępowanie osób, które formalnie nie zawarły związku małżeńskiego, co w realiach Cesarstwa Rzymskiego stanowiło proceder nader częsty. Przyjmował, że nie byłoby całkiem absurdalne określanie mianem małżeństwa związku, w którym mężczyzna i kobieta pragnęli dochowania sobie wierności do śmierci jednego z nich[23] i nie wykluczali posiadania potomstwa poprzez sprzeciwianie się jego narodzinom i stosowanie grzesznych sposobów na uniknięcie ich poczęcia. Dostrzegał jednak, że związki takowe z zasady nie były zainteresowane płodzeniem potomstwa, a więc i niejednokrotnie sięgały po różne sposoby ułatwiające uniknięcie poczęcia[24].

Swoje stanowisko związane z antykoncepcją jako wykluczającą istotną wartość małżeństwa wyrażał szczególnie w polemice z manicheizmem. Niektórzy członkowie tej sekty zawierali małżeństwa, ale ze względów religijnych celowo unikali poczęcia[25]. Augustyn widział

---

[22] Augustinus Hipponensis, *De nuptiis et concupiscentia* II 8, 19, CSEL 42, s. 271 (tł. własne).

[23] Por. Kamczyk, *Miłość i pożądliwość cielesna w doktrynie św. Augustyna*, s. 51-52.

[24] Por. Augustinus Hipponensis, *De bono coniugali* 5, 5, NBA 7/1, s. 16-18, tł. W. Eborowicz, *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 81.

[25] Por. Augustinus Hipponensis, *Contra Faustum Manichaeum* XV 7, CSEL 25, s. 429-430, tł. J. Sulowski, PSP 55, s. 138-139.

w tym jedynie ukrywanie pod płaszczem górnolotnych idei i wierzeń postawy pożądliwości i nienasyconej lubieżności. Kwestia ta dotyczyła głównie członków sekty zwanych *audientes* (słuchający), wśród których sam przed laty się znajdował, pozwalając sobie na podobne poczynania i pozostając w nieformalnym związku przez długie lata[26].

Sama więc praktyka antykoncepcyjna otrzymała kwalifikację moralną równą cudzołóstwu, a więc jednemu z wykroczeń, które w starożytności chrześcijańskiej uważano za grzech ciężki i wymagający surowej, publicznej pokuty. Nauczanie to wynikało z przytaczanego już wcześniej przekonania pisarzy wczesnochrześcijańskich o naturalnej celowości aktu seksualnego, którego wykluczenie stanowiło występek moralny.

3.2. Antykoncepcja jako zabójstwo

Nie wszyscy Ojcowie Kościoła szli jednak w identycznym kierunku, znajdując potwierdzenie zła antykoncepcji na innych polach. Jedno z takich uzasadnień zawarł św. Hieronim w *Liście do Eustochium,* w którym potępiał rozpustne wdowy:

> Inne wcześniej wypijają środek przeciw bezpłodności [bezpłodność] i dokonują morderstwa na niezasianym jeszcze człowieku (Aliae vero sterilitatem praebibunt et necdum sati hominis homicidium faciunt)[27].

Wypowiedź ta wpisuje się w szerszy passus, w którym autor potępia zachowanie młodych wdów – uwodzących mężczyzn strojem i sposobem poruszania się, dopuszczających się cudzołóstwa, a niejednokrotnie także zabójstwa nienarodzonego dziecka[28]. Wśród potępianych postaw znalazły się również starania o ubezpłodnienie aktu seksualnego, które Hieronim przyrównuje do zabójstwa. Najpierw posługuje się czasownikiem *praebibere*[29], sugerując, że kobiety „wypiły wcześniej bezpłodność" lub środek prowadzący do niej. Chodzi zatem o działanie antykoncepcyjne,

---

[26] Por. P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tł. I. Kania, Kraków 2006, s. 408-410.

[27] Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 22, 13, ŹMT 54, s. 89 (tł. własne). Por. tł. J. Czuj, ŹMT 54, s. 89, tł. B. Degórski, ŹM 33, s. 129-130.

[28] Por. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 22, 13, tł. J. Czuj, ŹMT 54, s. 89; tł. B. Degórski, ŹM 33, s. 129-130.

[29] Według M. Plezi może on oznaczać „przepijanie do kogoś". Wzmiankę o tym daje również B. Degórski w przypisie do swojego tłumaczenia listu w serii Źródła Monastyczne. Inne znaczenie tego czasownika to „wprzód wypić". Por. *Słownik*

intencjonalnie uniemożliwiające poczęcie. Z kolei fraza „necdum sati hominis homicidium faciunt" ('dokonują morderstwa na niezasianym jeszcze człowieku') odwołuje się do klasycznej metafory zasiewu. Oznacza to, że odnosi się nie tyle do poczętego już człowieka, co do samego aktu poczęcia. W ten sposób Hieronim pośrednio podkreśla wartość i celowość samego aktu, której – jako wpisanej w naturę człowieka i wynikającej z woli Stwórcy – nie należy niszczyć.

Jednym z bardziej wyrazistych przeciwników antykoncepcji wśród Ojców Kościoła był Jan Chryzostom. W komentarzu do *Listu św. Pawła Apostoła do Rzymian* podjął ten wątek, porównując, podobnie jak Hieronim, akt seksualny, w którym zapobiega się poczęciu, do bezowocnego zasiewu: „Dlaczego zasiewasz tam, gdzie ziemia gorliwie niszczy plon? Gdzie [stosuje się] liczne środki przeciw płodności? Gdzie przed narodzinami [dokonuje się] morderstwo?" (Τί σπείρεις ἔνθα ἡ ἄρουρα σπουδάζει διαφθείρειν τὸν καρπόν; Ἔνθα πολλὰ τὰ ἀτόκια; Ἔνθα πρὸ τῆς γενέσεως φόνος;)[30]. Porównanie kobiecego ciała do roli podkreśla, że dla Chryzostoma akt seksualny powinien być ukierunkowany na płodność. Pogląd ten podzielało wielu wcześniejszych, przytaczanych w tym tekście pisarzy. Biskup Konstantynopola precyzował jednak swoje nauczanie, odnosząc je do stosowanych ówcześnie praktyk. Wykorzystany przez niego termin „πολλὰ τὰ ἀτόκια" może być interpretowany dwojako: jako „liczne przypadki bezpłodności" lub „liczne środki przeciw płodności (antykoncepcyjne)". W kontekście całej wypowiedzi bardziej prawdopodobna wydaje się druga interpretacja – Chryzostom nie odnosił się do niepłodności jako stanu biologicznego, lecz do celowego unikania poczęcia. Posłużył się tym samym terminem, co Hipolit Rzymski. W tym znaczeniu używał tego określenia również sam Hipokrates pouczający o metodach antykoncepcyjnych[31]. Łacińskie tłumaczenie tego fragmentu, zawarte w tomie *Patrologia graeca*, sugeruje, że tymi środkami były zioła[32]. Za tą wersją opowiedział się także polski tłumacz homilii Jana Chryzostoma[33]. W istocie środkami antykoncepcyjnymi często bywały

---

łacińsko-polski, red. M. Plezia, Warszawa 2007, s. 224; Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 22, 13 (przypis), tł. B. Degórski, ŹM 33, s. 129-130.

[30] Iohannes Chrysostomus, *In epistolam ad Romanos homilia* XXIV 4, PG 60, 626 (tł. własne).

[31] Por. Hippocrates, *De mulierum affectibus* I 76, w: Hippocrates, vol. 11, ed. P. Potter, Loeb classical library 538, Cambridge – London 2018, s. 178.

[32] Por. Iohannes Chrysostomus, *In epistolam ad Romanos homilia* XXIV 4, PG 60, 626: "ubi multae sunt herbae in sterilitatem".

[33] Por. Iohannes Chrysostomus, *In epistolam ad Romanos homilia* XXIV 4, PG 60, 626, tł. T. Sinko, Św. Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, Kraków 1998, s. 379.

wywary przyrządzane na podstawie różnego rodzaju roślin, o czym wspominali starożytni medycy, nie tylko przywołany już Hipokrates, lecz również Dioskurydes, lekarz Soranus z Efezu, Galen i wielu innych[34].

Kontekst całej wypowiedzi pozwala stwierdzić, że w ocenie Chryzostoma była to praktyka równie naganna jak aborcja, ponieważ oznaczała świadome sprzeciwienie się naturalnemu porządkowi stworzenia. Podkreśla to dalszy fragment: „Wszak nie zabija tego, co już się narodziło, ale nawet nie pozwala, by się narodziło (οὐ γὰρ τεχθέντα ἀναιρεῖ, ἀλλὰ καὶ τεχθῆναι κωλύει)”[35]. Podobnie jak w innej, przytoczonej wcześniej homilii:

> Wielu zatem, z tego właśnie powodu, wybrało bezpłodność i wystąpiło przeciwko naturze, nie zabijając urodzonych dzieci, lecz nawet nie dopuszczając, by natura mogła rozpocząć swoje działanie (Πολλοὶ γοῦν καὶ ἀτοκίαν διὰ τοῦτο ὑπήγαντο, καὶ τὴν φύσιν ἐπήρωσαν, οὐκ ἀνελόντες τεχθέντας τοὺς παῖδας, ἀλλὰ μηδὲ φύσιν τὴν ἄρχειν συγχωρήσαντες)[36].

Widać tu jednoznaczne potępienie praktyk zapobiegających narodzinom. Zwłaszcza drugi fragment wyraźnie wskazuje na celowe i uprzednie udaremnianie poczęcia, które traktuje jako akt sprzeciwu wobec natury (φύσις), czyli wobec Bożego porządku stworzenia. W tym fragmencie Chryzostom nie używa słów wprost odnoszących się do technik, ale skupia się na motywacji i intencji. Wskazuje na świadome działanie ukierunkowane na niepłodność (ἀτοκία), podkreślając dobrowolność (ὑπήγαντο), a więc wolny wybór człowieka, który czyni go moralnie odpowiedzialnym. Jednoznacznie określa takie działania jako znieważenie daru Bożego i sprzeciw wobec Jego prawa: „I znieważasz dar Boży, i walczysz z Jego prawem, i to, co jest przekleństwem, ścigasz jak błogosławieństwo (Καὶ τοῦ Θεοῦ τὴν δωρεὰν ὑβρίζεις, καὶ τοῖς αὐτοῦ νόμοις μάχῃ, καὶ ὅπερ ἐστὶ κατάρα, τοῦτο ὡς εὐλογίαν μεταδιώκεις)”[37]. Wydawać się może, że

---

[34] Por. J. Orzeszyna, *Antykoncepcja*, w: *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański*, red. A. Muszala, Radom 2007, s. 44; Hopkins, *Contraception in the Roman Empire*, s. 131-132.

[35] Iohannes Chrysostomus, *In epistolam ad Romanos homilia* XXIV 4, PG 60, 626 (tł. własne). Por. Św. Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, t. 1/2, tł. T. Sinko, Kraków 1998, s. 379.

[36] Iohannes Chrysostomus, *In Sanctum Matthaeum Evangelistam homilia* XXVIII 5, PG 57, 357 (tł. własne). Por. Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, cz. 1, tł. A. Baron – J. Krystyniacki, ŹMT 18, Kraków 2000, s. 345.

[37] Iohannes Chrysostomus, *In epistolam ad Romanos homilia* XXIV 4, PG 60, 626 (tł. własne). Por. Św. Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, t. 1/2, tł. T. Sinko, Kraków 1998, s. 379.

ingerowanie w płodność aktu seksualnego Chryzostom ocenia jaką gorszą niż zabójstwo. Silna retoryka sugeruje, że kwestie te miały nie tylko wymiar moralny, ale także duchowy – były postrzegane jako jawny bunt przeciwko boskiemu porządkowi. Odrzucenie daru życia w gruncie rzeczy stanowi coś więcej niż zabójstwo[38]. Już biblijni autorzy wskazywali, że posiadanie potomstwa stanowi znak Bożego błogosławieństwa (por. Rdz 1,28; Pwt 7,13-14; Ps 127,3-5; 128,3-4), jego brak zaś może sugerować karę nałożoną przez Najwyższego (por. Oz 9,11-12). W podobny sposób oceniali rzeczywistość wczesnochrześcijańscy pisarze i wielu z pierwszych chrześcijan dopatrywało się w liczebności rodziny znaku Bożej opieki. Nawiązując pośrednio do tych przekonań, Chryzostom wskazywał paradoksalność postawy tych, którzy sięgali po środki przeciw poczęciu bądź w inny sposób starali się zaradzić skutkom nieumiarkowania w dziedzinie seksualnej.

W podobnym kierunku w kwestii moralnej oceny praktyk antykoncepcyjnych podążał również w swoich kazaniach Cezary z Arles. W jednym z nich przypominał:

> Czy jest ktoś, kto mógłby napominać, żeby żadna niewiasta nie przyjmowała takich napojów, które uniemożliwiłyby poczęcie się dziecka, aby nie gwałciła w sobie natury, którą Bóg chciał uczynić płodną? Musi ona wiedzieć, że ile tylko dzieci mogła począć i urodzić, tyloma zabójstwami będzie obciążona. A jeśli popełniony grzech nie usunie godną pokutą, będzie potępiona wieczną śmiercią w piekle[39].

Kaznodzieja przywołał tutaj jedną z ówczesnych praktyk antykoncepcyjnych, przyjmowanie napojów, które w przekonaniu jemu współczesnych uniemożliwiały poczęcie dziecka. W jego ocenie stanowiło to pogwałcenie płodnej natury człowieka stworzonej przez Boga. Uważał, że taki czyn stoi na równi z zabójstwem (*homicidium*), a dopuszczająca się go kobieta poniesie w związku z tym winę równą winie za tyle dokonanych morderstw, ile dzieci mogłoby się począć, gdyby nie zastosowała praktyk antykoncepcyjnych. Tak skonstruowana wypowiedź oddziaływała na wyobraźnię słuchaczy. Zabójstwo należało w starożytności

---

[38] Por. Hopkins, *Contraception in the Roman Empire*, s. 137; Longosz, *Antykoncepcja i aborcja w ocenie św. Jana Chryzostoma*, s. 287.

[39] Caesarius Arelatensis, *Sermo* 1, 12, CCL 103, 9; tł. S. Ryznar, ŹMT 57, s. 46-47. Pewna aluzja także: *Sermo* 52, 4, tł. S. Ryznar, ŹMT 57, s. 297: „A jeżeli nie znajduje się jeszcze niemowlęcia, które może być zabite w łonie matczynego ciała, to tym niemniej jego natura zostaje porzucona wewnątrz człowieka”.

chrześcijańskiej do triady grzechów ciężkich, które domagały się publicznej pokuty. Cezary więc przypominał o niej zgodnie z przyjętymi zwyczajami. Nie precyzował jednak, jak dokładnie miałaby ona wyglądać i jaka przyjąć formę. Brak jej wypełnienia miał skutkować wiecznym potępieniem.

Przywołani tutaj trzej wczesnochrześcijańscy pisarze w interesujący sposób argumentowali za niegodziwością analizowanych praktyk. Ocenę moralną antykoncepcji przyrównali do moralnego zła zabójstwa, sugerując delikatnie, że być może odrzucenie daru życia stanowi nawet większe zło, jest bowiem odrzuceniem Bożego daru i błogosławieństwa.

3.3. Antykoncepcja jako świętokradztwo

Wspominając praktyki antykoncepcyjne, niektórzy z pisarzy wczesnochrześcijańskich posługiwali się określeniami łączącymi je z praktykami magicznymi, czarnoksięskimi czy bardziej ogólnie świętokradczymi. Jan Chryzostom, w przywoływanej już wcześniej homilii, w której potępiał praktyki antykoncepcyjne, uzupełniał swoją myśl: „Stąd biorą się także objawy bałwochwalstwa, bo wiele nierządnic, chcąc się podobać, stosuje zaklęcia, ofiary, lubczyki i tysiące innych chwytów (Ἐντεῦθεν καὶ εἰδωλολατρεία. Πολλαὶ γὰρ ὥστε ἐπιχαρεῖ γενέσθαι, καὶ ἐπωιδὰς καὶ σπονδάς καὶ φίλτρα καὶ μυρία ἕτερα μηχανῶνται)”[40]. Wśród bałwochwalczych praktyk potępionych w tym fragmencie można dostrzec również możliwe odniesienia do środków antykoncepcyjnych. Wspomniane φίλτρα (eliksiry, lubczyki) mogły zawierać składniki chemiczne wpływające na płodność, a zaklęcia i ofiary mogły być stosowane w rytuałach mających na celu kontrolę prokreacji. Starożytne teksty wskazują, że substancje roślinne, jak i magiczne formuły były wykorzystywane zarówno do zapewnienia sobie płodności, jak i w celu uniknięcia ciąży, co czyniło te praktyki przedmiotem chrześcijańskiej krytyki.

Bardziej bezpośrednio poruszał ten temat Cezary z Arles:

> Te jednak kobiety ciężej grzeszą, które już poczęte albo już urodzone dzieci zabijają, albo też, żeby nie poczęły, korzystają ze świętokradczych napojów, niszcząc w ten sposób naturę, którą Bóg chciał, by była płodna (illae gravius peccant, quae aut iam conceptos aut iam natos occidunt, vel certe unde non

[40] Iohannes Chrysostomus, *In epistolam ad Romanos homilia* XXIV, 4, PG 60, 627, tł. T. Sinko, Św. Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, t. 1/2, Kraków 1998, s. 379.

concipiant potiones sacrilegas accipiendo damnant in se naturam, quam deus voluit esse fecundam)[41].

Kaznodzieja już we wcześniejszym fragmencie przytaczanego tekstu wyraźnie określił stosowane środki jako *medicamenta sacrilega* (świętokradcze lekarstwa)[42]. Kwestia środków przeciw poczęciu pojawia się przy okazji poruszenia szerszego problemu stosowaniu praktyk magicznych w ogóle, związanych najczęściej z próbami wpływania na płodność. W starożytności niejednokrotnie stosowano bowiem środki, które przede wszystkim miały pomóc w poczęciu dziecka i zadbać o płodność kobiety[43]. Znano też inne rodzaje napojów podawanych w sytuacji, kiedy kobieta chciała uniknąć poczęcia. Sam Cezary przestrzegał przed używaniem „jakichś ziół, diabelskich amuletów czy świętokradzkich węzełków"[44]. Widział zło takich sposobów postępowania, ponieważ sprzeciwiały się Bożemu zamysłowi, który sam czynił naturę człowieka płodną albo bezpłodną. Trudno jednak stwierdzić, czy autor miał świadomość, w jaki sposób dokładnie działały wspominane środki, na ile rzeczywiście miały działanie antykoncepcyjne, na ile zaś działały wczesnoporonnie. Niezależnie od tego stanowiły one wykroczenie przeciw moralności chrześcijańskiej[45].

Kolejne wieki rozwoju myśli chrześcijańskiej przyniosły zatem próby doprecyzowania moralnego uzasadnienia potępienia praktyk antykoncepcyjnych. Z początkowego akcentowania samej celowości małżeństwa i aktu seksualnego stopniowo pogłębiano i rozwijano uzasadnienie potępienia starań o ubezpłodnienie aktu seksualnego. Jedni z autorów, jak na przykład Augustyn z Hippony, akcentowali kwestię czystości i naruszenie wartości współżycia utożsamiali z cudzołóstwem. Inni, jak Hieronim, Chryzostom czy Cezary z Arles, dostrzegali bliskość tej postawy z grzechem zabójstwa. Niekiedy zwracano uwagę także na bałwochwalcze konotacje praktyk antykoncepcyjnych. Należy więc podkreślić, że trzy

[41] Caesarius Arelatensis, *Sermo* 51, 4, CCL 103, s. 229, tł. S. Ryznar, ŹMT 57, s. 294.

[42] Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 51, 4, CCL 103, s. 229, tł. S. Ryznar, ŹMT 57, s. 294. Już samo określenie *medicamentum* bywało stosowane w łacinie starożytnej jako określenie środka posiadającego czarodziejskie konotacje (por. *Słownik łacińsko-polski*, t. 3, red. M. Plezia, Warszawa 1998, s. 459; *Totius Latinitatis Lexicon*, t. 4, red. Ae. Forcellini, Prati 1868, s. 75).

[43] Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 51, 1, CCL 103, s. 227, tł. S. Ryznar, ŹMT 57, s. 292.

[44] Caesarius Arelatensis, *Sermo* 51, 4, CCL 103, s. 229, tł. S. Ryznar, ŹMT 57, s. 294.

[45] Por. A. Żurek, *Małżeństwo i prokreacja według Cezarego z Arles*, VoxP 12-13 (1987) s. 433.

proponowane konteksty moralne, z którymi wiązano zło antykoncepcji, to jednocześnie trzy grzechy uważane w starożytności za poważne i ciężkie, wymagające publicznej i długotrwałej pokuty.

Kwestia unikania potomstwa nie została jednak potępiona sama w sobie. Zapewne ojcowie dopuszczali pewne uzasadnione racje, które pozwalałyby małżonkom na powstrzymanie się od płodzenia dzieci.

Uwzględniając taką sytuację Cezary z Arles podpowiadał: „Niewiasta, która nie chce już rodzić dzieci, niech zawrze z mężem umowę religijną, ponieważ dla chrześcijańskiej kobiety czystość jest jedyną formą bezpłodności[46].

Jedyną formą działania antykoncepcyjnego, a zatem unikania poczęcia potomka, powinna być abstynencja seksualna. Wielu wczesnochrześcijańskich autorów uważało, że seksualna abstynencja w małżeństwie może prowadzić do większych dóbr duchowych. I takie właśnie motywacje powinny jej towarzyszyć.

4. Kwestia pokuty za grzech antykoncepcji

Autorzy wczesnochrześcijańscy dostrzegali zatem moralne zło praktyk antykoncepcyjnych i uzasadniali jego powagę. Niewiele jednak jest mowy o pokucie związanej z grzechem antykoncepcji i jego konsekwencjach dla wiernych. Dopiero synod w Bradze z 572 roku wprost podjął ten problem:

> Gdyby jakaś kobieta trudniła się nierządem i zabiła niemowlę, które się stąd narodziło, lub gdyby jakaś usiłowała dokonać aborcji i zabić to, co się poczęło, albo też stosuje metody zapobiegania poczęciu, czy to z cudzołóstwa czy z legalnego małżeństwa, wcześniejsze kanony uchwaliły, żeby takie kobiety dopiero w chwili śmierci otrzymywały komunię. My jednak miłosiernie osądzamy, żeby takie kobiety, czy też wspólniczki ich zbrodni, odprawiały pokutę przez dziesięć lat[47].

Zapisy tego synodu zostały zebrane przez biskupa Marcina z Bragi, stąd myśl w nich zawarta bywa niejednokrotnie jemu właśnie przypisywana. Przywoływał on wcześniejsze, „starożytne kanony", w których

---

[46] Caesarius Arelatensis, *Sermo* 1, 12, CCL 103, s. 9, tł. S. Ryznar, ŹMT 57, s. 47. Podobnie w *Kazanie* 52, 4, tł. S. Ryznar, ŹMT 57, s. 298.

[47] *Braccara* II (572), II: *Capitula collecta a Martino Episcopo Bracarensi*, can. 77, tł. A. Caba, ŹMT 83, s. 69.

miałaby już być mowa o dość surowej karze ekskomuniki za przywołane występki. Taką karę nakładał na kobiety kanon synodu w Elwirze z 306 roku, wykluczając w ogóle możliwość pojednania żony, która pod nieobecność męża cudzołożąc, poczęła, a po narodzeniu zabiła niemowlę[48]. Z kolei katechumence, która poczęła z cudzołóstwa dziecko i zabiła je, należało umożliwić chrzest dopiero przy końcu życia[49]. Jakiś czas później, na synodzie w Ancyrze, złagodzono nieco tę karę, wyznaczając dziesięć lat pokuty kobietom, które dopuściwszy się cudzołóstwa, zabiły niemowlę lub usunęły poczęte już dziecko. Na obu tych synodach nie wspomniano jednak wprost o sytuacji i praktyce unikania samego poczęcia dziecka. Czy wobec tego kanony te rozumiano znacznie szerzej i rozciągano w praktyce ich zastosowania również na praktyki antykoncepcyjne? Trudno przyjąć takie rozwiązanie. Choć Marcin z Bragi, który ułożył i przetłumaczył cytowany zbiór, wzorował się na kanonach Kościołów wschodnich, to znał prawdopodobnie wcześniejsze prawodawstwo z Elwiry. Przywołał je, ale sankcje swojego kanonu oparł na kanonie z Ancyry[50].

Dodatkowo, uściślając obowiązywanie kanonu, mówiąc o praktykach antykoncepcyjnych, autor podkreślał, że kara powinna dotyczyć zarówno sytuacji unikania potomstwa we współżyciu cudzołożnym, jak i współżycia mężczyzny oraz kobiety w legalnym małżeństwie, co z pewnością jest wyraźnym odstępstwem od treści kanonów stosowanych wcześniej. Jasno też wynika z zapisu kanonu, że kwestia grzechu w legalnym małżeństwie obejmuje jedynie unikanie potomstwa, nie zaś wcześniejsze sytuacje. Wzmianka ta, niewystępująca we wcześniejszych kanonach synodalnych, mogła być jednym z uzupełnień, które poczynił przy okazji tłumaczenia kanonów wschodnich Marcin z Bragi, a to oznaczałoby, że kwestia antykoncepcji stanowiła niemały problem w ówczesnej Galicji[51].

Z grona kanonów zebranych przez Marcina z Bragi warto przytoczyć jeszcze jeden, dotyczący eunuchów, którzy zostali ubezpłodnieni, a przyjęli bądź mają zostać przyjęci do stanu duchownego:

> Jeśli ktoś w przypadku choroby zostałby pozbawiony przez lekarzy organów z natury należnych, a także i ci, którzy zostali otrzebieni przez pogan lub głupich ludzi, a ze względu na obyczaje okazują się godni, to takich kanon

[48] Por. *Elvira* (306), can. 63, tł. A. Baron – H. Pietras, ŹMT 37, s. 59.

[49] Por. *Elvira* (306), can. 68, tł. A. Baron – H. Pietras, ŹMT 37, s. 60.

[50] Por. M. Starowieyski, *Wstęp. Marcin z Bragi i jego dzieło*, w: Marcin z Bragi, *Dzieła*, Ad Fontes 6, Kęty 2008, s. 65.

[51] Por. Starowieyski, *Wstęp. Marcin z Bragi i jego dzieło*, s. 65.

> pozwala wynieść na urząd duchowny. Jeżeli zaś ktoś zdrowy dokonałby kastracji samego siebie, myśląc, że może oddalić od siebie pożądliwość cielesną nie przez ćwiczenie się w pobożności i wstrzemięźliwości, lecz przez odcięcie ciała ukształtowanego przez Boga, postanawiamy nie dopuścić go na żaden urząd duchowny. Jeśli zaś już przedtem został wyniesiony do stanu duchownego, to jako obciążony przeszkodą ma być złożony z urzędu[52].

Kwestia świadomego ubezpłodnienia (kastracji), z intencją pokonania pożądliwości (nie ma tu mowy o niechęci do posiadania dzieci albo pragnieniu uniknięcia ich posiadania), stanowiła przeszkodę do święceń czy też nadania urzędu duchownego. W zasadzie ten przepis pojawił się już na I Soborze Nicejskim, jako pierwszy z kanonów[53]. Można go znaleźć także w *Kanonach Apostolskich* 54. Po raz pierwszy jednak przepis ten pojawił się na synodzie w Aleksandrii, ok. 230 roku, gdy biskup Demetriusz unieważnił święcenia Orygenesa, powołując się na jego samookaleczenie[55]. Przypadki samokastracji musiały być dość częste i dość powszechne także poza środowiskiem chrześcijańskim, ponieważ uważano ją niekiedy za sposób na osiągnięcie doskonałości[56].

Niezależnie od początków tego prawa i popularności samej praktyki kwestia dobrowolnej bezpłodności stanowiła przeszkodę do przyjęcia święceń, choć nie ma tutaj mowy o pragnieniu unikania potomstwa, lecz raczej uchronienia się od pożądliwości. Niektóre z Kościołów zachęcały wręcz duchownych do posiadania potomstwa, a podejmowane przez nich praktyki antykoncepcyjne również traktowały jako niewłaściwe[57].

***

Praktyki antykoncepcyjne, a więc podejmowanie współżycia seksualnego w taki sposób, by uniknąć poczęcia dziecka, od samego początku stanowiły przedmiot negatywnej oceny moralnej chrześcijan. Jej

---

[52] *Capitula ex Orientalium Patrum Synodis*, can. 21, tł. M. Rola, Marcin z Bragi, *Dzieła*, Ad Fontes 6, Kęty 2008, s. 323.

[53] Por. *Concilium Nicaenum I* (325), can. 1, tł. T. Wnętrzak, ŹMT 24, s. 27.

[54] Por. *Constitutiones Apostolorum* VIII 47, 21-24, tł. A. Caba, ŹMT 42, s. 277-278.

[55] Eusebius Caesariensis, *HE* VI 8, 5, tł. A. Lisiecki – A. Caba, ŹMT 70, s. 397.

[56] Por. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty. Komentarze*, Kraków 2013, s. 144-145.

[57] *Saliq, Seleucia-Ctesifonte* (486), can. III, [58]: „Jeśli ktoś, będąc poprawnie ożenionym, zapobiegał owocom małżeństwa, poza naturalną chorobą niepłodności, ma być pozbawiony jedności z Kościołem oraz święceń kapłańskich" (tł. R. Zarzeczny, ŹMT 62, s. 297).

powaga bywała jednak różnie przedstawiana. Związana była z przyczynami, jakie prowadziły do sięgania po nie przez chrześcijan. Najczęściej miała miejsce poza stosunkami małżeńskimi i służyła do ukrycia grzechu cudzołóstwa i zabezpieczenia się przed jego niechcianymi skutkami. Obecna była jednak również w związkach małżeńskich, co wyraźnie akcentowali niektórzy z duszpasterzy. Augustyn oceniał takie związki jako cudzołożne i z tym wykroczeniem zrównywał same praktyki antykoncepcyjne. Wielu innych pisarzy, niejednokrotnie nie odróżniając antykoncepcji od zabiegów wczesnoporonnych, przypisywało jej wartość równą zabójstwu. Jan Chryzostom, Hieronim ze Strydonu oraz Cezary z Arles wprost jednak oceniali antykoncepcję jako morderstwo. Niektórzy z nich, znając metody powiązane z praktykami magicznymi, uznawali ją za bałwochwalstwo. Małżonkom chrześcijańskim, pragnącym uniknąć większej ilości potomstwa, pozostawała wstrzemięźliwość seksualna, czasowa bądź dozgonna, która w oczach starożytnych pisarzy stanowiła szczególny rodzaj cnoty.

Negatywna ocena praktyk antykoncepcyjnych wiązała się również z koniecznością wyznaczenia pokuty i metody naprawienia zła z nią związanego. U starożytnych autorów nie znajdujemy jednak precyzyjnych wskazań w tej materii, poza ogólnym napiętnowaniem i groźbą wiecznego potępienia. Podobnie najstarsze ustawodawstwo kościelne nie precyzuje sankcji związanych ściśle z antykoncepcją. Dopiero kanony Marcina z Bragi zawierają wyraźną wzmiankę o penalizacji tego rodzaju wykroczeń.

Analiza najstarszych, wyraźnych wypowiedzi autorów chrześcijańskich na temat antykoncepcji potwierdza z jednej strony fakt stosowania przez niektórych chrześcijan praktyk antykoncepcyjnych, z drugiej wskazuje na jej negatywną ocenę moralną motywowaną nie tylko samą celowością aktu małżeńskiego, lecz również wolą Stwórcy. Wypowiedzi te mogą nadal stanowić fundament współczesnej refleksji nad świętością aktu małżeńskiego, znaczeniem prokreacji i wartością ludzkiego życia.

Bibliography

Sources

Athenagoras Atheniensis, *Legatio pro christianis*, ed. B. Pouderon, SCh 379, Paris 1992, s. 70-209, tł. S. Kalinkowski, Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*, Warszawa 1985, s. 27-80.

Augustinus Hipponensis, *De nuptiis et concupiscentia* I, NBA 7/1, Roma 2002, s. 394-448, tł. K. Kościelniak, *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 345-390.

Augustinus Hipponensis, *De nuptiis et concupiscentia* II, ed. C.F. Urba – I. Zycha, CSEL 42, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1902, s. 251-319.

Augustinus Hipponensis, *De bono coniugali*, NBA 7/1, Roma 2002, s. 10-62, tł. W. Eborowicz, *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 75-116.

Augustinus Hipponensis, *Contra Faustum Manichaeum*, ed. I. Zycha, CSEL 25, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1891, s. 249-797, tł. J. Sulowski, św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi. Księgi I-XXI*, PSP 55, Warszawa 1991.

Caesarius Arelatensis, *Sermones*, ed. G. Morin, CCL 103, Turnholti 1953, tł. S. Ryznar, Cezary z Arles, *Kazania do ludu (1-80)*, ŹMT 57, Kraków 2011.

Clemens Alexandrinus, *Paidagogos*, ed. H.-I. Marrou, SCh 108, Paris 1991, tł. M. Szarmach, Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, Toruń 2012.

Clemens Alexandrinus, *Stromata*, ed. O. Stählin – L. Früchtel – U. Treu – P. Descourtieux – A. Le Boulluec, SCh 608, Paris 2020, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1-2, Warszawa 1994.

Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica*, tł. A. Lisiecki – A. Caba, tł. Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, ŹMT 70, Kraków 2013.

Hieronymus Stridonensis, *Epistula* 22, ed. H. Pietras, tł. J. Czuj, Hieronim ze Strydonu, *Listy*, ŹMT 54, Kraków 2010, s. 82-113; tł. B. Degórski, Św. Hieronim, *Listy do Eustochium*, ŹM 33, Kraków 2004, s. 111-190.

Hippokrates, *De mulierum affectibus*, w: Hippocrates, t. 11, ed. P. Potter, Loeb classical library 538, Cambridge – London 2018.

Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, Patristische Texte und Studien 25, Berlin – New York 1986, tł. M. Michalski, *Antologia Literatury Patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, s. 184-195 (także: M. Starowieyski, *Aborcja i życie nienarodzonych w starożytności chrześcijańskiej*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 22/1 (2009) s. 134).

Iohannus Chrysostomus, *In epistolam ad Romanos homiliae*, PG 60, Paris 1862, tł. T. Sinko, Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, Kraków 1998.

Iohannus Chrysostomus, *In Sanctum Matthaeum Evangelistam homiliae*, PG 57-58, Paris 1862, tł. A. Baron – J. Krystyniacki, Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza,* cz. 1, ŹMT 18, Kraków 2000; cz. 2, ŹMT 23, Kraków 2001.

Lactantius, *Divinae institutiones*, ed. C. Ingremeau, SCh 509, Paris 2007.

Origenes, *In Genesim homiliae*, ed. L. Doutreleau, SCh 7, Paris 1985, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*, ŹMT 64, Kraków 2012, s. 21-165.

Braccara II (572), II: *Capitula collecta a Martino Episcopo Bracarensi*, tł. A. Caba, *Dokumenty synodów od 553 do 600 roku*, opr. H. Pietras, ŹMT 83, Kraków 2020, s. 50-71.

Capitula ex Orientalium Patrum Synodis, tł. M. Rola, Marcin z Bragi, *Dzieła*, Kęty 2008, s. 310-351.

Concilium Nicaenum I (325), tł. T. Wnętrzak, *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, opr. A. Baron – H. Pietras, ŹMT 24, s. 24-47.

Constitutiones Apostolorum, tł. S. Kalinkowski, *Konstytucje Apostolskie*, opr. A. Baron – H. Pietras, ŹMT 42, Kraków 2007.

Elvira (306), tł. A. Baron – H. Pietras, *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, opr. A. Baron – H. Pietras, ŹMT 37, Kraków 2006, s. 39-61.

Saliq, Seleucia-Ctesifonte (486), tł. R. Zarzeczny, *Dokumenty synodów od 431 do 504 roku*, opr. A. Baron – H. Pietras, ŹMT 62, Kraków 2011, s. 291-299.

Studies

Broudéhoux J.P., *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1970.

Brown P., *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tł. I. Kania, Kraków 2006.

Hopkins K., *Contraception in the Roman Empire*, „Comparative Studies in Society and History" 8/1(1965) s. 124-151.

Kamczyk W., *Miłość i pożądliwość cielesna w doktrynie św. Augustyna*, „E-patrologos" 3/3 (2017) s. 47-61.

Kuryłowicz M., *Prawo i obyczaje w starożytnym Rzymie*, Lublin 1994.

Longosz S., *Antykoncepcja i aborcja w ocenie św. Jana Chryzostoma*, „Roczniki Teologiczne" 54/10 (2007) s. 279-301.

Longosz S., *Ojcowie Kościoła a przerywanie ciąży*, „Vox Patrum" 8 (1985) s. 232-273.

Orzeszyna J., *Antykoncepcja*, w: *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański*, red. A. Muszala, Radom 2007, s. 43-53.

Pietras H., *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty. Komentarze*, Kraków 2013.

Starowieyski M., *Wstęp. Marcin z Bragi i jego dzieło*, w: Marcin z Bragi, *Dzieła*, Ad Fontes 6, Kęty 2008, s. 9-104.

Starowieyski M., *Aborcja i życie nienarodzonych w starożytności chrześcijańskiej*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 22/1 (2009) s. 117-147.

Żurek A., *Małżeństwo i prokreacja według Cezarego z Arles*, „Vox Patrum" 12-13 (1987) s. 427-439.

ISSN: 0860-9411
eISSN: 2719-3586

VOX PATRUM 96 (2025) 231-258
DOI: 10.31743/vp.19158

Inspiracje patrystyczne w refleksji nad postępowaniem terapeutycznym

Patristic Inspirations in Reflection on Therapeutic Procedures

Agnieszka Amilkiewicz-Marek[1], Ks. Marcin Wysocki[2]

Abstract: The article addresses the problem of understanding the concepts of *therapy* and *therapist* within the context of patristic thought and their relevance to contemporary speech therapy practice. The study adopts a hermeneutic and comparative approach, analyzing selected writings of the Church Fathers – especially Basil the Great, Gregory of Nazianzus, John Chrysostom, Augustine, Clement of Alexandria, and Paulinus of Nola – to explore the spiritual and moral dimensions of healing and human formation and the importance of the word in this process. The structure of the article moves from the exegesis of patristic sources, through a comparison with modern therapeutic principles, to the formulation of guidelines inspired by Christian tradition. Using historical-theological content analysis, the author demonstrates that, in patristic anthropology, therapy signifies the healing of the soul through word, relationship, and love. The findings highlight the enduring contribution of patristic thought to the anthropological and ethical foundations of contemporary speech therapy, revealing it as a form of service and integral accompaniment of the human person in their process of growth and restoration.

Keywords: therapy; therapist; patristics; Church Fathers; speech therapy; ethics of speech; paideia

Poszukiwanie fundamentów terapeutycznych w antropologii chrześcijańskiej może dostarczyć współczesnym terapeutom cennego, głęboko humanistycznego i etycznego odniesienia do praktyki zawodowej, zorientowanej na interdyscyplinarne podejście do osoby wszystkich terapeutów z nią współpracujących[3]. Realizacja założeń holistycznych rów-

[1] Dr Agnieszka Amilkiewicz-Marek, Katedra Pedagogiki Specjalnej, Instytut Pedagogiki, Wydział Nauk Społecznych i Technicznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska; e-mail: agnieszka.amilkiewicz-marek@kul.pl; ORCID: 0009-0008-1479-6149.

[2] Ks. prof. dr hab. Marcin Wysocki, Katedra Patrologii Greckiej i Łacińskiej, Instytut Nauk Teologicznych, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska; e-mail: marcin.wysocki@kul.pl, ORCID: 0000-0001-5448-5566.

[3] Interdyscyplinarne podejścia w pracy z pacjentem doświadczającym kryzysów emocjonalnych i traum podkreśla rolę zespołu terapeutycznego, w skład, którego oprócz

nież w kontekście pedagogiki specjalnej i związanej z nią terapii wymaga odpowiednio zbalansowanego podejścia między jasno określonymi celami czy procedurami terapeutycznymi a poczuciem wsparcia, uznaniem duchowości i wymiaru psychicznego w funkcjonowaniu osoby. Uznanie natomiast za nieistotne pozamedycznych praktyk podczas trwania terapii, jak rozmowy (szczególnie w odniesieniu do osób chorych), wzmacnia poczucie marginalizacji i przedmiotowego traktowania, sprowadzając człowieka „do kolejnego przypadku w wykazie statystyk”[4], czego przeciwieństwem – oczywiście nie w takim współczesnym określeniu – jest nauczanie Ojców Kościoła.

Mimo że Ojców Kościoła nie nazywano terapeutami w dzisiejszym rozumieniu tego słowa, ich myśli i dzieła mogą formować podejście do osoby wśród współczesnych terapeutów i logopedów[5]. Podstawą stawianej tu tezy jest pytanie o źródła uniwersalnego podejścia do osoby, wobec której podejmowane są działania służące jej zmianie. Takim niezaprzeczalnym fundamentem dla chrześcijan jest Biblia, w której odnajduje się pożądane wzorce postaw między innymi wobec chorych, niemych – osób (na tamte czasy) z tzw. marginesu społecznego. Dzięki zaprezentowanej w Nowym Testamencie postawie miłości miłosiernej, a kontynuowanej w dziełach i życiu Ojców Kościoła, zyskali oni miano „lekarzy dusz”, miłosiernych mistrzów i wychowawców słowa. Czas aktywności Ojców Kościoła przypada na okres, kiedy kontynuując starożytną funkcję i znaczenie retoryki, „[…] doceniano piękno wygłaszanego słowa […] retoryka była w rozkwicie, również odpowiednie wygłaszanie słowa Bożego i sposób jego skutecznego wygłaszania, znalazły swoje

psychologów, pedagogów czy innych terapeutów wchodzą też duchowni, katecheci i teolodzy. Zob. I. Chrzanowska, *Pedagogika Specjalna. Od tradycji do współczesności*, Kraków 2015, s. 289. Praca takich zespołów pozwala na wsparcie pacjenta nie tylko w wymiarze medycznym, psychologicznym, lecz także duchowym, szczególnie gdy ta sytuacja dotyczy osób przewlekle czy terminalnie chorych. Zob. A. Amilkiewicz-Marek, *Wsparcie rozwoju religijnego uczniów z chorobą przewlekłą na przykładzie dzieci z zespołem nerczycowym,* „Seminare” 43/2 (2022) s. 79-96. Włączenie perspektywy teologicznej umożliwia uwzględnienie wymiaru sensotwórczego w procesie terapii, a współpraca specjalistów z różnych dziedzin sprzyja holistycznemu rozwojowi pacjenta i zwiększa skuteczność interwencji terapeutycznych. Zob. Amilkiewicz-Marek, *Wsparcie rozwoju religijnego*, s. 89-91.

[4] Chrzanowska, *Pedagogika Specjalna*, s. 287-289.

[5] Na takie podejście terapeutyczne z uwzględnieniem znaczenia i formy słowa/mowy w kształtowaniu odpowiedniej postawy słuchaczy w kontekście ortodoksji zwraca uwagę np. A. Oliynyk, *Saint John Chrysostom's preaching „logotherapy" in the face of heresy of anomoeanism*, VoxP 61 (2014) s. 249-256.

odzwierciedlenie”[6]. Z tej patrystycznej dbałości o mowę i słowo oraz nauczania mowy i pouczania słowem zrodziła się koncepcja poszukiwania inspiracji dla współczesnych terapeutów zajmujących się mową czy ogólnie podejmowanych działań służących korzystnym zmianom albo przynajmniej podtrzymaniu aktualnego stanu, gdy realne jest widmo patologicznych procesów i regresu posiadanych funkcji.

Celem artykułu jest ukazanie pojęcia terapii/terapeuty w świetle patrystycznych modeli duszpasterskich, odnalezienie wzorców, które mogłyby zainspirować dzisiejszego logopedę/terapeutę oraz nadać kierunek jego działalności terapeutycznej opartej na uniwersalnych zasadach, ale także ukazania patrologom szerszego znaczenia ich prac nad pismami wczesnochrześcijańskimi. Wartym podkreślenia aspektem jest próba interdyscyplinarnego spojrzenia tym razem na kwestię terapii i terapeuty mowy z perspektywy teologii i logopedii, tym bardziej, że dotychczas takich prób, na styku teorii terapii i teologii, w polskim środowisku naukowym nie było wiele[7].

1. Integralne podejście do człowieka

Co do zasad postępowania logopedycznego, dotyczącego m.in. określonego zaburzenia, w literaturze przedmiotu można znaleźć wiele opracowań. Mimo jasno sprecyzowanego postępowania w standardach terapii zaburzeń mowy i języka[8], w odniesieniu do danego przypadku coraz częściej docenia się pracę zespołów prezentujących podejście „holistyczne” czy „integralne”. Przy czym warto zaznaczyć, że te terminy nie do końca można traktować

[6] S. Longosz, *Godność kapłana chrześcijańskiego w nauczaniu Ojców Kościoła* „Częstochowskie Studia Teologiczne” 38 (2010) s. 41.

[7] Zob. I. Niewiadomska – M. Wysocki, *Universality of the Resilience Paradox on the Example of Paulinus of Nola's Letters to the Trauma-Experiencing Faithful* (złożone do publikacji w *Journal of Religion and Health*); P. Ashwin-Siejkowski, *The Second Century Debate about the Therapy of Passions – Various Christian Remedies*, VoxP 82 (2022) s. 53-72.

[8] Wśród wielu publikacji zawierających metody terapii można znaleźć podręczniki stanowiące zbiór standardów postępowania zawierających programowanie terapii polegającej na zebraniu w jedną całość wiedzy o możliwościach pacjenta, metodach postępowania w danym zaburzeniu oraz określeniu celów cząstkowych terapii, a jeśli jest taka potrzeba, również uwzględnienia wyników diagnozy psychologicznej, medycznej czy prowadzonej przez nauczycieli czy innych specjalistów. Zob. S. Grabias, *Postępowanie logopedyczne. Standardy terapii*, w: *Logopedia. Standardy postępowania logopedycznego. Podręcznik Akademicki*, red. S. Grabias – J. Panasiuk – T. Woźniak, Lublin 2015, s. 13-35.

synonimicznie. Podejście integralne w terapii to nie tylko scalenie wyników diagnoz wielu specjalistów i podjęcie takiego kierunku działań, które je uwzględni[9], ale przede wszystkim uznanie, że człowiek to organizm/byt niezwykle złożony, w którym dochodzi do wzajemnych połączeń, wzajemnych zależności między poszczególnymi jego częściami czy sferami (fizyczną, poznawczą, społeczną, emocjonalną i językową). Dlatego nie jest możliwe leczenie tylko ciała człowieka, jeśli nie zadba się o jego ducha[10]. Ważne jest poznanie wszystkich czynników: fizycznych, mentalnych, emocjonalnych i duchowych, gdyż dopiero wówczas możliwe będzie zrozumienie, co czyni daną osobę zdrową[11]. Zasadność holistycznego podejścia w terapii dostrzegał m.in. Kurt Goldstein, który kształcąc się pod kierunkiem Carla Wernicke, uznawał potrzebę oceny funkcjonowania mózgu w kontekście całego organizmu[12]. Obecnie – w odniesieniu do oceny funkcjonalnej – podejście holistyczne w diagnozie człowieka obejmuje jego funkcje psychiczne wraz z funkcjonowaniem w obszarach: „fizyczno-motorycznym, emocjonalnym (w tym przywiązania), społecznym, moralnym, osobowościowym, poznawczym, rozwoju mowy, języka i komunikacji”[13].

O podejściu integralnym w pracy z uczniem można przeczytać w publikacjach kulowskich naukowców[14]. Na potrzebę szerszego niż

[9] Zob. K. Krakowiak, *Założenia koncepcji diagnozy specjalnych potrzeb rozwojowych i edukacyjnych dzieci i młodzieży*, w: *Diagnoza specjalnych potrzeb edukacyjnych dzieci i młodzieży. Standardy, wytyczne i wskazówki do przygotowania i adaptacji narzędzi diagnostycznych dla dzieci i młodzieży z wybranymi specjalnymi potrzebami rozwojowymi i edukacyjnymi*, red. K. Krakowiak, Warszawa 2017, s. 11-19.

[10] W ujęciu medycznym również zwraca się uwagę na całościowe, tj. holistyczne traktowanie pacjenta. Zob. S. Letkiewicz, *Holistyczne podejście lekarza do pacjenta*, „Przegląd Urologiczny” 72/2 (2012) s. 39-40.

[11] O. Krajewska, *Bądź. Holistyczne ścieżki zdrowia*, w: https://www.youtube.com/watch?v=4Yx0CNa6ik4&t=466s (dostęp 30.10.2025).

[12] Zob. K. Olejnik, *Kurt Goldstein – pionier neuropsychologii oraz holistycznego podejścia do człowieka*, w: *Wrocławska psychologia: Ludzie i idee*, red. J. Kowal – K. Chatzipentidis, Wrocław – Poznań 2024, s. 69.

[13] W. Otrębski – K. Mariańczyk – A. Amilkiewicz-Marek – K.I. Bieńkowska – E. Domagała-Zyśk – B. Kostrubiec-Wojtachnio – B. Papuda-Dolińska – E. Pisula, *Podręcznik metodyczny: Standardy przebiegu oceny funkcjonalnej oraz planowania wsparcia edukacyjno-specjalistycznego w przypadku wystąpienia następujących trudności: uszkodzenie słuchu; dysfunkcja wzroku; specyficzne zaburzenia uczenia się, zaburzenia rozwoju mowy i języka; zaburzenia rozwoju intelektualnego; zaburzenia ze spektrum autyzmu (ASD); zaburzenia zachowania i emocji*, Lublin 2022, s. 123.

[14] O integralnym postrzeganiu osoby, zob. *Personalistyczne Integralne wychowanie dzieci w wieku szkolnym*, red. E. Domagała-Zyśk, Lublin 2025; A. Rynio, *Integralny rozwój człowieka*, w: *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej*, red. K. Chałas – A. Maj, Radom 2016, s. 448; K. Chałas, *Dydaktyczny wymiar integralnego rozwoju*

instrumentalne zajęcie się problemem podejścia integralnego podczas terapii wskazuje wielu autorów podręczników drukowanych w różnych środowiskach akademickich (np. *Metody terapii logopedycznej*; *Logopedia. Standardy postępowania logopedycznego*) czy opublikowanych artykułach (w *Logopedii, Audiofonologii, Forum Logopedy*; *Interdyscyplinarnych aspektach diagnozy i terapii logopedycznej*). Poza tym zostały opracowane *Kodeks etyczny i działalność zawodowa logopedów*[15] oraz *Kodeks Etyczny Logopedy*[16], w których można znaleźć zasady dotyczące wykonywanego zawodu. Brakuje jednak opracowania, które, wskazując standardy przydatne w terapii rozmaitych zaburzeń mowy i swoiste modele racjonalnych układów czynności terapeutycznych[17], wskazywałoby zasady bardziej uniwersalne, jakimi mogliby kierować się też inni terapeuci, chcący opierać swoje działania na fundamencie chrześcijańskim. Aspekt podejścia chrześcijańskiego w psychoterapii nie jest czymś nowatorskim, znajduje bowiem zastosowanie choćby w artykułach naukowców publikujących w *Journal of Psychology & Christianity – A Quarterly Publication of the Christian Association for Psychological Studies*, jednak pomijają one piśmiennictwo autorów wczesnochrześcijańskich. Stąd zrodziła się potrzeba zreflektowania problemu w postaci następującego pytania: jakie myśli wybranych Ojców Kościoła mogą być inspiracją w pracy współczesnego terapeuty (zatem też logopedy) i czy na tej podstawie można wyłonić pewne uniwersalne prawidła?

Biblijne przesłanie o godności osoby ludzkiej, miłości bliźniego oraz wewnętrznej przemianie, a także refleksje Ojców Kościoła na temat natury człowieka, relacji i uzdrowienia duchowego, oferują perspektywę wspierającą integralne podejście do osoby[18]. Pisarze wczesnochrześcijańscy jednoznacznie podkreślali integralność osoby ludzkiej i złożenie

i wychowania osoby ucznia w świetle koncepcji Stefana Kunowskiego i podstawy programowej, „Roczniki Pedagogiczne" 10/2 (2018) s. 75-102.

[15] https://www.jakanie-terapia.pl/aktualnosci/50-kodeks-etyczny-i-dzialalnosc-zawodowa-logopedow (dostęp 15.10.2025).

[16] https://logopeda.org.pl/onas_c.php?id=73 (dostęp 15.10.2025).

[17] S. Grabias, *Logopedia. Standardy postepowania logopedycznego. Podręcznik Akademicki*, Lublin 2015, s. 14.

[18] Istnieją liczne opracowania dotyczące antropologii Ojców Kościoła i integralnego traktowania osoby ludzkiej. Zob. V. Grossi, *Antropologia*, NDPAC I 370-378; V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma 1983; B. Degórski, *Visioni antropologiche dei Padri*, w: *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, red. B. Moriconi, Roma 2001, s. 373-414; B. Degórski, *L'ispirazione teo-cristologica dell'antropologia patristica*, VoxP 63 (2015) s. 17-34.

człowieka z dwóch zasadniczych elementów: duszy i ciała[19]. W teologii patrystycznej integralność ciała ludzkiego była traktowana jako fakt wynikający z Bożego aktu stwórczego oraz z pierwotnego planu Boga, odnoszącego się do doskonałości natury człowieka i jego cielesnej struktury. W odniesieniu do statusu ciała ludzkiego w życiu ziemskim pisarze wczesnochrześcijańscy bronili jego nienaruszalności, dopuszczając jako etycznie usprawiedliwione jedynie konieczne zabiegi chirurgiczne, mające na celu przywrócenie choremu życia lub zdrowia[20]. W kontekście terapii można dostrzec paralele między duchowym towarzyszeniem a profesjonalnym wsparciem psychologicznym, zwłaszcza gdy celem jest nie tylko redukcja objawów, ale również odbudowa sensu, relacji i tożsamości osoby.

Analizując karty Starego i Nowego Testamentu[21], można zauważyć, że mimo ogólnej dezaprobaty dla niepełnosprawności, osoby z zaburzeniami mowy odgrywały w historii zbawienia role znaczące. Mojżesz stanął na czele Narodu Wybranego, dopominając się dla niego wolności, choć z oporami – warunkowanymi świadomością swoich słabości wynikających z problemów z wymową – poddał się woli Boga i przy wsparciu Aarona rozpoczął exodus do ziemi Kanaan (Wj 4,10-16). Z wydarzeń Nowego Testamentu znane są między innymi fragmenty o uzdrowieniu głuchoniemego (Mk 7,31-37) czy utracie mowy przez Zachariasza i jego spektakularnej radości, gdy została mu ona przywrócona, kiedy uświadomił sobie, jak wielkiej łaski doświadczył w momencie narodzin swojego syna Jana (Łk 1,18-22.64). Zatem temat mowy, istniejący na kartach Pisma Świętego, jej jakości czy braku, może zainspirować współczesnych terapeutów do poszukiwania uniwersalnych wskazań dla praktyki terapeutycznej, szczególnie w kontekście pedagogiki specjalnej, która zakłada integralne, zindywidualizowane podejście do osoby

---

[19] Zob. E. Sienkiewicz, *Człowiek w myśli starożytnych pisarzy chrześcijańskich*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie" 12 (2007) s. 159-175.

[20] Zob. M. Szram, *Integralność ciała ludzkiego i granice jego naruszalności w epoce patrystycznej*, w: *Integralność ciała ludzkiego jako powinność moralna. Przesłanie moralne Kościoła*, red. K. Smykowski, Lublin 2022, s. 60-84.

[21] Zob. S. Bengtssone, *The two-sided coin – disability, normalcy and social categorization in the New Testament*, „Scandinavian Journal of Disability Research" 16 (2014) s. 280-292; S.J. Melcher, *A Review of Disability in the Hebrew Bible: Interpreting Mental and Physical Differences*, „Journal of Religion, Disability & Health" 14/1 (2010) s. 96-97; S.M. Olyan, *Disability in the Hebrew Bible: Interpreting Mental and Physical Differences and Physical Differences*, Cambridge 2008; S. Bengtsson, *On the borderline – representations of disability in the Old Testament*, „Scandinavian Journal of Disability Research" 16/3 (2014) s. 280-292.

z niepełnosprawnością. W perspektywie teologiczno-antropologicznej człowiek (również ten doświadczający niepełnosprawności) postrzegany jest jako istota relacyjna, zdolna do wzrostu i przemiany, co staje się punktem wyjścia dla pracy terapeutycznej, ukierunkowanej nie tylko na kompensację deficytów, lecz także na budowanie sensu życia i relacji oraz integrację we wspólnocie, polegającą na pełnym w nią włączeniu. Współczesna pedagogika specjalna wyznacza pewien styl postępowania terapeutycznego, w którym terapeuta powinien trzymać się określonych zasad[22]. W tym kontekście warto rozważyć rolę terapeuty jako świadka zmagań uczestnika terapii (swojego podopiecznego), gotowego do udzielenia mu wsparcia, ale nie z pozycji wszechwiedzącego specjalisty czy trenera, ale towarzysza podążającego za nim, podejmującego wysyłane sygnały jako wskazania modyfikujące przebieg działań wspierających[23].

W wymiarze wychowawczo-teologicznym te treści rezonują w pedagogice otwartej[24], wskazując na potrzebę integralnego wychowania osoby z uwzględnieniem każdej z jej sfer (cielesnej, psychicznej, społecznej i duchowej) oraz doceniając stały rozwój również samego terapeuty. Permanentne poszukiwanie nowych rozwiązań, podejmowanie przez niego konkretnych działań stwarzają szansę rozwoju jego podopiecznym.

---

[22] Beata Wołosiuk wymienia dwanaście takich zasad: personalizacji (polegająca na integralnym, podmiotowym, osobowym i indywidualnym podejściu do dziecka), wczesnego diagnozowania, odpowiedzialności, indywidualizacji, akceptacji (skierowanej nie tylko wobec osoby z niepełnosprawnością, ale też tej osoby wobec swojej niepełnosprawności), kompleksowego oddziaływania, współpracy, gruntownej znajomości dziecka, systematyczności, stopniowania trudności, refleksyjności, komfortu psychicznego. Zob. B. Wołosiuk, *Pedagog specjalny w procesie edukacji i rehabilitacji*, w: *Pedagog i pracownik socjalny wobec wyzwań współczesności*, red. A. Błasiak – E. Dybowska – N. Pikuła, Kraków 2012, s. 72-74. Por. W. Dykcik, *Zakres i przedmiot zainteresowań pedagogiki specjalnej*, w: *Pedagogika specjalna*, red. W. Dykcik, Poznań 2003, s. 75-79; E.M. Skorek, *Oblicza wad wymowy*, Warszawa 2001, s. 135-137.

[23] Przykładem ukazującym ową implikację „podążania za dzieckiem" jest kanadyjska Metoda Hanen. Według niej owo „podążanie" powinno polegać najpierw na rozpoznaniu zainteresowań dziecka i na tej podstawie podejmować działania wspomagające jego rozwój i zdolności językowe, szczególnie gdy odchylenia rozwojowe są zauważalne. Zob. E. Weitzman – J. Greenberg, *Razem uczymy się mówić: przewodnik dotyczący wspomagania rozwoju językowego dzieci dla opiekunów i nauczycieli przedszkolnych*, Gdańsk 2014.

[24] Ks. Marian Nowak, jako swoisty postulator pedagogiki otwartej, uzasadnia, że chodzi o otwartość świata na dziecko i odwrotnie – „wychowanka na konkretny, wielowymiarowy świat. Do takiej koncepcji z konieczności aplikuje się takie pojęcia, jak: indywidualizacja, interdyscyplinarność, fleksybilność myślenia, dynamiczność" (M. Nowak, *Teorie i koncepcje wychowania*, Warszawa 2008, s. 261).

Działania, które odchodzą od kurczowego trzymania się planu, gdy jego modyfikacja jest uzasadniona, i które są wynikiem pogłębionej refleksji, służąc dobru osoby, stawały się rzeczywistością realizującą założenia pedagogiki otwartej[25]. W tym kontekście zaburzenia mowy i języka nie są redukowane do deficytów biologicznych czy psychicznych, ale są rozumiane jako część egzystencjalnego doświadczenia osoby, mogącego prowadzić do refleksji, rozwoju, przemiany czy spotkania z drugim człowiekiem. Doświadczenia, które polegają na wzajemnej interakcji i relacji, stając się tematem nauczania Ojców Kościoła, sprawiają, że również w ich pismach można spodziewać się uniwersalnych wskazówek, tworzących fundament dla pracy współczesnych terapeutów.

2. Terapeuta sięgający do mądrości Ojców Kościoła

Zatem spojrzenie na człowieka w sposób integralny, respektujący jego potrzeby i możliwości motywuje terapeutów, reprezentujących rożne dziedziny naukowe, do odejścia od „deficytowego" modelu w diagnozie i terapii, skłaniając ku podejściu integralnemu, które patrzy na osobę z niepełnosprawnością (czy trudnościami rozwojowymi) w sposób całościowy: jako osobę duchową, emocjonalną, społeczną, cielesną i intelektualną. Choć przyśpieszona dynamika zmian i pewnego rodzaju eskalacja takiego podejścia przypada na czasy współczesne, pewne spójne treści można odnajdywać w pismach Ojców Kościoła.

Integralne podejście do terapii logopedycznej oznacza holistyczne spojrzenie na pacjenta, traktujące go jako całość – człowiek jest postrzegany jako mikrokosmos, którego zdrowie polega na harmonii duszy i ciała, jak to zauważa na przykład Grzegorz z Nyssy[26], a jego brak nie może być postrzegany przez pryzmat zaburzeń mowy i/lub języka. Efekty terapii logopedycznej to nie tylko zasługa osoby, wobec której podejmowane są działania terapeutyczne, ale także nauczycieli/terapeutów i rodziny. Nie bez znaczenia jest również częstość i jakość stymulacji, potencjał i doświadczenia indywidualne, a także indywidualna dojrzałość (gotowość) do

[25] Nowak, *Teorie i koncepcje wychowania*, s. 256-262.

[26] Zob. Gregorius Nyssenus, *De opificio hominis* 29; M. Hoffner, *Dusza i ciało w antropologii Grzegorza z Nyssy*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiologica" 39 (2006) s. 84. Marta Hoffner, nawiązując do Grzegorza z Nyssy, zauważa, że człowiek od początku swojego istnienia jest nierozerwalną jednością dwóch wymiarów: duchowego i cielesnego, dlatego nie można twierdzić, że dusza albo ciało powstały pierwsze, ponieważ jedność ta dotyczy także czasu powstania.

podjęcia terapii i otwartość na zmiany już na wczesnym etapie rozwoju. W przesłaniu Grzegorza z Nyssy można doszukiwać się również uznania podmiotowości osoby – człowiek ma absolutną wolność wyboru, także wyboru postępowania, choć myśl dosłowna dotyczy prawa do popełniania grzechu jako skutek oddalenia się od Boga[27]. Z pewnością większość terapeutów zgodzi się ze stwierdzeniem, że czas zainicjowania działań terapeutycznych szczególnie u małego dziecka jest istotny, jeśli celem jest uzyskanie pożądanych efektów prowadzonej terapii – deficyty i dysfunkcje, które trwają dłużej, trudniej się wycofuje, a ryzyko wtórnych zaburzeń wzrasta[28]. Poza tym istotny dla prawidłowego rozwoju mowy i języka (skuteczności prowadzonej terapii logopedycznej) jest kontekst społeczny i kulturowy, wielozmysłowe doświadczenia pacjenta, angażujące wiele zmysłów i wykorzystujące indywidualny potencjał osoby. Ponadto podejście holistyczne zakłada współpracę zespołową, ponieważ prowadzenie rzetelnej oceny obserwowanych trudności wymaga znalezienia przyczyn, które mogą wykraczać poza kompetencje logopedy[29]. Inny z Ojców Kościoła, św. Augustyn, ukazuje znaczenie słowa w poznawaniu siebie i Boga, docenia rolę znaku i komunikacji w budowaniu wspólnoty, ponieważ słowo nie tylko służy komunikacji, ale staje się przestrzenią relacji i tożsamości. Ta sytuacja zaś nie powinna służyć nauce dla samej nauki, ale powinna, jak mówi Augustyn: „[…] sprawiać przyjemność, by utrzymać uwagę, lecz także wzruszać, by przekonać. Podniosłość bowiem wymowy sprawia, że słuchacz przekonany gotów jest przyznać rację, nawet jeśli nie doprowadziło go do tego wykazanie prawdy ani słodycz wymowy”[30].

Ważna jest sama osoba terapeuty/logopedy, jak też zasady, którymi kieruje się, prowadząc terapię. Tu pewne wskazówki można również zaczerpnąć, sięgając na przykład do działalności duszpasterskiej biskupa z Hippony. Zgodnie z jego wskazówkami, zadaniem kapłana, sługi Słowa, było nie tylko nauczenie czegoś nowego, ale też i odzwyczajenie od złego, proponując przy tym różne sposoby, jak to czynić[31]. Ta myśl jest

---

[27] Hoffner, *Dusza i ciało w antropologii Grzegorza z Nyssy*, s. 85.

[28] Zob. K. Kaczorowska-Bray, *Diagnoza we wczesnej interwencji logopedycznej*, w: *Diagnoza logopedyczna – podręcznik akademicki*, red. E. Czaplewska – S. Milewski, Sopot 2015, s. 258.

[29] Zob. A. Karowicz, *Kompleksowa diagnoza i terapia jako warunki skuteczności terapii logopedycznej dziecka z opóźnionym rozwojem mowy*, w: *Interdyscyplinarne aspekty diagnozy i terapii logopedycznej*, red. E. Zając – M. Szurka, Łódź 2020, s. 224.

[30] Augustinus, *De doctrina christiana* IV 13, 29, tł. J. Sulowski, PSP 22, s. 113.

[31] Augustinus, *De doctrina christiana* IV 4, 6, tł. J. Sulowski, PSP 22, s. 101. Na temat osobowości kaznodziei i jego roli u św. Augustyna, co może być odniesione również do terapeuty, zob. B. Czyżewski, *Osobowość kaznodziei na przykładzie „De*

bardzo aktualna i pomocna terapeutom, gdyż kojarzy się z modelowaniem nowych wzorców, co w przypadku terapii logopedycznej jest bardzo ważne m.in. przy pracy z deformacjami głosek. W kontekście dostosowywania owych modeli postępowania i „nauczania" osoby z dysfunkcją należy wskazać na zalecenia Augustyna, aby sposób mówienia był dostosowany do sytuacji i poziomu percepcji słuchaczy: „Czasami o tym samym mówi się skromnie – pouczając, umiarkowanie – chwaląc, a podniośle, jeśli umysł oporny pobudza się w celu nawrócenia"[32]. Wskazania świętego Augustyna warto traktować poważnie nie tylko ze względu na naukę, którą głosił, ale należy w tym kontekście czerpać z jego doświadczenia jako retora czy skutecznego kaznodziei. Podobnie rzecz ma się ze wskazaniami św. Grzegorza Wielkiego, który wskazywał, że „trzeba więc łączyć delikatność i surowość, stosować miarę jednej i drugiej, aby podwładnych nie rozdrażniła zbytnia surowość ani nie osłabiła zbytnia dobroć"[33], czy też podkreślał, że „pasterz powinien dobrze rozróżniać, czy należy udzielić nagany, czy pobłażać, gniewać się, czy okazać łagodność. […] Czasem błędy wyraźnie trzeba mądrze znosić; czasem ukryte zbadać dokładnie, czasem łagodnie napominać, czasem zaś gwałtownie karcić"[34].

W niemal wszystkich tekstach Ojców Kościoła miłość wskazywana jest jako najważniejszy motywator do działania. Wystarczy tu wspomnieć słowa św. Grzegorza Wielkiego, który w swej *Księdze Reguły Pasterskiej* stwierdzał, że pasterz „złączony więzią miłości z tym, co najwyższe, i z tym, co niskie, w sobie mocą ducha porwany do tego, co najwyższe, jednocześnie przez współczucie przeżywa słabości innych". Wyraźnie też wskazywał: „Niech pasterz będzie przez współczucie bliski każdemu"[35]. Współczesny chrześcijański terapeuta również powinien kierować się dobrem swojego podopiecznego, dążyć do

---

doctrina christiana" i „De pastoribus" św. Augustyna, w: *Refleksja Ojców Kościoła nad słowem Bożym*, red. B. Częsz, TPatr 6, Poznań 2009, s. 55-73.

[32] Augustinus, *De doctrina christiana* IV 19, 38, tł. J. Sulowski, PSP 22, s. 118.

[33] Gregorius Magnus, *Regula pastoralis* II 6, tł. E. Szwarcenberg-Czerny, ŹM 30, s. 95. Zob. J. Lewandowicz, *Warunki skutecznego głoszenia słowa według Grzegorza Wielkiego „Liber regulae pastoralis"*, w: *Refleksja Ojców Kościoła nad słowem Bożym*, red. B. Częsz, TPatr 6, Poznań 2009, s. 75-93.

[34] Gregorius Magnus, *Regula pastoralis* II 10, tł. E. Szwarcenberg-Czerny, ŹM 30, s. 106. Warto tu zwrócić uwagę na całą część III *Reguły* Grzegorza, w której wyraźnie wskazuje na odmienne traktowanie i sposób postępowania z różnymi grupami i osobami. Zob. T. Kołosowski, *Pasterz pasterzy. Papież Grzegorz Wielki i jego „Księga reguły pasterskiej"*, „Seminare" 29 (2011) s. 249-260.

[35] Gregorius Magnus, *Regula pastoralis* II 5, tł. E. Szwarcenberg-Czerny, ŹM 30, s. 84-85.

realizacji celu, mając na uwadze miłość do Chrystusa i z Jego nauczaniem konfrontować swoje działania. Wówczas terapia nabiera podmiotowego charakteru, a pacjent/klient[36] nie jest traktowany instrumentalnie. Wtedy też wartości, które wyznaje terapeuta, mają przełożenie również na jego życie zawodowe, o czym może przypominać słynne powiedzenie biskupa Hippony: „Karmię was tym, czym sam się karmię; rozdzielam pokarm, którym sam się żywię”[37]. Idąc tym tropem, można zastanowić się, co terapeuta powinien zrobić, gdy pojawiają się takie sytuacje, jak strajk grupy zawodowej (doświadczenie polskich nauczycieli/terapeutów z 2019 roku)[38]. Szukając wskazań w obowiązkach pasterza-biskupa, odpowiedź jest oczywista: obowiązkiem jest zostać przy „zagrożonej owczarni”[39]. Owo pozostanie przy „owczarni” było ważne, gdy kryzys edukacyjny zagrażał rozpoczętym terapiom czy egzaminom (szczególnie na zakończenie danego etapu szkolnego). „Opuszczenie swoich wychowanków, zdaniem Przemysława Ziółkowskiego, w tak ważnej chwili powodowało nie tylko frustrację, lecz także budziło wątpliwości natury etycznej. […] Uczniowie czuli się ofiarami tego konfliktu, ponosząc rzeczywiste jego konsekwencje bez żadnej winy”[40]. W sytuacjach tak skrajnych, ale także w codziennej wytrwałości przy podopiecznym, warto posiłkować się nauczaniem św. Augustyna i św. Grzegorza Wielkiego, którzy w swych wypowiedziach dotyczących pasterzy zwracali uwagę na konieczność wytrwałości mimo słabości i przeciwności. Grzegorz w jednej ze swych *Homilii na Ewangelię* apeluje: „Niech gorycz żalu porusza nas tak, by nie odciągała nas jednak od strzeżenia bliźnich”[41], a Augustyn w *Homilii o pasterzach* wskazywał na wytrwałość: „Nawet jeśli podczas poszukiwania pokaleczą mnie ciernie krzaków leśnych, pokonam wszystkie trudności; zniszczę wszelkie zagrody; wszystko przejdę, na ile da mi

[36] Uczestnik terapii nazywany jest „pacjentem” zwykle w placówkach służby zdrowia, a „klientem” – najczęściej w poradniach psychologiczno-pedagogicznych oraz zamiennie z „dziecko” bądź ”uczeń”.

[37] A. Eckmann, *Św. Augustyn – Duszpasterz (dokończenie),* VoxP 14 (1988) s. 307-313.

[38] R. Paradowski, *Strajk nauczycieli w komunikatach medialnych Związku Nauczycielstwa Polskiego na Twitterze,* „Konteksty Społeczne” 8/2 (2020) s. 91-111.

[39] Zob. Eckmann, *Św. Augustyn – Duszpasterz*, s. 308.

[40] P. Ziółkowski, *Strajk nauczycieli w 2019 r.*, „Zeszyty Naukowe WSG” 36/5 (2020) s. 266.

[41] Gregorius Magnus, *Homiliae XL in Evangelia* 17, 11, ŹM 30, s. 299. Zob. Gregorius Magnus, *Homiliae XL in Evangelia* 17, 14.18.

sił budzący bojaźń Pan. Będę przywoływał zabłąkaną owcę i poszukiwał zagubionej”[42].

Analizując zatem samą pracę terapeuty, można jasno stwierdzić, że jego działania nie tylko mają charakter naprawczy, ale pozwalają uczestniczyć w procesie przemiany, a w aspekcie duchowym – również swoistej formacji. Permanentne powtarzanie nieraz takich samych lub podobnych czynności wymaga wytrwałości i wiary w sukces, mimo że efekty nie są szybkie. Uleganie zwątpieniu jest czymś charakterystycznym dla współczesnych ludzi. Bywa jednak, że mimo patowej oceny sytuacji, u osoby, na przykład po udarze, następuje regres patologicznych objawów i mowa wraca, nie pozostawiając śladów. Owszem, można takie fakty przypisywać typowym procesom czy cudownemu uzdrowieniu, jednak istotą jest podjęcie wszelkich działań, a nie poleganie na biernym czekaniu na zmianę, ewentualny cud. Zatem zadaniem terapeuty jest wyzwolenie w podopiecznym takiego przekonania, by chęć zmiany stała się jego celem. W tym kontekście słowa terapeuty nie tylko mogą leczyć zaburzoną komunikację, ale i relacje, a nawet duchową kondycję osoby, wyzwalając w niej chęć do pokonywania trudności w procesie nabywania lub odzyskiwania utraconych funkcji. Takie zdarzenia odnajdujemy w cudach Jezusa, które są świadectwem nieraz spektakularnych zmian. Jest wiele przykładów, kiedy słowo wypowiadane staje się narzędziem przenoszącym uwagę na zachodzącą diametralną zmianę, na przykład: „Ująwszy dziewczynkę za rękę, rzekł do niej: «Talitha kum», to znaczy: «Dziewczynko, mówię ci, wstań!»”[43]. Takim przykładem może być także historia Zachariasza, który zwątpiwszy w prawdziwość proroctwa anioła, traci zdolność mówienia do momentu narodzin syna. Wówczas jego „działanie z łaską” (nadanie świętemu Janowi imienia, które przeznaczył dla niego Bóg) otworzyło jego usta[44]. Każda z tych sytuacji wymagała konkretnego działania indywidualnie albo w ramach współpracy.

3. Znaczenie pojęć „terapeuta” i „terapia” w świetle patrystyki

Ojcowie Kościoła nie znali współczesnej „logopedii” w sensie klinicznym. Ich odnoszenie się do samego zdrowia czy choroby miało na celu odnoszenie się do kwestii doktrynalnych czy życia duchowego,

[42] Augustinus, *Sermo 46. De pastoribus in Ezechiel XXXIV 1-16*, tł. A. Strzelecka, TPatr 8, s. 187.

[43] Mk 5,41.

[44] Łk 1,20-25,62-65.

a porównywanie dolegliwości chrześcijan do chorób i – jak u św. Augustyna – szukanie skutecznych „leków" to pomoc dla ich duchowych dolegliwości[45], co można utożsamiać z dzisiejszym rozumieniem terapii.

Na początek warto jednak pochylić się nad samym pojęciem „terapeuta". W doniesieniu do logopedy zasadniczo jest ono utożsamiane z grupą specjalistów zajmujących się terapią zaburzeń mowy[46]. Zgodnie z tradycją chrześcijańską terapeutą jest ten, który służy, oddaje kult lub uzdrawia. Takie rozumienie znajdujemy już u Filona Aleksandryjskiego, który w swym dziele *De vita contemplativa* przywołuje wspólnotę ascetyczną określaną jako „terapeuci" (*therapeutai*):

> Nazywa się ich terapeuci i terapeutki (od therapeuo – 'leczyć'), ponieważ albo stosują sztukę medyczną doskonalszą od tej powszechnie stosowanej w miastach (ta leczy tylko ciała, ale druga leczy dusze, które są pod wpływem strasznych i prawie nieuleczalnych chorób, które nałożyły na nie przyjemności i apetyty, strachy i smutki, chciwość, szaleństwa, niesprawiedliwość i cała reszta niezliczonej rzeszy innych namiętności i wad), albo dlatego, że natura i święte prawa nauczyły ich służyć żywemu Bogu, który jest wyższy od dobra, prostszy od jedności i starszy od jednostki[47].

Jak twierdzi ks. Leszek Misiarczyk, brakuje jednoznacznego wyjaśnienia nazwy tej grupy ascetycznej, gdyż są badacze, którzy terapeutę – członka grupy opisanej przez Filona Aleksandryjskiego – utożsamiają z „lekarzem leczącym wszelkiego rodzaju choroby […] zdaniem innych chodziłoby o leczenie chorób duszy, by w większej wolności służyć Bogu […] w opinii jeszcze innych Filon nigdy nie rozumiał terminu «terapeuci» jako uzdrowiciele, ale zawsze jako czciciele Boga"[48], żyjący w ascezie[49]. Greckie słowo *therapeia* oznacza 'staranie, kult, leczenie, opiekę i służbę'[50]. Terapeuta to zatem nie tylko ten, kto „leczy" w sensie medycznym, ale przede wszystkim ten, kto służy drugiemu człowiekowi

---

[45] Zob. B.J. Marciniak, *Medical metaphors in Augustine's letters*, VoxP 71 (2019) s. 373-388.

[46] Zob. E. Zając – M. Szurek, *Słowo wstępne*, w: *Interdyscyplinarne aspekty diagnozy i terapii logopedycznej*, red. E. Zając – M. Szurek, Łódź 2020, s. 9-12.

[47] Philo Alexandrinus, *De vita contemplativa* I 2 (tł. własne). Zob. L. Misiarczyk, *Terapeuci – żydowscy prekursorzy monastycyzmu chrześcijańskiego w „De Vita Contemplativa" Filona z Aleksandrii*, VoxP 70 (2018) s. 16; J. Figiel, *Terapeuci*, EK XIX 702-703.

[48] Misiarczyk, *Terapeuci*, s. 16. Zob. W. Biedroń, *Społeczność terapeutów i esseńczyków (II w. p.n.e.-I w. n.e.)*, Warszawa 2013, s. 28-30.

[49] Misiarczyk, *Terapeuci*, s. 18.

[50] Zob. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 2, Warszawa 1960, s. 452.

poprzez troskę, obecność i prowadzenie ku zdrowiu, również duchowemu, psychicznemu czy emocjonalnemu. W znaczeniu lekarza i tego, który leczy, ten termin użyty był na przykład przez Asteriusza z Amazji[51], Filostorgiusza w jego *Historii kościelnej*, opowiadając o przywróceniu do zdrowia Euzebii, żony cesarza Konstancjusza II[52], ale także na określenie Chrystusa jako lekarza np. u Cyryla Jerozolimskiego[53] czy Epifaniusza z Salaminy[54].

Ojcowie Kościoła nie byli określani pojęciem „terapeuta" w nowoczesnym sensie klinicznym, ale wielu z nich pełniło funkcję „lekarza duszy", a ich nauczanie o człowieku, jego słabościach i dążeniu do uzdrowienia można odnieść do szeroko rozumianej terapii. Na drodze poszukiwania wskazówek dla współczesnego terapeuty zwraca uwagę mowa Bazylego Wielkiego *De legendis gentilium libris*. Ukazanie w niej roli nauczyciela jako przewodnika – pierwszego po rodzicach – może być źródłem inspiracji również dla terapeuty[55]. Po raz kolejny podkreślona jest rola autorytetu, który nie powinien być źródłem „tęsknoty za rodzicami". Dzisiaj powiedzielibyśmy, że chodzi o takie stworzenie poczucia bezpieczeństwa, by dziecko bez trudu podczas zajęć z terapeutą potrafiło zrezygnować z obecności w nich rodziców.

Innym aspektem jest wykorzystywanie myślenia krytycznego podczas doboru treści edukacyjnych i materiału terapeutycznego oraz selekcji metod i środków dydaktyczno-terapeutycznych do pracy. Wypełnieniem tego podejścia w praktyce jest – według Richarda W. Paula – narzucenie pewnych standardów, które podczas terapii obejmują: „jasność (klarowność), precyzyjność, ścisłość, dokładność, trafność, konkretność, spójność, logiczność, głębokość, wnikliwość, kompletność, ważność, istotność, adekwatność w stosunku do tematu i bezstronność"[56]. Poza tym praca z terapeutą powinna uczyć mądrego wyboru informacji, uważności na wartości i wpływy z zewnątrz. Kształtowanie krytycznego myślenia u opiekunów to także ważny aspekt, który swą rangę zyskuje dodatkowo w świecie powszechnego korzystania z mediów. Nie każdy terapeuta

---

[51] Zob. Asterius Amasenus, *Homilia* 9. Por. P. Wygralak, *Świętego Asteriusza, biskupa Amazji, pouczenia dla ludzi bogatych. Analiza wybranych homilii*, VoxP 52/2 (2008) s. 1257-1268.

[52] Zob. Philostorgius, *HE* IV 7.

[53] Zob. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses* 10, 13.

[54] Zob. Epiphanius Constantiensis, *Panarion* 29, 4.

[55] Zob. Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* 2.

[56] Zob. I. Czaja-Chudyba, *Myślenie w ujęciu psychopedagogicznym – w kierunku poznawczej samodzielności i odpowiedzialności jednostki*, „Argument. Biannual Philosophical Journal" 10/2 (2021) s. 292.

musi znać wszystkie metody pracy, nawet nie jest to możliwe, by nawet te, które zna, były na tyle uniwersalne, że będą sprawdzały się w każdym przypadku i wobec wszystkich osób. Dlatego też należałoby pomóc uczestnikowi terapii w znalezieniu odpowiedniego dla niego specjalisty, wskazując jednak kryteria, które powinny być spełnione. Ta rola jest szczególnie ważna, gdy rodzic zawraca się o poradę czy konsultację, będąc niejako na początku drogi. To też okazja, kiedy terapeuta może zwrócić uwagę na sprawy mniej powierzchowne, ale ważne w kontekście całego rozwoju podopiecznego, z uwzględnieniem jego wnętrza, wartości i duchowości. We wzmiankowanej mowie Bazylego do młodych można znaleźć pewnego rodzaju paralelę do zasady stopniowania trudności, gdy św. Bazyli mówi o przyzwyczajaniu się do patrzenia na światło słońca, do którego trzeba przywyknąć najpierw poprzez obserwację słońca odbijającego się w wodzie, by móc popatrzeć na nie wprost[57]. Patrzenie na człowieka powinno być wynikiem szerokiej wiedzy terapeuty. Jego zdolność do korzystania z wielu zasobów ma pozwolić na wsparcie integralne, a nie fragmentaryczne. Współcześnie ta myśl znajduje swe reperkusje, jak się okazuje, nie tylko w edukacji, ale też w medycynie[58].

Propagowana dzisiaj indywidualizacja w podejściu do pacjenta/ucznia oraz diagnoza oparta na uważnym wsłuchiwaniu się w potrzeby podopiecznego i wysoki profesjonalizm to fundamentalne cechy „terapeuty", których źródeł można doszukiwać się w pismach starochrześcijańskich. Na przykład święty Grzegorz z Nazjanzu wymagał od kaznodziei posługującego się słowem dobrego i wszechstronnego przygotowania, w tym dobrej orientacji w filozofii i teologii oraz znajomości błędów teologicznych. Ganił za cieszenie się otrzymywanymi przez kaznodziejów oklaskami, szczególnie gdy wygłaszane mowy nie były na odpowiednim poziomie albo wręcz były wyrazem braku świadomości własnej głupoty[59]. Poza tym słowo traktowane było jako lekarstwo, które może

[57] Zob. Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris* 2.

[58] W tym kontekście Anna Ziółkowska-Juś pisze o tzw. poznaniu integralnym w praktyce lekarskiej. To poznanie nie ma wyłącznie charakteru instrumentalnego, „ale samo w sobie jest wartościowym doświadczeniem oddziałującym konstruktywnie na osobę poznającą i jej otoczenie. […] Jakkolwiek pokonywanie życiowych trudności; osiąganie harmonii ze sobą samym i otoczeniem; przekształcanie i wzbogacanie doświadczenia są w poznaniu integralnym ważne, to jednak – inaczej niż w ujęciu pragmatycznym – rozjaśnia ono egzystencję oraz przyczynia się do głębszego rozumienia otaczającego świata" (A. Ziółkowska-Juś, *Poznanie integralne w praktyce medycznej*, „Sensus Historiae. Studia interdyscyplinarne" 53 (2023) s. 274.

[59] Zob. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 2, 49-51; Longosz, *Godność kapłana chrześcijańskiego*, s. 42.

leczyć lub ranić. Grzegorz z Nazjanzu twierdził, że słowo wypowiedziane w odpowiedni sposób, z miłością i mądrością, ma moc terapeutyczną. Podobnego zdania był Jan Chryzostom, który polecał, oprócz dawania dobrego przykładu, pouczenie przez słowo:

> Poza dobrym przykładem jeden tylko pozostaje środek, jedna droga do wyleczenia – pouczenie przez słowo. Oto środek, oto pokarm, oto najlepsza temperatura powietrza; spełnia ono rolę lekarstwa, ognia, noża. Czy trzeba wypalać czy ciąć, koniecznie trzeba go użyć, gdy ono nic nie pomoże, wszystko inne daremne. Przez nie nawet obumarłą duszę wskrzeszamy, rozpaloną łagodzimy, powstrzymujemy w przesadzie, uzupełniamy braki – słowem, wszystko czynimy, co jest potrzebne dla zdrowia duszy[60].

Jednym z takich mistrzów słowa był także Paulin z Noli[61], oddziałujący, częstokroć właśnie na sposób terapeutyczny, na innych ludzi, którzy przeżywali rozmaite traumy za pomocą słowa pod postacią listu czy przesyłanego utworu poetyckiego. Co ciekawe, w kontekście terapii logopedycznej, Paulin podkreślał, że to Bóg jest dawcą słów i to On otwiera ludzkie usta na słowa i daje mowę, która dociera do drugiego człowieka i rozwiązuje język na dobre słowa[62]. Paulin doceniał moc słowa, które może podźwignąć w żałobie, smutku i trudnościach, dlatego też nakazywał niemalże, żeby szukać swoistych terapeutów słowa, którzy zroszą suchość serca[63]. To ich, według Paulina, ponagla Bóg, aby dzielili się swoją miłością, radą i słowem, mając przede wszystkim na uwadze miłość bliźniego[64]. Choć sam służył innym pomocą przez słowo, to także u początku swej kapłańskiej drogi, a więc owego bycia swoistym terapeutą, prosił swego duchowego mistrza Amanda:

---

[60] Iohannes Chysostomus, *De sacerdotio* IV 5, BOK 1, 107.

[61] Zob. M. Wysocki, *Moc i rola słowa według Paulina z Noli i jego listów*, w: *W przestrzeni słowa i czasu. Księga Jubileuszowa dla Księdza Profesora Jana Walkusza*, red. T. Moskal – M. Nabożny, Lublin 2020, s. 901-910.

[62] Zob. Paulinus Nolanus, *Ep*. 12, 2; M. Wysocki, *List wczesnochrześcijański. Studium wybranych zagadnień z epistolariów łacińskich IV i V wieku*, Kraków 2024, s. 31-44.

[63] Zob. Paulinus Nolanus, *Ep*. 23, 36; Wysocki, *List wczesnochrześcijański*, s. 127-144; M. Wysocki, *„Shall I show joy or sorrow?" (Poem 31). Pain of loss – a study of Paulinus of Nola's works*, VoxP 82 (2022) s. 221-236; M. Wysocki, *Si tu vales bene est… Czy tylko grzecznościowa formułka? Zdrowie i choroba w listach wczesnochrześcijańskich na przykładzie wybranych łacińskich kolekcji listów IV i V wieku*, w: *Zdrowie wartością absolutną? Odpowiedź Tradycji Kościoła*, red. P. Wygralak, TPatr 18, Poznań 2021, s. 65-87.

[64] Zob. Paulinus Nolanus, *Ep*. 25bis, 1.

> […] Twymi listami zaopatruj nas często w konieczną pomoc. Bowiem Ty, „nakarmiony słowami wiary i dobrej nauki, za którą poszedłeś (1Tm 4,6) od dzieciństwa w świętych pismach, kształtuj nas zgodnie z regułą świętości, karm nas duchowym pokarmem, to jest słowem Bożym[65].

Dzisiaj rozmowa, pouczenie jest, można powiedzieć, pierwszym sposobem, kiedy inicjowana jest terapia, często sformalizowana podpisaniem stosownego kontraktu lub sporządzeniem umowy nawet w formie ustnej. Rozmowa jest też pierwszym działaniem podejmowanym przez nauczyciela/terapeutę w sytuacji kryzysowej, kiedy trzeba coś wyjaśnić lub rozwiązać trudną sytuację. Wówczas waga słowa ma istotne znaczenie. Słowo wypowiedziane nie w porę jest jak lekarstwo dane nie na czas – nie pomoże, a może zaszkodzić. Poza tym terapeuta powinien, tak jak kapłan w przekazie św. Grzegorza, „samu nabrać mądrości, by innym jej udzielać”[66]. Dlatego słowa wypowiadane przez logopedę muszą być wypowiadane odpowiedzialnie, odpowiednio do potrzeb i percepcji odbiorcy, a ich autor powinien rozumieć ich siłę i znaczenie. Podobnie jak nie wszyscy są gotowi na przyjęcie odpowiedniego lekarstwa czy sposobu leczenia, ale wymagają podjęcia czynności odpowiednich do stanu pacjenta, tak kapłan musi stosować różne metody głoszenia słowa, różne słownictwo, przy czym biskup z Nazjanzu nie gwarantował w tym powodzenia. Zwracał przy tym uwagę na potrzebę zachowania umiaru[67]. Zdaniem ks. Pawła Wygralaka, który pochylił się nad myślą Nazjańczyka, mogą to być:

- odpowiednie słowa;
- wskazanie przykładów (chodzi o przykłady z życia świętych, szczególnie postaci znanych z Pisma Świętego);
- zachęty lub przestrogi;
- pochwały i pocieszenia;
- nagany (publiczne lub w „cztery oczy”);
- pobłażliwość, ustępstwo;
- wymaganie[68].

Podejmując się analizy tych metod w terapii, w kontekście współczesnych wymagań stawianym nauczycielom, pewnego rodzaju wahanie może wzbudzić propagowanie publicznej nagany. W myśl podmiotowego

---

[65] Paulinus Nolanus, *Ep*. 2, 3, tł. M. Wysocki *et al*., ŹMT 82, s. 40.

[66] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 2, 71, tł. Szymusiak, s. 279.

[67] P. Wygralak, *Obraz kapłana-duszpasterza w nauczaniu św. Grzegorza z Nazjanzu*, VoxP 64 (2015) s. 575.

[68] Zob. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 2, 30-33; Wygralak, *Obraz kapłana*, s. 575.

traktowania ucznia taka praktyka wydaje się dalece niestosowna, a współczesnemu terapeucie jej ujawnienie mogłoby przysporzyć niemałych kłopotów. Kluczowe aspekty obejmują zachowanie poufności, poszanowanie autonomii klienta, przy czym terapeuta może odmówić terapii, gdy podjęcie pracy wymagałoby od niego spełnienia warunków uniemożliwiających przestrzegania zasad etyki. Poszczególne grupy zawodowe pracujące z pacjentem/klientem czy uczniem/dzieckiem są zobligowane do respektowania bardziej szczegółowych przepisów, które mają formę aktów ogólnych bądź szczegółowych, charakterystycznych dla danej placówki. Stąd między innymi istnieje *Kodeks etyki nauczyciela* (jako odrębne przepisy w dokumentach placówki oświatowej, dla których bezpośrednie odniesienie stanowi *Karta Nauczyciela*)[69] czy *Kodeks etyczny logopedy* (przygotowany przez Polskie Towarzystwo Logopedyczne i Polski Związek Logopedów)[70]. W tych dokumentach odnajdujemy aktualne wskazówki, którymi powinien kierować się terapeuta. Jego praca ma być oparta na modelowaniu i kształtowaniu komunikacji jako przestrzeni dobra z zachowaniem cierpliwości, empatii i braku osądzania, nawet jeśli postępy są niewielkie lub wymagające niemal tytanicznego zaangażowania. Słowo nawet w takich sytuacjach powinno leczyć, nie ranić. Trudno nie zgodzić się z intuicją, że ta myśl nie jest współczesnym odkryciem, ale sięgającym w przeszłość, jak pokazują to omawiani autorzy wczesnochrześcijańscy.

Najbliższy współczesnym terapeutom może okazać się Klemens Aleksandryjski, który w swoim dziele *Wychowawca* (albo *Pedagog*) charakteryzuje boskie metody pedagogiczne, zdaniem ks. Józefa Naumowicza, ta pozycja staje się zbiorem uznawanym za „pierwszy chrześcijański podręcznik do teologii moralnej”[71]. Klemens Aleksandryjski pisze bowiem:

> Nasz Boski Logos, Wychowawca ludzkości, posługując się z całą mocą środkami swej mądrości, zdecydował się zbawić dzieci, uciekając się do napomnień, gniewu, krytykowania, zawstydzania, leczenia, obietnic

[69] Ustawa z dnia 26 stycznia 1982 r. – Karta Nauczyciela (Dz.U. z 2021 r., poz. 1762 z późn. zm.), zwłaszcza w przepisach dotyczących obowiązków moralnych nauczyciela (art. 6) oraz postępowania w przypadku uchybień godności zawodu (rozdział 10).

[70] https://www.polskietowarzystwologopedyczne.pl/kodeks-etyczny-logopedy/ (dostęp 30.10.2025).

[71] J. Naumowicz, *Środowisko aleksandryjskie i pisarze III wieku*, w: *Literatura Grecji starożytnej. T. 2. Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka, literatura chrześcijańska*, red. H. Podbielski, Lublin 2018, s. 1080.

i wyświadczania dobrodziejstw i «kiełznania wieloma sposobami» nierozumnych popędów[72].

Chrystus określany jest jako *Paidagogos*, czyli pedagog i terapeuta. Klemens Aleksandryjski, odnosząc się do tego boskiego Wychowawcy, zalecał stopniowość wychowania i ćwiczenie cnót, które mogą być analogią do stopniowego procesu terapeutycznego. Z nim bowiem wiąże się pokonywanie swoich słabości, zniecierpliwienia i znudzenia. Praktyka ćwiczeń, powtarzania, dyscypliny i cierpliwości jest bliska współczesnym metodom terapii, gdzie konieczna jest systematyczność, stopniowanie trudności, ale z zachowaniem układu spiralnego. Do sprawności, która została uzyskana, należy wracać i na niej nadbudowywać nowe umiejętności. Nie można osiąść na przysłowiowych laurach i cieszyć się jednorazowym sukcesem, ale raczej należy otoczyć taką troską osobę uczestniczącą w terapii, by stawała się coraz pewniejsza, tak by możliwy był etap automatyzacji i autokorekty. Wówczas terapię można uznać za zakończoną i mieć nadzieję, że osiągnięty sukces będzie trwały. Oczywiście jest to pewnego rodzaju uproszczenie wymagające nawet w terapii logopedycznej doprecyzowania w ramach standardu prowadzonej terapii. Inne bowiem będzie postępowanie w przypadku pracy nad rozwojem słownika u małego dziecka z opóźnionym rozwojem mowy, a inne u tego dziecka, gdyby zdolność mówienia utraciło w wieku kilkunastu lat, a jeszcze inne, gdybyśmy pracowali nad poprawną artykulacją głoski, która, mimo adekwatnego do wieku rozwoju mowy, nie wykształciła się poprawnie, podobnie jak inwentarz pozostałych głosek.

4. Czym powinien kierować się współczesny logopeda – zasady inspirowane mądrością Ojców Kościoła

Na podstawie inspiracji patrystycznych, terapeuta logopedyczny może przyjąć kilka fundamentalnych zasad:

- ukierunkowanie na personalizm i integralne podejście do osoby, której rozwój powinien odbywać się w każdej ze sfer (biosu, agosu, etosu, losu, logosu i technosu)[73], gdyż terapia nie dotyczy tylko jednego deficytu (np. mowy), lecz całej osoby (Bazyli, Grzegorz z Nyssy);

[72] Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* I 9, 75, tł. M. Szarmach, *Klemens Aleksandryjski. Wychowawca*, Toruń 2012, s. 62.

[73] Por. E. Domagała-Zyśk, *Personalistyczne wychowanie integralne w kontekście współczesnych uwarunkowań rozwoju i wychowania dzieci*, w: *Personalistyczne*

- bezinteresowna troska o dobro drugiego człowieka oraz cierpliwość wyrażana nie tylko jako wytrwałość w pracy, ale i szacunek dla tempa rozwoju drugiej osoby;
- dążenie do budowania komunikacji, tworzenie podstaw do jej powstawania, słowo ma służyć komunikacji – ona powinna być celem, a nie sama „poprawna wymowa"; terapia jest przywracaniem zdolności do relacji i wspólnoty (Augustyn, Jan Chryzostom, Paulin);
- uważne słuchanie, umiejętna obserwacja i czujność oraz dążenie do rozpoznania problemu; logopeda musi umieć słuchać, obserwować i rozpoznawać potrzeby, nie działać szablonowo ani pochopnie (Grzegorz z Nazjanzu); terapia powinna polegać na towarzyszeniu drugiemu człowiekowi w jego drodze do pełniejszego rozwoju, nie tylko w aspekcie technicznym, ale również ludzkim i duchowym.

Zatem bycie terapeutą-logopedą w świetle myśli Ojców Kościoła oznacza:

- pracę z szacunkiem do osoby – to pewien rodzaj miłości bliźniego, to znaczy każda terapia jest aktem miłości: wobec pacjenta, jego rodziny i wspólnoty;
- cierpliwe wspieranie w trudnościach komunikacyjnych;
- uważne towarzyszenie z empatią i pokorą – terapeuta powinien słuchać pacjenta, ale też powinien chcieć usłyszeć to, co słowami nie jest mówione, a jest „skrywane" w sercu[74];
- zrozumienie, że terapia słowa to także terapia relacji i tożsamości;
- obecność przy drugim człowieku w jego słabości, towarzyszenie mu z cierpliwością i miłością, rozpoznawanie jego potrzeb oraz delikatne i mądre prowadzenie ku uzdrowieniu, nie tylko fizycznemu, ale też duchowemu i relacyjnemu;
- dbałość o harmonię między duszą i ciałem uczestnika terapii[75], która nie dotyczy tylko usprawniania aparatu mowy, ale niejako uzdalnia osobę do nawiązywania relacji;
- dążenie terapeuty do wzorowego i odpowiedzialnego użycia języka (korzystanie z retoryki miało przybliżać słowa Pisma Świętego) – każde słowo powinno budować pacjenta, służyć zdrowiu,

---

integralne wychowanie dzieci w wieku szkolnym, red. E. Domagała-Zyśk, Lublin 2025, s. 13-44.

[74] Por. Augustinus, *Sermo* 380, 1: „Nie miejcie serca w uszach, ale uszy w sercu" (tł. własne).

[75] Por. Gregorius Nyssenus, *De hominis opificio* 5; M.J. Ludewicz, *Stworzył mężczyznę i niewiastę (Rdz 1,27). Antropologia pisarzy wczesnochrześcijańskich (Sekcja Patrystyczna, Kamień Śląski, 23-25.09.2024)*, VoxP 92 (2024) s. 299-303.

być dla niego zrozumiałe (w języku inkluzji można powiedzieć „dostępne")[76];

- traktowanie terapii jako procesu wychowawczego (*paidea*), polegającego na cierpliwym i stopniowym wprowadzaniu osoby w świat słowa[77];
- cierpliwość i systematyczność wynikająca z pewnego rodzaju ascezy – cierpliwe i systematyczne ćwiczenia często niosą ze sobą konieczność rezygnacji z tego, co przyjemne, mało wymagające; w tym sensie terapia logopedyczna nie tylko skutkuje zmianami w mowie, ale kształtuje charakter osoby ćwiczącej, złe doświadczenia w tym zakresie rzutują na dalszy przebieg terapii (lęk przed kolejnymi terapeutami)[78];
- przywracanie osobie środowiska, które jest/było jej bliskie oraz przywracanie osoby społeczeństwu, by mogła nadal pełnić dostępne sobie funkcje w tym społeczeństwie czy rodzinie;
- pokorę w pracy terapeuty – niekiedy terapia jest mocno eksploatującą dla samego terapeuty, dlatego szczególnie psycholodzy sami mają terapeutów, couchów – proces terapii przemienia samego terapeutę, m.in. buduje obraz samego siebie jako terapeuty[79];
- dar – pacjent ma prawo nie tylko mówić, ale i rozumieć wagę słowa – to etyczny element terapii; celem nie może być echolaliczne powtarzanie, gdyż wówczas świadczyłoby to o głębszym zaburzeniu, dopiero zaś świadome używanie języka prowadzi do skutecznej komunikacji[80].

Pewnego rodzaju puentę dla stylu współczesnego terapeuty, kontynuatora stylu nauczania Ojców Kościoła, stanowią słowa abp. Ignacego

---

[76] Augustinus, *De doctrina christiana* IV 2, 3, tł. J. Sulowski, PSP 22, s. 182. Zob. T. Kaczmarek, *Sermo de Disciplina Christiana św. Augustyna. Omówienie syntetyczne*, VoxP 52/1 (2008) s. 377.

[77] Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* I 1: „Chrystus jest Wychowawcą, który prowadzi nas stopniowo". Por. S. Muse, *Finding the Fit: An Eastern Orthodox Approach to Pastoral Counseling*, „Journal of Psychology and Christianity" 31/3 (2012) s. 248-255.

[78] Augustinus, *Confessiones* VI 4: „Ale często tak się zdarza, że człowiek, który raz trafił na złego lekarza, potem boi się powierzyć nawet dobremu" (tł. Z. Kubiak, Św. Augustyn, *Wyznania*, Kraków 1994, s. 119).

[79] Augustinus, *Sermo* 176, 2: „Kto leczy, niech wie, że sam również potrzebuje leczenia" (tł. własne). Zob. M.L. Marcu, *The Orthodox Christian Church Fathers and Pastoral Counseling*, „The New Journal of San Spiritual Research" 3 (2022) s. 31-44.

[80] Zob. K. Krakowiak, *Dar języka. Podręcznik metodyki wychowania językowego dzieci i młodzieży z uszkodzeniami narządu słuchu*, Lublin 2012.

Hołowińskiego o św. Cyprianie, mistrzu słowa: „(…) styl jego odznacza się mocą i wdziękiem, piękny, jasny, ogładzony, pełny czarującej harmonijnej wymowy, która nagle wzrasta w siłę i wyrazistość, jeśli spotyka przeszkodę, jeśli broni wiary albo karności”[81].

Odnajdując ogólne przesłanie, można rzec, że terapeuta, szczególnie mowy, powinien prezentować takie umiejętności językowe, które będą charakteryzowały go jako wysokiej klasy specjalistę w swej dziedzinie, ale też promotora jakości języka, którym sam skutecznie i nienagannie się posługuje.

5. Wnioski

Uniwersalne zasady terapii (nie tylko) logopedycznej, inspirowane myślami wybranych Ojców Kościoła, stały się inspiracją do refleksji nad fundamentami terapii logopedycznej czy terapii w ogóle w ujęciu zgodnym z antropologicznym ujęciem człowieka. Zmiany są immanentną częścią każdego procesu terapeutycznego, jednak czasem bywają niepożądane albo nie na tyle trwałe, by mogły być satysfakcjonujące. Nawiązanie do pedagogiki otwartej zakłada też „otwartość” na nie do końca pożądane rezultaty, które mogą być całkowicie odmienne od zakładanych celów. W tym kontekście pedagogika otwarta wskazuje na potrzebę stawania się, jako terapeuta, także otwartym na siebie, na innych i na Boga. W tym kontekście logopeda stwarza przestrzeń dla tych wszystkich czynników, które oprócz niego mogą oddziaływać korzystnie, ale też hamująco, na prowadzoną terapię. Terapeuta wierzący w takiej sytuacji ma przekonanie, że współdziała z łaską, dlatego też słowo „Effatha – otwórz się” (Mk 7,34) rozumie w kontekście własnej osoby, jak też i uczestnika terapii.

Podejście integralne w pedagogice specjalnej stawia relację przed funkcjonalnością. Człowiek, nawet w stanie ograniczonym rozwojowo, jest zdolny do relacji, która przekracza komunikację słowną. Właśnie ta relacja (międzyludzka i teocentryczna) staje się przestrzenią terapeutyczną. W odniesieniu do terapii logopedycznej działania terapeuty nie sprowadzają się jedynie do ćwiczenia fonemów, ale obejmują człowieka na każdym etapie jego życia (od okresu prenatalnego po starość) w jego relacyjności, emocjach i duchowości.

Antropologia Ojców Kościoła dostarcza nie tylko metafizycznego uzasadnienia dla terapii zakorzenionej w psychologii chrześcijańskiej,

[81] I. Hołowiński, *Mistrzowie Słowa. Św. Cyprian*, w: https://ultramontes.pl/Cyprian.htm (dostęp 10.10.2025).

integralnej pedagogice specjalnej, ale również konkretnej wizji człowieka jako osoby z niezbywalną godnością, duchowym potencjałem i zdolnością do wzrastania. Te intuicje można z powodzeniem przenieść na grunt współczesnej refleksji pedagogicznej i praktyki wychowawczej nie tyko w życiu eklezjalnym. W świetle myśli Ojców Kościoła pedagog-terapeuta, a także terapeuta logopedyczny, to przede wszystkim sługa. Jego służba objawia się poprzez uważne wsłuchiwanie się w drugą osobę, przez odpowiedzialne posługiwanie słowem, przez cierpliwość i gotowość podążania za tempem pacjenta i towarzyszenie w ciągu całego procesu terapii zgodnie z przykazaniem miłości. Takie podejście wzbogaca tradycyjną terapię logopedyczną o wymiar etyczny i personalistyczny, czyniąc ją bardziej integralną i humanistyczną.

Bibliography

Sources

Asterius Amasenus, *Homiliae*, PG 61, 785-788.

Augustinus, *De doctrina Christiana*, ed. J. Martin, *Sancti Aurelii Augustini, Opera* 4/1, CCL 32, Turnholti 1962, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, PSP 22, Warszawa 1979, s. 17-134.

Augustinus, *Sermo* 176, tł. J. Jaworski, *Kazanie 176. O wdzięczności*, w: *Św. Augustyn, Wybór mów*, PSP 12, Warszawa 1973, s. 244-249.

Augustinus, *Sermo* 46. *De pastoribus in Ezechiel XXXIV 1-16*, PL 38, 295-316, tł. A. Strzelecka, *O pasterzach. Kazanie 46. na Ezechiela XXXIV, 1-6*, w: *Starożytny chrześcijanin w obliczu przemian dziejowych*, red. B. Częsz, Teologia Patrystyczna 8, Poznań 2011, s. 175-211.

Basilius Caesariensis, *De legendis gentilium libris*, PG 31, 563-590, tł. R. Andrzejewski, *Do młodzieńców o korzyściach z czytania książek pogańskich*, „Vox Patrum" 57 (2012) s. 895-921.

Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, PG 8, 247-684, tł. M. Szarmach, *Klemens Aleksandryjski. Wychowawca*, Toruń 2012.

Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses*, ed. A. Piédagnel, SCh 126, Paris 1966, tł. W. Kania, *Św. Cyryl Jerozolimski. Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, BOK 14, Kraków 2000.

Epiphanius Constantiensis, *Panarion*, ed. K. Holl, GCS 25, Leipzig 1915, tł. M. Gilski, *Epifaniusz z Salaminy. Panarion. Herezje 1-33*, Kraków 2015.

Gregorius Magnus, *Homiliae XL in Evangelia* 17, PL 76, 1075-1312, tł. zbiorowe, *Grzegorz Wielki. Księga reguły pasterskiej*, ŹM 30, Kraków 2003, s. 288-309.

Gregorius Magnus, *Regula pastoralis*, ed. F. Rommel, SCh 381-382, Paris 1992, tł. E. Szwarcenberg-Czerny, *Grzegorz Wielki. Księga reguły pasterskiej*, ŹM 30, Kraków 2003, s. 47-264.

Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 2, PG 35, 480, tł. J.M. Szymusiak, *Mowa 2. Własna apologia po powrocie z Pontu i rozprawa o kapłaństwie*, w: J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog – u źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, s. 257-290.

Gregorius Nyssenus, *De opificio hominis*, PG 44, 125-256, tł. M. Przyszychowska, *Grzegorz z Nyssy. O stworzeniu człowieka*, ŹMT 39, Kraków 2006.

Iohannes Chrysostomus, *De sacerdotio*, ed. A.M. Malingrey, SCh 272, Paris 1980, tł. W. Kania, *Św. Jan Chryzostom. Dialog „O kapłaństwie"*, BOK 1, Kraków 1992.

Paulinus Nolanus, *Epistulae*, w: Paolino di Nola, *Le lettere, Testo latino con traduzione italiana*, t. 1-2, ed. G. Santaniello, Nola 1992, tł. M. Wysocki, Paulin z Noli, *Listy 1-51*, opr. M. Wysocki – J. Pałucki – M. Pyzik-Turska, Kraków 2019.

Philo Alexandrinus, *De vita contemplativa*, ed. F. Daumas, Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie 29, Paris 1963.

Philostorgius, *Historia Ecclesiastica*, PG 65, 459-624.

Studies

Amilkiewicz-Marek A., *Wsparcie rozwoju religijnego uczniów z chorobą przewlekłą na przykładzie dzieci z zespołem nerczycowym,* „Seminare" 43/2 (2022) s. 79-96.

Ashwin-Siejkowski P., *The Second Century Debate about the Therapy of Passions – Various Christian Remedies*, „Vox Patrum" 82 (2022) s. 53-72.

Bengtsson S., *On the borderline – representations of disability in the Old Testament*, "Scandinavian Journal of Disability Research" 16/3 (2014) s. 280-292.

Bengtssone S., *The two-sided coin – disability, normalcy and social categorization in the New Testament*, „Scandinavian Journal of Disability Research" 16 (2014) s. 280-292.

Biedroń W., *Społeczność terapeutów i esseńczyków (II w. p.n.e.-I w. n.e.)*, Warszawa 2013.

Chałas K., *Dydaktyczny wymiar integralnego rozwoju i wychowania osoby ucznia w świetle koncepcji Stefana Kunowskiego i podstawy programowej*, „Roczniki Pedagogiczne" 10/2 (2018) s. 75-102.

Chrzanowska I., *Pedagogika Specjalna. Od tradycji do współczesności*, Kraków 2015.

Czaja-Chudyba I., *Myślenie w ujęciu psychopedagogicznym – w kierunku poznawczej samodzielności i odpowiedzialności jednostki*, „Argument. Biannual Philosophical Journal" 10/2 (2021) s. 289-314.

Czyżewski B., *Osobowość kaznodziei na przykładzie „De doctrina christiana" i „De pastoribus" św. Augustyna*, w: *Refleksja Ojców Kościoła nad słowem Bożym*, red. B. Częsz, Teologia patrystyczna 6, Poznań 2009, s. 55-73.

Degórski B., *L'ispirazione teo-cristologica dell'antropologia patristica*, „Vox Patrum" 63 (2015) s. 17-34.

Degórski B., *Visioni antropologiche dei Padri*, w: *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, red. B. Moriconi, Roma 2001, s. 373-414.

Domagała-Zyśk E., *Personalistyczne integralne wychowanie dzieci w wieku szkolnym*, Lublin 2025.

Domagała-Zyśk E., *Personalistyczne wychowanie integralne w kontekście współczesnych uwarunkowań rozwoju i wychowania dzieci*, w: *Personalistyczne integralne wychowanie dzieci w wieku szkolnym*, red. E. Domagała-Zyśk, Lublin 2025, s. 13-44.

Dykcik W., *Zakres i przedmiot zainteresowań pedagogiki specjalnej*, w: *Pedagogika specjalna*, red. W. Dykcik, Poznań 2003, s. 75-79.

Eckmann A., *Św. Augustyn – Duszpasterz (dokończenie)*, „Vox Patrum" 14 (1988) s. 307-313.

Figiel J., *Terapeuci*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. E. Gigilewicz *et al*., t. 19, Lublin 2013, k. 702-703.

Grabias S. – Panasiuk J. – Woźniak T., *Logopedia. Standardy postępowania logopedycznego. Podręcznik Akademicki*, Lublin 2015.

Grabias S., *Postępowanie logopedyczne. Standardy terapii*, w: *Logopedia. Standardy postępowania logopedycznego. Podręcznik Akademicki*, red. S. Grabias – J. Panasiuk – T. Woźniak, Lublin 2015, s. 13-35.

Grossi V., *Antropologia*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 1, red. A. Di Berardino, Genova – Milano 2006, k. 370-378.

Grossi V., *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma 1983.

Hoffner M., *Dusza i ciało w antropologii Grzegorza z Nyssy*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiologica" 39 (2006) s. 81-100.

Hołowiński I., *Mistrzowie Słowa. Św. Cyprian*, w: https://ultramontes.pl/Cyprian.htm (dostęp 10.10.2025).

Kaczmarek T., *Sermo de Disciplina Christiana św. Augustyna. Omówienie syntetyczne*, „Vox Patrum" 52/1 (2008) s. 373-383.

Kaczorowska-Bray K., *Diagnoza we wczesnej interwencji logopedycznej*, w: *Diagnoza logopedyczna – podręcznik akademicki*, red. E. Czaplewska – S. Milewski, Sopot 2015, s. 223-259.

Karowicz A., *Kompleksowa diagnoza i terapia jako warunki skuteczności terapii logopedycznej dziecka z opóźnionym rozwojem mowy*, w: *Interdyscyplinarne aspekty diagnozy i terapii logopedycznej*, red. E. Zając – M. Szurka, Łódź 2020, s. 211-227.

Kodeks etyczny działalności zawodowej logopedów, w: https://www.jakanie-terapia.pl/aktualnosci/50-kodeks-etyczny-i-dzialalnosc-zawodowa-logopedow (dostęp: 10.10.2025).

Kodeks etyczny logopedy, w: https://logopeda.org.pl/onas_c.php?id=73 (dostęp: 10.10.2025).

Kołosowski T., *Pasterz pasterzy. Papież Grzegorz Wielki i jego „Księga reguły pasterskiej"*, „Seminare" 29 (2011) s. 249-260.

Krajewska O., *Holistyczne ścieżki zdrowia*, w: https://www.youtube.com/watch?v=4Yx0CNa6ik4&t=466s (dostęp: 10.10.2025).

Krakowiak K., *Dar języka. Podręcznik metodyki wychowania językowego dzieci i młodzieży z uszkodzeniami narządu słuchu*, Lublin 2012.

Krakowiak K., *Założenia koncepcji diagnozy specjalnych potrzeb rozwojowych i edukacyjnych dzieci i młodzieży*, w: *Diagnoza specjalnych potrzeb edukacyjnych dzieci i młodzieży. Standardy, wytyczne i wskazówki do przygotowania i adaptacji narzędzi diagnostycznych dla dzieci i młodzieży z wybranymi specjalnymi potrzebami rozwojowymi i edukacyjnymi*, red. K. Krakowiak, Warszawa 2017, s. 11-19.

Lewandowicz J., *Warunki skutecznego głoszenia słowa według Grzegorza Wielkiego „Liber regulae pastoralis"*, w: *Refleksja Ojców Kościoła nad słowem Bożym*, red. B. Częsz, Teologia patrystyczna 6, Poznań 2009, s. 75-93.

Longosz S., *Godność kapłana chrześcijańskiego w nauczaniu Ojców Kościoła* „Częstochowskie Studia Teologiczne" 38 (2010) s. 21-57.

Ludewicz M.J., *Stworzył mężczyznę i niewiastę (Rdz 1,27). Antropologia pisarzy wczesnochrześcijańskich (Sekcja Patrystyczna, Kamień Śląski, 23-25.09.2024)*, „Vox Patrum" 92 (2024) s. 299-303.

Marciniak B.J., *Medical metaphors in Augustine's letters*, „Vox Patrum" 71 (2019) s. 373-388.

Marcu M.L., *The Orthodox Christian Church Fathers and Pastoral Counseling*, „The New Journal of San Spiritual Research" 3 (2022) s. 31-44.

Melcher S.J., *A Review of Disability in the Hebrew Bible: Interpreting Mental and Physical Differences*, „Journal of Religion, Disability & Health" 14/1 (2010) s. 96-97.

Misiarczyk L., *Terapeuci – Żydowscy Prekursorzy Monastycyzmu Chrześcijańskiego w „De Vita Contemplativa" Filona z Aleksandrii*, „Vox Patrum" 70 (2018) s. 9-23.

Muse S., *Finding the Fit: An Eastern Orthodox Approach to Pastoral Counseling*, „Journal of Psychology and Christianity" 31/3 (2012) s. 248-255.

Naumowicz J., *Środowisko aleksandryjskie i pisarze III wieku*, w: *Literatura Grecji starożytnej. T. 2. Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka, literatura chrześcijańska*, red. H. Podbielski, Lublin 2018, s. 1079-1089.

Niewiadomska I. – Wysocki M., *Universality of the Resilience Paradox on the Example of Paulinus of Nola's Letters to the Trauma-Experiencing Faithful* (forthcoming: *Journal of Religion and Health*).

Nowak M., *Teorie i koncepcje wychowania*, Warszawa 2008.

Olejnik K., *Kurt Goldstein – pionier neuropsychologii oraz holistycznego podejścia do człowieka*, w: *Wrocławska psychologia: Ludzie i idee*, red. J. Kowal – K. Chatzipentidis, Wrocław – Poznań 2024, s. 67-71.

Oliynyk A., *Saint John Chrysostom's preaching „logotherapy" in the face of heresy of anomoeanism*, „Vox Patrum" 61 (2014) s. 249-256.

Olyan S.M., *Disability in the Hebrew Bible: Interpreting Mental and Physical Differences and Physical Differences*, Cambridge 2008.

Otrębski W. – Mariańczyk K. – Amilkiewicz-Marek A. – Bieńkowska K.I. – Domagała-Zyśk E. – Kostrubiec-Wojtachnio B. – Papuda-Dolińska B. – Pisula E., *Podręcznik metodyczny: Standardy przebiegu oceny funkcjonalnej oraz planowania*

wsparcia edukacyjno-specjalistycznego w przypadku wystąpienia następujących trudności: uszkodzenie słuchu; dysfunkcja wzroku; specyficzne zaburzenia uczenia się, zaburzenia rozwoju mowy i języka; zaburzenia rozwoju intelektualnego; zaburzenia ze spektrum autyzmu (ASD); zaburzenia zachowania i emocji, Lublin 2022.

Paradowski R., *Strajk nauczycieli w komunikatach medialnych Związku Nauczycielstwa Polskiego na Twitterze*, „Konteksty Społeczne" 8/2 (2020) s. 91-111.

Rynio A., *Integralny rozwój człowieka*, w: *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej*, red. K. Chałas – A. Maj, Radom 2016, s. 448.

Sienkiewicz E., *Człowiek w myśli starożytnych pisarzy chrześcijańskich*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie" 12 (2007) s. 159-175.

Skorek E.M., *Oblicza wad wymowy*, Warszawa 2001.

Szram M., *Integralność ciała ludzkiego i granice jego naruszalności w epoce patrystycznej*, w: *Integralność ciała ludzkiego jako powinność moralna. Przesłanie moralne Kościoła*, red. K. Smykowski, Lublin 2022, s. 60-84.

Weitzman E. – Greenberg J., *Razem uczymy się mówić: przewodnik dotyczący wspomagania rozwoju językowego dzieci dla opiekunów i nauczycieli przedszkolnych*, Gdańsk 2014.

Wołosiuk B., *Pedagog specjalny w procesie edukacji i rehabilitacji*, w: *Pedagog i pracownik socjalny wobec wyzwań współczesności*, red. A. Błasiak – E. Dybowska – N. Pikuła, Kraków 2012, s. 62-88.

Wygralak P., *Obraz kapłana-duszpasterza w nauczaniu św. Grzegorza z Nazjanzu*, „Vox Patrum" 64 (2015) s. 569-579.

Wygralak P., *Świętego Asteriusza, biskupa Amazji, pouczenia dla ludzi bogatych. Analiza wybranych homilii*, „Vox Patrum" 52/2 (2008) s. 1257-1268.

Wysocki M., *„Shall I show joy or sorrow?" (Poem 31). Pain of loss – a study of Paulinus of Nola's works*, „Vox Patrum" 82 (2022) s. 221-236.

Wysocki M., *List wczesnochrześcijański. Studium wybranych zagadnień z epistolariów łacińskich IV i V wieku*, Kraków 2024.

Wysocki M., *Moc i rola słowa według Paulina z Noli i jego listów*, w: *W przestrzeni słowa i czasu. Księga Jubileuszowa dla Księdza Profesora Jana Walkusza*, red. T. Moskal – M. Nabożny, Lublin 2020, s. 901-910.

Wysocki M., *Si tu vales bene est… Czy tylko grzecznościowa formułka? Zdrowie i choroba w listach wczesnochrześcijańskich na przykładzie wybranych łacińskich kolekcji listów IV i V wieku*, w: *Zdrowie wartością absolutną? Odpowiedź Tradycji Kościoła*, red. P. Wygralak, Teologia patrystyczna 18, Poznań 2021, s. 65-87.

Zając E. – Szurek M., *Słowo wstępne*, w: *Interdyscyplinarne aspekty diagnozy i terapii*, red. E. Zając – M. Szurek, Łódź 2020, s. 9-12.

Ziółkowska-Juś A., *Poznanie integralne w praktyce medycznej*, „Sensus Historiae. Studia interdyscyplinarne" 53 (2023) s. 273-288.

Ziółkowski P., *Strajk nauczycieli w 2019 r.*, „Zeszyty Naukowe WSG" 36/5 (2020) s. 245-269.

CC BY ND

ISSN: 0860-9411
eISSN: 2719-3586

VOX PATRUM 96 (2025) 259-276
DOI: 10.31743/vp.18100

Kilka uwag o diecie w świetle relacji łacińskich autorów patrystycznych i jej znaczeniu dla obrazu kondycji ekonomicznej społeczeństwa zachodniorzymskiego epoki późnego antyku

A Few Remarks on the Diet in the Light of the Texts of Latin Patristic Authors and its Importance for the Image of the Economic Condition of Western Roman Society in the Late Antiquity

Maciej Wojcieszak[1]

Abstract: This article analyses the diet of late antique Western Roman society in the light of the texts of Latin patristic authors. The aim of this analysis was to demonstrate that the texts discussed diet data that can be used to reconstruct the image of the economic condition of society in the western part of the Roman Empire in the 4th and 5th centuries. There have been no attempts to study the works of Christian authors writing in the west of the Empire in this way. The biggest disadvantage of the used sources is that the analyzed authors created primarily didactic-pastoral literature, full of rhetorical figures and topos. They didn't mention pricing details, mostly just saying that the meal/ingredient was expensive/cheap. Nevertheless, if properly criticized, these texts are of great importance to the historian of late antiquity. Apart from the introduction and summary, the article is divided into three main parts: the diet of the upper classes of society, the diet of the lower classes of society, and the fasting diet. The main result of the conducted research is that, based on the diet of Western Roman society, we can cautiously state that the economic condition of the inhabitants of the western part of the Empire was neither dramatically bad nor exceptionally good, allowing people to live slightly above the minimum necessary for existence. The second conclusion is that, on the basis of the used sources, we can try to examine the economic condition of Western Roman society.

Keywords: late antiquity; diet; economic conditio; Western Roman society; latin patristic authors

W niniejszym studium zamierzamy podzielić się pewnymi uwagami dotyczącymi diety społeczeństwa zachodniorzymskiego w IV i V stuleciu, o której wspominali łacińscy autorzy chrześcijańscy. Sposoby odżywania się mieszkańców Imperium były już poddawane szczegółowym

[1] Dr Maciej Wojcieszak, Zakład Historii Starożytnej, Instytut Historii, Wydział Historyczny, Uniwersytet Gdański, Polska; e-mail: maciej.wojcieszak@ug.edu.pl; ORCID: 0000-0002-8150-9751.

badaniom, jednak nie na płaszczyźnie, której się podjęliśmy[2]. Naszym celem jest zaprezentować dietę jako element obrazu kondycji ekonomicznej, pozwalający choćby w bardzo dużym przybliżeniu na uzupełnienie wiedzy o poziomie zamożności w danej grupie społecznej. Niewątpliwie dieta ludzi pozwala w określonym zakresie wnioskować o ich poziomie życia. Dzięki analizie diety i uwag autorów o cenach posiłków jesteśmy w stanie dostrzec niekiedy pewne procesy lub zjawiska ekonomiczno-społeczne oraz możemy (choćby w minimalnym stopniu) wzbogacić wnioski na temat stanu posiadania różnych warstw społeczeństwa, co dla poznawania historii gospodarczej ma niebagatelne znaczenie. Pragniemy, aby poniższy tekst stał się przyczynkiem do dyskusji o roli diety w ba-

[2] Z bogatej literatury przedmiotu, zob. J. Heurgon, *L'alimentation et la cuisine à Rome*, „Journal des Savants" 1/1 (1963) s. 31-37; J. André, *L'alimentation et la cuisine à Rome*, Paris 1981; E. Growers, *The Loaded Table: Representations of Food in Roman Literature*, Oxford 1993; E.S.P. Ricotti, *Dining as a Roman emperor. How to cook ancient Roman recipes today*, Rome 1995; A. Dalby – S. Grainger, *Küchengeheimnisse der Antike*, Würzburg 1996; A. Dalby, *Empire of Pleasures. Luxury and Indulgence in the Roman World*, London – New York 2000, s. 243-256; U. Fellmeth, *Brot und Politik. Ernährung, Tafelluxus und Hunger im antiken Rom*, Stuttgart 2001; G. Gerlach, *Zu Tisch bei den alten Römern*, Stuttgart 2001; A. Villegas Becerril, *Culinary Aspects of Ancient Rome. Ars Cibaria*, Newcastle upon Tyne 2001; A.C. King, *The Romanization of diet in the western empire: comparative archaeozoological studies*, w: *Italy and the West. Comparative issues in Romanization*, red. S. Keay – N. Terrenato, Oxford 2001, s. 210-222; H.P. von Peschke – W. Feldmann, *Kochbuch der Römer*, Düsseldorf 2003; *Roman Dining: A Special Issue of American Journal of Philology*, red. B.K. Gold – J.F. Donahue, Baltimore 2005; P. Faas – S. Whiteside, *Around the Roman Table. Food and Feasting in Ancient Rome*, Chicago 2005; E. Stein-Hölkeskamp, *Das römische Gastmahl*, München 2005; C. Grocock – S. Grainger, *Apicius. A critical edition with an introduction and an English translation*, Totnes 2006; A. Tchernia, *Le convivium romain et la distinction sociale*, w: *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l'Antiquité à la Renaissance. Actes du 18ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 4, 5 et 6 octobre 2007*, Paris 2008, s. 147-156; F. Kolb, *Das antike Rom. Geschichte und Archäologie*, München 2010, s. 98-102; K. Vössing, *Les banquets dans le monde romain: alimentation et communication*, „Dialogues d'histoire ancienne, Supplément" 7 (2012) s. 117-131; I. Milewski, *Dieta człowieka późnego antyku w relacjach łacińskich i greckich autorów chrześcijańskich epoki*, VoxP 58 (2013) s. 379-386; M. Kokoszko – K. Jagusiak – Z. Rzeźnicka, *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*, cz. 1: *Zboża i produkty zbożowe w źródłach medycznych antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*, Łódź 2014; *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*, cz. 2: *Pokarm dla ciała i ducha*, red. M. Kokoszko, Łódź 2014; M. Kuhn, *Der Geschmack des Weltreichs – Einführung in die römische Küche*, Aachen 2018.

daniach nad kondycją ekonomiczną późnoantycznego społeczeństwa Cesarstwa Rzymskiego.

Okres późnego antyku dla zachodniej części *Imperium Romanum* jest czasem trudnym, kiedy następuje wiele zmian politycznych, ekonomicznych, społecznych i religijnych (zwłaszcza w kwestii wprowadzania chrześcijaństwa), dochodzi do migracji plemion barbarzyńskich, a wszystkie te elementy mają wpływ na postępujący proces rozpadu państwowości rzymskiej na Zachodzie, który ostatecznie dokona się w końcu V wieku. U schyłku antyku dochodziło też do klęsk głodu. Oczywiście kryzysy związane z żywnością w Cesarstwie Rzymskim zdarzały się w różnych okresach, choć i tak nie możemy wiarygodnie oszacować ich częstotliwości na podstawie zachowanych źródeł[3]. Wydaje się, że najgorsze w skutkach klęski głodu zdarzały się w czasie najazdów barbarzyńskich i wojen, o czym pisał Hydacjusz[4]. Augustyn podawał, że wówczas często brakowało nawet najgorszej jakości chleba[5]. O tym problemie pisał też Eugipiusz, który przedstawił straszną klęskę głodu w mieście Fawianis w Norikum w drugiej połowie V wieku za czasów działalności św. Seweryna[6]. Biorąc pod uwagę powyższe czynniki, bardzo ciekawa wydaje się kwestia poziomu kondycji ekonomicznej ludzi żyjących na terenach zachodniego Cesarstwa, która wyłania się z relacji autorów chrześcijańskich.

Źródła, na których się opieramy, stanowią jedne z niewielu pozostałych źródeł pisanych z epoki. Zostały stworzone przez pisarzy chrześcijańskich żyjących w interesującym nas okresie w Cesarstwie Zachodniorzymskim, a więc przez naocznych obserwatorów. Należy jednak pamiętać, że wykorzystane relacje pisano przede wszystkim w celach dydaktyczno-pastoralnych, moralizatorskich, ewangelizacyjnych, egzegetycznych lub walki z herezjami, co silnie oddziaływuje na przekazywany przez nie obraz. Analizowani autorzy często opierają się na „plotkach", przekazują informacje odpowiednio dopasowane do narracji chrześcijańskiej, hiperbolizują niektóre zjawiska, używają wybranych wydarzeń jako figur retorycznych czy (co dla nas jest tu bardzo ważne) nie podają szczegółów cen pożywienia, choć zważywszy na charakter źródeł, dziwić to nie może. Pomimo wymienionych ułomności, po odpowiedniej krytyce źródłowej, odnaleźć w tych tekstach możemy wartościowe dane dla naszych badań[7].

---

[3] Zob. P. Garnsey, *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World. Responses to Risk and Crisis*, Cambridge 1988, s. 8-42.

[4] Hydatius, *Continuatio chronicorum Hieronymorum* 40, 16.

[5] Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 52, 7.

[6] Eugipius, *Vita Sancti Severini* 32.

[7] Milewski, *Dieta człowieka*, s. 386.

Główny tekst postanowiliśmy podzielić na trzy części: dietę wyższych warstw społecznych, dietę niższych warstw społecznych, posiłki postne. Stratyfikacja społeczeństwa późnoantycznego Cesarstwa Rzymskiego przynosi problemy klasyfikacyjne i niemożliwe wydaje się jej opracowanie, które nie wzbudziłoby gorącej dyskusji. Trudnym zadaniem jest przeprowadzenie podziału w sposób zadowalający. Nie zawsze możliwe jest zakwalifikowanie danej grupy społecznej do warstwy średniej, stąd przyjęliśmy za Gézą Alföldim, aby zaprezentowane wyniki badań podzielić na wyższe i niższe warstwy społeczne, wśród których sytuowali się ludzie posiadający zróżnicowany majątek[8]. Osobno zawarliśmy przedstawienie diety postnej, ponieważ niezależnie od przynależności do warstw społecznych, dla każdego człowieka wydawane zalecenia były takie same. Wskazówki u autorów patrystycznych dotyczące postnych posiłków są też najbardziej wiarygodnymi, ponieważ w tym przypadku proponowano konkretne, wynikające z zasad chrześcijańskich, rozwiązania.

1. Dieta wyższych warstw społecznych

Relacje łacińskich autorów chrześcijańskich nie pozostawiły wiele informacji na temat diety wyższych warstw społecznych. Pisali oni zazwyczaj przy różnych okazjach o sposobach odżywiania się ludzi, bez podawania szczegółów. Podstawową różnicą w diecie osób zaliczanych do elit, w stosunku do niższych warstw społecznych, były dostępność posiłków bazujących na mięsie oraz częstotliwość i jakość spożywanego jedzenia (czasami jedzono te same produkty, ale inaczej przyrządzone i w innej ilości). Z przekazów, którymi dysponujemy, możemy ostrożnie zauważyć, że elity zazwyczaj spożywały urozmaicone pokarmy[9].

Aby zdobyć świeże mięso na stół, członkowie wyższych warstw społecznych zatrudniali myśliwych, którzy zajmowali się tym zawodowo, lub najemników w okresach, kiedy polowania bywały najbardziej opłacalne[10]. Najczęściej polowano na zwierzęta i ptactwo za pomocą pu-

---

[8] Zob. G. Alföldi, *Historia społeczna starożytnego Rzymu*, tł. A. Gierlińska, Poznań 2011, s. 198 (graficzne przyporządkowanie różnych grup do warstw społecznych), s. 245-254 (omówienie kształtowania się późnoantycznego społeczeństwa rzymskiego), s. 254-266 (omówienie warstw wyższych), s. 266-276 (omówienie warstw niższych).

[9] Zob. Augustinus, *Sermo* 30, 3, 4-5; Hieronymus, *Ep.* 22, 7-12; Possidius, *Vita Sancti Augustini* 22.

[10] Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 33(2), 6.

łapek i sideł[11]. Ambroży z Mediolanu pisał, że jednym z ważniejszych składników diety mięsnej w Italii były kuropatwy[12], co potwierdzał Hieronim ze Strydonu[13]. Bardzo drogie mięso i uznawane przez członków wyższych warstw społecznych za „wyszukane" stanowiły bażanty[14]. Augustyn podawał, że na specjalne zlecenia zamożnych ludzi ptactwo (będące najbardziej pożądane na stół) łapano w sidła za pomocą specjalnego kija z lepem jemiołowym[15]. Wspominał o tym również Aureliusz Prudencjusz Klemens[16]. Augustyn z Hippony opisywał, że czasami używano oswojonego sokoła, który przynosił właścicielowi swoją ofiarę, dzięki czemu można było zjeść pyszny posiłek lub sprzedać upolowanego ptaka na targu za odpowiednio wysoką cenę[17]. Niestety, żaden z autorów nie podał szczegółowych cen, skupiając się, co oczywiste, na prowadzonej działalności dydaktyczno-pastoralnej.

Ponadto wyższe warstwy społeczne niemal codziennie spożywały produkty, takie jak różnego rodzaju sosy, rzadkie ryby, jajka, mleko i jego przetwory oraz miód, w przeciwieństwie do niższych warstw, które czyniły to najczęściej podczas uroczystości i świąt[18]. Do tych produktów dodawano wyroby zbożowe, oliwę, wodę lub wino, stanowiące podstawy pożywienia wszystkich warstw społecznych, a ich jakość w zależności od stopnia zamożności człowieka, znacznie się różniła[19]. Jako przykład można przytoczyć słowa Hieronima ze Strydonu, który pisał, że bogaci

---

[11] Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 123, 12.

[12] Ambrosius, *Ep.* 40, 2.

[13] Hieronymus, *Ep.* 45, 5.

[14] Ambrosius, *De Tobia* 50.

[15] Augustinus, *De magistro* X 32.

[16] Aureliusz Prudencjusz Klemens uszczegóławiał informacje, pisząc, że ptaki łapano w sidła, sieci lub za pomocą prętów z klejem z kory. Zob. Aurelius Prudentius Clemens, *Cathemerinon* III 42-43. Inny autor chrześcijański, Flawiusz Wegecjusz Renatus, podawał z kolei, że zawód ptasznika powinno traktować się jako „kobiecy" i nieprzynoszący chluby mężczyźnie (podobnie jak rybak, tkacz czy cukiernik). Taka opinia raczej należała tylko do Wegecjusza, ponieważ pisał on o tym, którzy z ludzi zajmujący się danymi zawodami najlepiej nadawali się do wojska i w swojej argumentacji przeciwstawiał „kobiece" zawody „męskim" zawodom (kowal, rzeźnik, stolarz czy myśliwy), aby wskazać drogę naprawy dla rzymskiego wojska oraz obyczajów. Nie możemy więc traktować sądów Wegecjusza jako powszechnie uznawanych. Zob. Flavius Vegetius Renatus, *Epitoma rei militaris* I, VII, http://www.thelatinlibrary.com/vegetius.html (dostęp 21.04.2024).

[17] Augustinus, *De magistro* X 32.

[18] Hieronymus, *Ep.* 108, 17, 3.

[19] Zob. Ambrosius, *Ep.* 18, 9-12; Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 34, 10; Augustinus, *Sermo* 167, 2, 3.

szczególnie upodobali sobie wino najwyższej jakości, przyprawiane miodem[20]. Warto wspomnieć, że używane (pite na co dzień czy podawane na ucztach) rodzaje wina stanowiły istotny wyznacznik pozycji społecznej[21].

Naturalnie wśród członków wyższych warstw społecznych popularny składnik pożywienia stanowiły ryby dostępne na targach. Często najmowano rybaków, aby dostarczyli świeżą rybę bezpośrednio z połowu[22]. Rybacy wówczas osobiście przynosili swoje zdobycze, złapane w często samodzielnie wyplecione sieci[23]. Najbardziej podstawowe składniki diety (chleb, oliwa, ryby, wino) niespecjalnie różniły się wśród różnych warstw społecznych. Głównymi różnicami wynikającym ze stopnia zamożności były częstotliwość spożywania, jakość oraz różnorodność składników. Elity lubowały się jeszcze w produktach żywnościowych sprowadzanych z „odległych" krajów, które to produkty uchodziły za ekskluzywne i luksusowe, a także świadczyły o stopniu zamożności człowieka, który je zamawiał i serwował na ucztach[24]. Był to przecież jeden z elementów stylu życia, którym charakteryzowała się arystokracja. Odpowiednia dieta stanowiła oznakę pozycji społecznej i prestiżu.

Stan zamożności warstw wyższych poźnoantycznego społeczeństwa zachodniorzymskiego na podstawie informacji dotyczących diety możemy bardzo ostrożnie ocenić jako dobry. W wybranych relacjach nie znajdujemy jednak szczegółów związanych z wydawaniem pieniędzy na pożywienie, poza informacjami, że koszty ponoszone przez wyższe warstwy społeczne na jedzenie były spore, zwłaszcza w kwestiach egzotycznych składników poszczególnych potraw lub mięsa. Kwestia cen, rzadko poruszana przez analizowanych pisarzy, wynikała najczęściej z charakteru ich twórczości, skupiającej się na innych aspektach życia chrześcijanina.

W zachowanych źródłach można zaobserwować, że wyższe warstwy społeczne pozwalały sobie na bardziej urozmaiconą oraz kosztowniejszą dietę, co nie byłoby możliwe, gdyby brakowało im na to środków. Oczywiście nie możemy wykluczać, że niektórzy z członków wyższych warstw społeczeństwa zmuszeni byli brać pożyczki, aby utrzymać się na odpowiednim poziomie życia. Interesujący nas pisarze chrześcijańscy

---

[20] Hieronymus, *Ep.* 45, 5.

[21] Zob. N. Purcell, *Wine and Wealth in Ancient Italy*, JRS 75 (1985) s. 2-11. Wschodnia część *Imperium Romanum* nie różniła się pod tym względem. Zob. E.K. Dodd, *Roman and Late Antique Wine Production in the Eastern Mediterranean. A Comparative Archaeological Study at Antiochia ad Cragum (Turkey) and Delos (Greece)*, Oxford 2020, s. 3-22.

[22] Hieronymus, *Ep.* 125, 11.

[23] Zob. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 10, 5; Hieronymus, *Ep.* 125, 10-11.

[24] Ambrosius, *Expositio Evangelii Secundum Lucam*, prologus 6.

nie wspominali jednak o tym w odniesieniu do spraw diety. Pisali ogólnie o braniu pożyczek przez niektórych arystokratów, aby ci mogli utrzymać swój wystawny styl życia[25]. Przejawami wystawnego stylu życia było organizowanie uczt, a co za tym idzie, inwestowanie w odpowiednio przyrządzone posiłki. Na pewno nie możemy wykluczyć, że pieniądze z pożyczek nie były wydawane na jedzenie i napoje.

Zwracano uwagę na wysoką częstotliwość spożywania produktów mięsnych oraz na ich istotną rolę w ówczesnej diecie członków elit, co stanowi w naszej opinii pośredni dowód na zamożność tej grupy w okresie IV i V stulecia.

2. Dieta niższych warstw społecznych

Pożywieniem większości ludzi należących do niższych warstw społecznych, najczęściej bywały, zgodnie z przekazem Paulina z Noli, kleik z kroplą oliwy i dużą ilością wody lub fasolka z prosem[26]. Paulin nie wspominał przy tym, żeby w opisywanym przez niego okresie biedni głodowali, co może świadczyć, że w pierwszej połowie V wieku kondycja ekonomiczna społeczeństwa Italii była normalna, oczywiście w wyobrażeniu Paulina[27]. Augustyn zaznaczał zaś, że pracodawca powinien oprócz zapłaty zapewniać swoim robotnikom jedzenie w trakcie wykonywanej pracy, co wpływało na jej efektywność[28]. Według Hieronima ze Strydonu, najbiedniejsi pożywiali się wyrobami z jęczmienia, czasami zaś zmuszeni byli zjadać bydlęce łajno[29], co wydaje się być oczywistą przesadą retoryczną, która miała na celu zachęcić ludzi zamożniejszych do pomocy. W przypadku relacji Hieronima należy być ostrożniejszym, ponieważ na jego sądy, zwłaszcza dotyczące diety, wpływały idee monastycyzmu wschodniego oraz ubogiego sposobu odżywiania się, stanowiącego ważny element życia ascetycznego[30].

---

[25] Ambrosius, *De Tobia* 17-24.

[26] Paulinus Nolanus, *Ep.* 23, 6.

[27] Warto wspomnieć, że za życia Paulina († 431) nie było większych klęsk głodu w Italii. Poważna klęska głodu pojawiła się dopiero w 451 roku i była spowodowana migracjami barbarzyńskimi oraz utratą na rzecz państwa wandalskiego Afryki i Sycylii. Zob. D. Soren – N. Soren, *A Roman Villa and a Late Roman Infant Cemetery: Excavation at Poggio Gramignano Lugnano in Teverina*, Roma 1999, s. 472-473.

[28] Augustinus, *Sermo* 56, 6, 10. Augustyn nie podaje jednak, czy pracodawcy, którzy zapewniali owe posiłki, nie potrącali za nie ze stawki dziennej.

[29] Zob. Hieronymus, *Libri duo adversus Jovinianum* I 7.

[30] Na temat diety we wschodnim monastycyzmie, zob. M. Filipowski, *Dieta w życiu ascetycznym Ojców Pustyni*, STV 1 (2017) s. 201-216.

Ambroży oraz Augustyn podkreślali znaczenie zbóż oraz pochodzących z nich wyrobów jako podstawy diety[31]. Łacińscy autorzy patrystyczni wspominali, że najpopularniejszym pożywieniem w każdym zakątku Cesarstwa były chleb[32] oraz oliwa[33], które uzupełniały się w codziennej diecie człowieka niższych warstw społecznych epoki późnego antyku w Cesarstwie Rzymskim[34]. Hieronim zauważał wręcz, że oliwa była niezbędna do każdego posiłku[35]. Popijano wodę[36] lub wino[37], które w przypadku niższych warstw społecznych nie miało wysokiej jakości[38]. Woda najczęściej zastępowała wino tym, którzy pościli[39]. Ceny wina były różne, ale to najtańsze stanowiło produkt powszechnie dostępny i większość ludzi należących do niższych warstw mogła je nabywać[40].

Ludzie z niższych warstw mający stałe źródła utrzymania w różny sposób starali się urozmaicać swoją dietę, spożywając sosy, ryby, mleko, miód, jajka, naturalnie w miarę posiadanych pieniędzy[41]. Ambroży z Mediolanu wspominał, że ryby ludzie wybierali często podczas codziennych zakupów na targach[42]. Ryby były tańsze niż mięso zwierzęce i popularniejsze wśród niższych warstw społecznych, zwłaszcza na terenach, które

---

[31] Zob. Ambrosius, *De Nabuthae* 2, 8; Ambrosius, *De Elia et ieiunio* XII; Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 34, 10; 51, 6; 92, 9; 149, 3. Zboża i pochodzące z nich produkty stanowiły najczęściej pojawiający się główny składnik posiłków różnych warstw społecznych. Zgodnie z obliczeniami P. Garnseya, było to ok. 70-75% wszystkich spożywanych produktów. Zob. P. Garnsey, *Food and Society in Classical Antiquity*, Cambridge 2002, s. 119-121.

[32] Zob. Ambrosius, *Ep.* 18, 9-14; Ambrosius, *Ep.* 19, 12; Rufinus, *Historia monachorum sive de Vita Sanctorum Patrum* 27; Hieronymus, *Ep.* 52, 12; Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 13, 5; 41, 6.

[33] Augustinus, *Sermo* 167, 2, 3.

[34] Zob. K.W. Weeber, *Alltag im Alten Rom*, Düsseldorf – Zürich 2000, s. 66-68, 162-164.

[35] Hieronymus, *Ep.* 108, 17, 3.

[36] Zob. Rufinus, *Historia monachorum sive de Vita Sanctorum Patrum* 27; 31, 6.

[37] Zob. Ambrosius, *Ep.* 4, 13; Ambrosius, *Ep.* 73, 12; 15*, 93; Hieronymus, *Ep.* 22, 7-17, 45 (w tych fragmentach Strydończyk pisze o postach i umartwieniu podejmowanym przez mnichów, którzy ograniczali w tym celu codzienne i częste spożywanie wina do posiłków); Hieronymus, *Ep.* 108, 17, 3.

[38] Zob. Ambrosius, *De Elia et ieiunio* I 12, 42; Possidius, *Vita Sancti Augustini* 22, 2.

[39] Hieronymus, *Ep.* 22, 45.

[40] Zob. Ambrosius, *De Nabuthae* 2, 8; Ambrosius, *De Elia et ieiunio* XII. Warto w tym miejscu przytoczyć jeszcze świadectwo Jana Kasjana, który pisał, że naczynie do chłodzenia wina lub wody nosiło nazwę *baukalis* oraz miało znajdować się na wyposażeniu wszystkich domostw i klasztorów. Zob. Cassianus, *De institutis coenobiorum* IV 16, 1.

[41] Zob. Hieronymus, *Ep.* 108, 17, 3.

[42] Ambrosius, *De Elia et ieiunio* VIII 24.

leżały w bliskim sąsiedztwie zbiorników wodnych[43]. W rzymskiej Afryce ryby, zgodnie z relacją Augustyna, stanowiły codzienną podstawę diety[44]. Mięso zwierzęce wśród niższych warstw społecznych spożywano znacznie rzadziej, głównie podczas świąt lub ważnych uroczystości[45].

Dieta ówczesnego społeczeństwa była dość zbilansowana, mimo niedostępności z powodów ekonomicznych mięsa zwierzęcego, co rekompensowano mięsem rybnym oraz różnego rodzaju jarzynami, roślinami strączkowymi i zbożami[46]. Rośliny strączkowe były, po wspomnianych zbożach, drugim najpopularniejszym produktem spożywczym w społeczeństwie późnoantycznym, do tego łatwo dostępnym i tanim[47]. Ponadto w zakazach postnych Kościół o nich nie wspominał, więc stanowiły najlepsze rozwiązanie (zwłaszcza zważywszy na ich cenę i powszechność) dla diety ascetów, mnichów i świeckich chrześcijan, dbających o zachowywanie postów.

Na podstawie analizy diety, której obraz wyłania się z zachowanych relacji patrystycznych, możemy zaryzykować stwierdzenie, że warstwy niższe znajdowały się nieco powyżej lub na granicy koniecznego minimum egzystencjalnego, liczba zaś samych ubogich i żyjących w nędzy była spora. Żaden z autorów nie wspomniał o cenach posiłków, co nie może dziwić. Jedynie uwaga Augustyna może sugerować, że niektórzy (zapewne nieliczni, skoro biskup Hippony wspominał o tym jako swoistej zachęcie) z pracodawców zapewniali darmowy posiłek podczas pracy, ale i tak nie ułatwia to rekonstrukcji obrazu kondycji ekonomicznej. Warto w tym miejscu zasygnalizować, że również w późniejszym okresie dieta niższych warstw nie uległa zmianom. Według pochodzącego prawdopodobnie z VI wieku anonimowego autora żywota św. Genowefy za najpopularniejsze pożywienie ubogich w Galii uchodziły najtańsze i najlepiej dostępne bób i chleb jęczmienny[48].

---

[43] Augustinus, *Sermo* 61, 2.

[44] Augustinus, *Sermo* 61, 2.

[45] Zob. Augustinus, *Sermo* 30, 3, 4; Hieronymus, *Ep.* 22, 7-15; Possidius, *Vita Sancti Augustini* 22.

[46] Zob. A. McGowan, *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, New York – Oxford 1999, s. 1-9; *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum*, cz. 2: *Pokarm dla ciała i ducha*, red. M. Kokoszko, Łódź 2014 (szczególnie rozdział II).

[47] Zob. A. Dalby, *Food in the Ancient World from A to Z*, London 2003, s. 162-163.

[48] Anonymus, *Vita Sanctae Genovefae* 15.

3. Dieta postna

Post stanowił część życia chrześcijan, choć zdecydowanie bardziej szczegółowe zalecenia w kwestii pożywienia pozostawili pisarze kościelni ze wschodniej części Cesarstwa[49]. Rozważania o diecie postnej potraktowaliśmy jako osobny punkt, ponieważ była ona identyczna dla ludzi pochodzących z wyższych i z niższych warstw społecznych. Główne zalecenia postne wydawano dla mnichów i mniszek. Zwykły chrześcijanin najczęściej był pouczany o dniach postu podczas liturgii.

W klasztorze, czy mówiąc szerzej, w życiu ascetyczno-monastycznym Cesarstwa Rzymskiego IV i V wieku, przynajmniej formalnie, różnice w posiadanym majątku i pozycji społecznej nie obowiązywały. Tę drogę wybierali członkowie różnych warstw, począwszy od niewolników, a skończywszy na bogatych właścicielach ziemskich[50]. Poziom posiłków postnych pośrednio zwraca naszą uwagę na kondycję ekono-

---

[49] Zob. S. Bralewski, *Praktykowanie postu w świetle historiografii kościelnej IV-V wieku*, VoxP 33 (2013) s. 359-378; Filipowski, *Dieta w życiu*, s. 201-218; L. Nieścior, *Post w czasach ojców Kościoła*, w: *Post jako praktyka duchowa. Ojcowie Kościoła o poście*, red. L. Nieścior, Kraków 2019, s. 11-52; N. Widok, *Warunki dobrego postu według wybranych pisarzy greckich IV-VI wieku*, VoxP 74 (2020) s. 119-143. Oczywiście wymienieni autorzy ujmowali temat znacznie szerzej niż samo pożywienie, skupiając się głównie na zasadach, warunkach i przeznaczeniu postu. Wspominali jednak o składnikach diety postnej, odnosząc się jedynie do wschodniej części Cesarstwa. Podstawą diety ascetycznej były woda z chlebem, sól i olej, wzbogacane niekiedy soczewicą, ciecierzycą, jarzynami czy śliwkami. Zob. Filipowski, *Dieta w życiu*, s. 203, 207-211. Inni autorzy wspominali też o alkoholu, orzeszkach, migdałach, oliwie i różnego rodzaju chlebie. Zob. Bralewski, *Praktykowanie postu*, s. 373-374. Niektórzy jedli w poście rybie mięso, ponieważ pochodziło z wody. O tym, jak wyglądało spożycie ryb, zob. M. Kokoszko, *Ryby i ich znaczenie w życiu codziennym ludzi późnego antyku i wczesnego Bizancjum (III-VII w.)*, Łódź 2005, s. 398-405. Istniały również postawy popierające skrajne posty, jak np. Tymoteusz Aleksandryjski ograniczał pożywienie w trakcie postu ścisłego jedynie do wody. W kanonach Atanazego (wersja arabska) istniał nakaz dla wdów i dziewic, zalecający wyrzeczenie się mięsa, wina, ryb, a nawet chleba. Zob. Athanasius, *can.* 92, *can.* 98, w: *Kanony Ojców Greckich (tekst grecki i polski), Atanazego i Hipolita (tekst arabski i polski)*, tł. S. Kalinkowski – J. Szymańczyk – M. Mucha, opr. A. Baron – H. Pietras, ŹMT 49, Kraków 2009, s. 165/165*-166/166*, 168/168*-169/169*.

[50] Zob. T. Kołosowski, *Życie gospodarczo-społeczne w klasztorach północnoafrykańskich w świetle wybranych pism św. Augustyna*, VoxP 71 (2019) s. 331-333. Mimo że autor pisał o rzymskiej Afryce, stwierdził, że „Struktura społeczna w klasztorach północnoafrykańskich była w jakiś sposób odzwierciedleniem panujących stosunków w ówczesnym społeczeństwie", mając na myśli cały obraz społeczeństwa rzymskiego czasów Augustyna z Hippony.

miczną poprzez antycypację. Jeśli bowiem ludzie (szczególnie członkowie elit) wybierający drogę ascetyczną rezygnowali z różnych posiłków, oznacza to, że sytuacja nie była zła.

Najważniejszą i najczęściej powtarzaną wskazówką przez późnoantycznych pisarzy zachodniorzymskich było to, że należało pościć, zachowując umiarkowanie w spożywaniu pokarmów, zależne od stanu zdrowia fizycznego i duchowego[51]. Asceci praktykujący post zadowalali się najprostszymi i najłatwiej dostępnymi pokarmami[52]. Należało ograniczać, a najlepiej powstrzymywać się od spożywania wina[53]. Augustyn z Hippony stwierdzał, że idealny posiłek postny powinien składać się przede wszystkim z chleba i wody[54]. Podobnie w relacji Hieronima ze Strydonu chleb stanowił jeden z najważniejszych składników posiłku postnego. Jako podstawy diety postnej wymieniał chleb i jarzyny, doprawiane solą wraz z oliwą[55]. W innym liście wspominał, że poszczący chrześcijanin powinien też jeść bób, popijany zimną wodą[56]. Jan Kasjan pisał, że umartwiający się spożywali często rośliny strączkowe, owoce lub warzywa[57], jednak przytaczając rozmowę z abbą Mojżeszem, stwierdzał, że najlepszym rozwiązaniem pozostaje

[51] Zob. Augustinus, *Praeceptum* III 1; Eugipius, *Regula* I 53 (post jest ważny, ale w umiarkowaniu względem siebie należało go stosować – Eugipiusz skopiował w tym miejscu zalecenia Augustyna, o czym sam pisał na zakończenie ks. I); Hieronymus, *Commentarii in Jonas* III 4B-5; Hieronymus, *Ep.* 22, 17; Cassianus, *De institutis coenobiorum* V, 5, 2-7 (ze szczególnym zaleceniem, że nie powinno się podczas postów objadać do sytości, tylko do minimum zapotrzebowania organizmu); Cassianus, *Collationes Patrum* II 21, 1-2; II 22, 1; V 4, 3 (post według Jana Kasjana był bardzo ważny, bo pomagał zwalczyć wadę łakomstwa); XXI 14, 3 (ważna opinia Kasjana na temat tego, żeby pościć z umiarem i że nie był to nakaz dany przez Boga, a jedynie porada, jak stać się lepszym chrześcijaninem); XXI, 17, 1; Julian Pomerius, *De vita contemplativa* II 22, 1; Petrus Chrysologus, *Sermo* 7, 3; 8, 1-3 (w opinii Piotra Chryzologa post przynosił same korzyści i „uśmiercał" wady); *Regula Magistri* XXVIII; Benedictus Nursinus, *Regula* 49, 5-7.

[52] Zob. Augustinus, *De opere monachorum* XXIII 29; Hieronymus, *Ep.* 22, 10.

[53] Zob. Augustinus, *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum* I 67; I 73; Augustinus, *Ordo Monasterii* 7. Augustyn w tym miejscu zauważał, że należało podawać wino mnichom, którzy tego chcieli, jedynie w soboty i niedziele. Zob. Hieronymus, *Ep*. 22, 8; 35. Hieronim stwierdzał w tym fragmencie *Ep.* 22, że wino należy dawać podczas postów jedynie starcom (z powodu wieku i chorób) oraz młodym (aby nie zrezygnowali zbyt szybko z drogi monastycznej). Zob. Julian Pomerius, *De vita contemplativa* II 22, 2. Na ten temat także, zob. Nieścior, *Post w czasach*, s. 29.

[54] Augustinus, *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum* I 66.

[55] Hieronymus, *Ep*. 22, 35.

[56] Hieronymus, *Ep.* 45, 5.

[57] Zob. Cassianus, *De institutis coenobiorum* V 5, 2; V 5, 23.

sam chleb lub ewentualnie dwa małe suchary o wadze jednego funta (ok. 327 g)[58]. Ten sam autor zanotował, że asceci chleb zapewniali sobie na cały rok[59]. Oczywiście była to przesada retoryczna, oparta na przypadku słynnego ascety Antoniego Wielkiego, żyjącego w latach 251(?)-356. W czasach Kasjana mnisi działali już raczej w inny sposób i miał on na myśli zbieranie na cały tydzień pozostałości chleba po sobotniej Mszy, a nie przygotowywanie posiłków na cały rok wprzód[60]. Warto dodać, że Jan Kasjan wspominał przy tym o hebdomariuszach, czyli mnichach zatrudnianych w klasztorze jako odpowiedzialni za przygotowania posiłków[61]. Oczywiście ważnym elementem diety postnej było też wyrzeczenie się spożywania mięsa[62]. Inne świadectwo surowości posiłków postnych dla mnichów stanowi *Vita Patrum Jurensium*, zbiór żywotów pochodzących z lat ok. 515-520, gdzie jako posiłek „dla wstrzemięźliwych" określano podawany raz lub dwa razy dziennie chleb jęczmienny z plewami oraz zacierki bez soli i oliwy, nazywając to jęczmiennym kleikiem[63]. Anonimowy autor opisywał wydarzenia połowy V wieku, co potwierdzałoby wcześniejsze ustalenia o postnych wymaganiach. Wątpliwości w tym przypadku budzi jednak opisana sytuacja – taki posiłek został zaserwowany mnichom, którzy rzekomo mieli pogrążyć się w nieopanowanym obżarstwie, a cel podawania kleiku (poza wyznaczonym czasem postu) był wychowawczy – przywołanie ich do porządku.

Tworzący w VI wieku Kolumban przypominał wcześniejsze zalecenia o zrezygnowaniu z mięsa i wina w czasie postów oraz ograniczeniu się do warzyw, jarzyn, mąki zaprawionej wodą lub chlebka *paxematium* (półfuntowy, ok. 164 g)[64]. W *Regule Mistrza*, datowanej na pierwszą ćwierć VI stulecia, anonimowy autor informował, że podczas postu powinno się serwować w klasztorze dwie potrawy na dzień: jedną ciepłą i jedną surową z owocami, a do tego dwie kromki chleba jęczmiennego[65]. Czasem można było pić wino, ale zalecano powstrzy-

---

[58] Cassianus, *Collationes Patrum* II 19.

[59] Cassianus, *Collationes Patrum* V 19, 4.

[60] Zob. Jan Kasjan, *Rozmowy z ojcami*, t. 1: *Rozmowy I-X*, tł. A. Nocoń, ŹM 28, Tyniec 2002, s. 234, przyp. 80.

[61] Cassianus, *De institutis coenobiorum* IV 20.

[62] Augustinus, *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum* I 66-67; Hieronymus, *Ep.* 22, 7-8; Julian Pomerius, *De vita contemplativa* II 23, 1; Caesarius Arelatensis, *Regula ad monachos* 24.

[63] *Vita Patrum Jurensium* 38.

[64] Columbanus, *Regula coenobialis* III 5.

[65] *Regula Magistri* LIII 1.

mywanie się od niego[66]. Autor *Reguły* zdecydowanie odradzał spożywanie wszelkiego rodzaju mięsa, nawet ptaków[67]. Z ogólnych zaleceń w *Regule Mistrza* wynikało, że bratu w klasztorze powinny wystarczać na jeden dzień niewielka porcja wina[68] wraz z połową chleba o wadze funta[69]. Na koniec każdego tygodnia bracia pod nadzorem opata mieli zbierać okruszyny chleba ze wszystkich siedmiu dni i przygotowywać je w naczyniu z mąką i jajami, a następnie wspólnie spożyć[70]. Podobnie w nieco późniejszej *Regule* św. Benedykta z Nursji proponowano mnichom dwie lub trzy potrawy do wyboru (mogły być z owocami lub jarzynami)[71]. Na dzień zaś Benedykt zalecał funt chleba na jednego mnicha[72]. Mięsa w czasie postów nie wolno było spożywać[73] w przeciwieństwie do wina, chociaż Benedykt pisał, że lepiej w ogóle go unikać[74]. Ciekawe wydaje się być to, że w regułach VI-wiecznych widoczne jest pewne złagodzenie zasad, które wypracowywali anachoreci żyjący wcześniej, zarówno jeśli chodzi o ilość pokarmu, jak i sam stosunek do wina.

Czasami dochodziło do nieprzestrzegania postów[75]. Julian Pomeriusz podawał informacje, że niektórzy udawali, że nie spożywają mięsa, lecz jedli bażanty i inne drogie ptactwo lub egzotyczne owoce, drogo sprowadzane z dalekich krajów[76]. Podobnie było w przypadku rzekomego niespożywania wina – tacy „poszczący" w zamian kosztowali drogich napojów lub innych alkoholi[77]. Jan Kasjan przypominał ludziom, którzy mieli problemy z poszczeniem w ramach życia monastycznego, że w uroczyste dni dla chrześcijan można było zmniejszyć posty lub je przerwać na czas świąt – zalecał jednak, aby pozostawać przy ustalonych już posiłkach,

[66] *Regula Magistri* LIII 4.

[67] *Regula Magistri* LIII 27.

[68] *Regula Magistri* XXVII 1.

[69] *Regula Magistri* XXVI 2.

[70] Zob. *Regula Magistri* XXV 1-2.

[71] Zob. Benedictus Nursinus, *Regula* 39, 1-3.

[72] Benedictus Nursinus, *Regula* 39, 4.

[73] Benedictus Nursinus, *Regula* 39, 11.

[74] Benedictus Nursinus, *Regula* 40, 67. Ponadto Benedykt zauważał, że mnisi powinni posilać się przez cały czas w klasztorze, tak jakby nieprzerwanie trwał okres Wielkiego Postu, ale zdawał sobie sprawę z tego, że niewielu by się to udało. Zob. Benedictus Nursinus, *Regula* 49, 1-2.

[75] Augustinus, *Ordo monasterii* 8. Augustyn przypominał także, że mnichom nie wolno było jeść i pić poza klasztorem, wyłączając oczywiście przypadki konieczności podróży.

[76] Julian Pomerius, *De vita contemplativa* II 23, 1.

[77] Julian Pomerius, *De vita contemplativa* II 23, 2.

ponieważ „przerwy" w poście groziły jego porzuceniem lub innymi, poważnymi dla duszy poszczącego, konsekwencjami[78].

Jak widać, uwagi płynące z analizowanych tekstów w kwestii diety postnej znajdują pokrycie we wcześniej przytaczanych konkluzjach dotyczących diety wyższych i niższych warstw społeczeństwa zachodniorzymskiego.

4. Podsumowanie

W interesujących nas źródłach dostrzegamy, że podstawowe produkty żywnościowe były podobne dla niższych i wyższych warstw. Główne różnice polegały na jakości oraz częstotliwości ich spożywania. Elity ponadto ubogacały swoją dietę towarami egzotycznymi i luksusowymi, na które większość ludzi należących do warstw niższych nie było stać. Analiza diety w relacjach łacińskich pisarzy chrześcijańskich może stanowić jeden z elementów obrazu kondycji ekonomicznej społeczeństwa zachodniorzymskiego w IV i V wieku, jaki wyłania się z literatury patrystycznej.

Ludzie z niższych warstw społecznych zazwyczaj zarabiali na takim poziomie, aby spożywać chociażby jeden posiłek dziennie, wyłączając sytuacje głodu, nagłych klęsk czy wojen. Największy problem wśród członków warstw niższych z możliwością zakupu pożywienia mieli niepracujący najubożsi. Takich osób, według słów Augustyna (zapewne nieco wyolbrzymionych), miało być całkiem sporo na ulicach rzymskich miast[79].

Członków wyższych warstw społecznych było stać na lepszej jakości posiłki, a najbogatsze elity – na organizowanie wystawnych uczt, gdzie podawano wykwintne i często niedostępne dla zwykłego człowieka dania. Oznacza to, że ich poziom kondycji ekonomicznej również nie był niski, a raczej dość wysoki.

Informacje dotyczące diety postnej również sugerują, że poziom kondycji ekonomicznej społeczeństwa nie uległ zmianom w IV i V wieku, ponieważ członkowie wyższych warstw, rozpoczynający życie

---

[78] Zob. Cassianus, *Collatio* XXI 23, 1-3. O tym, że przerwa w poście na „normalne" posiłki nie wpływała dobrze na ciało i ducha ascety, zaświadczał wcześniej Hieronim ze Strydonu. Zob. Hieronymus, *Commentarii in Jonas* III 4B.

[79] Zob. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 26(2), 14; 102, 12; 125, 12. Dodajmy jeszcze, że był to też dla niektórych swoisty sposób na życie. Augustyn podawał, że żebracy czasami nie mieli problemów z utrzymywaniem się, zwłaszcza jeśli potrafili być we właściwy sposób przekonująco jęczeć oraz lamentować.

monastyczne musieli rezygnować z urozmaiconych posiłków, do których byli przyzwyczajeni. Poza tym niekiedy mnisi nie przestrzegali reguł, spożywając bogate dania, co świadczy, że musieli mieć na nie fundusze.

Wyłaniający się z analizowanych przesłanek na temat diety obraz kondycji ekonomicznej późnoantycznego społeczeństwa zachodniorzymskiego wydaje się być na „normalnym" poziomie. Niestety, w oparciu o użyte źródła nie możemy określić, jakie ceny łacińscy autorzy patrystyczni uznawali za zwyczajne dla danej grupy społecznej, a co za tym idzie, precyzyjnie podać poziomów zamożności. Pozostajemy tutaj w obszarze stwierdzeń, że coś było tanie, zwyczajnie dostępne lub drogie, pewne zaś grupy emanowały bogactwem albo żyły w nędzy. Prowadzić to może do uogólnień we wnioskowaniu, ale taka jest specyfika wybranych źródeł. Podkreślmy raz jeszcze, że twórczość pisarska chrześcijańskich autorów miała inne cele niż dokładna diagnoza poziomu ekonomicznego społeczeństwa. Główny cel twórczości, czyli działalność dydaktyczno-pastoralna, nie przeszkodziła jednak w tym, aby zachowały się w niej przesłanki, dzięki którym można było wyciągnąć pewne ostrożne wnioski. Oczywiście ma to duży wpływ na prezentowany obraz. Poczynione uwagi nie wyczerpują naturalnie całej problematyki, a przedstawione wnioski powinny podlegać dalszej weryfikacji. Mamy nadzieję, że powyższym studium uda nam się rozwinąć w tym względzie dyskusję oraz że wpłynie to na dalszy stan badań nad historią gospodarczą Cesarstwa Rzymskiego schyłku antyku.

Bibliography

Sources

Ambrosius, *Epistolae*, PL 16, 875-1286.

Ambrosius, *De Elia et ieiunio*, PL 14, 697-728.

Ambrosius, *De Tobia*, PL 14, 731-759.

Ambrosius, *De Nabuthae*, PL 14, 759-794.

Ambrosius, *Expositio Evangelii Secundum Lucam*, PL 15, 1527-1850.

Anonymus, *Vita Sanctae Genovefae* 15, MGH SRM 3, 204-238.

Athanasius, *Canones 92-98*, tł. J. Szymańczyk, *Kanony Atanazego (tekst arabski)*, w: *Kanony Ojców Greckich (tekst grecki i polski), Atanazego i Hipolita (tekst arabski i polski)*, ŹMT 49, Kraków 2009, s. 165/165*-169/169*.

Augustinus, *De magistro*, PL 32, 1193-1220.

Augustinus, *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum*, PL 32, 1300-1377.

Augustinus, *Ordo Monasterii*, CPL 1883, tł. M. Starowieyski, Augustyn, *Ordo monasterii (Porządek klasztoru)*, w: Św. Augustyn, *Pisma monastyczne*, ŹM 27, Kraków-Tyniec 2002, s. 151-153.

Augustinus, *Praeceptum*, CPL 1883, tł. M. Starowieyski, Augustyn, *Praeceptrum*, w: Św. Augustyn, *Pisma monastyczne*, ŹM 27, Tyniec 2002, s. 155-168.

Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, PL 36, 67-1028; PL 37, 1033-1968.

Augustinus, *Sermones*, PL 38, 23-1484.

Augustinus, *De opere monachorum*, PL 40, 547-558.

Aurelius Prudentius Clemens, *Cathemerinon*, CSEL 61, Vienna 1926, tł. M. Brożek, Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Hymny (Cathemerinon)*, w: Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Poezje*, PSP 43, Warszawa 1987, s. 39-83.

Benedictus Nursinus, *Regula*, PL 66, 215-930.

Caesarius Arelatensis, *Regula ad monachos*, PL 67, 1097-1120, 1128-1138.

Cassianus, *Collationes Patrum*, PL 49, 477-1328.

Cassianus, *De institutis coenobiorum et De octo principalium vitiorum remediis libri XII*, ed. J.C. Guy, SCh 109, Paris 2011.

Columbanus, *Regula coenobialis*, PL 80, 209-223.

Eugipius, *Vita Sancti Severini*, PL 62, 561-1167.

Eugipius, *Regula*, CSEL 87, Vienna 1976, tł. K. Obrycki, *Reguła Eugipiusza*, w: *Zachodnie reguły monastyczne*, ŹM 50, Tyniec 2013, s. 799-899.

Flavius Vegetius Renatus, *Epitoma rei militaris*, w: http://www.thelatinlibrary.com/vegetius.html (dostęp 21.04.2024).

Hieronymus, *Epistolae*, PL 22, 525-1182.

Hieronymus, *Libri duo adversus Jovinianum*, PL 23, 211-338.

Hieronymus, *Commentarii in Jonas*, PL 25, 1117-1152B.

Hydatius, *Continuatio chronicorum Hieronymorum*, MGH AA XI, Berlin 1894.

Julian Pomerius, *De vita contemplativa*, PL 59, 415-520.

Paulinus Nolanus, *Epistolae*, PL 61, 153-437.

Petrus Chrysologus, *Sermones*, PL 52, 183-690.

Possidius, *Vita Sancti Augustini*, PL 32, 33-578.

Regula Magistri, PL 88, 943-1052.

Rufinus, *Historia monachorum sive de Vita Sanctorum Patrum*, PL 21, 387-460.

Vita Patrum Jurensium, SCh 142, Paris 1968, tł. J. Wojtczak *et al*., *Żywoty Ojców Jurajskich*, w: *Żywoty Ojców Jurajskich*, ŹM 1, Kraków-Tyniec 1993, s. 35-120.

Studies

Alföldi G., *Historia społeczna starożytnego Rzymu*, tł. A. Gierlińska, Poznań 2011.

André J., *L'alimentation et la cuisine à Rome*, Paris 1981.

Bralewski S., *Praktykowanie postu w świetle historiografii kościelnej IV-V wieku*, „Vox Patrum" 33 (2013) s. 359-378.

Dalby A. – Grainger S., *Küchengeheimnisse der Antike*, Würzburg 1996.

Dalby A., *Empire of Pleasures. Luxury and Indulgence in the Roman World*, London – New York 2000.

Dalby A., *Food in the Ancient World from A to Z*, London 2003.

Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.), cz. 2: *Pokarm dla ciała i ducha*, red. M. Kokoszko, Łódź 2014.

Dodd E.K., *Roman and Late Antique Wine Production in the Eastern Mediterranean. A Comparative Archaeological Study at Antiochia ad Cragum (Turkey) and Delos (Greece)*, Oxford 2020.

Faas P. – Whiteside S., *Around the Roman Table. Food and Feasting in Ancient Rome*, Chicago 2005.

Fellmeth U., *Brot und Politik. Ernährung, Tafelluxus und Hunger im antiken Rom*, Stuttgart 2001.

Filipowski M., *Dieta w życiu ascetycznym Ojców Pustyni*, „Studia Theologica Varsaviensis" 1 (2017) s. 201-216.

Garnsey P., *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World. Responses to Risk and Crisis*, Cambridge 1988.

Garnsey P., *Food and Society in Classical Antiquity*, Cambridge 2002.

Gerlach G., *Zu Tisch bei den alten Römern*, Stuttgart 2001.

Grocock C. – Grainger S., *Apicius. A critical edition with an introduction and an English translation*, Totnes 2006.

Growers E., *The Loaded Table: Representations of Food in Roman Literature*, Oxford 1993.

Heurgon J., *L'alimentation et la cuisine à Rome*, „Journal des Savants" 1/1 (1963) s. 31-37.

King A.C., *The Romanization of diet in the western empire: comparative archaeozoological studies*, w: *Italy and the West. Comparative issues in Romanization*, red. S. Keay – N. Terrenato, Oxford 2001, s. 210-222.

Kokoszko M., *Ryby i ich znaczenie w życiu codziennym ludzi późnego antyku i wczesnego Bizancjum (III-VII w.)*, Łódź 2005.

Kokoszko M. – Jagusiak K. – Rzeźnicka Z., *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*, cz. 1: *Zboża i produkty zbożowe w źródłach medycznych antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*, Łódź 2014.

Kolb F., *Das antike Rom. Geschichte und Archäologie*, München 2010.

Kołosowski T., *Życie gospodarczo-społeczne w klasztorach północnoafrykańskich w świetle wybranych pism św. Augustyna*, „Vox Patrum" 71 (2019) s. 327-350.

Kuhn M., *Der Geschmack des Weltreichs – Einführung in die römische Küche*, Aachen 2018.

McGowan A., *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, New York – Oxford 1999.

Milewski I., *Dieta człowieka późnego antyku w relacjach łacińskich i greckich autorów chrześcijańskich epoki*, „Vox Patrum" 33 (2013) s. 379-386.

Nieścior L., *Post w czasach ojców Kościoła*, w: *Post jako praktyka duchowa. Ojcowie Kościoła o poście*, red. L. Nieścior, Kraków 2019, s. 11-52.

Peschke H.P. von – Feldmann W., *Kochbuch der Römer*, Düsseldorf 2003.

Purcell N., *Wine and Wealth in Ancient Italy*, „Journal of Roman Studies" 75 (1985) s. 2-11.

Ricotti E.S.P., *Dining as a Roman emperor. How to cook ancient Roman recipes today*, Rome 1995.

Roman Dining: A Special Issue of American Journal of Philology, red. B.K. Gold – J.F. Donahue, Baltimore 2005.

Soren D. – Soren N., *A Roman Villa and a Late Roman Infant Cemetery: Excavation at Poggio Gramignano Lugnano in Teverina*, Roma 1999.

Stein-Hölkeskamp E., *Das römische Gastmahl*, München 2005.

Tchernia A., *Le convivium romain et la distinction sociale*, w: *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l'Antiquité à la Renaissance. Actes du 18ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 4, 5 et 6 octobre 2007*, Paris 2008, s. 147-156.

Villegas Becerril A., *Culinary Aspects of Ancient Rome. Ars Cibaria*, Newcastle upon Tyne 2001.

Vössing K., *Les banquets dans le monde romain: alimentation et communication*, „Dialogues d'histoire ancienne, Supplément" 7 (2012) s. 117-131.

Weeber K.W., *Alltag im Alten Rom*, Düsseldorf – Zürich 2000.

Widok N., *Warunki dobrego postu według wybranych pisarzy greckich IV-VI wieku*, „Vox Patrum" 74 (2020) s. 119-143.

CC BY ND

ISSN: 0860-9411
eISSN: 2719-3586

VOX PATRUM 96 (2025) 277-296
DOI: 10.31743/vp.18340

Upodobnienie się do Chrystusa w monastycyzmie wschodnim w okresie patrystycznym – zarys zagadnienia

Becoming Like Christ in Patristic Eastern Monasticism – An Overview of the Issue

Ks. Jan W. Żelazny[1], Dariusz Kasprzak OFMCap[2]

Abstract: The article focuses on the importance of following Christ in the context of Eastern patristic monasticism. Authors such as Aphrahat, Anthony the Great, Barsanuphius, John the Prophet and Joseph Hazzaya present a variety of approaches to this topic that have not yet been synthesized in Polish. It seems that the New Testament motif of following (ἀκολουθεῖν) Jesus is losing its autonomy and original meaning, and sometimes even seems to be disappearing in the ascetic thought of Eastern monasticism of the patristic period. Monks are careful to say that they follow the One who is now in glory, and with whom they identify as Christians, after all. For them, the more significant element of conforming to Jesus is asceticism and living according to the virtues, which are spiritual and moral reflections (μιμεῖσθαι) of the monk's conformity to Christ. The motif of conformity to Christ in Eastern monasticism is therefore not anthropologically unified, nor does it form any paradigmatic account for moral theology or Christian spirituality until the 8th century in Eastern theology.

Keywords: conformity to Christ; Eastern monasticism; 3rd-8th century; spiritual anthropology

Pójście za Jezusem, ukazane w pismach NT jako doświadczenie będące decydującym wyborem człowieka, z czasem w teologii duchowości katolickiej zaczęto opisywać jako 'ślub/przyrzeczenie/wezwanie/radę'. Teologia chrześcijańskiego monastycyzmu od początków jej powstania, tj. od końca III wieku, podkreślała, że dzieło zbawcze dokonane przez Jezusa Chrystusa miało na celu umożliwienie człowiekowi powrotu do zamierzonej przez Boga pierwotnej zażyłości z Nim, a współpraca

[1] Ks. dr hab. Jan Witold Żelazny, Katedra Patrologii i Historii Kościoła, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków, Polska; e-mail: atzelazn@cyf-kr.edu.pl; ORCID: 0000-0003-3653-0639.

[2] Prof. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap, Katedra Patrologii i Historii Kościoła, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków, Polska; e-mail: dariusz.kasprzak@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000-0003-0137-3514.

człowieka z dziełem zbawienia dokonuje się przez pośrednictwo Chrystusa. Jeśli jednak chcemy odnaleźć wyraźne linie nowotestamentalnej myśli o „pójściu za Chrystusem" czy o „naśladowaniu Chrystusa" w pismach monastycznych okresu patrystycznego, paradoksalnie nie jest ona zawsze widoczna. Mnich, tak jak każdy chrześcijanin i chrześcijanka, miał przede wszystkim wejść w osobistą relację z Chrystusem.

W niniejszym artykule pragniemy opisać znaczące ujęcia tematyki pójścia za Chrystusem/naśladowania Chrystusa, jakie zostawili w swych pismach znamienni przedstawiciele wschodniego monastycyzmu patrystycznego (Afrahat, Antoni, Wielki, Barsanufisz i Jan Prorok oraz Józef „Widzący"/Ḥazzâyâ). Tematyka ta była podejmowana w teologii zagranicznej[3], ale jakoś nie doczekała się syntetycznego opracowania w języku polskim. Niniejsze studium stanowi zatem jakąś wstępną formę uzupełnienia tego braku. Po wprowadzeniu do najważniejszych koncepcji biblijnych i patrystycznych związanych koncepcją *sequela/imitatio Christi*, dokonamy teologicznej analizy koncepcji zapowiedzianych autorów patrystycznych, by następnie dojść do uprawnionych wniosków.

---

[3] Do najważniejszych studiów patrystycznych w zakresie tematyki monastycznego *sequela et imitatio Christi* można wymienić: A. Stolz, *L'ascèse chrétienne*, Chevetogne 1948, s. 82-119; E. von Severus, *Zu den biblischen Grundlagen des Mönchtums*, „Geist Leben" 26 (1953) s. 113-122; U. Ranke-Heinemann, *Zum Motiv der Nachfolge im frühe Mönchtum*, w: U. Ranke-Heinemann, *Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen,* Essen 1964, s. 83-100; I. Hausherr, *L'imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine*, w: I. Hausherr, *Études de spiritualité orientale*, Orientalia Christiana Analecta 183, Roma 1969, s. 217-245; G.M. Colombás, *El monacadto primitivo*, t. 2, Madrid 1975, s. 169-174; J. Gribomont, *La sequela negli scritti ascetici di s. Basilio*, „Parola, Spirito e Vita" 2 (1980) s. 216-230; M. Ko Ha Fong, *Crucem tollendo Christum sequi. Untersuchung zum Verständnis eines Logions Jesu in der Alten Kirche*, Münsterische Beiträge zur Theologie 52, Münster 1984; G. Couilleau, *Sequela Christi e Imitazione*. III. *Il primo monachesimo*, w: *Dizionario degli Instituti di Perfezione*, t. 8, red. G. Rocca, Roma 1988, k. 1300-1307; H.J. Milchner, *Nachfolge Jesu und Imitatio Christi. Die theologische Entfaltung der Nachfolgethematik seit den Anfängen der Christenheit bis hin in die Zeit der „devotio moderna" – unter besonderer Berücksichtigung religionspädagogischer Ansätze*, Religionspädagogische Kontexte und Konzepte 11, Münster 2003, s. 231-267 (spośród myśli okołomonastycznej autor analizuje tylko myśl Ojców Kapadockich i *Regułę Benedykta*); T. Zadykowicz, *Sequela Christi et imitatio hominis. Paradygmat naśladowania we współczesnej refleksji teologiczno-moralnej. Źródła i perspektywy*, Lublin 2011, s. 88-92 (autor powtarza zasadnicze tezy H.J. Milchnera, nie wychodząc w badaniach poza sygnalizowanych kapadocjan i *Regula Benedicti*).

1. Nowotestamentalny i patrystyczny kontekst

W Nowym Testamencie odnajdujemy podwójną koncepcję upodabniania się do Chrystusa. Pierwsza wywodzi się z ewangelii kanonicznych i jest oddana przez greckie pojęcie ἀκολουθεῖν. Rozumiana jest jako fizyczne towarzyszenie Jezusowi przez ucznia (tak jak Dwunastu i pierwszych uczniów z okresu przedpaschalnego), w aspekcie zewnętrznym jako moralne pójście ucznia za Chrystusem[4]. Druga pochodzi z listów Pawłowych, jest wyrażona przez grecki termin μιμεῖσθαι, w kulturze greckiej była znana jako „pójście za bogami"[5], w palestyńskiej kulturze żydowskiej była rozumiana jako fizyczne chodzenie ucznia za rabbim i odwzorowywanie postaw mistrza. Idea mimetyzmu moralnego uczniów wobec Jezusa, nieobecna w ewangeliach kanonicznych, została przyjęta przez Pawła i drugie pokolenie chrześcijan jako konsekwencja dostosowania się ucznia do Chrystusa. Koncepcja naśladowania Jezusa najpełniej znalazła swój wyraz w postawie chrześcijańskiego męczeństwa i ascezy. Obie postawy są bowiem śmiercią dla świata: pierwsza fizycznie, druga moralnie[6].

Idea męczeństwa rozumiana jako naśladowanie Chrystusa pochodzi z antropologii Pawła. Ignacy Antiocheński był pierwszym z Ojców Kościoła, który rozwijał tę tematykę. Chrześcijanin, doświadczając cierpienia i śmierci, w duchu jednoczy się z odkupieńczą ofiarą Chrystusa i dopełnia w ten sposób swe odrodzenie w Jezusie, zapoczątkowane w nawróceniu[7]. Ignacy podzielał trójdzielną antropologię Pawłową, dlatego postrzegał życie duchowe chrześcijan jako wysiłek wyzwolenia duszy z jej doczesnych zależności od ciała. Akt męczeństwa przyśpiesza przemianę człowieka cielesnego w człowieka duchowego, a w każdej śmierci chrześcijan odchodzi od człowieka somatycznego i psychicznego, czyli poddanego zmysłom i popędom biologicznym oraz czasowym wyborom moralnym[8]. Bycie chrześcijaninem oznacza naśladowanie Chrystusa w miłości, w cierpieniu i w męce, jest duchowym

---

[4] Por. T.M. Dąbek, *„Bądźcie więc naśladowcami Boga, jako dzieci umiłowane" (Ef 5,1). Naśladowanie Boga i Chrystusa w Piśmie świętym*, Kraków 2015.

[5] Por. F. Wawrzyniak, *Idea Boga w nauce Epikteta*, CT 32/1 (1961) s. 115-116.

[6] Por. F. Mickiewicz, *Wspólnota uczniów Jezusa. Powołanie – formacja – posłannictwo*, Ząbki 2008.

[7] Por. Ignatius Antiochenus, *Ad Romanos* 4, 1-2; 6, 3, SCh 10, 130. 134, tł. A. Świderkówna, BOK 10, Kraków 1998, s. 128, 130.

[8] Por. M.F. Baslez, *Prześladowania w starożytności. Ofiary, bohaterowie, męczennicy*, tł. E. Łukaszyk, Kraków 2009, s. 211-212.

powołaniem i wyrazem posłuszeństwa Bogu[9]. Analizując zapisów akt męczenników oraz pasji męczeńskich, dochodzimy do wniosku, że Jezus jest w nich opisany jako wzór każdego męczeństwa chrześcijańskiego: męczennicy odwołują się do Niego, mają świadomość, że podczas ich męki Chrystus cierpi w nich, a ich męczeństwo jest świadectwem prawdziwości Jego osoby i dzieła[10] oraz naśladowaniem Go[11]. Męczeńska koncepcja naśladowania Chrystusa jest chrystocentryczna. Samo męczeństwo, często rozumiane jako „drugi chrzest" (chrzest krwi), było znakiem eschatologicznej nadziei, a osoba męczennika była świadectwem wspólnoty wierzących[12].

Dla antropologii i duchowości patrystycznej, równolegle do idei męczeństwa, zasadniczą koncepcję teologiczną „chodzenia/naśladowania Chrystusa" rozwinął Orygenes. Dla Adamantiosa obrazem Bożym jest tylko Syn Boży, a człowiek może stawać się obrazem Bożym na Jego wzór. Kto miłuje Boga, musi myśleć i postępować jak On. Sposób takiego rozumowania i działania Pana chrześcijanie odnajdują w Jezusie Chrystusie. Stąd właściwym życiem chrześcijańskim jest stałe poznawanie Boga i odtwarzanie Jego obrazu w sobie. Początkiem tego procesu jest przebóstwienie, a jego kresem – pełne upodobnienie do Pana. To naśladowanie Boga w życiu codziennym na wzór Jezusa realizuje się na drodze codziennego „białego" męczeństwa (poprzez wyrzeczenie się świata, życie w ukryciu i dążenie do doskonałości poprzez praktykę cnót)[13]. Myśl Orygenesa wydaje się być kwintesencją zarówno pierwotnej patrystyki I-III wieku, jak i dojrzałej teologii patrystycznej IV-V wieku. Za nim w tej kwestii poszli zarówno najważniejsi

---

[9] Por. H.A. Bakker, *Exemplar Domini. Ignatius of Antioch and his martyrological self-concept*, Groningen 2003.

[10] Por. S. Longosz, *Niektóre aspekty teologii męczeństwa w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, TST 6 (1979) s. 49-73; S. Longosz, *Powstanie kultu męczenników*, VoxP 3 (1982) s. 457-460.

[11] Por. M. Starowieyski, *Męczennicy – uczniami Chrystusa*, WST 21 (2008) s. 43-52.

[12] Por. A. Kubiś, *Zarys chrześcijańskiej koncepcji męczeństwa*, „Communio" 7/5 (1987) s. 76-88; M. Wysocki, *Męczennicy, III. Literatura patrystyczna*, EK XII 682-683; M. Wysocki, *Męczeństwo, IV. W chrześcijaństwie, 1. W ujęciu patrystycznym*, EK XII 699-701.

[13] Por. M. Szram, *Pełna natura ludzka Chrystusa w świetle orygenesowskiej koncepcji człowieka*, VoxP 38-39 (2000) s. 107-120; M. Szram, *Od obrazu do podobieństwa Bożego – dynamiczna koncepcja antropologii teologicznej w II-III w. (stanowisko Ireneusza i Orygenesa)*, VoxP 42-43 (2002) s. 357-376; M. Paczkowski, *Proces kształtowania woli i wyrabiania nawyków według Orygenesa*, PChr 19/1 (2007) s. 9-32.

przedstawiciele teologii wschodniej (Bazyli Wielki[14], Grzegorz z Nyssy[15], Jan Chryzostom) czy zachodniej (Augustyn z Hippony, a po nim Grzegorz Wielki)[16].

Jan Chryzostom zagadnienie naśladowania Chrystusa umieścił w kontekście swej koncepcji walki dla Chrystusa. Podstawową zasadą pedagogiki chrześcijańskiej byłoby wypełnianie nakazów Chrystusa, stawanie się do Niego podobnym, przeżywanie Chrystusowego człowieczeństwa i stawanie się Jego wojownikiem[17]. Taka postawa naśladowania Jezusa obowiązywałaby wszystkich chrześcijan. Według Jana ma charakter powszechny, spełnia się zarówno w chrześcijańskiej rodzinie, jak i w chrześcijańskim monastycyzmie[18]. Do Boga stajemy się podobni poprzez praktykowanie wszystkich cnót własnym wysiłkiem, powściągając ludzkie namiętności[19].

Augustyn z Hippony kwestię naśladowania Chrystusa wkomponował w swą wykładnię antropologii „imago Dei/imago Christi". Człowiek został tylko stworzony jako „imago Dei", gdy tymczasem Chrystus, będąc obrazem Boga, jest tym samym tym, kim jest Ojciec. Obraz Boga w człowieku zależy od jego wyboru Jezusa. Poprzez wcielenie Chrystus łączy się z każdym człowiekiem, pociągając go do świata Bożego[20]. U Augustyna odnajdujemy zatem potrójny schemat: Bóg jest najdoskonalszym wzorem i normą człowieka – Chrystus jest wcielonym modelem powrotu człowieka do Boga – centrum tego naśladowania stanowi cnota miłości. Co więcej, u Augustyna dochodzi do utożsamienia „pójścia za Chrystu-

---

[14] Por. J. Betlejko, *Zarys antropologii świętego Bazylego Wielkiego*, AnCra 41 (2009) s. 93-121. Autor rozwija naukę Bazylego o uśmiercaniu (νέκρωσις) ciała/ „ukrzyżowaniu dla Boga" (σταύρωσις τῷ Θεῷ), będącej wyrazem walki, toczonej przez wierzącego o możliwość wejścia do królestwa Bożego.

[15] Por. A. Wyrąbkiewicz, *Nauka o przebóstwieniu w świetle „Wielkiej mowy katechetycznej" Grzegorza z Nyssy*, BPTh 6 (2014) s. 239-248. Autor sygnalizuje antropologię przebóstwienia chrześcijanina w Chrystusie. Nysseńczyk wskazuje, że człowiek dzięki drogowskazowi – Chrystusowi musi osiągać czystość duszy, za pomocą cnoty upodabniać się do Boga i wchodzić coraz głębiej w stan przebóstwienia.

[16] Por. R. Sokołowski, *Droga doskonalenia według św. Grzegorza Wielkiego*, Lublin 2014.

[17] Por. S. Włodarczyk, *L'image de Dieu dans l'anthropologie de Jean Chrysostome*, Roma 1973; S. Włodarczyk, *Człowiek obrazem Boga według Jana Chryzostoma*, RBL 3-6/43 (1990) s. 126.

[18] Por. Milchner, *Nachfolge Jesu und Imitatio Christi*, s. 79.

[19] Por. Ioannes Chrysostomus, *Homiliae in Genesim* 9, 3, PG 53, 73; Włodarczyk, *Człowiek obrazem Boga według Jana Chryzostoma*, s. 126.

[20] Por. Aurelius Augustinus, *Confessiones* 7, 18, 24, NBA 1, s. 206, 208, tł. Z. Kubiak, BFR 8, Kraków 1994, s. 156.

sem" z „naśladowaniem Chrystusa": „Co znaczy „podążać za", jeśli nie „naśladować"?[21]

2. Afrahat

Jednym z pierwszych znanych nam z imienia pisarzy chrześcijańskich kręgu języka aramejskiego jest Afrahat, zwany w literaturze „Mędrcem Perskim". Niewiele o nim wiemy. Nieliczne wzmianki u innych autorów każą nam przypuszczać, że urodził się ok. 260/280, a zmarł po 345 roku. Pochodził prawdopodobnie z rodziny pogańskiej, po nawróceniu był biskupem (?) na terenie imperium sasanidzkiego. Należał do tak zwanych „synów przymierza" ruchu premonastycznego, który rozwinął się w kręgu syryjskich chrześcijan w pierwszych czterech wiekach[22]. W latach 1838-1851 odkryto syryjski manuskrypt jego *Mów* (*Demonstracji*)[23]. Były dedykowane „synom przymierza", a jedna z nich, szósta, była w całości im poświęcona. Zachowane pisma Mędrca Perskiego są świadectwem wczesnej teologii Kościoła Orientalnego, tradycji języka orientalnego, chrześcijan mających semickie zaplecze kulturowe. Kościół ten będzie od IV wieku podlegał coraz silniejszym wpływom greckim, ale pewne specyficzne rysy zachowa do dziś.

„Synowie przymierza" (syr. *bnay qyāmā*) to specyficzna instytucja Kościoła syryjskiego, która wyrastała z pojmowania chrztu i jego konsekwencji jako całkowitego odejścia od świata i służby Jezusowi. Przyjmując chrzest, decydowali się na pójście za Chrystusem w znaczeniu ewangelicznego pozostawienia wszystkiego i pójścia za Nim[24]. „Synowie przymierza" przez kilka stuleci odgrywali dużą rolę w codzien-

---

[21] Por. Aurelius Augustinus, *De sancta virginitate* 27: „Quid est enim sequi nisi imitari?", NBA 7/1, s. 112, tł. P. Nehring, ŹM 27, s. 302. H.J. Milchner (*Nachfolge Jesu und Imitatio Christi*, s. 112-116) uznaje, że takie ujęcie doprowadziło go do wpisania koncepcji 'naśladowania/pójścia za Jezusem' w całość jego rozumienia teologii chrześcijańskiej.

[22] Por. A. Uciecha, *Afrahat, mędrzec perski – stan badań*, ŚSHT 33 (2000) s. 25-40; H. Inglebert, *Aphraate, le „Sage Persan": la première historiographie syriaque*, „Syria. Revue d'art Oriental et Archéologie" 78 (2001) s. 179-208.

[23] W literaturze, także polskiej, spotyka się czasem tytuł *Demonstracje*, wzięty z pierwszej edycji, która obok tekstu syryjskiego podawała tłumaczenie łacińskie.

[24] Por. J. Żelazny, *Chrzest – inicjacja czy pełnia chrześcijaństwa? Kilka uwag o rozumieniu chrztu w niektórych wspólnotach syryjskich II-III wieku*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski *et al*., Lublin 2011, s. 49-62.

nym życiu wiernych chrześcijan, spełniając różne posługi względem wspólnoty. Cieszyli się też dużym szacunkiem wiernych. Żyli w małych wspólnotach, zachowywali celibat, zgodnie z tendencją obecną w chrześcijaństwie aramejskim u samych początków, traktując to jako swoisty znak przynależności do Chrystusa, samotni, jak On[25]. Szczególną rolę w ich życiu, ale także w życiu tamtejszych chrześcijan świeckich, odgrywała asceza i lektura Biblii. Widać to w *Mowach*, które są w większości kompilacją fragmentów Nowego i Starego Testamentu. Biblia jest nie tylko językiem tych rozważań, ale i tworzy świat pojęć, którymi posługują się *bnay qyāmā*, wśród nich Afrahat. Obrazy, symbole i słowa zapisane w Biblii tworzą materiał, z którego buduje swoje rozważania Mędrzec Perski[26].

Jak wspomnieliśmy, *Mowa* 6 jest w całości poświęcona „synom przymierza". Autor zaczyna od wezwań do adresata – *bnay qyāmā* – dotyczących życia zgodnie z regułami Ewangelii. Tekst jest zbudowany z kolejnych wezwań wraz z ich skrypturystycznym uzasadnieniem. Zawiera opis wymagań, wskazania moralne, wezwanie do modlitwy i ascezy. Za każdym razem autor odwołuje się do konkretnych tekstów, przytaczając je w całości, parafrazując czy przyzywają poprzez postacie czy wydarzenia. Podsumowując swoje rozważania, Afrahat stwierdza:

> To właśnie przystoi samotnym, którzy przyjęli jarzmo niebieskie i którzy są uczniami Chrystusa. Oto więc to, co przystoi uczniom Chrystusa – niech stają się podobni do Chrystusa, ich mistrza. Mój przyjacielu, starajmy się upodobnić do Tego, który nam daje życie[27].

Zatem *Bnay qyāmā* mają się upodobnić do Chrystusa, ma we wszystkim naśladować Go. Upodobnienie do Jezusa jest zadaniem tych, którzy chcą od Niego otrzymać życie wieczne. To upodobnienie obejmuje nie tylko wypełnianie przykazań. W dalszej części swojej *Mowy* Afrahat zaczyna opisywać cechy Zbawiciela, Jego uniżenie, pokorę, czyli cechy, którymi według ewangelistów odznaczał się Jezus. Zadaniem uczniów wiernych przymierzu, obok zachowywania przykazań i praktykowania ascezy, jest także naśladowanie Chrystusa w każdym wymiarze Jego

---

[25] Por. A. Uciecha, *Ascetyczna nauka w „Mowach" Afrahata*, Katowice 2002.

[26] Por. D. Juhl, *Die Askese im Liber Graduum und bei Afrahat. Eine vergleichende Studie zur frühsyrischen Frömmigkeit*, Orientalia biblica et christiana 9, Wiesbaden 1996, s. 56-83.

[27] Aphraates, *Demonstratio* 6, 8-9, tł. A. Uciecha, Afrahat, Mędrzec Perski, *Mowy*, SACh SN 25, Katowice 2023, s. 87.

życia. Zarówno postawa moralna, jak i naśladowanie ascezy czy zachowania Chrystusa są konstytutywnym elementem pójścia za Nim. Afrahat konkluduje ten akapit stwierdzeniem: „Nasz Zbawiciel ukazał nam w ciele całe to uniżenie w sobie samym. Sami więc także uniżmy się, moi przyjaciele”[28]. Zamysł Mędrca Perskiego jest jasny – jeśli coś cechowało Jezusa (uniżenie), wierny Jego przymierzu też winien się uniżyć, naśladując w ten sposób Dawcę Życia.

Zdaniem Afrahata szczególnie widać to w samotności podjętej dla królestwa Bożego. Opisując wymagania stanu bezżennego, jego roli jako świadectwa i unikania wszystkiego, co mogłoby to świadectwo uczynić fałszywym, Mędrzec Perski wyraźnie nawiązuje do tego, że ochrzczeni otrzymali od Boga we chrzcie świętym Ducha Pańskiego. Nie przebywa jednak On w nas zawsze, ale czasem nas doświadcza. Wtedy pozostajemy na chwilę sami. Szczególnym miejscem doświadczenia jest nasza cielesność. Zachowanie czystości to zabezpieczenie *bnay qyāmā* przed utratą tego szczególnego stanu, w którym Bóg zamieszkuje w człowieku. Dziewictwo stanowi, jak mówi Afrahat, niebiański zadatek i jest z niczym niezrównane. Pozwala zakosztować niebieskich darów, jest przedmiotem szacunku innych istot niebieskich. Celibat podjęty przez synów przymierza ma wielką wartość zarówno dla nich samych, jak i dla innych wierzących. To jest także naśladowanie Jezusa, który był samotny. W tym przypadku mamy do czynienia z grą słów[29]. W języku aramejskim *iḥidāyā* oznacza zarówno „samotnego” jak i „jedynego” Syna Ojca. „Syn przymierza” jest samotny, bo naśladuje w tym „samotnego”, „jedynego” Syna Ojca.

3. Antoni Wielki

Żyjący w latach 250/251-356, Antoni jest tradycyjnie uznawany za prekursora chrześcijańskiej ascezy monastycznej. Biblijny motyw upodabniania się Antoniego do Chrystusa odnajdujemy bezpośrednio tylko w atanazjańskim życiorysie patriarchy anachoretyzmu, w listach Antoniego natomiast znajdujemy tylko i aż ideę zbawienia natury ludzkiej przez Chrystusa, czyli możliwym przedmiotem naśladowania przez anachoretę byłoby wytężyć „nasz umysł i ducha dla dokładnego poznania natury dobra i dla rozpoznania zła, żeby dobrze poznać ekonomię

[28] Aphraates, *Demonstratio* 6, 10, SACh SN 25, s. 87. Szerzej o antropologii Afrahata, zob. A. Uciecha, *„Sen duszy” w pismach Afrahata*, VoxP 63 (2015) s. 217-226.

[29] Por. Uciecha, *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, s. 171.

ustanowioną przez przyjście na ten świat Jezusa”[30]. Założeniem nauki ascetycznej Antoniego było przekonanie, że wszystkie rozumne byty stworzone pochodzą z jednej istoty duchowej (οὐσία νοερὰ)[31], która ma początek, ale nie będzie miała końca. Poza nią pozostaje jedynie Trójca Święta. Ta jedna istota duchowa była stworzona przez Boga jako dobra, jednak upadła w wyniku pychy, a jej odejście od Boga spowodowało pojawienie się bytów różniących się miedzy sobą. Dlatego każdy, kto chce wrócić do jedności z Bogiem, musi rozpoznać się według owej istoty duchowej, znając siebie i innych, będzie znał Pana i będzie wiedział, jak należy Go adorować[32]. W czterech etapach historii zbawienia (Prawo Przymierza, Prawo pisane ST, Przymierze Syna[33] i „czas który został wam dany” – καιρός)[34] ranę, jaką spowodował upadek ducha, mógł uleczyć tylko Syn Boży. Człowiek pierwotnie miał naturę stworzoną na podobieństwo obrazu Boga, czyli Syna Bożego: dobrą, czystą, niepodlegającą zepsuciu, bez udziału diabła w człowieku. Pan w swej dobroci chce przywrócić w człowieku ten pierwotny obraz Boży i przywrócić go do pierwotnej chwały[35]. W człowieku po upadku pierwsza bitwa rozgrywa się o zbawienie ciała („zamieszkujemy jaskinię zbójecką i […] przykuci do niej jesteśmy więzami śmierci”)[36]: poprzez posty i czuwania ciało oczyszcza się, oddalając od siebie pożądania, odnajduje swą pierwotną czystość, przysposabia samego siebie na ofiarę miłą Bogu i ustanawia w sobie poprzez Ducha głęboki spokój. Przez wielką czujność i ascetyczny wysiłek mnich oddala od siebie pychę i rozbicie miedzy braćmi oraz napełnia swą istotę pokorą[37]. Stąd ważna jest zdolność osądu wewnętrznego, otwierająca na działanie Boga, pomagająca w nawróceniu, pocieszeniu, łączności z Chrystusem i adoracji Boga[38].

---

[30] Antonius Abbas, *Ep.* 5, 3, tł. A. Ziółkowski, Święty Antoni, *Żywot, Pisma ascetyczne*, ŹM 35, Kraków 2008, s. 196.

[31] Por. Antonius Abbas, *Ep.* 2, 13; 4, 1.7; 5, 1; 6, 1; 7, 1.

[32] Por. Antonius Abbas, *Ep.* 4, 7.11.

[33] Por. Antonius Abbas, *Ep.* 6, 1-2.

[34] Por. Antonius Abbas, *Ep.* 6, 3.

[35] Por. Antonius Abbas, *Ep.* 4, 9; 5, 1; 5bis; 6, 2.

[36] Antonius Abbas, *Ep.* 4, 10, ŹM 35, p. 189.

[37] Por. Antonius Abbas, *Ep.* 1, 2; 3, 2; 4, 2-3; 5, 2; 6, 2; 7, 1.

[38] Por. Antonius Abbas, *Ep.* 3, 2; 4, 2-3; 5, 2; 6, 2. Por. A. Ziółkowski, *Listy. Wstęp*, w: Św. Antoni, *Żywot, Pisma ascetyczne*, ŹM 35, tł. A. Ziółkowski, Kraków 2008, s. 150-152. Więcej na ten temat, zob. G. Couilleau, *La libertè d'Antoine*, w: *Commandements du Seigneur et libération évangelique*, Studia Anselmiana 70, red. J. Gribomont, Roma 1977, s. 13-44.

Rozważania Antoniego o pochodzeniu człowieka i innych *logikoi* od *ousia noera* są analogiczne do Orygenesowskiej preegzystencji dusz. Z Aleksandryjczykiem Antoniego łączy też refleksja o wyjątkowym znaczeniu poznania w drodze człowieka do Boga, ascezy osobistej oraz sąd o doskonałości natury pierwotnej, Antoni natomiast nie uznaje Orygenesowskiej apokatastazy (hipotezę o wpływie Orygenesa na Antoniego podzielają Guerric Couilleau oraz Samuel Rubenson, odrzuca ją Graham Gould)[39]. Wydaje się też prawdopodobne, że wpływ na Antoniego mogła mieć myśl gnostycka bazująca na ideach platońskich (hipoteza Wincentego Myszora)[40].

Sama kategoria naśladowania Jezusa w *Vita Antonii* jest zaznaczona tylko raz jako swoisty mechanizm wyzwalający życie ewangeliczne[41], ale

---

[39] Por. Ziółkowski, *Listy*. *Wstęp*, s. 153. Wspomniany G. Couilleau oraz S. Rubenson (*The Letters of St. Antony. Origenist Theology, monastic Tradition and Making of a Saint*, Lund 1990) są przekonani o znaczącym wpływie Orygenesa na Antoniego, szczególnie w kwestii ascezy. Przekonanie to kwestionuje natomiast G. Goulda (*Recent Works on Monastic Origins: a Consideration of the Questions Raised by Samuel Rubenson's „The Letters of St. Antony"*, w: *Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991. Biblica et Apocrypha, Orientalia, Ascetica*, StPatr 25, red. E.A. Livingstone, Leuven 1993, s. 405-416; *The Influence of Origen on Fourth-Century Monasticism. Some Further Remarks*, w: *Origeniana Sexta*, red. G. Dorival –A. Le Boulluec, Leuven 1995, s. 591-598).

[40] Por. W. Myszor, *Listy św. Antoniego Pustelnika a niektóre teksty z Nag Hammadi*, ŚSTH 25-26 (1992-1993) s. 29-44. Autor dochodzi do wniosku, że w IV wieku zarówno w myśli Antoniego, jak i porównywanych tekstach gnostyckich z Nag Hammadi (*Nauki Sylwana* i *Authentikos Logos* istnieje wspólny system światopoglądowy, tj. świat myśli platońskiej). W domyśle ten wspólny świat myślowy istnieje także pomiędzy Antonim, porównywalnymi tekstami gnostyckimi i Orygenesem, bo przez śląskiego patrologa są zestawiane wspólne tematy (poznanie samego siebie, οὐσία νοερὰ, idea upadku, asceza). Widoczne są zatem następujące podobieństwa. (1) Wysiłek ascetyczny odwrócenia się od namiętności ciała, pośrednio także od ciała w ogóle dokonuje się w imię powrotu do pierwotnej jedności. (2) Jedność ta oznacza integracje człowieka (w *Listach* Antoniego ciało nie ma oceny negatywnej, gdyż będzie uczestniczyć w zmartwychwstaniu). (3) Aktywność ascetyczna koncentruje się na aktywności duszy, która ma możliwość wyboru, a więc jest wolna. (4) Pomoc przychodzi z zewnątrz, w postaci „Logosu"; w tekstach chrześcijańskich tym „Logosem" jest Chrystus. (5) Wreszcie wielką rolę odgrywa zasada poznania siebie samego, zastosowania do treści: poznaj swoją duchową substancję, naturę, która łączy cię z Bogiem. Więcej na temat możliwych wpływów, ale i rozbieżności pomiędzy egipskim monastycyzmem a gnozą, zob. L. Jenott – E. Pagels, *Antony's Letters and Nag Hammadi Codex I: Sources of Religious Conflict in Fourth-Century Egypt*, JECS 18/4 (2010) s. 557-589; *The Nag Hammadi Codices as Monastic Books*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 134, red. H. Lundhaug – C.H. Bull, Tübingen 2023.

[41] Por. Athanasius Alexandrinus, *Vita Sancti Antonii* 1-3, ŹM 35, tł. E. Dąbrowska, Kraków 2008, s. 76-78.

owo powołanie się na Mt 19,21 nie może być odseparowane od trzech proklamacji liturgicznych (Dz 4,35-37, Mt 6,34 i 2Tes 3,10), które integrują początki pustelniczego powołania Antoniego: apostolskie porzucenie wszystkiego, aby pójść za Zbawicielem; nie martwić się o jutro; chrześcijański obowiązek pracy celem przeżycia. *Imitatio Christi*/*sequela Christi* nie staje się zatem jakimś ascetycznym czy moralnym paradygmatem działania Antoniego[42].

4. Barasanufiusz i Jan Prorok

Choć życie zakonne w monasterze św. Seridosa w Thawatha przestało funkcjonować w wyniku zdobycia Gazy w 635 roku przez Arabów[43], przetrwały teksty nauczania ascetycznego rekluzów Barasanufiusza († 545) i Jana Proroka († 543), będące świadectwem bardzo cenionego w antycznym monastycyzmie ojcostwa duchowego[44]. Najważniejszą troską wspomnianych rekluzów w podejmowanym przez nich duchowym prowadzeniu braci do Boga było to, aby ich uczniowie mieli świadomość własnego grzechu. Systematycznie i zdroworozsądkowo rozwiązywali oni problemy duchowe mnichów, wymagali od uczniów pełnego zaangażowania i podporządkowania ojcu duchowemu, a mając świadomość powtarzalności grzechu – przez cierpliwość i wytrwałość – wzywali swych uczniów do starania się o świętość[45].

Znaczącym elementem duchowego postępu w nauczaniu Barsanufiusza i Jana było codzienne ascetyczne wstępowanie na krzyż, w myśl 1Kor 4,16 („Proszę was przeto, bądźcie naśladowcami moimi"), poprzez cierpliwe znoszenie cierpień[46], odrzucanie złych myśli[47], odrzucanie

---

[42] Por. G. Couilleau, *Sequela Christi e imitazione.* III. *Il primo monachesimo*, w: *Dizionario degli Istituti di perfezione*, t. 8, red. G. Rocca, Roma 1988, k. 1300.

[43] Por. Y. Hirschfeld, *The monasteries of Gaza: An archaeological review*, w: *Christian Gaza in Late Antiquity*, red. A. Bitton-Ashkelony – A. Kofsky, Leiden 2004, s. 76-77.

[44] Por. L. Perrone, *Monasticism in Gaza: A Chapter in the History of Byzantine Palestine*, w: *Zwischen Polis, Provinz und Peripherie. Beiträge zur Byzantinischen Geschichte und Kultur*, red. L. Hoffmann, Wiesbaden 2005, s. 59-74; B. Bitton-Ashkelony – A. Kofsky, *The Monastic School of Gaza*, Leiden – Boston 2006; L. Perrone, *Byzantine Monasticism in Gaza And in the Judaean Desert: A Comparison of their Spiritual Traditions*, „Proche-Orient Chrétien" 62 (2012) s. 6-22.

[45] Por. J.L. Hevelone-Harper, *Uczniowie pustyni. Mnisi, świeccy i prymat ducha w Gazie w VI wieku*, tł. E. Dąbrowska, ŹM 52, Kraków 2010, s. 82-83.

[46] Por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 2, ŹM 69, s. 107.

[47] Por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 45, ŹM 69, s. 156.

niepokoju powodowanego przez złe sny[48], odchodzenie od świata grzechu[49], powierzanie Bogu słabości i utrapień[50], zwalczanie głupoty (która powoduje nieprawość, niedbałość, gnicie, fetor i zepsucie)[51], brak zgody na zasianie w sobie smutku i przygnębienia (wzorem wytrwałość Chrystusa w godzinie krzyża)[52], ascetyczne zapieranie się naturalnych pragnień i podążanie za Chrystusem (zalecenie dla mnicha, by umierał dla pożądań ciała)[53], odrzucenie pychy poprzez pokorę połączoną z wyrzeczeniem[54], szczere i pokorne powierzanie swych myśli ojcu duchowemu[55]; odrzucanie niewiary i lęku przez ufne zawierzanie ukrzyżowanemu Jezusowi[56], zaufanie Mu w niesieniu własnego krzyża i przerzucenie na niego wszystkich swoich trosk[57], wytrwanie przy krzyżu Chrystusa, niezależnie od doświadczanych słabości[58], ukrzyżowanie zmysłów, aby stały się duchowymi[59], zaparcie się własnej woli[60], preferowanie

---

[48] Por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 46, ŹM 69, s. 157-158; Barsanufiusz i Jan nauczają też, że diabeł nie potrafi pokazać we śnie krzyża, zatem znak krzyża we śnie jest oznaką pochodzenia snu od Boga. Por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 416-417, ŹM 69, s. 579-580. Demony mają też zniechęcać wiernych do wykonywania znaku krzyża i do modlitwy. Por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 691, ŹM 69, s. 854.

[49] Por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 48, ŹM 69, s. 161.

[50] Por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 61, ŹM 69, s. 188-189.

[51] Por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 62, ŹM 69, s. 191-192.

[52] Por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 106, ŹM 69, s. 253.

[53] Por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 124, ŹM 69, s. 272-275; Por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 567, ŹM 69, s. 713-715.

[54] Por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 126, ŹM 69, s. 279-281.

[55] Por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 136, ŹM 69, s. 289-291.

[56] Por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 182, ŹM 69, s. 337-338.

[57] Por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 499, ŹM 69, s. 654-655.

[58] Por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 185, ŹM 69, s. 340-341.

[59] Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 208, ŹM 69, s. 372.

[60] Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 257: „Zaprzeć się samego siebie i wziąć swój krzyż to nic innego, jak porzucić we wszystkim własną wolę i nie cenić się zupełnie" (ŹM 69, s. 435).

postawy miłosierdzia, a nie ofiary[61], pokorne znoszenie prób, utrapień i cierpień[62], nienadużywanie czynienia znaku krzyża[63]. Podobne rozważania o utożsamianiu się z cnotami Jezusa, szczególnie wyrzeczeniem, czystością i miłością, spotykamy też w VI wieku u Jana Klimaka w jego *Drabinie do raju* 64.

5. Józef „Widzący" (Ḥazzâyâ)

W pismach Józefa „Widzącego" (Ḥazzâyâ) możemy napotkać na specyficzne rozumienie naśladowania Chrystusa. Józef Widzący urodził się w rodzinie zoroastriańskiej ok. 710 roku w Nimrud. Jako siedmioletni chłopiec został sprzedany jako niewolnik i trafił do chrześcijanina w północnym Iraku. Zachwycony życiem mnichów poprosił o zgodę na wstąpienie do klasztoru Abby Sliba w Beth Nuhadra. Po odbyciu nowicjatu podjął życie anachorety. Został powołany na przełożonego klasztoru, ale życie zakończył chyba jako eremita. Jego pisma i pouczenia odegrały ważną rolę w forowaniu tradycji mistycznej syryjskiego chrześcijaństwa, pomimo potępienia części z nich na synodzie patriarchy Tymoteusza I w 786/787[65].

Doktryna trzech etapów życia duchowego, którą głosił Józef Ḥazzâyâ, prawdopodobne zaczerpnięta z pism Jana z Apamei („Samotnika") będącego pod wpływem Ewagriusz z Pontu, zakłada etap ciała, duszy i ducha. Poprzedza je przygotowanie do wejścia w życie monastyczne. Ten wstępny proces przygotowuje mnicha do życia najpierw w klasztorze, później w samotności, do dalszego wysiłku. Na tym etapie, zgodnie z listem Józefa Widzącego, podstawowe wskazania są wzięte ze Starego Testamentu. Ogólnie rzecz biorąc, chodzi o postępowanie zgodne z przykazaniami,

---

[61] Por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 314, ŹM 69, s. 481.

[62] Por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 359, ŹM 69, s. 520-521.

[63] Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 436: „(…) jeśli bowiem wierzymy, że pierwszy znak krzyża jest zupełnie pewny, nie ma potrzeby robić kolejnego" (ŹM 69, s. 593). Podobnie w *Ep.* 715. Rekluzi z Gazy sugerują też, że nie ma większego znaczenia, którą ręką gest krzyża się wykonuje (por. Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones* 437, ŹM 69, s. 594).

[64] Por. A. Jasiewicz, *Św. Jan Klimak*, *O wyrzeczeniu się świata (Scala paradisi. Gradus Primus. De abdicatione ritae saecularis. Patrologia graeca 88, 632-644)*, SSHT 44/1 (2011) s. 198-206.

[65] Por. I. Havrylyk, *Le tappe della vita spirituale: Giuseppe Ḥazzāyā e l'eredità ascetica greca*, VoxP 71 (2019) s. 233-254.

o nieczynienie grzechów, o wyzwolenie z negatywnych nałogów. Chodzi o wyjście z tego świata. Głównymi przywoływanymi postaciami są Mojżesz i inni prorocy[66]. Ten etap ma przygotować mnicha do wejścia we wspólnotę i podjęcia dalszego etapu[67], pierwszego w życiu duchowym, etapu cielesnego. W tym momencie rozwoju potrzeba mistrza, posłuszeństwa i dobrego rozeznania. Na tym etapie wzorem staje się obok postaci ze Starego Testamentu także Chrystus, a „samotnik" ma w swoim życiu iść za Nim. Wreszcie mnich wchodzi do celi. Nie wolno się śpieszyć, nie jest dobrze rozpocząć ten etap za wcześnie. Istotna jest organizacja czasu. *List* „Widzącego" zawiera kilka reguł praktycznych dotyczących organizacji życia w eremie. Zdaniem Józefa Ḥazzâyâ w celi służy postępowi duchowemu mnicha uporządkowanie, równowaga między modlitwą a studium, posty. „Widzący" zaleca codzienną lekturę Ewangelii, aby myśli, słowa i czyny Zbawiciela przeniknęły życie mnicha[68]. Następnie poleca on lekturę listów Pawła i Dzieje Apostolskie. W dalszej kolejności „samotnik" ma nabyć cnoty, jakimi charakteryzował się Chrystus. Na tym etapie towarzyszą mu pokusy, które może pokonać z pomocą Zbawiciela. Trzeci etap jest nie tyle wysiłkiem człowieka, co wolnym darem Boga, który udziela swoich darów, komu chce i jak chce. Na tym etapie nie ma już „aktywności człowieka", lecz poddaje się on działaniu łaski Boga. Trudno tu mówić o naśladowaniu Chrystusa[69].

Wydaje się, że naśladowanie Chrystusa jest cechą charakterystyczną drugiego etapu. Czy jest to różnica w stosunku do koncepcji życia *bnay qyāmā*, z jaką spotykamy się u Afrahata? Wydaje się, że można pogodzić oba stanowiska. „Synowie przymierza" to ludzie, którzy dorośli do chrztu, którzy chrzest i wymagania Ewangelii postawili na pierwszym miejscu. Oni już, używając sformułowania Józefa Ḥazzâyâ, wyszli z Egiptu i przechodzą przez Jordan do Ziemi Obiecanej. Innymi słowy, za nimi jest już pierwszy etap, więc o tym Afrahat nie pisze wprost, choć początkowe wezwania do trwania w wierności przykazaniom, w zachowaniu wezwań, w dobrym prowadzeniu też mają jako odniesienie postacie sprawiedliwych ze Starego Testamentu. Zanim więc Afrahat mówi wprost o naśladowaniu Chrystusa, pisze o wierze, która prowadzi do

---

[66] Por. Iosephus Ḥazzâyâ, *Epistula cum tribus gradibus* 1-19, ed. V. Lazzeri, s. 61-72.

[67] Por. Iosephus Ḥazzâyâ, *Epistula cum tribus gradibus* 61-135.

[68] Por. Iosephus Ḥazzâyâ, *Epistula cum tribus gradibus* 74.

[69] Por. T. Olickal, *The Three Stages of Spiritual Realization: According to Joseph Ḥazzāyā*, Catholic Theological Studies of India 4, Changanassery 2000; A. Corbu, *The Stages of Spiritual Life according to Joseph Hazzaya*, „Teologia" 96/3 (2023) s. 108-120.

wyzwolenia człowieka, do wyjścia z Egiptu, z domu niewoli[70]. Chrzest jest bramą, do której zmierzamy, by dalej iść śladami Chrystusa. Zarówno Afrahat, jak i Józef Ḥazzâyâ są zgodni co do znaczenia chrztu, piszą z innej perspektywy, ale schemat ich myślenia jest zbieżny. Afrahat adresuje swoje *Mowy* do ochrzczonych dorosłych, którzy poprzez katechumenat dojrzeli w wierze. Józef „Widzący" pisze o już ochrzczonych, żyjących w świecie, którzy decydują się podjąć życie monastyczne. Przed nimi droga świadomego wyboru, jaki wcześniej towarzyszył katechumenom. Naśladowanie Chrystus jest więc istotnym etapem w życiu mnicha otwierającym go na przyjęcie łaski Bożego nawiedzenia.

6. Podsumowanie

Wydaje się, że nowotestamentalny motyw pójścia (ἀκολουθεῖν) za Jezusem traci swoją autonomię i pierwotne znaczenie, a czasami wręcz wydaje się zanikać w myśli ascetycznej wschodniego monastycyzmu okresu patrystycznego. Mnisi są ostrożni w mówieniu, że idą za tym, który obecnie przebywa w chwale, a z którym identyfikują się przecież jako chrześcijanie.

Bardziej relewantnym elementem upodabniania się do Jezusa jest dla nich asceza i życie według cnót, będących duchowym i moralnym odzwierciedleniem (μιμεῖσθαι) upodobnienia się mnicha do Chrystusa (u Afrahata to pokora i czystość, u Antoniego Wielkiego to powrót do pierwotnej substancji rozumnej przez ascezę, rozeznawanie i czuwania, u Barsanufiusza i Jana Proroka to asceza ukrzyżowania zmysłów i myśli, u Józefa Widzącego to asceza drugiego etapu poprzez lekturę Ewangelii i nabywanie cnót Chrystusowych).

Wynikało to prawdopodobnie z przejęcia przez greckojęzycznych mnichów wschodnich antropologii obrazu i podobieństwa Bożego w ujęciu szkoły aleksandryjskiej. Podobieństwo Boże dotyczyłoby zasadniczo duszy i jej udoskonalania przez czyny moralne wzorowane na Chrystusie jako właściwym obrazie Boga. Ciało w tej platońskiej perspektywie było niedocenione. Myśl Orygenesa o zbliżaniu się do Boga przez zdobywanie i udoskonalanie w sobie obrazu Bożego, aby na końcu czasów osiągnąć doskonałe podobieństwo do Boga, jest obecna nie tylko u Augustyna czy Jana Chryzostoma, ale także u Antoniego Wielkiego, Barsanufiusza i Jana Proroka.

U Afrahata i „synów przymierza" natomiast dostrzegamy typowo aramejskie wyobrażenie, że dusza to cały człowiek, który przez radykalny

[70] Por. Afrahat, *Demonstratio* 1, SACh SN 25, s. 29-37.

ascetyzm strzeże własnej sprawiedliwości/świętości, a przez nią obecności w sobie Ducha Świętego. U Józefa Widzącego spotykamy swoistą syntezę trójdzielnej antropologii ewagriańskiej z obiektywizującą myślą syryjską: jeśli dusza poddaje się myślom pochodzącym z nasion naturalnych, jest zmienna jak zefir (I etap – odchodzenie od grzechu/wyjście z Egiptu), jeśli jest kształtowana przez myśli pochodzące od anioła opatrzności, staje się duszą ognistą (II etap – asceza i upodobnienie się do Jezusa/przejście przez Jordan), a kiedy zależy już od łaski, jest jak bezkształtne światło (III etap – oczyszczony intelekt odbija obraz Boga/wejście na górę Syjon).

Motyw upodobnienia się do Chrystusa w monastycyzmie wschodnim nie jest zatem ujednolicony antropologicznie, nie tworzy też jeszcze jakiegokolwiek ujęcia paradygmatycznego dla teologii moralnej czy duchowości chrześcijańskiej. Wychodząc od jednego przesłania biblijnego, analizowani autorzy monastyczni są jednak przekonani, że człowiek stworzony przez Boga jest powołany do spotkania z Nim w wieczności. Sposobem na osiągnięcie takiego spotkania w doczesności jest osobista relacja wierzącego z Jezusem Chrystusem.

Bibliography

Sources

Afraahatis Sapientis Persae, *Demonstrationes*, Patrologia Syriaca 1, Paris 1894; Patrologia syriaca 2, Paris 1907; Afrahat, Mędrzec Perski, *Mowy*, tł. A. Uciecha, Studia Antiquitatis Christianae Series Nova 25, Katowice 2023.

Antonius Abbas, *Epistulae*, ed. A. Louf – Moines du Mont des Cats, *Spiritualité orientale* 19, Abbeye de Bellafontaine 1976; *Listy*, w: Św. Antoni, *Żywot, Pisma ascetyczne*, tł. A. Ziółkowski, Źródła Monastyczne 35, Kraków 2008, s. 161-212.

Athanasius Alexandrinus, *Vita Sancti Antonii*, ed. G.J. Bartelink, SCh 400, Paris 1994; *Żywot św. Antoniego*, w: Św. Antoni, *Żywot, Pisma ascetyczne*, tł. E. Dąbrowska, Źródła Monastyczne 35, Kraków 2008, s. 75-146.

Aurelius Augustinus, *Confessiones*, ed. M. Skutella – M. Pellegrino, NBA 1, Roma 1991; tł. Z. Kubiak, Biblioteka Filozofii Religii 8, Kraków 1994.

Aurelius Augustinus, *De sancta virginitate*, ed. V. Tarulli (tekst wyd. Maurynów zestawiony z wyd. CSEL), Roma 1978, s. 74-159; *O świętym dziewictwie*, w: Św. Augustyn, *Pisma monastyczne*, tł. P. Nehring, Źródła Monastyczne 27, Kraków 2002, s. 271-348.

Barsanuphius et Johannes, *Quaestiones et responsiones*, ed. F. Neyet – P. De Angelis – N. Regnault – L. Regnault, SCh 426, 427, 450, 451, 468, Paris 1997–2002; *Listy*, tł. E. Dąbrowska, Źródła Monastyczne 69, Kraków 2013.

Ignatius Antiochenus, *Ad Romanos*, ed. P.T. Camelot, SCh 10, Paris 1958, s. 124-139, tł. A. Świderkówna, Biblioteka Ojców Kościoła 10, Kraków 1998, s. 128-131.

Ioannes Chrysostomus, *Homiliae in Genesim*, ed. J.P. Migne, PG 53, Paris 1862.

Iosephus Ḥazzâyâ, *Epistulae cum tribus gradibus*, w: *Lettere sur trois étapes de la vie monastique*, ed. P. Harb – F. Graffin, PO 45, Brepols 1992, s. 255-442; G. Hazzaya, *Le tappe della vita spirituale*, tł. V. Lazzeri, Magnano 2011, s. 61-172.

Isaacus Ninive, *Orationes, Collectio Tres*, ed. S. Chialà, CSCO 637, Scriptores Syri 246, Leuven 2011.

Isho'dnah, *Liber castitatis*, w: *Le livre de la Chasteté compose par Jésusdenah, Évêque de Baçrah*, ed. J.B. Chabot, L'École Française de Rome, Mèlanges d'Archéologie et Histoire 16, Rome 1896, s. 225-292.

Studies

Bakker H.A., *Exemplar Domini. Ignatius of Antioch and his martyrological self-concep*t, Groningen 2003.

Baslez M.F., *Prześladowania w starożytności. Ofiary, bohaterowie, męczennicy*, tł. E. Łukaszyk, Kraków 2009, s. 211-212.

Betlejko J., *Zarys antropologii świętego Bazylego Wielkiego*, „Analecta Cracoviensia" 41 (2009) s. 93-121.

Bitton-Ashkelony B. – Kofsky A., *The Monastic School of Gaza*, Leiden – Boston 2006.

Colombás G.M., *El monacadto primitivo*, t. 2, Madrid 1975, s. 169-174.

Corbu A., *The Stages of Spiritual Life according to Joseph Hazzaya*, „Teologia" 96/3 (2023) s. 108-120.

Couilleau G., *La libertè d'Antoine*, w: *Commandements du Seigneur et libération évangelique*, red. J. Gribomont, Studia Anselmiana 70, Roma 1977, s. 13-44.

Couilleau G., *Sequela Christi e imitazione.* III. *Il primo monachesimo*, w: *Dizionario degli Istituti di perfezione*, t. 8, red. G. Rocca, Roma 1988, k. 1300-1307.

Dąbek T.M., *„Bądźcie więc naśladowcami Boga, jako dzieci umiłowane" (Ef 5,1). Naśladowanie Boga i Chrystusa w Piśmie świętym*, Kraków 2015.

Goulda G., *Recent Works on Monastic Origins: a Consideration of the Questions Raised by Samuel Rubenson's „The Letters of St. Antony"*, w: *Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991. Biblica et Apocrypha, Orientalia, Ascetica*, StPatr 25, red. E.A. Livingstone, Leuven 1993, s. 405-416.

Goulda G., *The Influence of Origen on Fourth-Century Monasticism. Some Further Remarks*, w: *Origeniana Sexta*, red. G. Dorival – A. Le Boulluec, Leuven 1995, s. 591-598.

Gribomont J., *La sequela negli scritti ascetici dii s. Basilio*, „Parola, Spirito e Vita" 2 (1980) s. 216-230.

Hausherr I., *L'imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine*, w: I. Hausherr, *Études de spiritualité orientale*, Orientalia Christiana Analecta 183, Roma 1969, s. 217-245.

Havrylyk I., *Le tappe della vita spirituale: Giuseppe Ḥazzāyā e l'eredità ascetica greca*, „Vox Patrum" 71 (2019) s. 233-254.

Hevelone-Harper J.L., *Uczniowie pustyni. Mnisi, świeccy i prymat ducha w Gazie w VI wieku*, tł. E. Dąbrowska, ŹM 52, Kraków 2010.

Hirschfeld Y., *The monasteries of Gaza: An archaeological review*, w: *Christian Gaza in Late Antiquity*, red. A. Bitton-Ashkelony – A. Kofsky, Leiden 2004, s. 61-88.

Inglebert H., *Aphraate, le „Sage Persan": la première historiographie syriaque*, „Syria. Revue d'art Oriental et Archéologie" 78 (2001) s. 179-208.

Jasiewicz A., *Św. Jan Klimak O wyrzeczeniu się świata (Scala paradisi. Gradus Primus. De abdicatione ritae saecularis. Patrologia graeca 88, 632-644)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 44/1 (2011) s. 198-206.

Jenott L. – Pagels E., *Antony's Letters and Nag Hammadi Codex I: Sources of Religious Conflict in Fourth-Century Egypt*, „Journal of Early Christian Studies" 18/4 (2010) s. 557-589.

Juhl D., *Die Askese im Liber Graduum und bei Afrahat. Eine vergleichende Studie zur frühsyrischen Frömmigkeit*, Orientalia biblica et christiana 9, Wiesbaden 1996.

Ko Ha Fong M., *Crucem tollendo Christum sequi. Untersuchung zum Verständnis eines Logions Jesu in der Alten Kirche*, Münsterische Beiträge zur Theologie 52, Münster 1984.

Kubiś A., *Zarys chrześcijańskiej koncepcji męczeństwa*, „Communio" 7/5 (1987) s. 76-88.

Longosz S., *Niektóre aspekty teologii męczeństwa w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, „Tarnowskie Studia Teologiczne" 6 (1979) s. 49-73.

Longosz S., *Powstanie kultu męczenników*, „Vox Patrum" 3 (1982) s. 457-460.

Mickiewicz F., *Wspólnota uczniów Jezusa. Powołanie – formacja – posłannictwo*, Ząbki 2008.

Milchner H.J., *Nachfolge Jesu und Imitatio Christi. Die theologische Entfaltung der Nachfolgethematik seit den Anfängen der Christenheit bis hin in die Zeit der „devotio moderna" – unter besonderer Berücksichtigung religionspädagogischer Ansätze*, Religionspädagogische Kontexte und Konzepte 11, Münster 2003.

Myszor W., *Listy św. Antoniego Pustelnika a niektóre teksty z Nag Hammadi*, „Śląskie Studia Historuczno-Teologiczne" 25-26 (1992-1993) s. 29-44.

Olickal T., *The Three Stages of Spiritual Realization: According to Joseph Ḥazzāyā*, Catholic Theological Studies of India 4, Changanassery 2000.

Paczkowski M., *Proces kształtowania woli i wyrabiania nawyków według Orygenesa*, „Paedagogia Christiana" 19/1 (2007) s. 9-32.

Perrone L., *Byzantine Monasticism in Gaza And in the Judaean Desert: A Comparison of their Spiritual Traditions*, „Proche-Orient Chrétien" 62 (2012) s. 6-22.

Perrone L., *Monasticism in Gaza: A Chapter in the History of Byzantine Palestine*, w: *Zwischen Polis, Provinz und Peripherie. Beiträge zur Byzantinischen Geschichte und Kultur*, red. L. Hoffmann, Wiesbaden 2005, s. 59-74.

Ranke-Heinemann U., *Zum Motiv der Nachfolge im frühe Mönchtum*, w: U. Ranke-Heinemann, *Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen*, Essen 1964, s. 83-100.

Rubenson S., *The Letters of St. Antony. Origenist Theology, monastic Tradition and Making of a Saint*, Lund 1990.

Sokołowski R., *Droga doskonalenia według św. Grzegorza Wielkiego*, Lublin 2014.

Starowieyski M., *Męczennicy – uczniami Chrystusa*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 21 (2008) s. 43-52.

Stolz A., *L'ascèse chrétienne*, Chevetogne 1948.

Szram M., *Od obrazu do podobieństwa Bożego – dynamiczna koncepcja antropologii teologicznej w II-III w. (stanowisko Ireneusza i Orygenesa)*, „Vox Patrum" 42-43 (2002) s. 357-376.

Szram M., *Pełna natura ludzka Chrystusa w świetle orygenesowskiej koncepcji człowieka*, „Vox Patrum" 38-39 (2000) s. 107-120.

The Nag Hammadi Codices as Monastic Books, red. H. Lundhaug – C.H. Bull, Studien und Texte zu Antike und Christentum 134, Tübingen 2023.

Uciecha A., *„Sen duszy" w pismach Afrahata*, „Vox Patrum" 63 (2015) s. 217-226.

Uciecha A., *Afrahat, mędrzec perski – stan badań*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 33 (2000) s. 25-40.

Uciecha A., *Ascetyczna nauka w „Mowach" Afrahata*, Katowice 2002.

von Severus E., *Zu den biblischen Grundlagen des Mönchtums*, „Geist Leben" 26 (1953) s. 113-122.

Wawrzyniak F., *Idea Boga w nauce Epikteta*, „Collectanea Theologica" 32/1 (1961) s. 115-116.

Włodarczyk S., *Człowiek obrazem Boga według Jana Chryzostoma*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 43/3-6 (1990) s. 121-127.

Włodarczyk S., *L'image de Dieu dans l'anthropologie de Jean Chrysostome*, Roma 1973.

Wyrąbkiewicz A., *Nauka o przebóstwieniu w świetle „Wielkiej mowy katechetycznej" Grzegorza z Nyssy*, „Biblica et Patristica Thoruniensia" 6 (2014) s. 239-248.

Wysocki M., *Męczennicy, III. Literatura patrystyczna*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 12, red. A. Bednarek *et al*., Lublin 2008, k. 682-683.

Wysocki M., *Męczeństwo, IV. W chrześcijaństwie, 1. W ujęciu patrystycznym*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 12, red. A. Bednarek *et al*., Lublin 2008, k. 699-701.

Zadykowicz T., *Sequela Christi et imitatio hominis. Paradygmat naśladowania we współczesnej refleksji teologicznomoralnej. Źródła i perspektywy*, Lublin 2011.

Ziółkowski A., *Wstęp* do *Listy*, w: Św. Antoni, *Żywot, Pisma ascetyczne*, Źródła Monastyczne 35, Kraków 2008, s. 149-159.

Żelazny J., *Chrzest – inicjacja czy pełnia chrześcijaństwa? Kilka uwag o rozumieniu chrztu w niektórych wspólnotach syryjskich II-III wieku*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski *et al*., Lublin 2011, s. 49-62.

Żelazny J., *Pax deorum/pax dei in the disputation of Sergius the Stylite „Against a Jew"*, „Parole de L'Oriente" 49 (2023) s. 337-345.

Tłumaczenia

ISSN: 0860-9411
eISSN: 2719-3586

VOX PATRUM 96 (2025) 299-324
DOI: 10.31743/vp.18698

Św. Hieronim
Prolog do Księgi Jozuego
(CPL 591a (J); *Praefatio in libro Iosue*)

Łukasz Krzyszczuk[1], Adam Poznański (wstęp i tłumaczenie)[2]

„[…] księga ta nie tyle opowiada o czynach
syna Nawego, co raczej maluje nam tajemnice
dotyczące Pana mojego, Jezusa”[3].

1. Wstęp

W adresowanym do Paulina z Noli liście 53, który od IX wieku był używany jako wstęp do całej Biblii,[4] św. Hieronim tak scharakteryzował postać starotestamentowego następcy Mojżesza:

> Przejdę do Jozuego, który był figurą Pana nie tylko w działaniu, ale i w imieniu; przechodzi on Jordan, burzy wrogie królestwa, dzieli ziemię między naród zwycięski i przez miasta, wioski, góry, rzeki, potoki i pogranicza kreśli rysy duchowych królestw Kościoła i niebieskiego Jeruzalem[5].

---

[1] Mgr Łukasz Krzyszczuk, asystent, Centrum Studiów Mediewistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin, Polska; e-mail: lukasz.krzyszczuk@kul.pl; ORCID: 0000-0003-4026-8354.

[2] Dr Adam Poznański, asystent, Centrum Studiów Mediewistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin, Polska; e-mail: adam.poznanski@kul.pl; ORCID: 0000-0001-7201-5701.

[3] Origenes, *In Iesu Nave homiliae* I 3, GCS 30, ed. W.A. Baehrens, Berlin 1921, s. 290: „[…] liber hic non tam gesta nobis filii Nave indicet quam Iesu mei Domini nobis sacramenta depingat” (tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego, Sędziów*, PSP 34/2, Warszawa 1986, s. 6).

[4] Por. M.P. Sołomieniuk, *Świętego Hieronima przedmowy do ksiąg biblijnych w Wulgacie – zagadnienia wstępne*, VoxP 76 (2020) s. 69.

[5] Hieronymus, *Ep.* 53, 8, opr. H. Pietras – M. Ożóg, tł. J. Czuj, ŹMT 55, Kraków 2010, s. 31.

Nie powinno nas dziwić, że w okresie patrystycznym piśmiennictwo chrześcijańskie w egzegezie ponaddosłownej odnosiło czyny Jozuego do roli i misji Jezusa[6]. Jak zwraca uwagę Hieronim, był on typem Chrystusa nawet w imieniu[7]. W łacińskiej literaturze patrystycznej Jozue był określany jako *Iesus [filius Nave]* oraz *Iosue [filius Nun]*[8]. Autorzy tworzący przed Hieronimem i jemu współcześni używają tego pierwszego określenia[9], tworzący po nim pisarze chrześcijańscy – drugiego[10]. Sam Strydończyk w swoich pismach używa obu. Wprowadzone przez wielkiego biblijnego komentatora[11] określenie bohatera szóstej księgi biblijnej wpłynęło nie tylko na późniejsze piśmiennictwo łacińskie, ale i na języki wernakularne Europy[12], odróżniając ostatecznie brzmienie imienia starotestamentowego Jozuego od Jezusa z Nazaretu[13].

Podobnie jak z Jozuem rzecz ma się jeszcze z innym starotestamentowym imieniem. W swoim *Komentarzu do Księgi Ozeasza* Hieronim pisze o etymologii imienia tego proroka tak:

---

[6] Krótki zarys tego, jak w piśmiennictwie chrześcijańskim, począwszy od Pseudo-Barnaby aż do Hieronima, autorzy patrystyczni interpretowali Księgę Jozuego, zakreślił o. Mieczysław Paczkowski (*Postać Jozuego w interpretacji Cezarego z Arles*, PS 24/4 (2020) s. 80-85).

[7] Na gruncie łacińskim czyni to już Tertulian: „Nam et prophetam meminerat sanctum dei praedicasse et Iesum nomen domini esse in filio Nave" (Tertullianus, *Adversus Marcionem* IV 7, 11, ed. E. Kroymann, CCL 1, Turnhout 1954, s. 555).

[8] Tożsamość obu określeń tej samej osoby dobitnie podsumował Piotr Comestror: „Liber Josue a nomine auctoris censetur, qui et Jesus dictus est. Nam Josue et Jesus idem est nomen. Cognominatus est autem a patre Jesus Nave, vel Josue Bennum, id est filius Nave, vel Nun; quod idem est" (Petrus Comestor, *Historia scholastica*, *Historia Libri Iosue*, praefatio, PL 198, 1259).

[9] Tak określają Jozuego m.in. Tertulian, Cyprian z Kartaginy, Wiktoryn z Patawii, Laktancjusz, Julius Firmicus Maternus, Fortunacjan z Akwilei, Lucyferiusz z Cagliari, Filastriusz z Brescii, Ambrozjaster, Rufin, Chromacjusz z Akwilei, Maksym z Turynu czy Ambroży z Mediolanu.

[10] Tak po raz pierwszy nazywa Jozuego św. Hieronim. Za Strydończykiem czynią tak Eucheriusz z Lyonu, Julian z Eklanum, Werekundus z Junca, Kasjodor, Cezary z Arles, Grzegorz z Tours czy Izydor z Sewilli.

[11] Tak określił św. Hieronima John Moorhead (*Gregory's Literary Inheritance*, w: *A Companion to Gregory the Great*, red. B. Neil – M. Dal Santo, Brill's Companions to the Christian Tradition 47, Leiden – Boston 2013, s. 253): „The great biblical commentator Jerome".

[12] M.in. na język polski (*Jozue*), angielski (*Joshua*), włoski (*Giosuè*), niemiecki (*Josua*), francuski (*Josué*), hiszpański (*Josué*), portugalski (*Josué*), niderlandzki (*Jozua*) czy węgierski (*Józsué*).

[13] Por. T.D. Morinelli, *Reason and Doctrine. Simple Reason and the Fallacies of Christian Doctrines. Time for Christians to Rethink what They Believe*, New York 2016, s. 117-120.

> W naszym bowiem języku Ozeasz oznacza ‘zbawiciel’. Imię to nosił również Jozue, syn Nuna, zanim zostało mu przez Boga zmienione imię. Nie został bowiem nazwany *Ause*, co nie znaczy zupełnie nic – jak błędnie się czyta w greckich i łacińskich kodeksach – lecz Ozeasz, to jest ‘zbawiciel’. Zostało też dodane do jego imienia ‘Pański’, aby nazywany był zbawicielem Pańskim[14].

Św. Hieronim nawiązuje w tym passusie do faktu, że zarówno Jozue, Jezus jak i prorok Ozeasz nazwani są po hebrajsku *de facto* jednym i tym samym imieniem: יְהוֹשֻׁעַ (lub w formie krótszej: הוֹשֵׁעַ). Imię to pochodzi od rdzenia ישׁע, który znaczy ‘pomóc, ratować, wybawić’[15]. Imię יְהוֹשֻׁעַ znaczyłoby więc ‘JHWH jest wybawieniem’.

W przetłumaczonych na łacinę przez Rufina z Akwilei *Homiliach o Księdze Jozuego* Orygenesa[16] możemy odnaleźć wiele interpretacji alegorycznych, w których to zgodnie ze swą *ratio* hermeneutyczną Aleksandryjczyk odnosi historie z Księgi Jozuego do życia i misji Jezusa[17]. Zgodnie z zasadą przyświecającą autorom chrześcijańskim, którą świetnie w *Mowie* 160 ujął św. Augustyn, pisząc, że Nowy Testament kryje się w Starym, a Stary ujawnia się w Nowym[18], także i sam Hieronim często odnosił historie z Księgi Jozuego do Chrystusa. I tak np. w swoim *Komentarzu do Księgi Abdiasza* betlejemski egzegeta, czyniąc aluzję do Joz 5,13-14, interpretuje wydarzenie tam opisane w kluczu chrystologicznym:

---

[14] Hieronymus, *Commentarii in Osee* 1, 1, ed. M. Adriaen, CCL 76, Turnhout 1969, s. 6: „Osee enim, in lingua nostra, salvatorem sonat, quod nomen habuit etiam Iosue filius Nun, antequam ei a Deo vocabulum mutaretur. Non enim – ut male in Graecis codicibus legitur et latinis – Ause dictus est, quod nihil omnino intellegitur; sed Osee, id est salvator; et additum est eius nomini Dominus, ut salvator Domini diceretur” (tł. własne).

[15] Zob. *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, red. L. Koehler – W. Baumgartner – J.J. Stamm, tł. K. Madaj, Warszawa 2008, s. 423, s.v. ישׁע.

[16] Na język polski wszystkie te 26 homilii wraz ze wstępem Rufina przetłumaczył, jak pisaliśmy wyżej, Stanisław Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego, Sędziów*, PSP 34/2, Warszawa 1986, s. 3-137.

[17] Jako pierwszy na dużą skalę zestawia postaci Jozuego i Jezusa już Justyn. Zob. G. Otranto, *La tipologia di Giosué nel „Dialogo con Trifone ebreo” di Giustino*, „Augustinianum” 15/1-2 (1975) s. 29-48; M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tł. T. Skibiński, MT 26, Kraków 2000, s. 26, 37.

[18] Augustinus Hipponensis, *Sermo* 160, 6, ed. F. Dolbeau, CCL 41 Bb, Turnhout 2016, s. 114: „Novum enim testamentum in vetere velabatur, vetus testamentum in novo revelatur”.

> I, aby bitwa nie wydawała się wam zbyt ciężka ani nadzwyczajna, ja, mówi, pierwszy ruszę do boju. Ja będę głównodowodzącym w bitwie, ja, który trzymając miecz, ukazałem się Jozuemu, synowi Nuna, a także rozgromiłem Amaleka w znaku Mego krzyża, gdy Mojżesz walczył przeciwko niemu[19].

Dla św. Hieronima tożsamość tajemniczego męża z mieczem w ręku, który ukazał się Jozuemu pod Jerychem, jest oczywista – to Chrystus. Jest to zgodne z interpretacją tej perykopy u wielu wcześniejszych autorów chrześcijańskich[20], w tym u wspomnianego Orygenesa[21]. Sam św. Hieronim w wielu innych miejscach swoich komentarzy podejmuje typologię Jozue – Jezus. Przywołajmy fragment przypisywanej mu[22] homilii do Ps 76:

> On był zwycięzcą; on, jak mówiłem już wielokrotnie, pięciu królów zabił w jaskini (por. Joz 10,16-27), on nas wprowadził do ziemi obiecanej. Jemu dziękujemy. On jest synem Nuna, którego my nazywamy Nawe; on nazywał się Ozeasz, my nazywamy go Ause (por. Lb 13,9 i 17). Otóż po hebrajsku nie mówi się ‘Ause’, lecz Ozeasz, czyli Zbawiciel. Zaprawdę, Zbawiciel: zbawił nas, wyprowadził z pustyni i wprowadził do ziemi obiecanej[23].

---

[19] Hieronymus, *Commentarii in Abdiam* 1, 1, ed. R. Gryson, CCL 76 bis 2, Turnhout 2022, s. 129: „Ac ne forsitan gravis vobis et insolita pugna videatur, «me, inquit, habetis primum in acie, ego ero ΑΡΧΙΣΤΡΑΤΗΓΟΣ praeliorum, qui et Iesu filio Nave gladium tenens apparui, et Amalec in crucis meae vexillo Moyse pugnante superavi»” (tł. Ł. Krzyszczuk, Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Abdiasza (Commentarii in Abdiam, CPL 589)*, VoxP 60 (2013) s. 582). Inny przykład egzegezy tego typu, por. Hieronymus, *Commentarii in Amos* I 2, 6-8, ed. M. Adriaen, CCL 76, Turnhout 1969, s. 234-235.

[20] Por. *Joshua, Judges, Ruth, 1-2 Samuel*, red. J.R. Franke, Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament 4, Downers Grove 2019, s. 22-23.

[21] Por. Origenes, *In Iesu Nave homiliae* VI 2, GCS 30, ed. W.A. Baehrens, Berlin 1921, s. 324, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego, Sędziów*, PSP 34/2, Warszawa 1986, s. 34-35.

[22] Uczeni skłaniają się obecnie do wniosku, że autorem homilii na temat Księgi Psalmów jest Orygenes. Zob. S. Kalinkowski, *Wstęp*, w: S. Kalinkowski: Orygenes – Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, ŹMT 32, Kraków 2004, s. VI-VIII.

[23] Origenes – Hieronymus, *Tractatus in Ps*. 76, 21, ed. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, s. 63: „Ille victor extitit: ille, quod frequenter dixi, in spelunca quinque reges interfecit: ille nos induxit in terram repromissionis. Illi agamus gratias; ille est filius Nun, quod nos legimus Nave: ille est qui dicebatur Osee, quod nos Ause legimus. Non enim dicitur secundum hebraicam veritatem Ause, sed Osee, hoc est salvator. Vere salvator: salvavit enim nos, et eduxit de deserto, et induxit in terram repromissionis” (ŹMT 32, s. 68-69).

Strydończyk jest tutaj w pełni zgodny z tradycją egzegetyczną epoki. W wypadku chrystologicznej interpretacji postaci Jozuego i Ozeasza Hieronim pozostaje pod wpływem *ratio* hermeneutycznej Orygenesa[24]. Wydarzenia z dziejów narodu wybranego, opisane w Księdze Jozuego w interpretacji tropologicznej, odnosi betlejemski mnich do zbawczej misji Chrystusa.

2. Czas powstania *Prologu do Księgi Jozuego* św. Hieronima

Dokładna data dokonania przekładu Księgi Jozuego na łacinę, a co za tym idzie, powstania *Praefatio in libro Iosue*, jest niepewna. Możemy jednak za większością badaczy wstępnie oszacować, że księgę tę Hieronim ze Strydonu przetłumaczył pomiędzy 398 a 404/405 rokiem[25]. W liście 71 z 398 roku ojciec Wulgaty napisał do Lucyniusza z Bety-

[24] Por. A. Domínguez García, *Introducción general*, w: San Jerónimo, *Comentarios a los Profetas Menores. Edición bilingüe promovida por la Orden de San Jerónimo*, tł. A. Domínguez García, Obras completas de San Jerónimo 3a. Biblioteca de Autores Cristianos 606, Madrid 2000, s. XXII-XXIV. Zob. też: M. Vessey, *Jerome's Origen: The Making of a Christian Literary Persona*, w: *Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991*, red. E.A. Livingstone, Leuven 1993, s. 137: „Of all the Christian writers who preceded him, the one to whom Jerome owed most was Origen. Scholars are still busy documenting his relation to the great Alexandrian exegete and theologian. The main lines of dependence were, however, already clear to his contemporaries. Jerome had built his literary career on Origen's biblical scholarship. From his first extant piece of exegesis, thought to have been completed in Constantinople c. 380, to the most recent work mentioned under his own name in the *De viris illustribus* (392/3), he had translated, excerpted, adapted, and imitated the Alexandrian, to the point where his personal fortunes seemed inextricably linked to the reputation of his predecessor".

[25] Jako pierwszy taki szacunkowy czas powstania Hieronimowego przekładu Oktateuchu podaje Samuel Berger w pracy *Les préfaces jointes aux livres de la Bible dans les manuscrits de la Vulgate. Mémoire posthume* (Paris 1902, s. 19). Por. A. Kamesar, *Jerome and the Hebrew Scriptures*, w: *The Oxford handbook of the Latin Bible*, red. H.A.G. Houghton, New York 2023, s. 59; J.D.N. Kelly, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, tł. R. Wiśniewski, Warszawa 2003, s. 325; L.H. Cottineau, *Chronologie des versions bibliques de saint Jérôme*, w: *Miscellanea geronimiana. Scritti varii pubblicati nel XV centenario dalla morte di San Girolamo*, red. V. Vannutelli, Roma 1920, s. 67; C. Brown Tkacz, *"Labor Tam Utilis": The Creation of the Vulgate*, VigCh 50/1 (1996) s. 51: „Thus, by the end of 398, of the Hebrew books only the Octateuch remained to translate, and he was working on it. The Octateuch consists of the Pentateuch-namely, the five books attributed to Moses: Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, and Deuteronomy-with Joshua, the pair of Judges and Ruth counted as one book, and Esther.

ki[26]: „Kanon hebrajskiej prawdy z wyjątkiem ośmioksięgu, który teraz mam w rękach, oddałem do przepisania twoim chłopcom[27] i pisarzom"[28]. Znaczyłoby to, że prace nad przekładem interesującej nas partii Starego Testamentu Hieronim rozpoczął w czasie pisania tego listu, a więc ok. 398 roku. Według badaczy chronologii Hieronimowej pracy nad Wulgatą nad Pięcioksięgiem betlejemski mnich spędził sporo czasu[29], wobec czego należy założyć, że sama Księga Jozuego została przetłumaczona bliżej 404/405 roku. Są ku temu jeszcze inne przesłanki, które pozwolą nam wstępne datowanie zawęzić. I tak w *Apologii przeciwko Rufinowi*, datowanej na początek V wieku[30], betlejemski mnich pisze, że dokonał już przekładu Pięcioksięgu z języka hebrajskiego[31]. Nie wspomina jednak

---

He finished work on the Octateuch by 404/5, thus completing his translation of the Hebrew canon".

[26] Więcej o Lucyniuszu i jego żonie Teodorze, zob. J.S. Richardson, *The Romans in Spain*, Oxford 1998, s. 291; A. Chavarría Arnau, *Villas in Hispania during the Fourth and Fifth Centuries*, w: *Hispania in Late Antiquity. Current Perspectives*, red. K. Bowes – M. Kulikowski, The Medieval and Early Modern Iberian World 24, Leiden – Boston 2005, s. 542-543; H.H. Howorth, *The Influence of St Jerome on the Canon of the Western Church. III*, JTS 13/49 (1911) s. 5.

[27] Pojawiający się w tekście łacińskim rzeczownik *puer* lepiej chyba tutaj przetłumaczyć na 'sługa' niż 'chłopiec'.

[28] Hieronymus, *Ep.* 71, 5, ŹMT 55, s. 172-173: „Canonem Hebraicae Veritatis, excepto Octateucho, quem nunc in manibus habeo, pueris tuis et notariis dedi describendum".

[29] Por. M.A. Kraus, *Jewish, Christian, and Classical Exegetical Traditions in Jerome's Translation of the Book of Exodus: Translation Technique and the Vulgate*, Supplements to VigCh 141, Leiden – Boston 2017, s. 107, przyp. 5.

[30] John Norman Davidson Kelly podaje, że pierwsze dwie księgi *Apologii przeciw Rufinowi* powstały ok. 401 roku (Kelly, *Hieronim*, s. 286). Księgę trzecią dołączył Hieronim do tego dzieła w 402 roku (por. Kelly, *Hieronim*, s. 292). Inną datację proponuje Alan Booth. Kanadyjski uczony twierdzi, że pierwsze dwie księgi *Apologii* powstały w marcu lub kwietniu 402 roku, a księga trzecia we wrześniu lub październiku tego roku. Zob. A.D. Booth, *The Chronology of Jerome's Early Years*, „Phoenix" 35/3 (1981) s. 242-243.

[31] Hieronymus, *Apologia adversus libros Rufini* II 25, ed. P. Lardet, CCL 79, s. 61, 63: „Incipiam igitur a Genesi, cuius prologus talis est: «Desiderii mei desideratas accepi epistulas, qui quodam praesagio futurorum cum Danihele sortitus est nomen, obsecrantis ut translatum in latinam linguam de hebraeo sermone Pentateuchum nostrorum auribus traderem. Periculosum opus certe, obtrectatorum latratibus patens, qui me adserunt in Septuaginta interpretum suggillationem nova pro veteribus cudere […]. Sicubi tibi in translatione videor errare, interroga Hebraeos, diversarum urbium magistros consule: quod illi habent de Christo, tui codices non habent. Aliud est si contra se postea ab apostolis usurpata testimonia probaverunt, et emendatiora sunt exemplaria latina quam

tam o tłumaczeniu Księgi Jozuego[32], co sugerować może, że ono jeszcze nie powstało. Mimo drobnej niepewności czasu powstania drugiej księgi *Apologii* możemy ostrożnie przyjąć, że najpóźniej w 402/403 roku przekład Pięcioksięgu był już ukończony[33]. Dlaczego więc pisaliśmy powyżej, że Księga Jozuego została przetłumaczona najpóźniej w 404/405 roku? Wiąże się to z tym, że Strydończyk wspomina w samej *Praefatio in libro Iosue* o śmieci swojej awentyńskiej przyjaciółki, Pauli (*post sanctae Paulae dormitionem*)[34], co miało miejsce w styczniu 404 roku[35]. Warto tutaj dodać, że na samym początku tego wstępu Hieronim pisze, że zabiera się do tłumaczenia nie tylko Księgi Jozuego, ale też Sędziów, Rut i Estery. *Prolog do Księgi Estery* natomiast betlejemski mnich adresuje do Pauli i Eustochium (*vos autem, o Paula et Eustochium*)[36]. Ta pierwsza musiała więc jeszcze żyć. Musimy przyjąć, że *Prolog do Księgi Estery* powstał wcześniej niż ten do Księgi Jozuego. Jeśli zaś wierzyć *Prafeatio in libro Iosue*, która wprost mówi, że poprzedza przełożenie przez Strydończyka księgi Jozuego, Sędziów, Rut i Estery, musimy przyjąć, że przedmowa do Estery została napisana wcześniej i niezależnie od samego tłumaczenia Księgi Estery. Można przypuszczać, że czasami prologi Hieronim dołączał do konkretnych ksiąg biblijnych w późniejszym czasie, niż miało

graeca, graeca quam hebraea»" (tł. S. Ryznar, Św. Hieronim, *Apologia przeciw Rufinowi*, PSP 51, Warszawa 1989, s. 84-86).

[32] Listę tych prologów, które znalazły się w Hieronimowej *Apologii przeciw Rufinowi*, zestawiła Aline Canellis (*Introduction. Le genre des préfaces et les lecteurs visés*, w: *Préfaces aux livres de la Bible*, ed. R. Weber – R. Gryson, tł. A. Canellis, SCh 592, Paris 2017, s. 179).

[33] Sebastian Weigert, autor wydanej stosunkowo niedawno monografii poświęconej Hieronimowemu tłumaczeniu Księgi Powtórzonego Prawa pt. *Hebraica veritas. Übersetzungsprinzipien und Quellen der Deuteronomiumübersetzung des Hieronymus* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 207/7; Stuttgart 2016) sam nie jest jednomyślny w kwestii szacowania daty przekładu ostatniej księgi Tory: raz podaje, że jest to ok. 403 (s. 38, przyp. 122), raz że ok. 400 rok (s. 39).

[34] Hieronymus, *Praefatio in libro Iosue* 3, ed. R. Weber – R. Gryson, Jérôme, *Préfaces aux livres de la Bible*, SCh 592, Paris 2017, s. 320.

[35] Na temat datacji śmierci Pauli Rzymianki, zob. A. Cain, *Jerome's Epitaph on Paula. A Commentary on the Epitaphium Sanctae Paulae*, Oxford 2013, s. 160. O samej Pauli i jej przyjaźni ze św. Hieronimem, zob. D. Zittel, *Hieronymus und Paula. Brief an eine Asketin und Mutter*, w: *Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis. Mit 162 Quellentexten und Bildquellen*, red. T. Späth – B. Wagner-Hasel, Stuttgart 2000, s. 426-437.

[36] Hieronymus, *Praefatio in libro Hester* 2, ed. R. Weber – R. Gryson, *Préfaces aux livres de la Bible*, SCh 592, Paris 2017, s. 380.

miejsce samo tłumaczenie[37]. Mimo tej oczywistej sprzeczności[38] dotyczącej śmierci Pauli mimo wszystko możemy ostrożnie założyć, że przekład samej Księgi Jozuego nastąpił nie tylko po tłumaczeniu Pięcioksięgu, ale i Księgi Estery, niedługo po śmierci Pauli. Dzięki powyższym przesłankom możemy zawęzić czas powstania przekładu interesującej nas księgi biblijnej na czas nieodległy od śmierci Pauli, szacunkowo na 404/405 rok. Możemy również z całą pewnością stwierdzić, że tłumaczenie Księgi Jozuego powstało przed 406 rokiem[39], kiedy to św. Hieronim powrócił do egzegezy proroków mniejszych, gdyż o zamiarze wznowienia tej pracy wspomina wprost w *Praefatio in libro Iosue* (*decrevimus „dum spiritus hos regit artus" Prophetarum explanationi incumbere et omissum iam diu opus quodam postliminio repetere*)[40].

Biorąc pod uwagę tak późne *terminus ante quem* i *terminus post quem* powstania łacińskiego przekładu Księgi Jozuego, możemy stwierdzić, że Hieronim powinien na początku V wieku być już tłumaczem wprawnym. Pracował nad szóstą księgą Oktateuchu ze sporym bagażem różnorodnych doświadczeń translatorskich. Przełożył już przecież Księgi

---

[37] Warto w tym miejscu przytoczyć opinię Edmona L. Gallaghera na temat dwóch innych prologów do biblijnych przekładów św. Hieronima: „Finally, Jerome's Vulgate prefaces in general – and certainly this applies to Tobit and Judith – do not necessarily provide straightforward representations of his working procedure. For instance, Jerome claims to have accomplished his work on Tobit in a single day (*Praef. Tob.* 10), and in a single night for Judith (*Praef. Jdt.* 6), but the translations demonstrate otherwise. Scholars have repeatedly shown that Jerome relied heavily on the VL for both of these books, as he himself almost admits in regard to Judith (*Praef. Jdt.* 7). While such appropriation of a previously existing translation would have lightened the work, it also would have involved a process of cross-referencing that could not have been accomplished in the amount of time Jerome indicates. Moreover, as noted above, the Vulgate version of these books features certain expansions that probably derive in part from the translator himself, again indicating a longer period of activity than allowed for in the prefaces. Finally, his claim to have devoted extremely little time to the task is a literary topos that appears in the prefaces to several of his other works. All of this suggests that we should accept with some caution Jerome's claim that the two bishops forced him to make these translations almost against his will. Jerome invested more of himself in these books than he was willing to reveal in the prefaces" (*Why did Jerome Translate Tobit and Judith?*, HTR 108/3 (2015) s. 361-362).

[38] Por. A. Canellis, *Introduction. Révisions et retour à l'Hebraica veritas*, w: *Préfaces aux livres de la Bible*, ed. R. Weber – R. Gryson, tł. A. Canellis, SCh 592, Paris 2017, s. 96.

[39] Różne szacunki chronologiczne zestawia Aline Canellis (*Introduction. Révisions et retour à l'Hebraica veritas*, s. 97).

[40] Hieronymus, *Praefatio in libro Iosue* 3, ed. R. Weber – R. Gryson, *Préfaces aux livres de la Bible*, SCh 592, Paris 2017, s. 320.

Samuela i Królewskie (390 rok), psalmy *iuxta Hebraeos*, wszystkie księgi prorockie i Księgę Hioba (392/393), Ezdrasza, Nehemiasza i Księgi Kronik (396), Przysłów, Koheleta[41] oraz Pieśń nad Pieśniami (tę ostatnią księgę jesienią 398 roku, w ciągu zaledwie trzech dni)[42]. Możemy więc domniemywać, że Strydończyk, przystępując do pracy nad Księgą Jozuego, powinien być tłumaczem już doświadczonym. Przypomnijmy również i podkreślmy, że cały czas mówimy o tłumaczeniu *ex Hebraica veritate*[43], o czym sam Hieronim wspomina w swoich pismach wielokrotnie po 390 roku, a w odniesieniu do Oktateuchu – choćby w cytowanym już passusie z listu do Lucyniusza z Betyki.

---

[41] Na temat Hieronimowej pracy nad Księgą Koheleta, zob. W.W. Cannon, *Jerome and Symmachus. Some Points in the Vulgate Translation of Koheleth*, ZAW 45 (1927) s. 198-199. Ciekawe, że uczony ten wykazał, iż decyzje translatorskie Hieronima w odniesieniu do Księgi Koheleta są mocno zależne od przekładu Symmacha. Jak się okazuje, dotyczy to większości ksiąg Starego Testamentu, które Strydończyk przełożył (por. N. Fernández Marcos, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia. Segunda edición revisada y aumentada*, Textos y estudios Cardenal Cisneros de la Biblia Políglota Matritense 64, Madrid 1998, s. 142: „Por los trabajos de Ziegler y Cannon y por los más recientes de González Luis y Salvesen sabemos hasta qué punto Jerónimo incorpora a través de la Vulgata buena parte de sus lecturas: en su traducción al latín Jerónimo siguió a Símaco más que a ninguno de los otros traductores"). José González Luis (1941-2023) był badaczem wpływu Symmacha na pracę translatorską św. Hieronima nad Biblią. Temu problemowi poświęcił swoją rozprawę doktorską pt. *La versión de Símaco a los profetas mayores*, którą pisał pod kierunkiem profesora Alejandro Díez Macho i obronił na Uniwersytecie Complutense w Madrycie w 1981 roku. Praca ta jest dostępna online: https://hdl.handle.net/20.500.14352/39172 (dostęp: 6.06.2025). Zob. też: J. González Luis, *La traducción vulgata y Símaco*, „Tabona" 4 (1983) s. 267-280.

[42] Por. P. Jay, *La datation des premières traductions de l'Ancien Testament sur l'hébreu par saint Jérôme*, REAug 28/3-4 (1982) s. 208-212.

[43] Por. Ł. Krzyszczuk – K. Morta, *The Question of St. Jerome's Translation ex Hebraica veritate: the Example of Deut. 8:15*, „Philologia Classica" 16/2 (2021) s. 241-261. Więcej informacji na temat biblijnych przekładów z hebrajskiego św. Hieronima, zob. M. Gilbert, *Saint Jérôme, traducteur de la Bible*, w: *Il a parlé par les prophètes. Thèmes et figures bibliques*, red. M. Gilbert, Namur 1998, s. 9-28; P. Jay, *Saint Jérôme et „l'un et l'autre Testament"*, w: *Ouvrir les écritures*, red. P. Beauchamp, Paris 1995, s. 361-379; S. Rebenich, *Jerome. The „Vir Trilinguis" and the „Hebraica Veritas"*, VigCh 47 (1993) s. 50-77; W.H. Semple, *St. Jerome as a Biblical Translator*, „Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester" 48 (1966) s. 227-243; D. Brown, *Jerome and the Vulgate*, w: *A History of Biblical Interpretation*, v. 1: *The Ancient Period*, red. A.J. Hauser, Grand Rapids 2003, s. 355-379; G. Bearzotti, *S. Girolamo e la Volgata*, Udine 1923; K. Morta, *Palący oddechem wąż („serpens flatu adurens") św. Hieronima*, VoxP 87 (2023) s. 295-312; J. Królikowski, *Dzieło translatorskie św. Hieronima i veritas hebraica*, „Filologia Polska. Roczniki Naukowe Uniwersytetu Zielonogórskiego" 8 (2022) s. 309-333.

3. Problematyka, budowa i treść Hieronimowego *Prologu do Księgi Jozuego*

Św. Hieronim do bardzo wielu swoich pism i przekładów dołączał wstępy[44]. Gros tych dziełek ma swoich adresatów, Strydończyk bowiem pisał niektóre komentarze czy tłumaczył księgi biblijne oraz inne dzieła Ojców greckich na prośby konkretnych osób[45]. Mamy pewne trudności z ustaleniem, kto jest adresatem naszego *Prologu do Księgi Jozuego*. Francuski badacz Yves-Marie Duval próbował dowodzić, że adresatką jest córka Pauli, Eustochium[46]. Według Pierre'a Nautina adresatem tej prefacji był Pammachiusz[47]. Amerykański badacz natomiast, Ignatius Kozik, skłaniał się ku tezie, że *Prolog do Jozuego* w ogóle nie ma adresata[48]. Według tego ostatniego Hieronim w analizowanym przez nas dziełku wzmiankuje Eustochium i Pammachiusza w kontekście ich próśb o inne dzieła, nie zaś samego przekładu ksiąg Jozuego, Sędziów i Rut. Nie możemy z całą pewnością stwierdzić, kto jest adresatem *Praefatio in Iosue*, ale wzmianka o śmierci Pauli skłania nas ku ostrożnej tezie, że dziełko to było dedykowane jej córce, Eustochium.

Dziełko przez nas tłumaczone nosi w edycji krytycznej Roberta Webera i Rogera Grysona tytuł *Praefatio sancti Hieronymi in libro Iosue*[49] i na ten tytuł przystaliśmy i my. Jednak już w przekładzie hiszpańskim Virgilio Bejarano Sánchez nadał temu wstępowi tytuł *Prólogo de San Jerónimo, presbítero, a los libros de Josué y de Jueces*[50]. Badacz ten sugeruje więc, że to Hieronimowe dziełko jest prologiem także do

---

[44] Por. Sołomieniuk, *Świętego Hieronima przedmowy do ksiąg biblijnych w Wulgacie*, s. 68: „Hieronim określa swe przedmowy kilkoma nazwami: *praefatio*, *praefatiuncula*, *prologus*, *exordium*, *principium*".

[45] Ks. Michał Sołomieniuk zestawia adresatów wszystkich prologów biblijnych. Por. Sołomieniuk, *Świętego Hieronima przedmowy do ksiąg biblijnych w Wulgacie*, s. 72-73. Czyni to też Aline Canellis (*Introduction. Le genre des préfaces et les lecteurs visés*, s. 195).

[46] Por. Canellis, *Introduction. Le genre des préfaces et les lecteurs visés*, s. 184-185.

[47] P. Nautin, *Hieronymus*, TRE XV 310.

[48] I.S. Kozik, *Saint Jerome's Biblical Prefaces*, New York 1938, s. 21.

[49] *Préfaces aux livres de la Bible*, ed. R. Weber – R. Gryson, tł. A. Canellis, SCh 592, Paris 2017, s. 285.

[50] San Jerónimo, *Comentario a Mateo. Prólogos y prefacios a diferentes tratados. Vidas de tres monjes. Libro de los claros varones eclesiásticos. Edición bilingüe promovida por la Orden de San Jerónimo*, tł. V. Bejarano Sánchez, Obras completas de San Jerónimo 2. Biblioteca de Autores Cristianos 624, Madrid 2002, s. 467. Tłumacz hiszpański przeformatował również łaciński tytuł dziełka na *Prologus Sancti Hieronymi presbyteri in libros Iosue ac Iudicum* (San Jerónimo, *Comentario a Mateo*, s. 466).

tłumaczenia Księgi Sędziów. Prolog ten bywa *de facto* dołączony aż do tłumaczenia czterech ksiąg biblijnych: Jozuego, Sędziów, Rut i Estery. Jednak, jak już wspomnieliśmy, Hieronim napisał także dziełko znane jako *Prologus Hester*, które adresował do Pauli Rzymianki[51]. Możemy w tym miejscu stwierdzić, że po adresowanym do Dezyderiusza[52] przekładzie Pentateuchu Hieronim przetłumaczył kolejne trzy księgi i w ten sposób zamknął sprawę Okakteuchu, a Księgę Estery tłumaczył po prostu mniej więcej w tym samym okresie i stąd ta wzmianka w *Praefatio in Iosue*.

W swoim Prologu do Księgi Jozuego św. Hieronim podkreśla, że jego praca translatorska pozwala osobom nieznającym greki lub niemającym dostępu do *Heksapli* niejako mieć do niej wgląd. Strydończyk nierzadko odwołuje się w swoich pismach do tłumaczeń Akwili, Symmacha i Teodocjona. Zwłaszcza przekład tego drugiego znacząco wpływał na decyzje translacyjne betlejemskiego egzegety[53]. Wiemy, że Hieronim brał pod uwagę tłumaczenia heksaplarne, zwłaszcza podczas pracy nad księgami prorockimi. Mamy przecież zachowane komentarze Strydończyka do wszystkich proroków, w których na Akwilę, Symmacha i Teodocjona powołuje się wielokrotnie[54]. Jeśli zaś idzie o tłumaczenia ksiąg Jozuego, Sędziów i Rut, brak komentarzy św. Hieronima sprawia, że nie możemy przeczytać pisanych przez niego samego wyjaśnień poszczególnych decyzji translacyjnych. Sam *Prolog do Księgi Jozuego* pozwala nam jednak domniemywać, że i na te przekłady trzech ostatnich ksiąg Oktateuchu *Heksapla* miała wpływ. Od razu na początku, po dywagacjach na temat nazw hebrajskich, Hieronim w swoim *Prologu do Księgi Jozuego* podkreśla też, że swoim tłumaczeniem nie chce podważać autorytetu Septuaginty (*[lector] sciat me non in reprehensionem ueterum noua cudere*). Warto w tym miejscu podkreślić, że Hieronimowe przedmowy do jego przekładów ksiąg biblijnych mają też na celu pewien zabieg retoryczny, mianowicie zyskać przychylność czytelnika (*captatio benevolentiae*). Czytelnika, który nierzadko, o czym wspomina Strydończyk w *Praefatio in Iosue*, nastawiony był niechętnie i nieufnie do jego zwrotu ku

---

[51] Zob. *Préfaces aux livres de la Bible*, ed. R. Weber – R. Gryson, tł. A. Canellis, SCh 592, Paris 2017, s. 378.

[52] Por. Kelly, *Hieronim*, s. 446, przyp. 2.

[53] Warto tutaj podkreślić, że, jak policzyliśmy, w swoich pismach Hieronim wspomina z imienia Symmacha prawie 700 razy.

[54] Hieronimowi nie udało się jedynie dokończyć pracy nad Księgą Jeremiasza (którą objaśnił do Jr 32 włącznie). Prace nad tym dziełem egzegetycznym przerwała jego śmierć.

Hebraica veritas[55]. Można zaryzykować tezę, że pozytywne wypowiedzi Hieronima na temat Septuaginty w prologach biblijnych mają więc w dużej mierze charakter obronny. Z drugiej strony Hieronim nigdy nie chciał w sposób zdecydowany odrzucać dziedzictwa greckiej tradycji biblijnej.

Hieronim kończy swój *Prolog do Księgi Jozuego* deklaracją powrotu do przerwanej w 396 roku pracy nad egzegezą proroków mniejszych. Pracę tę rzeczywiście wznowił i w latach 406-407 skomentował księgi Zachariasza, Malachiasza, Ozeasza, Joela i Amosa.

Hieronimowy przekład Księgi Jozuego, podobnie jak powstałe w podobnym czasie tłumaczenia ksiąg Sędziów, Rut i Estery, cechuje spora swoboda, która polega na częstym odchodzeniu od tekstu hebrajskiego tych czterech starotestamentalnych ksiąg[56]. Dla porównania tłumaczenia ksiąg prorockich cechuje dość silne przywiązanie do struktury językowej tekstu źródłowego. Trudno uznać za przypadek to, że tłumaczenia proroków były wczesnymi owocami pracy Hieronima, księgi Jozuego, Sędziów, Rut i Estery natomiast stanowią jej ostatni etap. Można zaryzykować tezę, że w miarę czasu Strydończyk nabierał pewności i doświadczenia w swoim przedsięwzięciu.

Na koniec pragniemy zaprezentować jeden z problemów, który znajdujemy w samym przekładzie szóstej księgi Oktateuchu. Joz 13,4-5 w przekładzie św. Hieronima brzmi następująco:

> ad meridiem vero sunt Evei omnis terra Chanaan et Maara Sidoniorum usque Afeca et terminos Amorrei eiusque confinia Libani quoque regio contra orientem a Baalgad sub monte Hermon donec ingrediaris Emath[57].

---

[55] Warto w tym miejscu zaznaczyć, że podjęta około 390 roku przez św. Hieronima decyzja o zarzuceniu pracy nad tłumaczeniem Septuaginty na łacinę i rozpoczęciu przekładu Starego Testamentu bezpośrednio z języka hebrajskiego spotkała się w środowisku chrześcijańskim z odbiorem krytycznym. Por. Ł. Krzyszczuk, *Pseudo-Hieronim, Krótkie streszczenie niedługich rozdziałów Izajasza (In Esaia parvula adbreviatio de capitulis paucis, CPL 585)*, VoxP 63 (2015) s. 484; M. Wysocki, *Biblia i nadzieja na jej dobre tłumaczenie*, VoxP 69 (2018) s. 729.

[56] Zob. N. Fernández Marcos, *The Genuine Text of Judges*, w: *Sôfer Mahîr. Essays in Honour of Adrian Schenker Offered by the Editors of Biblia Hebraica Quinta*, red. Y. Goldman – A. van der Kooij – R. Weis, Supplements to Vetus Testamentum 110, Leiden – Boston 2006, s. 38: „In Judges the free renderings of idiomatic verbal constructions are very frequent. V[ulgate] freely deviates from Hebrew vocabulary and syntax; it shows a tendency to clarify obscure passages and to identify a more precise meaning from the context".

[57] *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem. Editio quinta*, ed. R. Weber – R. Gryson, Stuttgart 2007, s. 304 (tł. własne): „Zaprawdę, na południu są Chiwwici, cała ziemia Kanaan i Maara Sydończyków, aż do Afeka i granic Amoryty i jego obszaru

Hebrajskie określenie, które św. Hieronim oddał w wersecie 13,5 przez *confinia* (*okolice*, *granice*), brzmi גִּבְלִי, a jest określeniem mieszkańca fenickiego miasta Gebal[58], znanego Grekom jako Byblos. Betlejemski mnich w tej perykopie nie widzi takiej interpretacji, a oddał ten rzeczownik przez łacińskie *eiusque confinia*, które odniósł do terenów amoryckich. Warto jednak podkreślić, że *interpretatio Graeca* Gebal z Byblos Hieronim znał[59]. Zobaczymy, jak Strydończyk pisze o tyryjskich żeglarzach w ósmej księdze swego *Komentarza do Księgi Ezechiela*:

> Czytamy, że wioślarze, czyli żeglarze miasta Tyru – Sydończycy i Aradyjczycy, o których już była mowa – oraz, według przekładu Septuaginty, doradcy z Byblos, które po hebrajsku nazywane jest Gebal („consiliarios ‘Bibli’ quae hebraice appellatur ‘gebal’”), a także jego wojownicy: Persowie, Lidyjczycy i Libijczycy, wszyscy oni zginą i okażą się niczym, kiedy Tyr upadnie i cała jego chwała obróci się w ruinę[60].

Zarówno praca translatorska, jak i egzegetyczna nad Ez 27 dowodzą, że Hieronim doskonale znał identyfikację miasta Gebal z Byblos. Nadto rzeczownik גִּבְלִי, występujący po raz kolejny w Biblii Hebrajskiej w 1Krl 5,32, Strydończyk oddał poprawnie, tj. odnosząc do miasta na północ od Tyru („cementarii Hiram porro Biblii praeparaverunt ligna et lapides ad aedificandam domum”). Dlaczego zatem w Joz 13,5 betlejemski mnich tak znacząco odszedł od tekstu hebrajskiego? Wydaje się, że doszło do pomyłki z rzeczownikiem גְּבוּל (zapisywanym też w tekście masoreckim przez qibbūṣ zamiast shuruq: גְּבֻל), który znaczy właśnie ‘obszar graniczny, terytorium’[61]. Niestety nie mamy zachowanego w tej perykopie żadnego tłumaczenia heksaplarnego jako ekwiwalentu do גִּבְלִי[62].

---

granicznego, także kraina Libanu na wschodzie od Baal-Gad pod górą Hermon, aż wejdziesz do Chamat”.

[58] Możemy więc przełożyć ten rzeczownik na ‘Gebalczyk, gebalski’.

[59] Zob. jego przekład Ez 27,9.

[60] Hieronymus, *Commentarii in Ezechielem* VIII 27, 27b, ed. F. Glorie, CCL 75, Turnhout 1964, s. 380 (tł. własne).

[61] Np. w Joz 16,6, Hieronim przekłada rzeczownik גְּבוּל właśnie na *confinia*. Na temat znaczenia tego hebrajskiego słowa zob. Zob. *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, s. 162, s.v. גְּבוּל. Więcej na temat samych hebraizmów w Hieronimowym przekładzie Księgi Jozuego, zob. B. Lang, *Hebraismen im Buch Josua*, w: *Nicht Am Ende Mit Dem Latein. Die Vulgata Aus Heutiger Sicht*, red. M. Fieger – B. Schmid Pfändler, Lausanne – Berlin – Bruxelles – Chennai – New York – Oxford 2023, s. 34-35.

[62] Origenes, *Hexaplorum quae supersunt; sive Veterum Interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, t. 1, ed. F. Field, Oxford 1875, s. 365.

Nie możemy zatem jednoznacznie stwierdzić, czy Strydończyk pomylił się bezpośrednio na gruncie hebrajszczyzny czy też, co bardziej naszym zdaniem prawdopodobne, pomyłka nastąpiła u Symmacha[63].

4. Najstarsza kopia *Prologu do Księgi Jozuego* w zbiorach polskich

Najstarszym zachowanym przekazem rękopiśmiennym *Prologu do Księgi Jozuego* w zbiorach polskich bibliotek jest fragment o sygnaturze I F 21 a, należący do zbiorów Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu[64]. Poniżej przedstawiamy jego krótki opis.

Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, I F 21 a

Fragment. 323 × 278 mm. 1 karta. 1. poł. XII wieku. Pergamin.

Zawartość:

(ra) Liber Deuteronomium (34,6-12).

[sepeli]*vit eum in valle terrae Moab … >< … mirabilia, quae fecit Moyses coram omni Israel*.

(ra-b) Praefatio sancti Hieronymi in libro Iosue[65].

Incipit Prologus Ieronimi Presbiteri in libro Iosue – Tandem finito Pentateucho Moysi, velud grandi fęnore liberati… Quę enim audientis utilita[tis] [lacuna, rb] *et michi non displicet… >< … et nos ad patriam festinentes mortiferos sirenarum cantus surda debeamus aure transire.*

(rb-va) Argumentum[66].

---

[63] Tak było w wypadku perykopy z Pwt 8,15, do której św. Hieronim wprowadził węża dipsas (Krzyszczuk –Morta, *The Question of St. Jerome's Translation*, s. 250-257). Inne przykłady problemów translacyjnych z Hieronimowego przekładu Księgi Jozuego wylicza fiński uczony Seppo Sipilä (*The Book of Joshua in the Vulgate*, w: *Scripture in Transition. Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo*, red. A. Voitila – J. Jokiranta, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 126, Leiden – Boston 2008, s. 17-26).

[64] Stwierdzenie to oparte jest na analizie opisów rękopisów średniowiecznych zebranych w bazie danych *Manuscripta.pl* (dostęp: 06.06.2025). Więcej o samych mediewaliach w zbiorach rękopiśmiennych Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu, zob. A. Poznański, *Medieval Manuscripts at the Wroclaw University Library. An Overview of the Collections and Their Digital Preservation*, „Gazette du livre médiéval" 64 (2018) s. 87-90.

[65] Zob. *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 1: *Initia biblica, apocrypha, prologi*, red. F. Stegmüller, Madrid 1940, s. 256, nr 311.

[66] *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 1, s. 255, nr 307.

Incipiunt capitula – I. Ihesus filius nave in tipum Domini non solum gentes venerunt [recte: in gestis, verum etiam] *in nomine trans* [recte: transit] *Iordanem hostium regna subvertit… Sors filiorum Ioseph, Effraim et Mana*[sse] [lacuna, va] [fu]*gitivorum. Urbes levitarum… >< … Item congregatis cum pacto obtestacionis alloquitur eos Iosuę.*

(va-b) Liber Iosue (1,1–2,15).

Incipit Liber Iosue – Et factum est post mortem Moysi servi Domini… dominus Deus vester dedit vobis requiem et terram [lacuna, vb] *eis et sic revertimini in terram possessionis vestre… >< … Demisit ergo eos per funem de fenestra, domus* [textus abruptus].

Pismo:

Praegothica z pierwszej połowy XII wieku, intytulacje wyróżnione przez użycie liter majuskulnych. Cechy: stosowanie dyftongu *ae* (np. *terrae*) oraz *e caudata*[67], np. *obędierunt*, *fęnore* (nie zawsze właściwie) oraz znaku *&*; trzonki liter *m*, *n*, *r*, a także laski *f* i prostego *s* u dołu lekko wygięte w prawo; laski *f* i prostego *s* wystają poza dolną linię; *a* z prostym trzonkiem, górny łuk prawie niewidoczny; dwa rodzaje *d*, uncjalne i połuncjalne; g z otwartą pętelką; łukowo wygięta noga litery *h* wystaje poza dolną linię; dwa rodzaje *s*, proste *i* uncjalne; trzonek *t* lekko wystaje ponad poziomą belkę; *u* jako *v* w środku wyrazu; ligatury *st*.

Schemat pisarski:

Wykonany rylcem, dwie kolumny (szerokość kolumny: ok. 120 mm).

Materiał pisarski:

Pergamin sporządzony ze skóry cielęcej, żółtawy, obustronnie szlifowany; grubość: 0,2-0,42 mm.

Stan zachowania:

Karta przecięta poziomo na pół i użyta jako wyklejki przyklejone na drewniane okładziny innego nieznanego kodeksu; obecnie obydwie części sklejone cienkim paskiem przezroczystego papieru po stronie *verso*,

[67] Literka znana jako *e caudata*, czyli znak umieszczany pod literą *e*, używany do oznaczania dyftongu *ae* (*ę*), pełniła funkcję etapu pośredniego w szerszej zmianie ortograficznej, jaka dokonała się pomiędzy VII a XII wiekiem, kiedy to skrybowie stopniowo zaczęli zastępować dyftong *ae* zwykłym *e*. Zgodnie z przyjętą w kodykologii praktyką zdecydowaliśmy za pomocą znaku *ę* oddawać *e caudata*. Por. C.E. Beneš, *The Appearance and Spread of the E-Cedilla in Latin Bookhands*, „Manuscripta. A Journal for Manuscript Research" 43-44 (2003) s. 1-2.

ponadto odcięte marginesy: górny, dolny, zewnętrzny (z obecnego punktu widzenia), co wiąże się z utratą tekstu; pergamin pofalowany od wilgoci, przybrudzony, w górnej części, a także nieznacznie w dolnej, uszkodzony przez owady.

Zdobienia:

Rubrykacje: intytulacje, formuły zakończenia, numery w *Argumentum*, lombardy. Na stronie *verso* duży inicjał malarski, figuralny (ok. 106 × 90 mm, lewa strona przycięta) rozpoczynający Księgę Jozuego: uncjalna litera *E* w kolorach zielonym, czerwonym i żółtym, na czerwonym tle, zdobiona ornamentami, w którą wpisano dwa smoki. Podobny styl prezentują rękopisy z południa Francji XII wieku, np. kodeks Biblioteki Narodowej w Paryżu o sygn. *Latin 1618*[68].

Oprawa:

Przełom XIX i XX wieku, konserwatorska, półpłócienna z brązowym grzbietem i papierem marmurkowym, 2 karty ochronne.

Fragment, który pokrótce opisaliśmy powyżej, wyłączono z innego kodeksu (być może znaleziono lub otrzymano z zewnątrz) prawdopodobnie na przełomie XIX i XX wieku. Świadczy o tym oprawa oraz sposób sklejenia przeciętych części. Okrągłe pieczęcie *Staats- und Universitäts--Bibliothek Breslau* na samym fragmencie na stronach *recto* i *verso* mówią nam, że prawdopodobnie został skatalogowany i nadano mu nową sygnaturę po 1919 roku, ponieważ wcześniej biblioteka nosiła nazwę *Königliche und Universitätsbibliothek Breslau*[69]. Niestety nie posiadamy żadnych wskazówek co do tego, skąd wziął się on w zbiorach dawnej Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu. W przypadku niektórych fragmentów pomocna jest sygnatura, np. *I F 687 a* to fragmenty oprawy kodeksu *I F 687*, jednak w naszym przypadku tak nie jest: kodeks *I F 21* ma inny format i wyklejki na miejscu. Zarówno pismo, jak i zdobienia wskazują na to, że powstał on w południowej Francji około pierwszej połowy XII wieku. Być może któryś ze śląskich klasztorów dostał

[68] Za tę wskazówkę jesteśmy bardzo wdzięczni dr Joannie Frońskiej z Institut de recherche et d'histoire des textes w Paryżu. Opis, wersja cyfrowa oraz bibliografia na temat rękopisu BnF Latin 1618: https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc59572p (dostęp: 06.06.2025).

[69] Nowa nazwa oficjalnie obowiązywała od 17 maja 1919 roku, a stosowny dokument w tej sprawie znajduje się w Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz w Berlinie (sygn. I. HA Rep. 76, Vd Sekt. 5 Nr. 1 Bd. 13, U I k 7884/19).

w darze z Zachodu Biblię na okoliczność fundacji albo jakaś wspólnota dokonała importu wobec braku potrzebnych egzemplarzy. Rozcięcie karty na pół w poziomie oraz przycięcie marginesów prawdopodobnie wskazuje na użycie tej karty do oprawy innego, późniejszego kodeksu o wymiarach ok. 275 × 215 mm, zatem w pewnym momencie ktoś uznałby Biblię za niepotrzebną i przeznaczył ją na makulaturę. Tekst zawiera wiele lekcji, które nie uznano za pochodzące z archetypu w najnowszej edycji krytycznej, jednak nie da się stwierdzić, aby wskazywały one na bliskość z jednym konkretnym świadkiem. Ponadto omawiany fragment zawiera kilka ewidentnych zniekształceń, np. *sillabam Hebraicorum numerum* (*sylabę hebrajskich numerów*) zamiast *silvam Hebraicorum nominum* (*las hebrajskich nazw*), a także *eganors* (?) zamiast Ἑξαπλοῖς (*Heksaplów*). Można stąd wyciągnąć wniosek, że Hieronimowe prologi nie zawsze był łatwe to zrozumienia przez średniowiecznych czytelników, mimo to kopiowano je jako integralną część Biblii.

5. Wydania tekstu

Migne J.P., Sancti Eusebii Hieronymi Stridonensis Presbyteri *Opera omnia, post Monachorum Ordinis S. Benedicti e Congregatione S. Mauri sed potissimum Joannis Martianaei hujus Ordinis recensionem, denuo ad manuscriptos Romanos, Ambrosianos, Veronenses et multos alios, nec non ad omnes editiones Gallicanas et exteras castigata, plurimis antea omnino ineditis monumentis, aliisque S. Doctoris lucubrationibus seorsim tantum vulgatis aucta, innumeris notis, observationibusn correctionibus illustrata, studio et labore Vallarsii et Maffaei Veronae Presbyterorum, operam navantibus aliis in eadem civitate litteratis viris. Editio Parisiorum novissima ex secunda ab ipsis Veronensibus editoribus curis posterioribus ita recognita, atque ex recentius detectis sic ditata ut praesens editio, amplutidine sola, caeteris omissis emendationibus, praecedentes omnes editiones, etiam benedictinas, tertia parte seu triente materialiter superet, accurante et ad ultimum recognoscente J.-P. Migne, cursuum completorum in singulos scientiae Ecclesiasticae Ramos editore. Tomus nonus*, Patrologiae cursus completus. Series Latina 28, 461-464, Parisiis 1845.

Migne J.P., Sancti Eusebii Hieronymi Stridonensis Presbyteri *Opera omnia, post Monachorum Ordinis S. Benedicti e Congregatione S. Mauri sed potissimum Joannis Martianaei hujus Ordinis recensionem, denuo ad manuscriptos Romanos, Ambrosianos, Veronenses et multos alios, nec non ad omnes editiones Gallicanas et exteras castigata, plurimis antea omnino ineditis monumentis, aliisque S. Doctoris lucubrationibus seorsim tantum vulgatis aucta, innumeris notis, observationibusn correctionibus illustrata, studio et labore Vallarsii et Maffaei Veronae Presbyterorum, operam navantibus aliis in eadem civitate litteratis viris.*

Editio Parisiorum novissima ex secunda ab ipsis Veronensibus editoribus curis posterioribus ita recognita, atque ex recentius detectis sic ditata ut praesens editio, amplutidine sola, caeteris omissis emendationibus, praecedentes omnes editiones, etiam benedictinas, tertia parte seu triente materialiter superet, accurante et ad ultimum recognoscente J.-P. Migne, cursuum completorum in singulos scientiae Ecclesiasticae Ramos editore. Tomus nonus, Patrologiae cursus completus. Series Latina 28, 503-506, Parisiis 1889.

Berger S., *Les préfaces jointes aux livres de la Bible dans les manuscrits de la Vulgate. Mémoire posthume*, Paris 1902, 22.

Bruyne D. de, *Préfaces de la Bible Latine*, Namur 1920, 22-23.

Weber R., *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, t. 1, Stuttgart 1969, s. 285-286.

Weber R. – Gryson R., *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem. Editio quinta*, Stuttgart 2007, s. 285-286.

Weber R. – Gryson R., *Préfaces aux livres de la Bible*, SCh 592, Paris 2017, s. 316-321.

6. Przekłady nowożytne

Angielskie:

Saint Jerome, *Prefaces and Commentary on Daniel*, tł. K.P. Edgecomb, Morrisville, North Carolina 2020, s. 6-7.

Francuskie:

Préfaces aux livres de la Bible, ed. R. Weber – R. Gryson, tł. A. Canellis, SCh 592, Paris 2017, s. 316-321.

Mélanges théologiques, historiques et moraux, empruntés des œuvres de saint Jérome, t. 2: *Saint Jérome IX*, tł. F.-Z. Collombet, Lyon – Paris 1842, s. 109-113.

Hiszpańskie:

San Jerónimo, *Comentario a Mateo. Prólogos y prefacios a diferentes tratados. Vidas de tres monjes. Libro de los claros varones eclesiásticos. Edición bilingüe promovida por la Orden de San Jerónimo*, tł. V. Bejarano Sánchez, Obras completas de San Jerónimo 2. Biblioteca de Autores Cristianos 624, Madrid 2002, s. 467-469.

Niemieckie:

Biblia Sacra Vulgata. t. 2: *Iosue – Iudices – Ruth – Samuhel – Malachim – Verba dierum – Ezras – Tobias – Iudith – Hester – Iob*, tł. A. Beriger, Berlin – Boston 2018, s. 15-19.

Bibliografia

Adkin N., *The Classics and Jerome's Prefaces to the Biblical Translations from the Hebrew*, „Helmántica" 181 (2009) s. 167-175.

Bäbler B., *The Library of Origen and Eusebius in the Urban Context of Caesarea Maritima*, „Archeologia Classica" 71 (2020) s. 439-462.

Bearzotti G., *S. Girolamo e la Volgata*, Udine 1923.

Beneš C.E., *The Appearance and Spread of the E-Cedilla in Latin Bookhands*, „Manuscripta. A Journal for Manuscript Research" 43-44 (2003) s. 1-44.

Berger S., *Les préfaces jointes aux livres de la Bible dans les manuscrits de la Vulgate. Mémoire posthume*, Paris 1902.

Booth A.D., *The Chronology of Jerome's Early Years*, „Phoenix" 35/3 (1981) s. 237-259.

Braverman J., *Jerome's Commentary on Daniel. A Study of Comparative Jewish and Christian Interpretations of the Hebrew Bible*, CBQ 7, Washington 1978.

Brown D., *Jerome and the Vulgate*, w: *A History of Biblical Interpretation*, t. 1: *The Ancient Period*, red. A.J. Hauser, Grand Rapids 2003, s. 355-379.

Brown Tkacz C., *„Labor Tam Utilis". The Creation of the Vulgate*, „Vigiliae Christianae" 50/1 (1996) s. 42-72.

Cain A., *Jerome's Epitaph on Paula. A Commentary on the Epitaphium Sanctae Paulae*, Oxford 2013.

Canellis A., *Introduction. Le genre des préfaces et les lecteurs visés*, w: *Préfaces aux livres de la Bible*, ed. R. Weber – R. Gryson, tł. A. Canellis, SCh 592, Paris 2017, s. 165-201.

Canellis A., *Introduction. Révisions et retour à l'Hebraica veritas*, w: *Préfaces aux livres de la Bible*, ed. R. Weber – R. Gryson, tł. A. Canellis, SCh 592, Paris 2017, s. 77-156.

Cannon W.W., *Jerome and Symmachus. Some Points in the Vulgate Translation of Koheleth*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft" 45 (1927) s. 191-199.

Carriker A.J., *The Library of Eusebius of Caesarea*, Supplements to Vigiliae Christianae 67, Leiden – Boston 2003.

Chavarría Arnau A., *Villas in Hispania during the Fourth and Fifth Centuries*, w: *Hispania in Late Antiquity. Current Perspectives*, red. K. Bowes – M. Kulikowski, The Medieval and Early Modern Iberian World 24, Leiden – Boston 2005, s. 519-555.

Cottineau L.H., *Chronologie des versions bibliques de saint Jérôme*, w: *Miscellanea geronimiana. Scritti varii pubblicati nel XV centenario dalla morte di San Girolamo*, red. V. Vannutelli, Roma 1920, s. 42-68.

Domínguez García A., *Introducción general*, w: San Jerónimo, *Comentarios a los Profetas Menores. Edición bilingüe promovida por la Orden de San Jerónimo*, tł. A. Domínguez García, Obras completas de San Jerónimo 3a. Biblioteca de Autores Cristianos 606, Madrid 2000, s. XIII-XXIV.

Fernández Marcos N., *Introducción a las versiones griegas de la Biblia. Segunda edición revisada y aumentada*, Textos y estudios „Cardenal Cisneros" de la Biblia Políglota Matritense 64, Madrid 1998.

Fernández Marcos N., *The Genuine Text of Judges*, w: *Sôfer Mahîr. Essays in Honour of Adrian Schenker Offered by the Editors of Biblia Hebraica Quinta*, red. Y. Goldman – A. van der Kooij – R. Weis, Supplements to Vetus Testamentum 110, Leiden – Boston 2006, 33-45.

Gallagher E.L., *Why did Jerome Translate Tobit and Judith?*, „Harvard Theological Review" 108/3 (2015) s. 356-375.

Gilbert M., *Saint Jérôme, traducteur de la Bible*, w: *Il a parlé par les prophètes. Thèmes et figures bibliques*, red. M. Gilbert, Namur 1998, s. 9-28.

González Luis J., *La traducción vulgata y Símaco*, „Tabona" 4 (1983) s. 267-280.

González Luis J., *La versión de Símaco a los profetas mayores*, Universidad Complutense de Madrid 1981, w: https://hdl.handle.net/20.500.14352/39172 (dostęp: 20.05.2025).

Graves M., *Jerome's Hebrew Philology. A Study Based on His Commentary on Jeremiah*, Supplements to Vigiliae Christianae 90, Leiden – Boston 2007.

Howorth H.H., *The Influence of St Jerome on the Canon of the Western Church. III*, „The Journal of Theological Studies" 13/49 (1911) s. 1-18.

Jay P., *La datation des premières traductions de l'Ancien Testament sur l'hébreu par saint Jérôme*, „Revue d'Études Augustiniennes" 28/3-4 (1982) s. 208-212.

Jay P., *Saint Jérôme et „l'un et l'autre Testament"*, w: *Ouvrir les écritures*, red. P. Beauchamp, Paris 1995, s. 361-379.

Joshua, Judges, Ruth, 1-2 Samuel, red. J.R. Franke, Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament 4, Downers Grove 2019.

Jóźwiak M., *„Non intelligis stultitiam tuam impudentiae copulatam". Św. Hieronim contra Pelagiusz*, „Vox Patrum" 68 (2017) s. 399-407.

Kalinkowski S., *Wstęp*, w: S. Kalinkowski: Orygenes – Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, ŹMT 32, Kraków 2004, s. I-XIII.

Kamesar A., *Jerome and the Hebrew Scriptures*, w: *The Oxford Handbook of the Latin Bible*, red. H.A.G. Houghton, New York 2023, s. 49-64.

Kelly J.D.N., *Hieronim. Życie, pisma, spory*, tł. R. Wiśniewski, Warszawa 2003.

Kołosowski T., *Porównanie życia chrześcijańskiego do morskiej żeglugi w korespondencji św. Hieronima*, w: *Mare nostrum. Morze w historii i kulturze krajów śródziemnomorskich*, red. T. Kołosowski, Warszawa 2015, s. 155-163.

Kozik I.S., *Saint Jerome's Biblical Prefaces*, New York 1938.

Kraus M.A., *Jewish, Christian, and Classical Exegetical Traditions in Jerome's Translation of the Book of Exodus: Translation Technique and the Vulgate*, Supplements to Vigiliae Christianae 141, Leiden – Boston 2017.

Królikowski J., *Dzieło translatorskie św. Hieronima i veritas hebraica*, „Filologia Polska. Roczniki Naukowe Uniwersytetu Zielonogórskiego" 8 (2022) s. 309-333.

Krzyszczuk Ł. – Morta K., *The Question of St. Jerome's Translation ex Hebraica veritate. The Example of Deut. 8:15*, „Philologia Classica" 16/2 (2021) s. 241-261.

Krzyszczuk Ł., *Wstęp*, w: Pseudo-Hieronim, *Krótkie streszczenie niedługich rozdziałów Izajasza (In Esaia parvula adbreviatio de capitulis paucis, CPL 585)*, „Vox Patrum" 63 (2015) s. 475-495.

Krzyszczuk Ł., *Wstęp*, w: Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Abdiasza (Commentarius in Abdiam, CPL 589)*, „Vox Patrum" 60 (2013) s. 557-573.

Lang B., *Hebraismen im Buch Josua*, w: *Nicht Am Ende Mit Dem Latein. Die Vulgata Aus Heutiger Sicht*, red. M. Fieger – B. Schmid Pfändler, Lausanne – Berlin – Bruxelles – Chennai – New York – Oxford 2023, s. 34-35.

Messina M.T., *L'autorità delle citazioni virgiliane nelle opere esegetiche di san Girolamo*, Roma 2003, s. 536-662.

Moorhead J., *Gregory's Literary Inheritance*, w: *A Companion to Gregory the Great*, red. B. Neil – M. Dal Santo, Brill's Companions to the Christian Tradition 47, Leiden – Boston 2013, s. 249-267.

Morinelli T.D., *Reason and Doctrine. Simple Reason and the Fallacies of Christian Doctrines. Time for Christians to Rethink what They Believe*, New York 2016.

Morta K., *Palący oddechem wąż („serpens flatu adurens") św. Hieronima*, „Vox Patrum" 87 (2023) s. 295-312.

Morta K., *Syreny w Biblii w przekładzie św. Hieronima*, w: *Biblia w przekładach i komentarzach*, red. K. Morta, Wrocław 2019, s. 31-49.

Nautin P., *Hieronymus*, w: *Theologische Realenzyklopädie. Band 15: Heinrich II. – Ibsen*, red. C. Uhlig, Berlin – New York 1986, s. 304-315.

Paczkowski M., *Postać Jozuego w interpretacji Cezarego z Arles*, „Polonia Sacra" 24/4 (2020) s. 75-101.

Opelt I., *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin*, Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften 2. Reihe. Neue Folge 63, Heidelberg 1980.

Otranto G, *La tipologia di Giosué nel „Dialogo con Trifone ebreo" di Giustino*, „Augustinianum" 15/1-2 (1975) s. 29-48.

Pollastri A., *Pammachio*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, t. 2: *G-Z*, red. A. Di Berardino, Casale Monferrato 1984, k. 2594.

Poznański A., *Medieval Manuscripts at the Wroclaw University Library. An Overview of the Collections and Their Digital Preservation*, „Gazette du livre médiéval" 64 (2018) s. 87-90.

Rebenich S., *Jerome. The „Vir Trilinguis" and the „Hebraica Veritas"*, „Vigiliae Christianae" 47 (1993) s. 50-77.

Repertorium biblicum medii aevi, t. 1: *Initia biblica, apocrypha, prologi*, red. F. Stegmüller, Madrid 1940.

Richardson J.S., *The Romans in Spain*, Oxford 1998.

Sipilä S., *The Book of Joshua in the Vulgate*, w: *Scripture in Transition. Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo*, red. A. Voitila – J. Jokiranta, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 126, Leiden – Boston 2008, s. 17-26.

Semple W.H., *St. Jerome as a Biblical Translator*, „Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester" 48 (1966) s. 227-243.

Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tł. T. Skibiński, Myśl Teologiczna 26, Kraków 2000.

Sołomieniuk M.P., *Świętego Hieronima przedmowy do ksiąg biblijnych w Wulgacie – zagadnienia wstępne*, „Vox Patrum" 76 (2020) s. 67-86.

Szczur P., *Pammachiusz*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 14: *Nouet – Pastoralis officii*, red. E. Gigilewicz, Lublin 2010, k. 1195-1196.

Vessey M., *Jerome's Origen: The Making of a Christian Literary Persona*, w: *Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991*, red. E.A. Livingstone, Leuven 1993, s. 135-145.

Weigert S., *Hebraica veritas. Übersetzungsprinzipien und Quellen der Deuteronomiumübersetzung des Hieronymus*, Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 207/7, Stuttgart 2016.

Wysocki M., *Biblia i nadzieja na jej dobre tłumaczenie*, „Vox Patrum" 69 (2018) s. 721-733.

Yuditsky A., *Jerome's transcriptions of Hebrew. A reexamination*, „Lešonenu. A Journal for the Study of the Hebrew Language and Cognate Subjects" 76 (2014) s. 121-136.

Zittel D., *Hieronymus und Paula. Brief an eine Asketin und Mutter*, w: *Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis. Mit 162 Quellentexten und Bildquellen*, red. T. Späth – B. Wagner-Hasel, Stuttgart 2000, s. 426-437.

7. Przekład[70]

1. Wreszcie, ukończywszy Pięcioksiąg Mojżesza[71], jakby uwolnieni od wielkiego długu, zabieramy się do [księgi] Jezusa, syna Nawego, którego Hebrajczycy nazywają Jozue Ben Nun[72], to jest 'Jozue, syn Nuna'[73], oraz do Księgi Sędziów, którą nazywają *Sopthim*[74], do Rut również i do Estery, które określają pod tymi samymi nazwami[75]. Napominamy też czytelnika,

[70] Przekładu dokonano z łacińskiego tekstu krytycznego, opracowanego przez Rogera Grysona i Roberta Webera: *Préfaces aux livres de la Bible*, SCh 592, Paris 2017, s. 316-321.

[71] Wzmianka ta zdaje się sugerować, że Hieronim spędził sporo czasu nad przekładem Pięcioksięgu, co w wypadku tłumaczenia innych ksiąg biblijnych nie ma miejsca. Zwykle bowiem betlejemski mnich pracuje w pośpiechu. Zob. Krzyszczuk – Morta, *The Question of St. Jerome's Translation*, s. 243.

[72] Hebr. יְהוֹשֻׁעַ בִּן-נוּן.

[73] Na temat etymologii imienia Jozuego, syna Nuna z plemienia Efraima, zob. Hieronymus, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, s.v. *Iosue*, ed. P. de Lagarde, CCL 72, Turnhout 1959, s. 104: „Iosue salvator". O imieniu jego ojca w greckiej wersji (Ναυή), por. Hieronymus, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, s. 76: „Nave semen vel germen vel pulchritudo".

[74] Hebr. שֹׁפְטִים. Więcej na temat Hieronimowej transkrypcji biblijnej hebrajszczyzny, zob. A. Yuditsky, *Jerome's transcriptions of Hebrew. A reexamination*, „Lešonenu. A Journal for the Study of the Hebrew Language and Cognate Subjects" 76 (2014) s. 121-136.

[75] Kolejno hebr. רוּת oraz אֶסְתֵּר.

aby przy przepisywaniu starannie zachował las hebrajskich imion i podziały uzyskane przez wyróżnienie członów, aby nie zniweczyć naszego trudu ani jego gorliwej pracy[76]. Przede wszystkim zaś niech wie, o czym często dawałem świadectwo, że nie tworzę nowych rzeczy w celu krytycznego potępienia dawnych[77], jak wyrzucają mi to moi przyjaciele, lecz – na miarę swoich sił – ofiarowuję naszą wersję ludziom mojego języka (którzy zresztą czerpią z niej przyjemność), aby mieli ją zamiast greckich *Heksapli*, które są kosztowne i wymagają wielkiego wysiłku[78]. Jeśliby natomiast w niektórych miejscach mieli wątpliwości co do odczytu dawnych ksiąg, porównując je z naszymi, będą mogli znaleźć to, czego szukają, zwłaszcza że wśród Łacinników jest tyle wersji, ile kodeksów, a każdy wedle własnego uznania dodawał lub usuwał to, co mu się podobało. Jednak w żadnym razie nie może być prawdziwe to, co się od siebie różni. Niech więc przestanie powstawać przeciwko nam skorpion[79] z ukąszeniem zakrzywionego

---

[76] Chociaż sens tego zdania wydaje się jasny, jednak składniowo jest ono problematyczne. W najnowszym wydaniu czytamy: *Monemusque lectorem ut siluam (...) diligens scriptura conseruet ne et noster labor et illius studium pereat*. Niektórzy traktują *diligens scriptura* (*staranne pismo*/*pisanie*) jako podmiot zdania podrzędnego, nam jednak wydaje się, że *scriptura* jest w ablatiwie (*przy pisaniu*/*przepisywaniu*), a *diligens* jest przymiotnikiem w funkcji przysłówka (*starannie*). Wówczas do rzeczownika *lectorem* odnosi się zarówno *conservet*, jak i *illius*. Miejsce to nie było jasne już dla średniowiecznych skrybów, stąd w wielu rękopisach można przeczytać *diligens scriptor*, co daje jednak dziwne połączenie: *monemus lectorem, ut scriptor* (*napominamy czytelnika, aby skryba*). Być może tekst uległ zepsuciu już na wczesnym etapie jego transmisji.

[77] Mowa o tłumaczeniu Septuaginty.

[78] Tłumaczenie św. Hieronima ma pomóc czytelnikowi łacińskojęzycznemu niejako mieć wgląd do heksaplarnych przekładów ksiąg Jozuego, Sędziów, Rut i Estery – tłumaczeń trudno dostępnych i ciężkich w lekturze.

[79] Św. Hieronim nierzadko porównuje swoich wrogów do skorpiona. Por. Hieronymus, *Commentarii in Esaiam*, X, Prol., ed. R. Gryson – V. Somers, *Commentaires de Jérôme sur le prophète Isaïe. Livres VIII-XI*, Vetus Latina. Aus der Geschichte der Lateinischen Bibel 30, Freiburg 1996, s. 1105: „Audio praeterea scorpium, mutum animal et venenatum, super sponsionem quondam commentarioli mei in Danihelem prophetam nescio quid mussitare, immo ferire conari, in suo pure moriturum". Zob. też: Hieronymus, *Commentarii in Iohel*, Prol., ed. R. Gryson, CCL 76 bis 3, Turnhout 2023, s. 263: „Insurgat licet scorpius et arcuato vulnere ferire conetur". W prologu do pierwszej księgi napisanego w 411 roku *Komentarza do Księgi Ezechiela* Hieronim nazywa skorpionem Rufina z Akwilei (Hieronymus, *Commentarii in Ezechielem* I Prol., ed. F. Glorie, CCL 75, Turnhout 1964, s. 3: „Verum quia et tu indesinenter hoc flagitas et magno vulneri cicatrix paulatim obducitur, Scorpiusque inter Enceladum et Porphyrionem Trinacriae humo premitur et Hydra multorum capitum contra nos aliquando sibilare cessavit, datumque tempus quo non haereticorum respondere insidiis sed scripturarum expositioni incumbere debeamus"). Na temat inwektywy u św. Hieronima, zob. I. Opelt,

żądła[80] i niech zaniecha niszczenia świętego dzieła swoim zatrutym językiem i albo niech je przyjmie, jeśli mu się podoba, albo wzgardzi nim, jeśli mu się nie podoba, a raczej niechaj pamięta te wersety: „Usta twoje pełne były złości, a język twój knuł podstępy. Siedząc, mówiłeś przeciw bratu twemu i przeciw synowi matki twojej rzucałeś zgorszenie. To czyniłeś, a [Ja] milczałem. Sądziłeś w swej złości, że stanę się tobie podobny? Będę cię oskarżał i przeciwstawię się tobie" (Ps 49,19-21)[81]. 2. Jakiż więc pożytek ma słuchacz z tego, że my pocimy się nad pracą, a inni trudzą się, żeby krytykować; że Żydzi boleją, iż odebrano im okazję do obmawiania i wyśmiewania chrześcijan; oraz że ludzie Kościoła nie tylko gardzą, ale wręcz niszczą to, czym przeciwnicy nas dręczą? Jeśli zaś tylko dawne tłumaczenie[82] im się podoba, które i ja szanuję, i jeśli sądzą, że nie należy przyjmować niczego poza nim, to dlaczego czytają, bądź pomijają to, co zostało tam dodane lub usunięte przy pomocy asterysków i obelisków?[83]

Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin, Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften 2. Reihe. Neue Folge 63, Heidelberg 1980, s. 162-163; M. Jóźwiak, *„Non intelligis stultitiam tuam impudentiae copulatam". Św. Hieronim contra Pelagiusz*, VoxP 68 (2017) s. 399-407.

[80] Pojawiający się w tym miejscu ablativus instrumenti (*arcuato vulnere*) tłumaczymy na *z ukąszeniem zakrzywionego żądła*. Fraza ta pojawia się u św. Hieronima kilka razy (*Commentarii in Ezechielem* I 2, 6b, ed. F. Glorie, CCL 75, Turnhout 1964, s. 28; *Commentarii in Iohel*, Prol., ed. R. Gryson, CCL 76 bis 3, Turnhout 2023, s. 263; *Contra Vigilantium* 8, ed. J.-L. Feiertag, CCL 79C, Turnhout 2005, s. 19, tł. G. Rurański, w: Św. Hieronim ze Strydonu, *Pisma polemiczne. Przeciw Helwidiuszowi. Przeciw Jowinianowi. Przeciw Wigilancjuszowi*, ŹM 67, Kraków 2013, s. 445-446; *Ep.* 124, 15, ŹMT 63, s. 152), co wpłynęło również na opis skorpiona, który znajdujemy u Izydora z Sewilli, tak opisującego tego pajęczaka: „animal armatum aculeo, et ex eo graece vocatum quod cauda figat et arcuato vulnere venena diffundat" (Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 5, 4, ed. J. André, Isidore de Séville, *Étymologies. Livre XII: Des animaux*, Auteurs Latins du Moyen Âge, Paris 2012, s. 171-172). Rzeczownik *vulnus* należy odnieść do kolca jadowego skorpiona, który znajduje się na końcu zakrzywionego telsonu tego jadowitego pajęczaka, nie zaś rany, jaką powoduje ukąszenie. Por. *Glossae biblicae in codice Sangallensi (Sankt Gallen, Stiftsbibliothek 295 [G^1])* 7, 6, ed. P. Vaciago, CCM 189A, Turnhout 2004, s. 427: „Arcuato vulnere, quia cauda scorpionis curva est, et cum illa nocet hominibus".

[81] Warto tutaj dodać, że tłumaczenie perykopy z Ps 49 Hieronim przytacza w swoim tłumaczeniu z Septuaginty, a nie z *Psalterium iuxta Hebraeos*. Przywołując w swoich dziełach Księgę Psalmów, Strydończyk zwykle cytuje ją właśnie w tym przekładzie z greki.

[82] Mowa o Septuagincie.

[83] Orygenes w swoich *Heksaplach* oznaczał asteryskiem (※) passusy, które znajdowały się w dostępnej mu wersji tekstu hebrajskiego Starego Testamentu, a nie było ich w Septuagincie oraz jej rewizji dokonanej przez Teodocjona. Miejsca w Septuagincie natomiast, których nie było w tekście hebrajskim, oznaczał obeliskiem (÷). Zakończenie

Dlaczego Kościoły przyjęły [Księgę] Daniela według przekładu Teodocjona?[84] Czemuż to podziwiają Orygenesa i Euzebiusza z Cezarei, którzy zestawiają ze sobą wszystkie te przekłady?[85] Albo cóż to była za głupota, że po wskazaniu tego, co prawdziwe, nadal podążają za tym, co fałszywe? Jak bowiem będą mogli potwierdzić świadectwa przytaczane w Nowym Testamencie, które nie znajdują się w starych księgach?[86] Mówimy to, aby nie wydawało się, że całkiem milczymy wobec oszczerców.

3. Poza tym, po zaśnięciu świętej Pauli[87], której życie jest wzorem cnoty, i po tych księgach, których nie mogłem odmówić dziewicy Chrystusowej, Eustochium, postanowiliśmy, „póki duch rządzi tymi członkami”[88],

---

każdego takiego fragmentu było wskazywane metobelem, znakiem podobnym do naszego dwukropka (:). Zob. Hieronymus, *Ep.* 112, 19, ŹMT 61, s. 214: „Jeśli chodzi o to, co poruszasz w innych listach, dlaczego moje pierwsze tłumaczenie ksiąg kanonicznych ma zaznaczone gwiazdki i laseczki, a potem wydałem inny przekład bez tych znaków, odpowiem dla twego spokoju – zdaje mi się jednak, że nie rozumiesz, o co pytasz. Tamto bowiem jest tłumaczeniem z Siedemdziesięciu Tłumaczy i gdziekolwiek są laseczki, to jest obeliski, znaczy to, że Siedemdziesięciu więcej powiedziało, niż jest w tekście hebrajskim; tam zaś, gdzie są jakby przyświecające gwiazdki, Orygenes dodał coś z wydania Teodocjona. Tam przełożyłem z greckiego, tu z samego hebrajskiego tak jak rozumiałem, starając się raczej wyrazić prawdziwe znaczenie niż zachowywać porządek słów”. Por. M. Graves, *Jerome's Hebrew Philology. A Study Based on His Commentary on Jeremiah*, Supplements to VigCh 90, Leiden – Boston 2007, s. 24.

[84] Por. J. Braverman, *Jerome's Commentary on Daniel. A Study of Comparative Jewish and Christian Interpretations of the Hebrew Bible*, CBQ 7, Washington 1978, s. 31, 69.

[85] Euzebiusz zgromadził w Cezarei Palestyńskiej pokaźną bibliotekę. Znajdowały się w niej dzieła o tematyce filozoficznej, historycznej, poezja, greckie przekłady literatury żydowskiej (m.in. pisma Filona z Aleksandrii i Józefa Flawiusza) oraz pokaźny zbór dzieł autorów chrześcijańskich, w tym właśnie *Heksapla*, do której Hieronim czyni tutaj aluzję. Zob. A.J. Carriker, *The Library of Eusebius of Caesarea*, Supplements to VigCh 67, Leiden – Boston 2003, s. 299-311; B. Bäbler, *The Library of Origen and Eusebius in the Urban Context of Caesarea Maritima*, „Archeologia Classica” 71 (2020) s. 439-462.

[86] Mowa o Starym Testamencie.

[87] Św. Paula Rzymianka zmarła w styczniu 404 roku (Cain, *Jerome's Epitaphium Paulae*, s. 116). Doprecyzowanie daty jej śmierci na siódmy dzień przed kalendami lutego (26 stycznia) nastąpiło najwcześniej w 431 roku, czyli ponad dekadę po śmierci Hieronima (por. Cain, *Jerome's Epitaphium Paulae*, s. 134). Por. też: Hrabanus Maurus, *Martyrologium*, 26 Ian., ed. J. McCulloh, CCM 44, Turnhout 1979, 17: „VII KAL. FEB. […] Bethlem ciuitate depositio sanctae Paulae, cuius petitionibus annuens beatus Hieronimus plura confecit opuscula”.

[88] Publius Vergilius Maro, *Aeneis* IV 336, ed. R.A.B. Mynors, P. Vergili Maronis *Opera*, Oxford 1969, s. 186, tł. R.R. Chodkowski, Publiusz Wergiliusz Maro, *Eneida*, Źródła i Monografie. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II 542, Lublin 2024, s. 120. Zob. więcej: N. Adkin, *The Classics and Jerome's Prefaces to the Biblical Translations From the Hebrew*, „Helmántica” 181 (2009)

zająć się wyjaśnianiem proroków[89] i dzieło to, już od pewnego czasu porzucone, podjąć na nowo[90], zwłaszcza, że godny podziwu i święty mąż Pammachiusz[91] domaga się w liście tego samego[92], a my, śpiesząc do ojczyzny, musimy ominąć z zamkniętym uchem śmiercionośne pieśni Syren[93].

s. 167-175; M.T. Messina, *L'autorità delle citazioni virgiliane nelle opere esegetiche di san Girolamo*, Roma 2003, s. 536-662.

[89] Mowa o komentarzach do pięciu proroków mniejszych (Zachariasza, Malachiasza, Ozeasza, Joela i Amosa), które Strydończyk popełnił w latach 406-407. Por. Krzyszczuk, *Pseudo-Hieronim, Krótkie streszczenie niedługich rozdziałów Izajasza (In Esaia parvula adbreviatio de capitulis paucis, CPL 585)*, s. 560-562.

[90] Por. Krzyszczuk, *Pseudo-Hieronim, Krótkie streszczenie niedługich rozdziałów Izajasza (In Esaia parvula adbreviatio de capitulis paucis, CPL 585)*, s. 560-562. Komentarze do ksiąg Jonasza i Abdiasza Hieronim napisał w 396 roku.

[91] Więcej o tym rzymskim senatorze, który od czasów studenckich przyjaźnił się ze św. Hieronimem, zob. A. Pollastri, *Pammachio*, DPAC II 2594; P. Szczur, *Pammachiusz*, EK XIV 1195-1196.

[92] Hieronim dedykował Pammachiuszowi trzy z owych pięciu komentarzy do proroków mniejszych, które zamierzał napisać: do Ozeasza, Joela i Amosa.

[93] Por. K. Morta, *Syreny w Biblii w przekładzie św. Hieronima*, w: *Biblia w przekładach i komentarzach*, red. K. Morta, Wrocław 2019, s. 32-48. Polski badacz analizuje tam, w jaki sposób w swoich pismach św. Hieronim odnosił się do mitu o Syrenach. Por. Homerus, *Odyssea* XII 158-159, ed. P. von der Mühll, Homerus, *Odyssea*, Basel 1962, s. 222: „Σειρήνων μὲν πρῶτον ἀνώγει θεσπεσιάων/φθόγγον ἀλεύασθαι" (tł. R.R. Chodkowski, Homer, *Odyseja*, Źródła i monografie 500, Lublin 2020, s. 268): „Najpierw [Kirke] zaleca nam się wystrzegać urzekających/głosów Syren". O samym motywie niebezpieczeństw podróży morskiej jako alegorii życia chrześcijańskiego w listach św. Hieronima, zob. T. Kołosowski, *Porównanie życia chrześcijańskiego do morskiej żeglugi w korespondencji św. Hieronima*, w: *Mare nostrum. Morze w historii i kulturze krajów śródziemnomorskich*, red. T. Kołosowski, Warszawa 2015, s. 155-163. Zob też: Krzyszczuk, *Pseudo-Hieronim, Krótkie streszczenie niedługich rozdziałów Izajasza (In Esaia parvula adbreviatio de capitulis paucis, CPL 585)*, s. 570-571. Tutaj mowa o tym, że egzegeza przypomina podróż morską, która pełna jest niebezpieczeństw. Podobny motyw znajdujemy w licznych komentarzach Strydończyka. Zob. Hieronymus, *Commentarii in Abdiam*, Prol., CCL 76 bis 2, s. 122, tł. Ł. Krzyszczuk, Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Abdiasza (Commentarii in Abdiam, CPL 589)*, VoxP 60 (2013) s. 577: „Lecz właśnie teraz jest czas, aby przedstawić początek Abdiasza z pomocą twoich modlitw, któremu została dedykowana ta księga, i przepłynąć przez morze niebezpieczne i porywiste wiry świata".

CC BY ND

ISSN: 0860-9411
eISSN: 2719-3586

VOX PATRUM 96 (2025) 325-352
DOI: 10.31743/vp.18600

Św. Ambroży Autpert
Książeczka o konflikcie wad i cnót
(CCCM 27b, pp. 907-931: *Libellus de conflictu vitiorum atque virtutum missus ad Lantfredum presbyterum et abbatem in Baioaria constitutum*)

Michał Wojciech Barczak (wstęp i tłumaczenie)[1]

1. Wstęp

1.1. Autorstwo

Libellus de conflictu vitiorum atque virtutum w ciągu dziejów przypisywane było wielu autorom, spośród których na pierwszy plan wybija się Augustyn z Hippony, odnotowywany w aż 71 średniowiecznych kopiach dzieła[2]. Poza nim podawano też imiona Ambrożego z Mediolanu, Izydora z Sewilli, Grzegorza Wielkiego, Leona Wielkiego czy Leona IX[3]. Tradycje o powiązaniu tego utworu ze słynnymi pisarzami były na tyle silne, że znalazły one odzwierciedlenie jeszcze w *Patrologia Latina* Migne'a, która czterokrotnie (choć w nieco odmiennych wariantach tekstowych) podaje treść tegoż dzieła, za każdym razem łącząc je z kim innym[4].

---

[1] Michał Wojciech Barczak, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin, Polska; e-mail: barczak.mi@gmail.com; ORCID: 0009-0001-1778-5831.

[2] H. Silvestre, *A propos de la rècent edition des „Opera Omnia" d'Ambroise Autpert*, „Scriptorium" 36/2 (1982) s. 109.

[3] S. Faustini, *Le fonti del „De conflictu vitiorum atque virtutum" di Ambrogio Autperto*, Università degli studi di Padova 2018-2019, s. 6 w: https://thesis.unipd.it/retrieve/f72ddb38-6c52-4b27-bff0-48b0ade0d401/Sonia_Faustini_2019.pdf (dostęp: 09.05.2025).

[4] Tom 17 podaje jako autora Ambrożego z Mediolanu (z adnotacją *incertus*), tom 40 – Augustyna (choć w *admonitio* przed tekstem zastrzega realne autorstwo Autperta), tom 83 – Izydora z Sewilli, a tom 143 – Leona IX.

Niemniej już badania maurystów wykazały, że ostatecznie *Libellus* należy uznać za pracę Ambrożego Autperta[5], żyjącego w VIII wieku najpierw intelektualisty na dworze Pepina Małego[6], później zaś mnicha benedyktyńskiego i opata klasztoru św. Wincentego nad rzeką Volturno, znanego dziś głównie jako jeden z pierwszych krzewicieli kultu maryjnego w Kościele zachodnim[7]. Za jego autorstwem *Libelli* przemówiło duże podobieństwo do jednoznacznie Autpertowego *Expositio in Apocalypsin* – monumentalnego komentarza poświęconego ostatniej księdze Nowego Testamentu[8]. Również analiza samej treści utworu wskazuje nie na kogo innego, jak właśnie na rzeczonego opata znad Volturno. W wielu bowiem miejscach dostrzegalne są wyraźne nawiązania do *Moralia in Iob* Grzegorza Wielkiego (najistotniejszym jest zapożyczenie stamtąd prawie w całości listy wad), którego słowa zostały jednakże twórczo przez autora *Libelli* przekształcone i rozwinięte[9]. Nie jest to zatem praca samego Grzegorza, a zarazem należy wykluczyć autorów wcześniejszych. Odpada więc Augustyn, Ambroży Mediolański i Leon Wielki. Izydora zaś, którego autorstwo (pod wpływem Sigeberta z Gembloux) sugerują manuskrypty hiszpańskie[10], dosyć łatwo odrzucić nie tylko ze względów chronologicznych jako współczesnego Grzegorzowi, ale też ze względu na ustęp w ostatnim rozdziale, w którym dokonuje się krótka pochwała reguły benedyktyńskiej, wskazująca niedwuznacznie na to, że autorem był benedyktyn[11]. Leon IX zaś urodził się później, niż powstała najstarsza zachowana kopia *Libelli* (Ashburnham 83 z pierwszych dekad IX wieku)[12]. W takim świetle teoria o autorstwie Autperta wydaje się zdecydowanie najlepsza, ma ona też poparcie m.in. w trzech znaczących bawarskich manuskryptach z IX, X-XI i XII wieku: Clm 14500, Clm 6010 i Clm 13080[13], przechowywanych w Bayerische Staatsbibliothek w Monachium[14].

---

[5] J. Winandy, *L'œuvre littéraire d'Ambroise Autpert*, RBen 60/1-4 (1950) s. 98.

[6] T. Gacia – J.R. Marczewski – A. Strycharczuk, *Maioris ad limina templi… Poezja epigraficzna epoki karolińskiej. Badania i przekłady*, Lublin 2021, s. 51-52.

[7] R. Gustaw, *Ambroży Autpert*, EK I 416.

[8] D.G. Morin, *Le Conflictus d'Ambroise Autpert et ses points d'attache avec la Bavière*, RBen 27/1-4 (1910) s. 206.

[9] R. Weber, *La Prière d'Ambroise Autpert contre les vices et son „Conflictus viciorum et virtutum"*, RBen 86/1-2 (1976) s. 114.

[10] Morin, *Le Conflictus d'Ambroise Autpert*, s. 205.

[11] Morin, *Le Conflictus d'Ambroise Autpert*, s. 206.

[12] Faustini, *Le fonti del „De conflictu vitiorum atque virtutum"*, s. 9.

[13] Winandy, *L'œuvre littéraire*, s. 99.

[14] Faustini, *Le fonti del „De conflictu vitiorum atque virtutum"*, s. 9-10.

Przeciwko atrybucji tego dzieła Autpertowi wysuwano jednak jeden argument z samego tekstu. W ostatnim rozdziale bowiem według wielu rękopisów pada fragment: „Ecce, ut ad uicinos nostros ueniamus, Protasius et Geruasius in propria hac Mediolanensi ciuitate propriaque domo manentes ac per decem annos monachorum uitam exercentes ita perfecti sunt, ut martyres fierent”[15]. Użycie postawionego w ablatywie zaimka wskazującego *hac* w odniesieniu do *Mediolanensi civitate* sugerowałoby bardzo jasno, że autor wypowiada swoje słowa, przebywając właśnie w Mediolanie albo w każdym razie w jego pobliżu. Tymczasem wiadomo, że klasztor św. Wincentego nad rzeką Volturno jest oddalony od tego miasta o prawie 600 km. Problem próbowano rozwiązać na trzy sposoby. Mauryści odwoływali się do kontekstu – wspomniany cytat podaje ostatni przykład świętych, którzy osiągnęli doskonałość w swojej ojczyźnie, i następuje po wyliczeniu kilku takich z odległych od Italii stron, jak Palestyna czy Egipt. Wobec tego zacytowane sformułowanie byłoby uzasadnione kontrastem pomiędzy dalekimi krajami a rodzimą Italią, co jednak nie wydaje się zadowalająco wyjaśniać zastosowania owego *hac*[16]. Zdaniem Winandy’ego z kolei do rozwiązania trudności wystarczy przyjąć, że Autpert po prostu udał się kiedyś poza swoje opactwo[17]. Wreszcie Morin (którego pogląd wydaje się najbardziej przekonujący) skupia się na porównaniu źródeł i odnotowuje, że w żadnym z trzech wspomnianych już rękopisów bawarskich nie pojawia się fraza *in propria hac Mediolanensi*; zamiast tego jest napisane: *in propria, hoc est Mediolanensi*. Ta lekcja nie jest już w żaden sposób problematyczna[18].

1.2. Struktura i treść

Libellus de conflictu vitiorum atque virtutum napisany został do pierwszego opata klasztoru benedyktyńskiego w Benediktbeuern, Lantfreda[19], jako list. Mimo to jednak zarówno struktura tekstu, jak też i uwaga poczyniona na końcu przez samego autora, pozwala wyraźnie spostrzec, że o wiele bardziej niż z listem ma się tu do czynienia z teologicznym wykładem o wadach i cnotach.

---

[15] Morin, *Le Conflictus d’Ambroise Autpert*, s. 209.
[16] Morin, *Le Conflictus d’Ambroise Autpert*, s. 209-210.
[17] Winandy, *L’œuvre littéraire*, s. 100.
[18] Morin, *Le Conflictus d’Ambroise Autpert*, s. 210.
[19] Winandy, *L’œuvre littéraire*, s. 99.

Rozpoczyna się on od oryginalnej interpretacji zdania św. Pawła z Drugiego Listu do Tymoteusza: „Wszyscy, którzy pobożnie chcą żyć w Chrystusie Jezusie, prześladowanie będą cierpieć”[20]. Autpert – pragnąc zachować bezwyjątkowość tego apostolskiego twierdzenia – wykazuje, że to prześladowanie pobożnych polega nie tyle na zadawaniu chrześcijanom fizycznych cierpień, co na atakowaniu cnotliwych ludzi przez moralne wady. Następnie, wyliczywszy na zasadzie kontrastu zarówno dobre, jak i złe skłonności, dzieło pod koniec rozdziału pierwszego przechodzi wprost do przedstawienia tytułowego konfliktu pomiędzy nimi.

Starcie, stanowiące przedmiot całej pracy, zaprezentowane jest w formie dialogu opartego na następującym schemacie. Najpierw przemawia konkretna wada, która – według własnej natury – kusi człowieka do złego postępowania. Następnie odpowiada jej przeciwna do niej cnota, która zbija argumentację tamtej, zachęcając do dobrego. W ten sposób ułożonych zostało 25 kolejnych rozdziałów (2–26) – drobne odstępstwa da się odnotować tylko w rozdziale 18 i 19, gdzie przeciwko jednej cnocie przemawiają po dwie blisko spokrewnione ze sobą wady.

Po przedstawieniu tej dyskusji, ukazującej sposoby działania zła, Autpert pod koniec rozdziału 26 wskazuje, że szatan działa nie tylko za pomocą wad, ale wykorzystuje też dziwne zjawiska (jak straszenie ludzi czy ich fizyczne atakowanie). W rozdziale 27 podpiera to swoje twierdzenie opowieścią, znaną sobie „z czyjejś relacji”, mówiącą o pewnym zakonniku, który regularnie znajdował na swym ubraniu plamy nieznanego pochodzenia, które zdaniem autora mogły być wyrazem jego nieczystego serca. Ten fragment dzieła jest o tyle interesujący, że Autpert zasadniczo stronił od przekazów niepopartych bardzo mocnymi dowodami, czym wyróżniał się na tle pisarzy religijnych swoich czasów, lubujących się w apokryfach i opowieściach o nadzwyczajnych zjawiskach[21]. Autor jednak mimo wszystko nie poddaje się tej tendencji, gdyż wyraźnie podkreśla, że abstrahując od kwestii autentyczności wspomnianych przez siebie wydarzeń, można na ich podstawie wyciągnąć pewne ogólniejszej natury wnioski.

W ostatnim rozdziale Autpert skupia się na specyficznym problemie oziębłości dotykającym klasztoru, w którym opatem jest adresat dzieła, Lantfred. Udziela bardzo konkretnych pouczeń zachęcających do gorliwości w dążeniu do doskonałości, uwypuklając zwłaszcza potrzebę przestrzegania Reguły św. Benedykta. Na samym końcu zaś zamieszcza krótkie podsumowanie swej pracy, nadaje jej tytuł i zachęca

[20] 2Tm 3,12.

[21] J. Winandy, *Ambroise Autpert, moine et théologien*, Paris 1953, s. 20-21.

adresata do podzielenia się jej treścią z innymi, jeśli znajdzie w niej „coś budującego".

1.3. Warianty tekstu

Mnogość rękopisów *Libelli* stała się przyczyną niejednoznaczności nie tylko przy określaniu autorstwa dzieła, lecz także przy ustalaniu dokładnego jego tekstu. Pomijając w tym miejscu drobne różnice pomiędzy poszczególnymi wydaniami (jak wstawianie pojedynczych wyrazów, posługiwanie się wyrażeniami synonimicznymi czy niejednobrzmiące cytaty biblijne), należy przede wszystkim wskazać istnienie dwóch zasadniczych wersji *Książeczki* – dłuższej i krótszej.

Ponieważ wersja dłuższa stanowi podstawę niniejszego opracowania, jej struktura została już szczegółowo omówiona wyżej. Wersja krótsza natomiast różni się od dłuższej tym, że pomija zakończenie rozdziału 26 (z wyjątkiem pierwszego zdania), całość 27 oraz większą część 28, przechodząc od razu do zdań podsumowujących z tego ostatniego. Tak ułożona, nie zawiera więc opowieści o tajemniczo brudzących się szatach mnicha, pouczeń o dążeniu do doskonałości we własnej ojczyźnie ani zachęty do przestrzegania Reguły św. Benedykta[22]. W ten sposób zachowuje więc większą jedność strukturalną i tematyczną, wszak ani nie zaburza schematu dyskusji wad i cnót, ani też nie wprowadza nowych wątków.

Mimo to istnieją co najmniej dwie przesłanki za autentycznością pomijanych przez krótszą wersję fragmentów. Po pierwsze, ich obecność jest potwierdzana przez rękopisy, w tym wszystkie trzy wspominane już rękopisy bawarskie. Ponadto można zauważyć, że po usunięciu wspomnianych części tekstu, zakończenie pojawia się w sposób dosyć nagły i sprawia wrażenie wyraźnie niekompletnego[23] – między pierwszym jego zdaniem (wziętym z rozdziału 26), podsumowującym walkę wad i cnót, a kolejnymi trzema (z rozdziału 28), które mówią adresatowi o samym dziele, nie ma bezpośredniej łączności. W wersji dłuższej problem ten rzecz jasna nie występuje. W świetle tego można więc z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, że to ona dokładniej odpowiada temu, co wyszło spod pióra Autperta.

---

[22] Silvestre, *A propos de la rècent edition*, s. 309.

[23] Morin, *Le Conflictus d'Ambroise Autpert*, s. 209.

1.4. O tłumaczeniu

Choć *Libellus de conflictu vitiorum atque virtutum* w Polsce był znany najpóźniej w XIV wieku, o czym świadczy cytowanie jednego jego zdania (wraz ze staropolskim tłumaczeniem) w *Kazaniach świętokrzyskich*[24], do dziś dnia nie przełożono jeszcze dzieła w całości. Niniejszy pierwszy polski przekład opiera się na wydaniu krytycznym z *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, ze względu na jednolitość pracy nie uwzględniając innych wersji. Cytaty z Pisma Świętego tłumaczone są bezpośrednio z tekstu *Libelli.* Sigla przyporządkowane do tych cytatów odpowiadają tym zaproponowanym przez wydawcę podstawy przekładu.

2. Najważniejsze wydania tekstu

Liber de conflictu viciorum et virtutum, ed. G. Husner, Strasbourg c. 1474.

De conflictu vitiorum atque virtutum liber unus, w: *S. Augustini Opera*, t. 6, ed. Maurinorum, Parisii 1685, appendix, s. 219-228.

Liber de vitiorum virtutumque conflictu, ad Simplicianum, PL 17, 1057-1074C.

De conflictu vitiorum et virtutum liber unus, PL 40, 1091-1106.

De conflictu vitiorum et virtutum, PL 83, 1131-1144D.

De conflictu vitiorum atque virtutum libellus, PL 143, 559-578A.

Libellus de conflictu vitiorum atque virtutum missus ad Lantfredum presbyterum et abbatem in Baioaria constitutum, ed. R. Weber, CCCM 27b, Turnholti 1979, s. 907-931 (podstawa przekładu).

3. Przekłady nowożytne

Angielski

Ambrose Autpert, *On the conflict between the vices and the virtues*, tł. M. Spoeth, w: https://westminsterabbey.ca/wp-content/uploads/2018/07/Conflict-Between-the-Vices-and-Virtues-english.pdf (dostęp: 09.05.2025).

Włoski

Ambrogio Autperto, *Libello del presbitero Ambrogio Autperto sul conflitto di vizi e virtù mandato al presbitero e abate Lantfrid all'interno della costituzione della Baviera*,

[24] M. Mejor, *Łacińskie cytaty w „Kazaniach Świętokrzyskich"*, „Pamiętnik Literacki" 95/1 (2004) s. 25.

tł. S. Faustini, w: S. Faustini, *Le fonti del „De conflictu vitiorum atque virtutum" di Ambrogio Autperto*, Università degli studi di Padova 2018-2019, w: https://thesis.unipd.it/retrieve/f72ddb38-6c52-4b27-bff0-48b0ade0d401/Sonia_Faustini_2019.pdf (dostęp: 09.05.2025).

Bibliografia

Faustini S., *Le fonti del „De conflictu vitiorum atque virtutum" di Ambrogio Autperto*, Università degli studi di Padova 2018-2019, w: https://thesis.unipd.it/retrieve/f72ddb38-6c52-4b27-bff0-48b0ade0d401/Sonia_Faustini_2019.pdf (dostęp: 9.05.2025).

Gacia T. – Marczewski J.R. – Strycharczuk A., *Maioris ad limina templi… Poezja epigraficzna epoki karolińskiej. Badania i przekłady*, Lublin 2021.

Gustaw R., *Ambroży Autpert*, EK I 416-417.

Mejor M., *Łacińskie cytaty w „Kazaniach Świętokrzyskich"*, „Pamiętnik Literacki" 95/1 (2004) s. 19-32.

Morin D.G., *Le Conflictus d'Ambroise Autpert et ses points d'attache avec la Bavière*, „Revue Bénédictine" 27/1-4 (1910) s. 204-212.

Silvestre H., *A propos de la rècent edition des „Opera Omnia" d'Ambroise Autpert*, „Scriptorium" 36/2 (1982) s. 304-313.

Weber R., *La Prière d'Ambroise Autpert contre les vices et son „Conflictus viciorum et virtutum"*, „Revue Bénédictine" 86/1-2 (1976) s. 109-115.

Winandy J., *Ambroise Autpert, moine et théologien*, Paris 1953.

Winandy J., *L'œuvre littéraire d'Ambroise Autpert*, „Revue Bénédictine" 60/1-4 (1950) s. 93-119.

4. Przekład

1. Apostolski głos woła przez świat i mówi do uzbrojonych wiarą, aby nie odrętwieli w beztrosce: „Wszyscy, którzy pobożnie chcą żyć w Chrystusie Jezusie, prześladowanie będą cierpieć" (2Tm 3,12). A oto ponieważ społeczność chrześcijańska także w osobach swoich przywódców jest już bogobojna i wierząca, to na pobożnie żyjących w Chrystusie Jezusie nie czekają kajdany, razy, bicze, więzienia, szubienice, krzyże ani – jeśli są jakieś jeszcze – inne rodzaje tortur. W jaki więc sposób miałoby być prawdą to, co powiedział Apostoł, że wszyscy pobożnie żyjący będą cierpieć prześladowanie? Czy może w czasie pokoju nikt nie chce pobożnie żyć w Chrystusie i dlatego tych [rzeczy] nie ma? Któż mógłby tak zwodniczo powiedzieć! To zdanie Apostoła należy więc rozumieć w ten sposób, że nie mówi ono o szczególnym prześladowaniu

niektórych, lecz ogólnym wszystkich. Otóż na łonie Matki Kościoła znajduje się wielu takich, którzy, pobożnie żyjąc w Chrystusie, cierpią zniewagi i są nękani gorzkimi zelżywościami, niesprawiedliwościami i szyderstwami. Czyż nie jest to tym ogólnym prześladowaniem, o którym Apostoł pisze, że cierpią je wszyscy pobożnie żyjący w Chrystusie? Nie przyznawałbym tego tak łatwo, niektórzy bowiem są tak bogobojni, że nikt niegodziwy nie ośmieliłby się im w twarz ubliżyć. Należy więc rozumieć, że chodzi tu o coś innego, co jest większe i uciążliwsze, i nie o to, w co wikła materialna srogość, lecz o to, co rodzą wrogie wady. Kiedy bowiem przeciw pokorze występuje pycha, przeciw bojaźni Pańskiej próżna chwała, przeciw prawdziwej religijności pozorowanie, przeciw podległości pogarda, przeciw dzieleniu radości z bratem zazdrość, przeciw kochaniu nienawiść, przeciw wolności sprawiedliwego pouczenia obmowa, przeciw cierpliwości gniew, przeciw łagodności bezczelność, przeciw uniżeniu duma, przeciw duchowej radości troska światowa, przeciw ćwiczeniu cnoty odrętwienie albo gnuśność, przeciw mocnej stateczności rozpuszczona tułaczka, przeciw ufności nadziei rozpacz, przeciw potępieniu świata chciwość, przeciw miłosierdziu zatwardziałość, przeciw niewinności oszustwo i złodziejstwo, przeciw prawdzie omamianie i kłamstwo, przeciw wstrzemięźliwości w posiłkach żarłoczność brzucha, przeciw umiarkowanemu smutkowi niestosowna wesołość, przeciw dyskretnemu milczeniu wielomówstwo, przeciw cielesnej nietkniętości nieczystość oraz rozpusta, przeciw czystości serca duchowy nierząd; gdy, występując przeciw umiłowaniu niebieskiej ojczyzny, wpycha się pożądanie obecnego świata – to czym innym jest to, co sroży się przeciw wojsku zgromadzonych cnót, jeśli nie okrutnym prześladowaniem pobożnie żyjących? O jak srogie, o jak gorzkie jest nagromadzenie pychy, która aniołów zrzuciła z nieba, ludzi wygnała z raju (por. Rdz 3), której hufcem i orężem w starciu są wady, które krótko ujmując, wspomnieliśmy! Lecz zobaczmy, jak zapalczywie ścierają się obozy nieba i piekła, jak wojują armia Chrystusa i grzeszna armia diabła.

2. Otóż pycha mówi:

Z pewnością od wielu – owszem, nawet od prawie wszystkich – jesteś lepszy pod względem mowy, nauki, zamożności, zaszczytów. Masz też pod dostatkiem wszystkich cielesnych i duchowych darów łaski. Na wszystkich zatem spoglądaj z góry, patrz na siebie jak na stojącego wyżej od wszystkich.

Ale prawdziwa pokora odpowiada:

Pamiętaj, że jesteś prochem (por. Rdz 3,19), że jesteś popiołem, zgnilizną i robakiem (por. Hi 25,6), i nawet jeśli czymś jesteś, to jeżeli nie uniżysz się tak bardzo, jak bardzo jesteś wielki, całkiem tracisz to,

czym jesteś (por. Syr 3,20). Czy jesteś wyższy niż pierwszy z aniołów (por. Ez 28,14)? Czy jesteś wspanialszy na ziemi, niż Lucyfer był w niebie (por. Iz 14,12)? Bo skoro on z takiej wysokości upadł przez pychę, to jak ty w swojej pysze miałbyś z niskości wejść na takie niebieskie wyżyny? Ty, który – jak długo tu żyjesz – trwasz w takim stanie, o którym pewien mędrzec powiedział: „Ciało, które się niszczy, obciąża duszę, a ziemskie mieszkanie przygniata umysł wiele myślący" (Mdr 9,15). Czy myślimy, jak gęste ciemności pychy spowijają naszą glinę na ziemi (por. Iz 44,8), skoro gwiazda rano wschodząca na niebie mogła zgubić kule swego światła (por. Iz 14,12)? Słuchaj więc raczej Światłości prawdy, mówiącej: „Kto idzie za Mną, nie będzie chodzić w ciemnościach, ale będzie mieć światło życia" (J 8,12). W czym zaś winno się Ją naśladować, wskazała gdzie indziej, mówiąc: „Uczcie się ode Mnie, iż cichy jestem i pokorny sercem, a znajdziecie odpoczynek duszom waszym" (Mt 11,29). Słuchaj, dumo pychy! Słuchaj jeszcze mówiącego Nauczyciela pokory: „Wszelki, który się wywyższa, będzie poniżony, a który się uniża, będzie wywyższony" (Łk 14,11). I tego słuchaj: „Na kim odpocznie duch Mój, jeśli nie na pokornym i cichym, i drżącym na mowy Moje?" (Iz 66,2). Słuchaj także, co o Nim mówi Apostoł, który zaprasza cię, by za tym podążać. Rzecze bowiem: „Który, choć był w postaci Boga, nie uznał za grabież, że jest równy Bogu, ale siebie samego się wyzbył, przyjmując postać sługi, na podobieństwo ludzi się stawszy, i wyglądem odnaleziony jak człowiek. Uniżył samego siebie, stawszy się posłuszny aż do śmierci, śmierci zaś krzyżowej" (Flp 2,6-8). Jeśli więc taką pokorą uniżył się boski majestat, to czym miałaby się pysznić ludzka niemoc?

3. Próżna chwała mówi:

Czyń dobro, na ile możesz, [i] pokazuj wszystkim dobro, które czynisz, by wszyscy nazywali cię dobrym, by wszyscy obwoływali cię świętym i czcigodnym, by mienili cię wybrańcem Bożym, by nikt cię nie lekceważył, nikt tobą nie gardził, ale by wszyscy oddawali ci należny szacunek.

Ale bojaźń Pańska odpowiada:

Jeśli czynisz coś dobrego, nie czyń tego dla doczesnych, ale dla wiecznych zaszczytów. To, co czynisz, na ile możesz, ukrywaj. Jeśli zaś zgoła nie możesz, miej w duszy wolę tego ukrycia, a wtedy nie będzie żadnej zuchwałości płynącej z chełpienia się. Nie będzie też występkiem, gdy niekiedy ujawni się to, co zawsze chcesz mieć ukrytym. Co więcej, okaże się, że wypełniłeś w ten sposób dwa pozornie sprzeczne zdania Odkupiciela, w których mówi: „Gdy ty czynisz jałmużnę, niech nie wie lewica twoja, co czyni prawica twoja, ale niech będzie jałmużna twoja w skrytości, a Ojciec twój, który widzi w skrytości, odda tobie"

(Mt 6,3-4) oraz: „Niech widzą wasze dobre uczynki i chwalą Ojca waszego, który jest w niebiosach" (Mt 5,16). Krótko mówiąc, strzeż się, aby nie dotyczyło cię owo zdanie, które mówi o obłudnikach: „Wszystkie uczynki swoje czynią, aby byli błogosławieni od ludzi. Zaprawdę, powiadam wam, otrzymali zapłatę swoją" (Mt 23,5; 6,5) – to są pochwały, które ukochali, tylko od ludzi. Uważaj na siebie we wszystkim, co czynisz, abyś, zaznawszy wywyższenia, nie usłyszał wraz z tymi, którzy chlubili się nawet z cudownych znaków: „Widziałem Szatana jak błyskawicę z nieba spadającego" (Łk 10,18).

4. Pozorowanie prawdziwej religijności mówi:

Ponieważ w skrytości nie czynisz nic dobrego, to – abyś nie był przez wszystkich wzgardzony, gdy się o tym dowiedzą – udawaj na zewnątrz, że jesteś taki, jakim nie chcesz być wewnątrz.

Ale prawdziwa religijność odpowiada:

Owszem, raczej postaraj się stać dobrym, jakim nie jesteś, bo czym innym jest pokazywanie ludziom tego, jaki nie jesteś, jeśli nie potępieniem? Zatem pamiętaj, co jest powiedziane: „Biada wam, uczeni i faryzeusze obłudnicy, którzy oczyszczacie, co jest na zewnątrz kielicha i misy, wewnątrz zaś napełnieni jesteście grabieżą i nieczystością. Faryzeuszu ślepy, oczyść pierwej, co jest wewnątrz kielicha i misy, by i to, co jest na zewnątrz, stało się czyste" (Mt 23,25-26), a także to, co powtarza się dla wpojenia: „Biada wam, uczeni i faryzeusze obłudnicy, bo podobni jesteście grobom pobielanym, które z zewnątrz zdają się ludziom wyborne, wewnątrz zaś napełnione są kośćmi zmarłych i wszelkim plugastwem. Tak i wy z zewnątrz właśnie zdajecie się ludziom sprawiedliwi, wewnątrz zaś napełnieni jesteście obłudą i niegodziwością" (Mt 23,27-28), również i to, co o takich zapisano: „Przychodzą do was w szatach owiec, wewnątrz zaś są wilkami drapieżnymi" (Mt 7,15).

5. Nieposłuszeństwo mówi:

Kim ty jesteś, byś miał się słuchać gorszych i mniej ważnym ofiarowywał służbę? Tobie bardziej przystoi rządzić niż im, którzy nie mogą ci dorównać wrodzonymi zdolnościami ani pracowitością. Bądź więc raczej posłuszny władzy Pańskiej i nie przejmuj się nikim.

Ale błogosławione poddanie odpowiada:

Jeśli ma się właściwie podporządkować władzy Pana, konieczne jest poddać się zarządzaniu ludzkiemu. Sam bowiem Pan mówi: „Kto was słucha, Mnie słucha, a kto wami gardzi, Mną gardzi, kto zaś Mną gardzi, gardzi Tym, który Mnie posłał" (Łk 10,16). Mówisz, że tak być powinno, ale [co], jeśli rządzący nie jest taki, przez jakiego rządziłby Bóg? Niemniej Apostoł [idzie] w innym kierunku: „Nie ma władzy, jeśli nie od Boga. Która zaś jest, została ustanowiona przez Boga. Tak też kto sprzeciwia się

władzy, sprzeciwia się ustanowieniu Bożemu" (Rz 13,1-2). Nie podlega bowiem dyskusji podwładnych to, jacy powinni być ci, którzy rządzą. Przecież i sam Pan mówi pierwszym pasterzom Kościoła: „Wiecie, że królowie narodów panują nad nimi, a którzy władzę wykonują między nimi, nazywani są dobroczyńcami. Wy zaś nie tak, ale kto chce wśród was być większy, będzie sługą wszystkich, jak syn człowieczy nie przyszedł, aby mu służono, ale aby służyć" (por. Mt 20,25-28; Mk 10,42-45; Łk 22,25-26). Ponieważ jednak przewidział, że nie wszyscy tacy będą, to włączając między uczniów osoby wszystkich podwładnych, przestrzegł, mówiąc: „Na katedrze Mojżesza zasiedli uczeni i faryzeusze. Co mówią wam, czyńcie: czego zaś czynią, nie czyńcie. Nakładają bowiem na barki ludzi ciężary ciężkie i nieznośne, palcem zaś swoim nie chcą ich ruszyć" (Mt 23,2-4).

6. Zazdrość mówi:

W czym jesteś gorszy od tego czy tamtego? Dlaczego więc nie jesteś na równi z nimi lub wyżej od nich? Jak wielkie masz znaczenie, [podczas gdy] oni go nie mają?

Ale dzielenie radości z bratem słusznie odpowiada:

Jeśli przewyższasz innych cnotami, to bezpieczniej zachowasz samego siebie na miejscu niższym, niż na najwyższym. Zawsze bowiem upadek z wysokości jest gorszy. Jeśli zaś, jak twierdzisz, niektórzy są postawieni wyżej albo na równi, to co ci to przeszkadza? Co ci szkodzi? Krótko mówiąc, strzeż się, abyś zazdroszcząc innym wyniosłego miejsca, nie poszedł za wzorem tego, o którym masz napisane: „Przez zazdrość diabła śmierć weszła w krąg ziem: naśladują zaś go ci, którzy są z części jego" (Mdr 2,24-25).

7. Nienawiść mówi:

Niech nie będzie u ciebie miłości tego, kogo we wszystkim masz za przeciwnika, który cię znieważa, który ci urąga, który rozdrażnia cię obelgami, który wyrzuca ci twoje grzechy, który ciągle śpieszy, aby prześcignąć cię w słowach, czynach i godnościach. Gdyby bowiem ci nie zazdrościł, żadną miarą nie usiłowałby cię tak wyprzedzić.

Ale prawdziwa miłość odpowiada:

Czy przez to, że należy w człowieku nienawidzić tego, o czym mówisz, nie należy kochać w człowieku Bożego obrazu? Tak jak Chrystus, który – powieszony na krzyżu – ukochał swoich nieprzyjaciół, przed torturą krzyża wypowiedział pouczenie: „Kochajcie nieprzyjaciół waszych, dobrze czyńcie tym, którzy nienawidzą was, i módlcie się za prześladujących i potwarzających was, abyście byli synami Ojca waszego, który jest w niebiosach" (Mt 5,44-45; por. Łk 6,27-28). I jak mówią Salomon oraz Apostoł: „Jeśli łaknie nieprzyjaciel twój, nakarm go; jeśli pragnie,

daj mu napój. To bowiem czyniąc, węgle ogniste zgromadzisz na głowę jego" (Prz 25,21-22). Do tego zdania ten sam Apostoł dorzuca od siebie: „Nie bądź zwyciężony przez zło, ale zwyciężaj złe w dobrym" (Rz 12,21). Dlatego z drugiej strony Jan mówi o tych, co do których wiadomo, że nienawidzą braci: „Kto nienawidzi brata swego, jest zabójcą. Wiecie zaś, że żaden zabójca nie ma w sobie samym życia wiecznie trwającego" (1J 3,15). I znowu: „Kto nienawidzi brata swego, w ciemnościach chodzi, i nie wie, dokąd idzie, ponieważ ciemności zaślepiły oczy jego" (1J 2,11). Mówisz zaś: „Wystarczy mi, że kocham tych, którzy mnie miłują". Wbrew temu jednak Pan: „Jeśli bowiem kochacie tych, którzy was kochają, jaką zapłatę będziecie mieli? Czyż i celnicy tego nie czynią?" (Mt 5,46). I jak temu możesz się sprzeciwiać? Z pewnością ten, kto nienawidzi swego brata, trwa w śmierci, a kto kocha, trwa w Bogu, a Bóg w nim (por. 1J 3,14; 4,15). Wypluj zatem wszelką gorycz żółciową i jakimkolwiek możesz sposobem, spożyj słodycz miłości. Nic bowiem od niej słodszego, nic od niej szczęśliwszego. „Bóg – powiada Jan – jest miłością" (1J 4,8). Wybitny zaś Kaznodzieja: „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który dany nam został" (Rz 5,5). Stąd nie bez powodu mówi się, że przykrywa występne czyny, jak jest napisane: „Wszelakie występki okrywa miłość" (1P 4,8).

8. Obmowa mówi:

Kto może zatrzymać, kto zachować w milczeniu, jak wielkich nieprawości dopuszcza się ten i ów, jeżeli przypadkiem nie ten, kto się na nie zgadza?

Ale wolność sprawiedliwego pouczenia odpowiada:

Nie wolno zła bliźniego ani przemilczeć, ani się na nie zgadzać, ale z braterską miłością trzeba bliźniego twarzą w twarz napomnieć, a nie go po kryjomu obmawiać. Bo jeśli ktoś wbrew temu twierdzi, że dlatego nie chce brata zganić w oczy, żeby ten, nie korzystając z pouczenia, pouczeniem tym się jeszcze nie zgorszył, to wybiega mu naprzeciw Pismo Święte i przeciwnie to właśnie [postępowanie] ukazuje jako [jeszcze] większe zgorszenie, mówiąc: „Siedząc naprzeciw, brata twego obmawiałeś i przeciw synowi matki twojej czyniłeś zgorszenie" (Ps 49,20). Bardziej bowiem zgorszony jest ten, kto poznaje swego obmówcę, niż ten, kto znosi [kogoś], kto go poucza. Ponieważ zaś niekiedy błędy występnych należy do czasu okryć milczeniem, aby były naprawione w stosowniejszym czasie, dorzucono: „To uczyniłeś, a zamilczałem" (Ps 49,21). Aby jednak z racji tego przezornego milczenia nie przyklaskiwali sobie obmówcy, którzy – zawsze woląc po kryjomu znieważać – nigdy nie powstają do otwartego pouczenia, dodaje się jeszcze: „Mniemałeś niesprawiedliwość, że będę tobie podobny" (Ps 49,21), jak gdyby powiedziano: „Niesprawiedliwe

jest myśleć, że z tego powodu okażę się podobny obmówcy. Stąd do czasu powstrzymując się i nie obmawiając, oczekuję chwili odpowiedniej na pouczenie". Dlatego też dalej dodaje się: „Skarcę cię i postawię naprzeciw oblicza twego" (Ps 49,21), jakoby powiedziano: „Nie w skrytości, jak jest twoim zwyczajem, ale otwarcie, jak o to zabiegam, oczekując właściwego czasu na pouczenie, skarcę grzesznika i postawię mu jego występki prosto w twarz". Powiesz jednak: „Nie nienawidzę, ale miłuję tego, kogo tak osądzając, ganię w ukryciu". Właśnie raczej nienawidzisz i nie kochasz przez to, że obmawiasz, a nie pouczasz. Jak zaś należy się brzydzić obmawianiem bliźniego, w rozlicznych miejscach świadczą boskie wypowiedzi. Stąd jest to: „Obmowę czyniącego przeciw bliźniemu swemu skrycie – tego prześladowałem" (Ps 100,5) i to: „Kto obmawia brata, znieważa prawo"(Jk 4,11)[25], i to: „Kto obmawia brata, będzie wykorzeniony" (por. Prz 20,13 LXX), a także i to Apostoła Pawła: „Patrzcie, gdy się wzajemnie kąsacie, abyście się nawzajem nie zjedli" (Ga 5,15).

9. Gniew mówi:

Tego, co się z tobą robi, nie można znieść pobłażliwie. Owszem, cierpliwe znoszenie tego jest grzechem, ponieważ jeśli z wielką surowością się temu nie przeciwstawisz, potem nagromadzi się to przeciw tobie bez miary.

Ale cierpliwość odpowiada:

Jeśli przywoła się na myśl mękę Odkupiciela, to nie ma nic tak trudnego, czego sprawiedliwa dusza by nie zniosła. „Chrystus bowiem – jak powiada Piotr – umęczony został za nas, zostawiając nam przykład, abyśmy podążali Jego śladami" (por. 1P 2,21). Mówi On zaś: „Jeśli ojca rodziny Belzebubem nazwali, o ileż bardziej domowników jego!" (Mt 10,25). „Jeśli Mnie prześladowali, i was prześladować będą" (J 15,20). Jakie jednak są w porównaniu z Jego cierpieniami te, które my cierpimy? On bowiem zniósł obelgi, wyśmiewania, zniewagi, policzki, plucie, bicze, cierniową koronę i krzyż (por. J 18–19), a my, nędzni, ku swemu zawstydzeniu bywamy umęczeni przez jedno zdanie, dajemy się powalić jednym słowem. A cóż robimy z tym, co powiedziano: „Jeśli nie współcierpimy, nie będziemy też współkrólować" (por. 2Tm 2,12)? Dlatego musimy przytępić kolce gniewu i bać się jego potępienia. Stąd czytamy, jak jest napisane: „Kto gniewa się na brata swego, winien będzie sądu. Kto zaś powie bratu swemu: Racha, winien będzie rady. Kto zaś powie: Głupcze, winien będzie ognia gehenny" (Mt 5,22). Niżej jednak podaje się, gdzie

[25] Łac. „Qui detrahit fratri, detrahit legi". Pojawia się tu dwukrotnie ten sam czasownik *detraho*, znaczący zarówno 'znieważać', jak i 'obmawiać'. Ponieważ cytat ten użyty jest przeciwko obmowie, przekład rezygnuje z oddania gry słów na rzecz wyrażenia sensu.

się znajduje lekarstwo: „Jeśli przynosisz dar twój do ołtarza i tam przypomnisz sobie, iż brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw tam dar twój przed ołtarzem, a idź pierwej pojednać się z bratem twoim, a wtedy przychodząc, przyniesiesz dar twój" (Mt 5,23-24). Jakoby powiedzieć: „Nie wylewaj w sercu cichej modlitwy, jeśli wcześniej poprzez zadośćuczynienie nie doprowadzisz obrażonego bliźniego do łagodnej łaskawości. Naszym bowiem darem jest nasza modlitwa, a naszym ołtarzem jest serce". Kto zaś pragnie tak czynić, ilekroć między dwoma będzie się bez przyczyny wzbudzał gniew, ten żadną miarą nie ściągnie na siebie wspomnianego potępienia. Jest jednak wielu, którzy nie przebaczają proszącym o darowanie im win. Przeciwko nim przybywa to zdanie Pańskie, w którym mówi się: „Jeśli nie odpuścicie ludziom grzechów ich, i Ojciec wasz niebieski nie odpuści wam grzechów waszych" (por. Mt 18,35). „Liczne są [rzeczy] – powiesz – których on się dopuścił, zbyt często mnie obrażał". Na to odpowiadam nie ja, lecz Pan. Bo gdy Piotr do Niego rzekł: „Ilekroć zgrzeszy przeciw mnie brat mój, a odpuszczę mu? Aż siedemkroć?" (Mt 18,21), to Ten mówi do niego: „Nie powiadam ci: aż siedemkroć; ale aż siedemdziesięćkroć siedemkroć" (Mt 18,22). Jak wielu zaś jest takich, którzy swoje krzywdy przepuszczają powoli, a krzywdy Boże przebaczają szybciej! I dzieje się niekiedy, że przy sposobności pomszczenia krzywd Pańskich, rozgniewani, mszczą się za własne. Co też trzeba powiedzieć o tych, którzy w zaślepionej gniewności posuwają się aż do słów złorzeczenia, jeśli nie to, co rzekł Apostoł: „Ani złorzeczący królestwa Bożego nie posiądą" (1Kor 6,10)? Górnolotnie potępiając, mówi o tym Jakub: „Języka nikt z ludzi poskromić nie może: niespokojne zło, pełen jadu śmiercionośnego. Nim to błogosławimy Boga i Ojca i nim złorzeczymy ludziom, którzy na obraz i podobieństwo Boże uczynieni zostali. Z tych samych ust pochodzi błogosławienie i złorzeczenie. To nie może, bracia moi, tak się dziać. Czyż źródło z tego samego otworu wylewa słodką i gorzką wodę?" (Jk 3,8-11). Z tego powodu mówi się też gdzie indziej: „Śmierć i życie w ręku języka" (Prz 18,21).

10. Bezczelność mówi:

Czyż tym głupim i bezmyślnym, i tępym zwierzętom mają być rzucane łagodne słowa, a nie raczej najsurowsze, jak to im się należy, skoro grzeszą?

Ale łagodność odpowiada:

Nie należy iść w tej sprawie za twoim mniemaniem, ale za nauką Apostoła, który na ten temat poucza ukochanego ucznia, mówiąc: „Starszego nie łajaj, ale proś jak ojca, młodych jak braci, starsze niewiasty jak matki, młode jak siostry, we wszelkiej czystości" (1Tm 5,1-2). I dalej mówi: „Słudze Pańskiemu nie godzi się spierać, lecz łagodnym być dla wszystkich, nauczycielem cierpliwym, ze skromnością karcącym tych,

którzy się sprzeciwiają" (2Tm 2,24-25). I znowu: „Karć, proś, gań we wszelkiej cierpliwości i nauce" (2Tm 4,2). Bo, rzecz jasna, zło srogości gorzej jeszcze szkodzi poddanym niż przełożonym. Zbyt często bowiem się zdarza, że gardzą wypowiedzianym łagodnie i ze słodyczą miłości pouczeniem, a przeciw pokornym słowom miotają oszczepami lekceważenia. Dlatego napisano: „Kto karci prześmiewcę, sam sobie czyni krzywdę" (Prz 9,7). Przeciwnie o tym, który dzięki naganie się poprawia, mówi się: „Karć mądrego, a umiłuje cię" (Prz 9,8).

11. Duma mówi:

Świadkiem masz Boga w niebie – nie troszcz się o to, o co cię podejrzewają ludzie na ziemi.

Ale pokorne uniżenie odpowiada:

Nie wolno tworzyć sposobności do obmowy ani podejrzeń do szemrania, ale albo trzeba ujawnić, jeśli jest coś do poprawy, albo – jeśli na pewno nic takiego nie ma – zaprzeczyć temu pokornym odparciem zarzutu. Bo i Apostoł poucza, żeby nie dawać przeciwnikowi żadnej sposobności do złorzeczenia (por. 1Tm 5,14). Brzydził się wszak również tymi, którzy, nazywając się imieniem chrześcijan, zasiadali do stołu w świątyni bałwana. I choć sami, uważając bałwana za nic, spożywali ofiary jak nieszkodliwe jedzenie, pociągali jednak przez to słabe sumienia braci do bezbożnych obrzędów bałwochwalczych (por. 1Kor 8,10).

12. Smutek mówi:

Cóż masz, z czego miałbyś się cieszyć, gdy doświadczasz tak wiele zła od bliźnich? Zważ, z jakim żalem trzeba spoglądać na wszystkich tych, którzy żyją w tak wielkiej gorzkiej złośliwości względem ciebie.

Ale duchowa radość odpowiada:

Poznałem, że smutek jest dwojaki – owszem, poznałem, że są dwa smutki: jeden mianowicie, który przyczynia się do zbawienia, drugi zaś, który przyczynia się do zguby; jeden, który pociąga do pokuty, drugi zaś, który doprowadza do rozpaczy (por. 2Kor 7,10). Ty[26] zaś wydajesz się być jednym z nich, ale tym właśnie, który przyczynia się do śmierci. Nie należy więc zasmucać się tym, czym radzisz [aby się smucić], lecz przeciwnie – raczej cieszyć się z tego, czego jeszcze nie rozumiesz, ponieważ również wieczny Dawca radości powiedział: „Gdy prześladować was będą ludzie i mówić będą wszystko złe przeciw wam, kłamiąc, ze względu na imię Moje, cieszcie się w owym dniu i radujcie: oto bowiem zapłata wasza wielka w niebie" (Mt 5,11-12). Pamiętaj, że apostołowie naszej religii „szli, ciesząc się, od oblicza rady, albowiem godnymi uznani zostali za imię Jezusa zelżywość cierpieć" (Dz 5,41).

[26] Zdanie skierowane do wady smutku.

Nie może być zatem żadnego miejsca dla smutku tam, gdzie przychodzi taka radość.

13. Odrętwienie albo gnuśność mówi:

Jeśli ciągle przykładasz się do nieustannego badania pism, oślepną ci oczy. Jeśli nieustannie wylewasz łzy, stracisz i same oczy. Jeśli, przedłużając czuwania, odmawiasz wyznaczone psalmy, nabawisz się problemów z głową. Jeśli wyniszczasz się codziennym trudem, kiedy powstaniesz do duchowego dzieła?

Ale ćwiczenie cnoty odpowiada:

Czemu na zrobienie tego dajesz sobie tak wielką ilość czasu? Czy wiesz [z pewnością], że jutro będziesz żył? A nawet, że choćby jedną godzinę dopełnisz w tym życiu (por. Jk 4,13-15)? Czy przypadkiem nie wypadło ci z głowy to, co Zbawiciel mówi w Ewangelii: „Czuwajcie, bo nie znacie dnia ani godziny" (Mt 25,13)? Dlatego rozprosz bezczynność ciała i zawsze pamiętaj, że królestwo niebieskie zdobędą nie letni, nie miękcy, nie leniwi, ale gwałtowni i czyniący przymus (por. Mt 11,12).

14. Niespokojna tułaczka mówi:

Skoro wierzysz, że Bóg jest wszędzie, to czemu trzymasz się tylko jednego miejsca, w którym dokonuje się tak wielkie zło, a nie przeniesiesz się raczej do innego?

Ale mocna stateczność odpowiada:

Jeśli jest tak, jak twierdzisz – bo przyznajesz, że Bóg jest wszędzie – to nie trzeba też opuszczać tego miejsca, z którego chcesz uciekać, bo Bóg jest i w nim. Powiesz zaś: „Szukam lepszego, znajduję lepsze". Ale odpowiadam: czy znajdujesz miejsce lepsze albo choćby równe z tym, które – jak wiesz – stracił diabeł i człowiek? Tak więc pamiętaj, że pierwszy anioł runął z nieba, a pierwszy człowiek, wygnany z raju, przeszedł do utrapienia tego wieku (por. Rdz 3,17). Przywołaj sobie, że Lot, wypróbowany doświadczeniem złych, był święty między sodomitami (por. Rdz 19,1-29), na górze jednak, odrętwiały w beztrosce, pijany, zgrzeszył z córkami (por. Rdz 19,30-35). Wiadomo, że tułacze zniechęcenie ma nadto drugi rodzaj – gdy niektórych, nawet trwających w jednym miejscu, usiłuje albo wikłać zajęciami ziemskimi, albo posiąść najlichszymi rzeczami, aby odciągnąć ich od spraw duchowych, działając na przekór słowom Apostoła, który mówi: „Nikt walczący dla Boga nie wikła się zajęciami świeckimi, aby temu się podobał, komu się oddał" (2Tm 2,4). I znowu: „Bez przerwy się módlcie, za wszystko dzięki czyńcie" (1Tes 5,17-18).

15. Rozpacz mówi:

[Patrz], czym i jak bardzo zawiniłeś, jak ciężkimi zbrodniami, jak licznymi występkami, a [aż] dotąd prawie nie zmieniłeś życia na lepsze,

nie poprawiłeś swego postępowania na stosowniejsze. Oto bowiem, jak widzisz, złe przyzwyczajenie trzyma cię spętanym. Próbujesz powstać, ale przygnieciony ciężarem grzechów, upadasz. Co więc robić, kiedy za przeszłość grozi pewne potępienie, a w teraźniejszości nie pojawia się żadna poprawa? Chyba tylko nie odrzucać przyjemności rzeczy doczesnych, skoro nie można podążać za radościami przyszłego wieku.

Ale ufność nadziei odpowiada:

Jeśli mowa o zbrodniach i występkach, oto Dawid, winien naraz cudzołóstwa i zabójstwa, jest opisany jako wyzwolony przez miłosierdzie Pańskie od czeluści piekła (por. 2Sm 12,13). Oto Manasses – niejniegodziwszy ze wszystkich grzeszników, najbardziej nieczysty i najbardziej skalany, a także najbardziej zwodniczy i splamiony zbrodnią – dzięki pokucie wrócił ze śmierci do życia (por. 2Krn 33,1-13). Oto Maria Magdalena, skalana niezliczonymi brudami nierządu, biegnąc przygnębiona do zdroju dobrotliwości i stopy Pańskie zraszając łzami, wycierając włosami oraz obcałowując i wylizując, i namaszczając maścią, zasłużyła, aby być oczyszczoną (por. Łk 7,37-38). Oto Piotr, spętany więzami swego wyrzeczenia się, łzami największej goryczy rozwiązał węzły niewierności (por. Łk 22,56-62). Oto łotr, winien naraz zamieszek i przelania bratniej krwi, w jednej chwili i dzięki jednemu słowu wyznania z krzyża przeszedł do raju (por. Łk 23,40-43). Oto Szaweł, prześladujący Kościół Boży, uciskający wielu ze względu na imię Chrystusa, i, że tak powiem, oblewający całego siebie krwią męczenników, stawszy się Apostołem, został przemieniony w wybrane naczynie (por. Dz 9,15). Gdzie więc idą na przedzie takie i tak wspaniałe przykłady, niech ustąpią im miejsca złe słowa rozpaczy, skoro jest też napisane: „W którymkolwiek dniu grzesznik nawrócony pożałuje, zbawiony będzie" (por. Ez 18,21). I znowu: „Nie chcę śmierci niezbożnego, mówi Pan" (Ez 33,11). Cóż innego zaś odpowiem na temat postępowania, którego nie zmienia się na lepsze, jeśli nie to, aby każdy dziś – póki jeszcze dane mu żyć – uczynił to, czego nie zrobił wczoraj? Niech nie odkłada tego z dnia na dzień, skoro nie wie, czy będzie miał chociaż jeden dzień na poprawę. Mając zaś na względzie siły dane z góry, przy sprzeciwianiu się złemu przyzwyczajeniu niech zawsze rano i wieczorem mówi: „Teraz począłem, ta jest odmiana prawicy Wysokiego" (Ps 76,11).

16. Chciwość mówi:

Na pewno jesteś bez winy, jeśli pragniesz mieć niektóre [rzeczy], bo nie dążysz do pomnażania, lecz boisz się być biednym, a to, czym drugi źle dysponuje, sam cenisz właściwiej.

Lecz potępienie świata odpowiada:

I u ludzi świeckich nikt nie zarządza tym[27] bez niebezpieczeństwa czy zagrożenia. Bo im więcej ktoś ma, tym więcej mieć pożąda – i dochodzi do tego, że nie ma miary w pożądaniu, zabiegany wokół służenia troskom tego wieku. Jak bowiem mówi Pismo: „Chciwiec pieniędzmi się nie nasyci" (Koh 5,9). Jak mianowicie należy tego nienawidzić, wskazuje Paweł, mówiąc: „I chciwość, która jest służeniem bałwanom" (Kol 3,5). Ten sam, wyjaśniając, jak jest szkodliwa, powiada: „Którzy chcą bogatymi się stać, wpadają w pokusę i w sidło diabła, i w pragnienia liczne nieużyteczne oraz szkodliwe, które zanurzają ludzi w zatracenie i zgubę" (1Tm 6,9). Jak należy jej nienawidzić, pewien mędrzec oznajmia, gdy mówi: „Od chciwca nie ma nic nikczemniejszego" (Syr 10,9). Jak jest szkodliwa, ukazuje Jakub, mówiąc: „Nuże teraz, bogaci, płaczcie, narzekając na nędze wasze, które przyjdą na was. Bogactwa wasze zbutwiały, szaty wasze przez mole zjedzone zostały, złoto i srebro wasze pordzewiało, a rdza ich na świadectwo wam będzie i pożre ciała wasze jak ogień" (Jk 5,1-3). Ale i nasz Odkupiciel nie chciał pominąć tego, jak szkodliwe jest zło chciwości. Mówi bowiem: „Z trudem, którzy pieniądze mają, do królestwa niebios wejdą" (Mk 10,23). I znowu: „Łatwiej jest, żeby wielbłąd przez ucho igielne przeszedł, niż żeby bogaty wszedł do królestwa niebios" (Mt 19,24). Jeśli więc dla świeckich ludzi skrzętność w chciwości jest tak niebezpieczna, to o ileż bardziej niebezpieczna jest dla tych, którzy w zachowaniu się i sposobie życia już przestali być światowymi i którzy w całości poświęcili życie Panu. Do nich to szczególnie skierowane są słowa Odkupiciela, dzięki którym może być zniszczona choroba chciwości. Powiada: „Nie troszczcie się, co będziecie jeść albo co będziecie pić, albo czym się będziecie okrywać. Tego bowiem wszystkiego poganie szukają. Szukajcie zaś najpierw królestwa Bożego i sprawiedliwości Jego, a to wszystko dodane wam będzie" (Mt 6,31-33). O jak szczęśliwe, o jak pewne, o jak godne uścisku [miłości] zdanie! Nikt w tym życiu nie jest tak bezpieczny jak ten, który, nie pragnąc posiadać niczego poza Chrystusem, okazuje się pod takim ślubem mieć wszystko, co konieczne. Tak jak mówił najbogatszy biedak Paweł: „Jak nic niemający, a wszystko posiadający" (2Kor 6,10). Wszystko oczywiście nie to, co zbyteczne, ale tylko to, co konieczne, jak sam potwierdza, mówiąc: „Mając pożywienie i odzienie, z tego jesteśmy zadowoleni" (1Tm 6,8). Powiesz może: „Zatem święci mężowie zakonnicy winni wiele posiadać, aby raczej oni, niż pospolici ludzie, udzielali tego ubogim Chrystusa". I ja się z tym zgadzam, ale co do przełożonych, a nie podwładnych, których najbardziej odstrasza przykład niewiasty Lota, która to, gdy wychodząc

[27] Tj. bogactwem.

z Sodomy spojrzała za plecy, zamieniona w słup soli, wyzionęła ducha (por. Rdz 19,26). Dlatego też Chrystus oznajmia, czego należy się strzec, mówiąc: „Nikt przykładający rękę swoją do pługa, a patrzący się wstecz, nie jest zdatny do królestwa niebios" (Łk 9,62). Stąd Piotr mówi: „Lepiej było im nie poznawać drogi sprawiedliwości, niż po poznaniu odwrócić się wstecz od tego, które im przekazano, świętego przykazania. Dotyczy bowiem ich owo z prawdziwego przysłowia: «Pies powrócił do swego wymiotu» i: «Świnia umyta w kałuży błota»" (2P 2,21; por. Prz 26,11). Ta właśnie choroba chciwości nigdy nie jest ujarzmiana lepiej niż wtedy, gdy nie zapomina się rozmyślać o dniu śmierci, gdy rozważa się, jakim będzie człowiek po krótkim czasie w grobie. Z pewnością mocno pozostawało to w pamięci tego, który mówił: „Człowiek zgnilizna, a syn człowieczy robak" (Hi 25,6). Nie wyszło to z pamięci tego, który mówił: „We wszelkich dziełach twoich pamiętaj na koniec twój, a na wieki nie zgrzeszysz" (Syr 7,40). Na co się wtedy, pytam, na co się wtedy przydadzą zachowane bogactwa (por. Syr 5,10)? Słuchaj, na co: „Nagi wyszedłem z łona matki mojej, nagi wrócę się tam" (Hi 1,21). Słuchaj, na co: „Niczego nie wnosimy na ten świat, ale i zabrać niczego nie możemy" (1Tm 6,7).

17. Zatwardziałość mówi:

Jeśli to, co posiadasz, rozdajesz ubogim, to z czego wyżywisz podwładnych, unikając nędzy?

Ale miłosierdzie odpowiada:

Jeśli w tej sprawie będziesz się trzymał sposobu Apostoła, to będziesz w stanie zrobić obie te [rzeczy]. Otóż dlatego mówi do Koryntian: „Jeśli wola jest chętna, to z tego, co ma, zostaje uznana, nie według tego, czego nie ma. Bo nie żeby inni mieli ulgę, a wy ucisk, lecz według równości. W obecnym czasie wasza obfitość ich niedostatek dopełnia, aby i ich obfitość waszego niedostatku była uzupełnieniem, aby była równość, jak napisane zostało: «Który wiele, nie obfitował, a który mało, nie miał za mało»" (2Kor 8,12-15; por. Wj 16,18). Stąd pewien sprawiedliwy poucza ukochane potomstwo, mówiąc: „Jeśli wiele będziesz miał, obficie udzielaj, jeśli zaś mało, i samo to chętnie dawaj" (Tb 4,9). Stąd także wcielona Prawda mówi: „Co zaś zbywa, dajcie na jałmużnę, a oto wszystko czyste wam będzie" (Łk 11,41). Słuchaj, zatwardziałe serce, co mówi wieczne miłosierdzie! Powiada: „Sąd bez miłosierdzia temu, kto nie czynił miłosierdzia" (Jk 2,12). Stąd też z drugiej strony poucza przez Proroka, mówiąc: „Ułam łaknącemu chleb swój, a ubogich i tułaczy wprowadź do domu twego. Gdy ujrzysz nagiego, odziej go, a ciałem twoim nie gardź" (Iz 58,7). Pamiętaj, co spotkało odzianego w purpurę bogacza, który nie dlatego został potępiony, że zabrał [rzecz] cudzą, lecz dlatego, że ze

swego nie udzielił potrzebującemu ubogiemu, i on, który tutaj odmawiał [rzeczy] małych, umieszczony w piekle doszedł do tego, że prosił o [rzeczy] najmniejsze (por. Łk 16,19-24). Zważ też, co Sędzia niebieski powie do postawionych po lewicy. Rzeknie: „Idźcie w ogień wieczny, który przygotowany jest diabłu i aniołom jego, łaknąłem bowiem, a nie daliście mi jeść" (Mt 25,41-42) i tak dalej, jak się tam straszliwie wylicza.

18. Złodziejstwo i oszustwo, jakkolwiek w różnym stopniu, to jednak mówią to samo.

Złodziejstwo bowiem mówi:

Jeśli nie zabierzesz cudzego, to z własnego nie będziesz mógł być ani bogaty, ani dostatnio żyjący.

Oszustwo mówi:

Jeśli wszystko, co przełożony powierzył twojej opiece, nieuszczuplone spiszesz i zdecydujesz, że ani trochę nie zachowasz dla siebie, to z czego zaradzisz własnym potrzebom i czym przypodobasz się przyjaciołom czy towarzyszom?

Ale niewinność odpowiada obojgu:

Lepiej być biednym i żyć w niedostatku, i nikomu nie przypodobywać się podarkiem, niż komukolwiek zaszkodzić złodziejstwem lub oszustwem. Kto bowiem w jakikolwiek sposób niesprawiedliwie przywłaszcza sobie [rzecz] cudzą, ten zamyka sobie wejście do królestwa niebieskiego. Stąd też wybitny Kaznodzieja gani niektórych, mówiąc: „W ogóle występkiem jest wśród was, że sądy miewacie między sobą. Czemu raczej nie przyjmujecie nieprawości? Czemu raczej nie znosicie oszustwa? Wy jednak nieprawość czynicie i oszukujecie, i to [wobec] braci. Czy nie wiecie, że nieprawi królestwa Bożego nie posiądą?" (1Kor 6,8-9). Pomiędzy innymi zaś dorzuca: „Ani złodzieje, ani łupieżcy królestwa Bożego nie posiądą" (1Kor 6,10).

19. One również, omamianie i kłamstwo, jedno mówią. Omamianie bowiem dokonuje się przez spryt, kłamstwo zaś – przez proste słowo.

Omamianie więc, aby użyć jednego z wielu przykładów, gdy nie dając czegoś, usiłuje kogoś łudzić, mówi:

Czemu, prosząc, zarzucasz [mi] zwlekanie? Nie mam [niczego], co mógłbym ci dać.

Ten, kto ma, zataja oczywiście w sercu albo to, że zachowuje to dla siebie, albo to, że jeśli będzie mieć wolę, udzieli tego komu innemu.

Kłamstwo mówi:

W ogóle nie mam tego, o co prosisz.

Zatem oszukuje proszącego nie kunsztownym sprytem, jak omamianie, ale prostym słowem zaprzeczenia.

Jednak prawda odpowiada obojgu:

Ani kunsztownym sprytem, ani prostym słowem nie wolno nikogo zwodzić, ponieważ w jakikolwiek by sposób ktoś nie kłamał, to „usta, które kłamią, zabijają duszę" (Mdr 1,11). „A wszystkim kłamcom udział ich będzie w jeziorze ognia gorejącego siarką" (Ap 21,8).

20. Żarłoczność brzucha mówi:

Bóg stworzył wszystko jako czyste do jedzenia, kto zaś gardzi nasycaniem się pokarmem, cóż innego czyni, niż [to, że] sprzeciwia się udzielonemu darowi?

Ale wstrzemięźliwość w posiłkach odpowiada:

Jedna z [rzeczy], o których mówisz, jest prawdziwa. Bo aby człowiek nie umarł z głodu, Bóg uczynił wszystko jako czyste do jedzenia (por. Rdz 1,29-30), aby jednak [tenże człowiek] nie przekraczał miary w spożywaniu, nakazał wstrzemięźliwość. Również Sodoma, wśród pozostałego swego zła, zginęła przede wszystkim przez sytość chleba, o czym świadczy Pan, który mówi do Jerozolimy przez proroka: „Ta jest nieprawość siostry twojej Sodomy: sytość chleba" (Ez 16,49). Dlatego każdy powinien podchodzić do uczty, którą ma spożyć, jak chory do leku, to znaczy żadną miarą nie szukając na niej przyjemności, lecz wychodząc naprzeciw konieczności. Dlatego wcielona Prawda mówi w Ewangelii: „Uważajcie, by nie ociężały serca wasze w obżarstwie i opilstwie" (Łk 21,34). Z drugiej zaś strony o nienasyconej żarłoczności Żydów Apostoł mówi: „Wielu postępuje – o których często mówiłem wam, teraz zaś i płacząc, mówię – jak nieprzyjaciele krzyża Chrystusowego, których bogiem brzuch, a chwała we wstydzie ich, którzy o [rzeczach] ziemskich myślą" (Flp 3,18-19). I znowu: „Pokarmy dla brzucha, a brzuch dla pokarmów. Bóg zaś i jego, i je zniweczy" (1Kor 6,13). Ten zaś w pełni przezwycięży tę wadę, kto przy spożywaniu posiłków nie tylko zachowuje wstrzemięźliwość (tak iż, rozumie się, posiłek urządza zawsze dlatego, że jest głodny), ale również nie dba o lepsze i zarazem smaczniejsze potrawy, poza wypadkami choroby ciała oraz podejmowania gości.

21. Niestosowna wesołość mówi:

Jak to ukrywasz wewnątrz radość duszy? Wyjdź wesoły do ludzi, powiedz na zewnątrz coś, z czego pośmiejesz się albo ty, albo bliźni: uczyń ich wesołymi twoim weselem!

Ale umiarkowany smutek odpowiada:

Skąd masz w sobie tak wielką radość? Czy już zwyciężyłeś diabła? Czy już uszedłeś kar piekła? Czy już z wygnania wróciłeś do ojczyzny? Czy już masz pewność swego wybrania? Czy może nie poszło w zapomnienie to, co mówi Pan: „Świat będzie się cieszył, wy zaś smucić się

będziecie, ale smutek wasz obróci się w radość" (J 16,20)? Czy może wyszło z pamięci to, co mówi On gdzie indziej: „Biada wam, którzy teraz się śmiejecie, bo będziecie zawodzić i płakać" (Łk 6,25)? I to, co mówi Salomon: „Śmiech z bólem zmieszany, a końce radości żal posiada" (Prz 14,13)? I z drugiej strony Ewangelia: „Błogosławieni, którzy się smucą, albowiem oni będą pocieszeni" (Mt 5,5). I znowu powiada Salomon: „Nie wie człowiek, czy miłości, czy nienawiści godzien jest, ale wszystko na przyszłość zachowane jest niepewne" (Koh 9,1-2). Pohamuj więc próżną wesołość, ponieważ jeszcze nie uszedłeś utrapienia kary. Czy nie jest przez wszystkich uznawany za szalonego ten, kto próbuje się cieszyć, będąc zamknięty w więziennych ciemnościach?

22. Wielomówstwo mówi:

Nie ten będzie uznany za winnego, który mówi wprawdzie dużo, ale dobrze, lecz ten, który okazuje się mówić źle, choćby mówił niewiele.

Odpowiada mu dyskretne milczenie:

Prawdą jest to, co mówisz. Ale choć wydaje się, że mówi się wiele dobrego, to często się zdarza, że mówienie, rozpoczęte od dobrych [rzeczy], schodzi na coś nieprawego. O tym samym powiada Pismo Święte, ponieważ „w wielomówstwie grzechu nie brakuje" (Prz 10,19). Czasem zaś wśród niezliczonych słów uniknie się tych zbrodniczych, ale czy można uniknąć słów niepotrzebnych i próżnych, z których w przyszłości trzeba będzie zdać sprawę (por. Mt 12,36)? Należy więc zachować miarę w mówieniu i strzec się tych niekiedy niepotrzebnych słów, jak czytamy, że czynił to błogosławiony Psalmista. Mówi bowiem: „Uniżyłem się i zamilczałem o dobrach" (Ps 38,3).

23. Nieczystość mówi:

Nie jest wielką zbrodnią, aby bez współżycia mężczyzny i kobiety brukać się swoimi albo czyimiś rękami.

Ale nietkniętość ciała odpowiada:

Nie tak mówi Apostoł. Co więc mówi? „Ani nieczyści – powiada – królestwa Bożego nie posiądą" (1Kor 6,9).

24. Rozpusta mówi:

Czemu nie rozpłyniesz się trochę w swojej przyjemności, skoro nie wiesz, co cię czeka? Nie powinieneś marnować otrzymanego czasu [tylko] na pragnienia, bo nie wiesz, jak szybko [on] przeminie. Gdyby bowiem Bóg nie chciał, aby ludzie łączyli się w rozkoszy współżycia, na samym początku rodzaju ludzkiego nie stworzyłby mężczyzny i kobiety.

Lecz nieskalana wstydliwość odpowiada:

Nie chcę, byś się stał nieświadomy tego, co masz otrzymać po tym życiu. Jeśli bowiem będziesz żył pobożnie i czysto, bez końca będziesz

się radował, jeśli jednak niezbożnie i rozpustnie, będziesz wrzucony w wieczne płomienie. Dlatego zaś powinieneś żyć jeszcze czyściej, że nie wiesz, jak szybko przeminie otrzymany czas, o czym sam mówisz. To zaś, co wspominasz o stworzeniu przez Boga mężczyzny i kobiety na początku rodzaju ludzkiego (por. Rdz 1,27) – że mieli się łączyć wzajemnymi uściskami – mówisz ogólnie jak najbardziej zgodnie z prawdą. Ale nie zwracasz uwagi, że niektórym dano możliwość zawierania małżeństwa (to jest tym, którzy nie ślubowali dziewictwa albo wdowiej czystości), a niektórym jej się nie udziela, to znaczy tym, którzy postanowili być dziewicami lub celibatariuszami. Nikomu zaś nie pozwala się na bezkarny nierząd. Czy to, co mówi rozwiązłym Apostoł, uważasz za godne potępienia: „Uciekajcie od nierządu, bracia. Jakikolwiek grzech czyni człowiek, poza ciałem jest; kto zaś nierząd uprawia, przeciw ciału swemu grzeszy" (1Kor 6,18)? Bo jeśli uważasz to za sprawę małej wagi, to słuchaj, wszak potem na wieczność będziesz płakać i jęczeć: „Ani cudzołożnicy – powiada – ani nierządnicy, ani mężczyźni ze sobą spółkujący królestwa Bożego nie posiądą" (1Kor 6,9-10). O, jak krótka godzina spółkowania, przez którą ginie przyszłe życie! Jaką korzyść, pytam, przynosi ciału albo jaki zysk daje mu to, co tak prędko duszę wprowadza do piekła?

25. Duchowy nierząd mówi:

Czy robi coś godnego potępienia ten, kto w sercu zgadza się na rozpustę, ale do czynu pożądanej rozpusty nie przechodzi?

Ale czystość serca odpowiada:

W ogóle grzeszy, kto nie strzeże czystości duszy. Stąd też Źródło czystości mówi w Ewangelii: „Kto ujrzy kobietę dla pożądania jej, już cudzołożył z nią w sercu swoim" (Mt 5,28). Z drugiej strony Hiob mówi: „Zawarłem przymierze z oczyma moimi, abym mianowicie nie myślał o pannie. Jaką bowiem część miałby we mnie Bóg z góry i dziedzictwo Wszechmogący z wysokości?" (Hi 31,1-2). Gdyby bowiem Stwórcy naszemu podobała się myśl przyzwalająca na niegodziwość, nie powiedziałby przez Izajasza: „Zabierzcie zło myśli waszych od oczu moich" (Iz 1,16), a w Ewangelii nie powiedziałby faryzeuszom: „Czemuż myślicie zło w sercach waszych?" (Mt 9,4)? Ale i Paweł Apostoł nie powiedziałby: „Myśli między sobą nawzajem oskarżających się czy też broniących, w dniu, którego sądzić będzie Bóg tajemne sprawy ludzi według Ewangelii mojej" (Rz 2,15-16).

26. Miłość obecnego świata mówi:

Cóż piękniejszego, cóż zacniejszego, cóż powabniejszego albo cóż rozkoszniejszego może być niż to, co dostrzegamy codziennie w obecnym życiu? O, jak cudowne jest sklepienie nieba w przyjemnym

powietrzu, w świetle słońca, w powiększaniu się i zmniejszaniu księżyca, w różnorodności gwiazd i ich biegu! Jak miła ziemia w kwiatach gajów, w słodyczy owoców, w urokliwości łąk i strumyków, w bujnie rosnących źdźbłach zasianych pól, w winnych liściach i gałęziach pełnych winogron, w cieniach lasów i równinnych źródłach, w biegach koni i psów, w skokach jeleni i kóz, w lotach jastrzębi, w piórach i skrzydłach pawi, gołębi i turkawek, w malowanych ścianach i powałach, w dźwięczącej grze organów i wszelkich instrumentów, w powabnych obliczach niewiast, w ich brwiach i włosach, oczach i policzkach, szyi i wargach, nosie i rękach oraz różnorakich noszonych na zewnątrz ozdobach ze złota i szlachetnych kamieni, i w tym, co jeszcze jest innego, a czego już umysł nie jest w stanie przywołać.

Ale miłość niebieskiej ojczyzny odpowiada:

Jeśli tak rozkoszne jest dla ciebie to, co pod niebem, to czemu nie jest dla ciebie bardziej rozkoszne to, co ponad niebem? Jeśli więzienie jest tak piękne, to jakaż jest ojczyzna, jakiż jest kraj i dom? Jeśli takim jest to, co zamieszkują pielgrzymi, to jakież musi być to, co posiadają synowie? Jeśli śmiertelnicy i nędznicy w tym życiu są tak obdarowani, to jak obdarowani są nieśmiertelni i błogosławieni w tamtym życiu? Dlatego niech odstąpi miłość obecnego świata, na którym nikt nie rodzi się takim, by nie miał umrzeć, i niech przyjdzie miłość przyszłego świata, w którym wszyscy tak są ożywiani, że powtórnie nie umrą, gdzie żadna przeciwność nie burzy, żadna konieczność nie uciska, żadna uciążliwość nie niepokoi, ale króluje nieustanne wesele. Pytasz jednak, co jest tam, gdzie trwa taka i tak wielka szczęśliwość? Nie można powiedzieć inaczej niż w ten sposób, że cokolwiek jest dobrego, to tam jest. Cokolwiek zaś jest złego, tego nigdzie tam nie ma. Co zaś – dopytujesz – jest tym dobrem? Czemu mnie pytasz? Zostało to określone przez Proroka i Apostoła. Powiadają: „Czego oko nie widziało ani ucho nie słyszało, ani w serce ludzkie nie wstąpiło, co przygotował Bóg tym, którzy miłują Go" (1Kor 2,9; por. Iz 64,4). Do tej radości wzdychał Dawid, który zgromadził liczne bogactwa tego świata, kiedy mówił: „Cóż mi pozostaje w niebie i czego zechciałem na ziemi oprócz Ciebie?" (Ps 72,25). Obfitując na licznych ucztach królewskich, powiadał: „Będę nasycony, gdy ukaże się chwała Twoja" (Ps 16,15). I znowu: „Pragnęła dusza moja Boga żywego: kiedy przyjdę i pokażę się przed obliczem Boga?" (Ps 41,3). I jeszcze: „Biada mi, że mój pobyt na obczyźnie przedłużył się" (Ps 119,5). Stąd też Paweł [powiada]: „Pragnę być rozwiązanym i z Chrystusem, o wiele to zaś lepsze" (Flp 1,23).

Tak przemierzywszy te sprawy, choć wiele [rzeczy] pominąłem, to jednak, jak mi się zdaje, wskazałem mocniejsze obozy naszego wroga,

z których nie przestaje on nacierać na pobożnie żyjących w Chrystusie[28]. Nie dosyć mu jednak na tym – zwraca się on i ku innym środkom, gdy niektórym w snach zwykle objawia prawdę, aby w końcu pociągnąć ich do fałszu, gdy śpiących wzbudza przed wyznaczoną godziną czy porą, aby zmorzyć ich głębokim snem w czasie czuwania, gdy śpiewającym psalmy i modlącym się przeszkadza syczeniem, skrzypieniem, różnorakim wyciem i bezkształtnymi głosami, a nawet rzucaniem kamieniami i gnojem, aby w jakikolwiek sposób, odciągając ich od duchowego dzieła, sprawić, by wszystko robili na próżno. Ty jednak, człowiecze Boży, wytęż się ku gorliwej pilności i dawaj wiarę, gdy będę opowiadał [rzeczy] jeszcze bardziej zdumiewające.

27. Tego, o czym mówię, dowiedziałem się kiedyś z czyjejś relacji. Pewien zakonnik, będący w stanie mniszym, teraz, w naszych czasach, był uciskany niesłychanym kuszeniem starodawnego wroga, tak, że sam zły duch plugawił kawałki jego szat (nawet tych, których nie miał na sobie i które trzymano pod kluczem) bardzo licznymi brudnymi plamami, które miały na tyle straszny wygląd, były tak wstrętne i szkodliwe, że ta część ubrania, której tenże zły duch dotknął, już dla nikogo nie mogła być zdatna do użytku, choćby i była wyprana. Gdy zostałem spytany o to, czemu wszechmogący Bóg dał taką moc chytremu wężowi, odpowiedziałem: „Ażeby jawnie okazać nieczystość jego serca, której nigdy by nie pozwolił zobaczyć na zewnątrz, dopóki by całkowicie nie zrujnował swego wnętrza, mianowicie albo przez niewierność i bluźnierstwo, albo przynajmniej przez pustą i próżną chwałę". Dlatego też trucizna z wewnątrz, z serca, pokazała się poprzez szaty. Ponieważ mieszkał daleko, nie widziałem go, a jednak, jak sądzę, dojrzałem to w nim zgodnie z prawdą. Bo jeśli tak nie jest, to czy można sądzić, że coś stało się bez przyczyny? I może po to miało to miejsce, aby te plamy uratowały w nim czystość serca, żeby przebiegły wróg nie splamił jej skazą próżnej chwały – tak jak Paweł otrzymał kolec ciała, aby nie chlubić się z wielkości objawień (por. 2Kor 12,7). Tak też, czy coś z tych [rzeczy] miało miejsce, czy choćby i nie miało – to jednak czyż nie jest prawdziwe to, co będę mówił przy końcu? Jest zupełnie prawdziwe – prawdziwe jest to, co mówię, że ten zewnętrzny brud nie jest szkodliwy dla duszy, jeśli starać się ona będzie o zachowanie wewnętrznej czystości serca.

28. Tymczasem – jak sam zatroszczyłeś się, aby mi wskazać – słyszę, że niektórzy u was mówią, iż w ojczyźnie swego urodzenia nikt nie może być doskonały. Biorą na poparcie to, co rzekł Pan: „Żaden prorok nie

[28] Po tych słowach tekst krótszej wersji dzieła przechodzi od razu do ostatniego akapitu rozdziału 28.

został przyjęty w ojczyźnie swojej" (por. Mt 13,57; J 4,44). I tak pierwsze [twierdzenie] ze względu na prawdę trzeba odrzucić, a potem pokazać, jak należy rozumieć przytoczone zdanie. Niech więc cierpliwie słuchają ci, którzy tak mówią, ponieważ kiedy nie zastanawiają się roztropnie nad sensem Pisma Świętego, potępiają prawie wszystkich świętych. Jeśli bowiem jest tak, jak twierdzą, a zatem że ilu nawróconych spośród Rzymian żyje między Rzymianami, ilu spośród Greków między Grekami, ilu spośród Italczyków między Italczykami, ilu spośród Iberyjczyków między Iberyjczykami, ilu spośród Germanów między Germanami, ilu spośród Akwitańczyków między Akwitańczykami, ilu spośród Brytów między Brytami, ilu spośród Anglów żyje bogobojnie między Anglami – tylu też będzie niedoskonałych. Oto [jednak] Paweł i Antoniusz, Tebańczycy, stali się doskonali wśród Tebańczyków; oto Hilarion, Palestyńczyk, stał się doskonały wśród Palestyńczyków; oto Makary, Egipcjanin, stał się doskonały wśród Egipcjan; oto całe miasto Oksyrynchos dzięki własnym obywatelom stało się doskonałe; oto, aby przejść do naszego sąsiedztwa, Protazy i Gerwazy, pozostając we własnym mieście, to jest Mediolanie, i we własnym domu, i przez dziesięć lat praktykując życie mnisze, stali się tak doskonali, że zostali męczennikami. Czy może wasza prowincja jako jedyna ma z tej reguły być wyłączona i nie mieć mnichów ze swych własnych, ale tylko z obcych stron? Otóż raczej trzeba troszczyć się o to, by gdziekolwiek ktoś jest, żył tam według reguły doskonałych, nie dając się ani rodzicom, ani bliskim, ani krewnym zwabić do tego, aby zejść z drogi doskonałości. W ten sposób z pewnością będzie w stanie, zgodnie ze słowami Zbawiciela, zostawić ojca i matkę, braci, siostry, żony, dzieci, domy, pola i wszystko, co posiada (por. Mt 19,29). Mówię to zaś nie dlatego, jakobym nie miał w najwyższej czci pustelników, którzy przechodzą z królestwa do królestwa, spośród ludzi na pustynię, ale po to, by ukazać jako szczęśliwych i doskonałych także tych, którzy wychodzą z ojczyzny bardziej uczuciami, niż krokami. Tak więc zaklinam tych, którzy zaprzeczają, że i u nas można to uczynić, aby z gorliwą starannością rozważyli, czemu Pan nie powiedział: „Żaden prorok nie jest doskonały w ojczyźnie swojej", ale: „Żaden prorok nie został przyjęty w ojczyźnie swojej" (por. Mt 13,57; J 4,44). Co innego można tu zrozumieć niż to, że powiedział o braku przyjęcia, o zupełnym nieprzyjęciu? I chciał, by rozumiano, że powiedział to o sobie samym i o starożytnych prorokach, którzy przez niewiernych Żydów nie zostali przyjęci, lecz raczej zlekceważeni, jak to powiedział do nich Szczepan: „Którego z proroków nie prześladowali ojcowie wasi? Z tych, którzy przepowiadali o przyjściu Sprawiedliwego, którego wy teraz mordercami i zdrajcami się staliście?" (Dz 7,52). Któż zaś nie dostrzeże, jak wielką zuchwałością i jak

wielką bezczelnością jest, gdy ktoś nadaje sobie godność proroka! Ty zatem z uczuciem miłości napominaj takich i zawsze staraj się żyć według reguły Ojców, szczególnie zaś świętego wyznawcy Benedykta. Nie odchodź od niej nigdzie i nic do niej nie dodawaj ani z niej nie ujmuj. Posiada bowiem wszystko, co trzeba, i nigdzie niczego nie ma za mało. Jej słowa i nakazy doprowadzają idących za nią do niebieskich pałaców.

Oto, Bracie najmilszy, pośród innych moich zajęć podyktowałem i spisałem dla Ciebie w nocnych godzinach ten wykład, lichego wszakże wdzięku. Ponieważ zrozumiałem, że przekroczył on miarę listu, wolałem nazwać go raczej „Książeczką o konflikcie wad i cnót”[29]. Jeśli znajdziesz w niej coś budującego, to i innym powinieneś dać ją do przeczytania.

[29] Łac. „Quem, quia epistolarem modum transire cognovi, libellum potius De conflictu vitiorum atque virtutum nuncupare malui”.

Bibliografie

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

VOX PATRUM 96 (2025) 355-380
DOI: 10.31743/vp.19267

Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2024. Z uzupełnieniami za rok 2023

2024 Polish Bibliography of the Christian Antiquity. With Additions from 2023

Ks. Adam Pawlak[1]

Działy tematyczne

1. Prace zbiorowe (antologie tekstów i opracowania)
2. Bibliografie i problemy metodologiczne
3. Prace ogólne, historie literatury
4. Historia wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów
5. Historia doktryn (teologia i filozofia)
6. Liturgia
7. Hagiografia, monastycyzm i historia duchowości
8. Archeologia i historia sztuki
9. Biblia
   9.1. Apokryfy
   9.2. Gnostycyzm
10. Patrystyka i średniowiecze (łacińskie i bizantyńskie)
    10.1. Przekłady
    10.2. Opracowania
11. Autorzy
12. Recenzje, omówienia
13. Sprawozdania
14. Wybrane publikacje z zakresu kultury klasycznej
    14.1. Przekłady
    14.2. Opracowania

[1] Ks. dr Adam Pawlak, Instytut Teologiczny w Łodzi, Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi, Akademia Katolicka w Warszawie, Polska; e-mail: pawlak.a@archidiecezja.lodz.pl; ORCID: 0000-0001-9816-4414.

1. Prace zbiorowe (antologie tekstów i opracowania)

Antyczne dylematy, red. W. Gajewski, Christianitas Antiqua 10, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2023.

Christians of the Patristic Period in Relation to Nature, red. M. Szram – M. Wysocki, Studia Patristica 131, Leuven – Paris – Bristol: Peeters, 2024.

2. Bibliografie i problemy metodologiczne

Gaj B., *Potencjał literaturoznawczy i kulturoznawczy tekstów patrystycznych i teologicznych. Wybrane przykłady*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 195-212.

Pawlak A., *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2023. Z uzupełnieniami za rok 2022*, „Vox Patrum" 90 (2024) s. 239-264.

Rycyk K.D., *Autofatike. O możliwości określenia nie-apofatycznej i nie-katafatycznej „teologii". Krótka rozprawa historiofilozoficzna, filologiczna i meta-teologiczna*, Radzymin: Von Borowiecky, 2024.

Suski A., *Bibliografia do „Konstytucji Apostolskich"*, „Vox Patrum" 89 (2024) s. 247-262.

Suski A., *Bibliografia do „Testamentu Abrahama"*, „Vox Patrum" 90 (2024) s. 223-238.

Tałuć K. – Gołda A., *Ks. Wincenty Myszor jako inicjator i współtwórca wydawnictw informacyjnych z treściami patrystycznymi*, „Vox Patrum" 89 (2024) s. 187-226.

Wysocki M., *Bibliografia naukowa o. prof. dr. hab. Henryka Pietrasa SJ*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 21-34.

Wysocki M., *Polska bibliografia Tertuliana za lata 1998-2023*, „Vox Patrum" 89 (2024) s. 263-270.

Wysocki M., *Prace dyplomowe napisane pod kierunkiem o. prof. dr. hab. Henryka Pietrasa SJ*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 35-38.

Wysocki M., *Prace dyplomowe z antyku chrześcijańskiego ukończone w polskich ośrodkach naukowych w latach 2022-2023 (z uzupełnieniem lat wcześniejszych)*, „Vox Patrum" 90 (2024) s. 265-270.

3. Prace ogólne, historie literatury

Chmielewska K., *Recepcja Etymologii Izydora z Sewilli w „Kronice polskiej" Mistrza Wincentego i w Komentarzu Jana z Dąbrówki*, „Saeculum Christianum" 31/2 (2024) s. 29-38.

Chudzikowska-Wołoszyn M., *Znaczenie wybranej zwierzęcej symboliki w parenetycznej homiletyce Dhuody z Septymanii (ok. 803-843)*, „Vox Patrum" 92 (2024) s. 255-278.

Dimitrova A., *Interlinear and Marginal Glosses in the Athonite Translation of John Chrysostom's „De Statuis"*, „Studia Ceranea" 14 (2024) s. 49-69.

Krynicka T. – Wilczyński A., *Isidorus musicus: muzyka w „Etymologiach" Izydora z Sewilli (III 14-22)*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 341-362.

Wysocki M., *List wczesnochrześcijański. Studium wybranych zagadnień z epistolariów łacińskich IV i V wieku*, Kraków: Scriptum, 2024.

Wysocki M., *On the Importance of a Garden in the Life of Christians. A Study of the Writings of St. Paulinus of Nola*, w: *Christians of the Patristic Period in Relation to Nature*, red. M. Szram – M. Wysocki, Studia Patristica 131, Leuven – Paris – Bristol: Peeters, 2024, s. 347-355.

4. Historia wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów

Adamiak S., *The power of saints and the power of nature in the North African accounts of martyrdoms*, w: *Christians of the Patristic Period in Relation to Nature*, red. M. Szram – M. Wysocki, Studia Patristica 131, Leuven – Paris – Bristol: Peeters, 2024, s. 107-115.

Bralewski S., *„Zwycięstwo podąża za Bogiem" – ideologia triumfu w „Historii Kościelnej" Teodoreta z Cyru*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 69-82.

Brzozowska Z.A., *София – олицетворенная Премудрость Божия. История сюжета в византийско-славянской культуре*, Byzantina Lodziensia 48, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2024.

Cecota B., *The Theme of the First Muslim Women in „Chronographia" of Theophanes the Confessor*, „Studia Ceranea" 14 (2024) s. 339-349.

Cholewa M. – Gilski M., *Diakoni. Pełni Ducha i mądrości*, Kraków: Scriptum, 2024.

Czaplicka E., *Święci Cyryl i Metody prekursorami Unii Europejskiej(?)*, „Elpis" 26 (2024) s. 27-36.

Dawczyk M., *Longobardzko-bizantyńskie relacje polityczne od początków VI wieku do upadku egzarchatu Rawenny*, Byzantina Lodziensia 46, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2024.

Dudek J., *Biskup Michał z Dewolu jako świadek pamięci o Komitopulach*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 151-176.

Gajewski W., *Chrześcijanie a służba wojskowa i wojna. Antyczne dylematy*, w: *Antyczne dylematy*, red. W. Gajewski, Christianitas Antiqua 10, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2023, s. 85-114.

Kashchuk O. – Melnykovych R., *Chrystianizacja Żydów bizantyńskich w drugiej połowie IX wieku: sprzeciw i aprobata*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 265-286.

Kosiński R., *Wiktor z Tonnony i jego dzieło*, Hortus Philologiae, Kraków: Historia Iagellonica, 2023.

Leszka M.J. – Brzozowska Z.A., *Bizantyńska obecność na Krymie i pamięć o niej w literaturze Słowian Południowych i Wschodnich z X-XVI w. (casus biskupów-męczenników z Chersonezu Taurydzkiego)*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 363-388.

Leszka M.J. – Wierzbiński S., *Strategoí. Early Byzantine military commanders in the times of Zeno and Anastasius (474-518)*, Byzantina Lodziensia 50, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2024.

Makowski D., *Kształtowanie się hierarchii duchowieństwa do IV w.*, „Łódzkie Studia Teologiczne" 33/4 (2024) s. 237-244.

Misiarczyk L., *Biskupi i prezbiterzy w Kościołach I i II wieku (Jerozolima, Azja Mniejsza i Grecja, Antiochia), cz. 1*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 435-466.

Pietras H., *The Historical Context of the Council of Nicaea (325) and the Reasons for Its Convening*, „Communio" 296/6 (2024) s. 17-31.

Pranke P., *Władza, kościół i handel. Ekonomiczne stymulatory funkcjonowania wczesnych form państwowych w dobie formowania się gospodarki europejskiej. Studium porównawcze*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2024.

Przyszychowska M., *Did Eustathius the Philosopher Become Eustathius of Sebastea? A Contribution to Federico Fatti's Hypothesis*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 541-562.

Stachura M., *The Vandal habrosýne and its Significance in Procopius' Narrative on the Rise and Fall of the Vandal State*, „Studia Ceranea" 14 (2024) s. 85-111.

Wacławik M., *Pustynia stanie się sadem… Wspólnoty wczesnochrześcijańskie na pustyni Negew*, Źródła Monastyczne. Monografie 13, Kraków: Tyniec, 2024.

Wąsik W.S., *Obowiązek „celibatu wstrzemięźliwości" duchownych w Kościele starożytnym według przepisów prawa kościelnego i prawa rzymskiego (IV-V wiek)*, „Vox Patrum" 89 (2024) s. 23-46.

Wilk P., *Tytuły cesarskie w pismach Lucyfera z Cagliari*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 675-690.

Wojcieszak M., *Kilka uwag na temat zjawiska symonii w świetle późnoantycznych i wczesnośredniowiecznych dokumentów normatywnych Kościoła. Próba oszacowania skali problemu*, „Studia Pelplińskie" 58 (2024) s. 475-496.

Wojcieszak M., *Przyczyny pojawienia się wizerunku Chrystusa w mennictwie cesarza Justyniana II (pan. 685-695, 705-711)*, „Studia Pelplińskie" 57 (2023) s. 361-373.

Wojcieszak M., *Społeczeństwo Galii V w. wobec migracji barbarzyńskich w świetle łacińskiej literatury patrystycznej*, „In Gremium. Studia nad Historią, Kulturą i Polityką" 18 (2024) s. 175-195.

Wołyniec W., *The Interpretation of Nicene Christology at the Council of Alexandria (c. 370) and Its Revision*, „Collectanea Theologica" 94/4 (2024) s. 35-55.

5. Historia doktryn (teologia i filozofia)

Awksentiuk P., *Specyfika rozumienia podstawowych terminów teologiczno-filozoficznych w nauczaniu Sewera z Antiochii*, „Elpis" 26 (2024) s. 99-107.

Domagała M., *Montanizm Tertuliana wobec montanizmu w ujęciu Euzebiusza z Cezarei, Cyryla Jerozolimskiego oraz Epifaniusza z Salaminy – studium rozbieżności*, „Filozofia Chrześcijańska" 20 (2023) s. 135-152.

Gajewski W., *Charyzmaty w świadectwach Ojców Kościoła drugiej połowy II wieku*, „Przegląd Religioznawczy" 290/4 (2023) s. 27-38.

Gilski M. – Wąsek D., *Anastazego Synaity teologia klimatu*, „Vox Patrum" 92 (2024) s. 207-220.

Gilski M. – Wąsek D., *Autorytet Piotra Apostoła w aktach soborów pierwszego tysiąclecia*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 213-234.

Glowacki M.T., *Hermogenes i nauka o powstaniu świata z odwiecznej materii w „Adversus Hermogenem" Tertuliana*, „Filozofia Chrześcijańska" 21 (2024) s. 7-25.

Jaśkiewicz S., *Dziewictwo Maryi w zrodzeniu Chrystusa na podstawie kazań św. Augustyna na Boże Narodzenie*, „Verbum Vitae" 42/3 (2024) s. 733-752.

Jaśkiewicz S., *Piękno świata stworzonego według św. Augustyna*, „Vox Patrum" 92 (2024) s. 119-138.

Kashchuk O., *Monoteletyzm w Bizancjum VII wieku. Między terminologią a znaczeniem*, „Collectanea Theologica" 94/3 (2024) s. 107-131.

Kieling M., *Szymon Mag – pierwszy herezjarcha w chrześcijaństwie w źródłach patrystycznych i apokryfach „Piotrowych"*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 46 (2024) s. 125-141.

Koperski M., *Cztery stopnie muzycznych umiejętności w „De musica" św. Augustyna*, „Premislia Christiana" 21 (2024-2025) s. 225-247.

Koszałka Ł., *The accusation of heresy in Jewish-Christian-Gnostic polemics (Oskarżenie o herezję w polemikach żydowsko-chrześcijańsko-gnostyckich)*, „Studia Gdańskie" 54 (2024) s. 59-67.

Kotkowska E.T., *The Role of the Senses in St. Gregory of Nyssa's Immaterialist Conception of Man*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 37/2 (2024) s. 110-123.

Kroczak J., *Neoplatonizm i chrześcijaństwo w twórczości Synezjusza z Cyreny (370-414) – przyczynek do zagadnienia*, „Studia z Historii Filozofii" 15/2 (2024) s. 69-88.

Kubski G., *„Ewangelia Marcjona" jako źródło argumentowania w romantycznym traktacie „Ojcze nasz" Augusta Cieszkowskiego*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 45 (2024) s. 179-195.

Łangowski M., *Augustin en débat avec Porphyre dans „La Cité de Dieu" X, I-XXII*, „Studia Pelplińskie" 56 (2022) s. 229-238.

Łukaszczyk M., *Czy nauczanie o Kościele zawarte w „Listach" św. Hieronima wpisuje się w postulaty Soboru Watykańskiego II?*, „Vox Patrum" 89 (2024) s. 107-122.

Łukaszczyk M., *Tematy chrystologiczne występujące w „Listach" Hieronima – część pierwsza*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 413-434.

Łukaszczyk M., *Walka Hieronima z herezjami chrystologicznymi w świetle nauczania o Chrystusie zawartym w jego „Listach"*, „Vox Patrum" 90 (2024) s. 145-164.

Machowski A. – Borowska-Beszta B., *Disability and Attitudes toward It in the Christian Thoughts of St. Augustine and St. Thomas Aquinas*, „Collectanea Theologica" 94/4 (2024) s. 57-93.

Maziarka T., *Emergencja duszy. Andreasa Nordlandera odczytanie potencjalizmu św. Augustyna i kwestia stworzenia duszy ludzkiej w ewoluującym wszechświecie*, „Studia Philosophiae Christianae" 60/2 (2024) s. 121-145.

Misiarczyk L., *Interpretacja biblijnego opisu stworzenia świata w „Ad Autolycum" Teofila z Antiochii*, „Vox Patrum" 92 (2024) s. 21-54.

Morta K., *Węże-syreny św. Izydora z Sewilli. Problem atrybucji nazwy*, „Vox Patrum" 92 (2024) s. 181-206.

Mrugalski D., *The Influence of Origen on Augustine. The Question of the Infinity of God*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 467-498.

Naumowicz J., *The Origin of the Feast of the Nativity in the Patristic Perspective*, Berlin: Peter Lang Verlag, 2024.

Nowaszczuk J., *Tropologia w hermeneutyce Hieronima ze Strydonu*, „Vox Patrum" 89 (2024) s. 85-106.

Pałęcki W., *Miejsce i kontekst odniesień do pism św. Augustyna z Hippony w „Liber de divinis officiis" Ruperta z Deutz OSB*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 519-540.

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

Pietras H., *Perché il concilio di Calcedonia introdusse due Credo nella Definizione della fede?*, „Studia Bobolanum" 35/3 (2024) s. 3-29.

Pietras H., *The Historical Context of the Council of Nicaea (325) and the Reasons for its Convening*, „Communio" 296/6 (2024) s. 17-31.

Rycyk K.D., *Autofatike. O możliwości określenia nie-apofatycznej i nie-katafatycznej „teologii". Krótka rozprawa historiofilozoficzna, filologiczna i meta-teologiczna*, Radzymin: Von Borowiecky, 2024.

Rzeźnicka Z. – Kokoszko M., *Historia polyarchion (πολνάρχιον), choroba Jana Chryzostoma oraz dostęp do opieki medycznej u schyłku starożytności*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 563-588.

Schlichtinger A., *O koncepcjach czasu w neoplatonizmie i chrześcijaństwie oraz ich wpływie na współczesną fizykę. Analiza strukturalna i relacyjna*, „Theologica Wratislaviensia" 19 (2024) s. 157-186.

Sikora A.R., *Chrystologia modlitw św. Jana Apostoła zawartych w „Dziejach Jana spisanych przez Prochora" a nauczanie Soboru Nicejskiego z 325 roku*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 46 (2024) s. 7-23.

Skibiński T., *Zwierzęta w interpretacji symbolicznej „Formulae spiritalis intellegentiae" Eucheriusza z Lyonu*, „Vox Patrum" 92 (2024) s. 161-180.

Spychała D., *Hieronim ze Strydonu wobec homeizmu i problemów z własną biblioteką za pontyfikatu Damazego*, „In Gremium. Studia nad Historią, Kulturą i Polityką" 17 (2023) s. 47-76.

Spychała D., *Hozjusz z Kordoby i Potamiusz z Lizbony wobec homeizmu*, w: *Antyczne dylematy*, red. W. Gajewski, Christianitas Antiqua 10, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2023, s. 165-190.

Spychała D., *Saturnin. Biskup Arles i ariańscy (homejscy) biskupi Galii*, w: *Antyczne dylematy*, red. W. Gajewski, Christianitas Antiqua 10, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2023, s. 191-213.

Strękowski S., *Formacja młodzieży chrześcijańskiej w świetle pism Ojców Kapadockich*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2023.

Szczot M., *Ποῖ φύγωμεν, Ὅμηρε, καὶ στῶμεν; O roli greckiej epiki archaicznej w „Wychowawcy" Klemensa Aleksandryjskiego*, „Vox Patrum" 90 (2024) s. 123-144.

Szczur P. – Celary I., *Święty Cezary z Arles duszpasterzem na miarę współczesności. Program doskonalenia chrześcijańskiego w świetle ekshortacji pastoralnych (część 1: walka ze złem)*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 589-626.

Szram M., *Elementa as a Subject of Discussion with Heresies in Philastrius of Brescia's „Diversarum hereseon liber"*, „Vox Patrum" 92 (2024) s. 77-92.

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.

Trzebuniak J., *Teologia boskiego Logosu zawarta w „I i II Mowie przeciw Arianom" Atanazego Wielkiego*, „Nurt SVD" 156/2 (2024) s. 57-71.

Turek W.J., *Pokój wszechświata i pokój między ludźmi według „Listu do Kościoła w Koryncie" św. Klemensa Rzymskiego*, „Vox Patrum" 92 (2024) s. 7-20.

Warchał R.A., *The Seeds of Modern Existential Philosophy in St. Augustine*, „Teologia i Człowiek" 67/3 (2024) s. 109-123.

Wołyniec W., *The Interpretation of Nicene Christology at the Council of Alexandria (c. 370) and Its Revision*, „Collectanea Theologica" 94/4 (2024) s. 35-55.

Woźniak R.J., *Teologia nicejska. Historyczna i systematyczna propozycja interpretacyjna Lewis'a Ayres'a*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 691-708.

Wysocki M., *Przyroda na usługach świętych na przykładzie św. Feliksa z Noli w „Natalicia" Paulina z Noli*, „Vox Patrum" 92 (2024) s. 139-160.

6. Liturgia

Gacia T., *Motyw „torcular Christi" i jego reminiscencje w średniowiecznej poezji liturgicznej*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 177-194.

German I z Konstantynopola, *Germanosa patriarchy Konstantynopola objaśnienia liturgii i rozważania nad świętymi obrzędami (Historia mystica ecclesiae catholicae; CPG 8023)*, tł. i kom. M. Garnczarska, Klasycy Teorii i Historii Sztuki, Kraków: Universitas, 2024.

Magruk A., *Święty Roman Melodos – bizantyjski „Pindar" kondakionu i Akatystu*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 76/2 (2023) s. 23-41.

Malec M., *Cantare amantis est. O muzyce w Kościele według świętego Augustyna z Hippony*, Kraków: Scriptum, 2024.

Nieścior L., *Typologia chrzcielna Grzegorza z Nyssy (In diem luminum, GNO 9, 230-235) na tle starochrześcijańskiej egzegezy*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 499-518.

7. Hagiografia, monastycyzm i historia duchowości

Adamiak S., *Cuda z udziałem roślin i zwierząt w późnoantycznych miraculach. Próba systematyzacji*, „Vox Patrum" 92 (2024) s. 221-232.

Aelred z Rievaulx, *Pewien wspaniały cud*, tł. R.S. Groń – M.L. Dutton – R. Sochań, „Vox Patrum" 90 (2024) s. 197-220.

Basiuk M., *Wskazania dla duchownych w korespondencji św. Hieronima*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 56/2 (2023) s. 152-164.

Drzyżdżyk S. – Gilski M., *Niezwykłe historie z udziałem dzieci w apoftegmatach Anastazego z Synaju*, „Vox Patrum" 89 (2024) s. 175-186.

Górski S., *Jezus wobec złych duchów w doświadczeniu pierwszych chrześcijan na podstawie pism Orygenesa*, „Kieleckie Studia Teologiczne" 23 (2024) s. 55-75.

Henk Ł., *Prawda o Bożym rodzicielstwie w Akatyście ku czci Bogurodzicy*, Kraków: Scriptum, 2024.

Hieromnich Makary z monasteru Simonopetra, *Synaksarion. Żywoty świętych spisane na Świętej Górze Atos*, t. 12: *Grudzień*, Hajnówka: Bratczyk, 2024.

Hiżycki S., *Jak modlili się Ojcowie Pustyni? Komentarz do „Trzech rozdziałów o modlitwie" Ewagriusza z Pontu*, Kraków: Tyniec, 2024.

Jastrzębski M., *Przebóstwienie w „Triadach" św. Grzegorza Palamasa*, Kraków: Tyniec, 2024.

Jóźwiak M., *„The Apostle of the Apostles", Prostitute or Penitent? A Typology of Mary Magdalene in the Homilies of Gregory the Great*, „Verbum Vitae" 42/4 (2024) s. 871-886.

Kisiel K., *Kuszenie człowieka a Opatrzność Boża według „Moraliów" św. Grzegorza Wielkiego*, „Studia Theologica Varsaviensia" 62/1 (2024) s. 111-141.

Kosmulska B., *Lektura biblijna według „Collatio Patrum XIV" Jana Kasjana. Od erudycji do doświadczania*, „Vox Patrum" 90 (2024) s. 165-186.

Krynicka T. – Wilczyński A., *Droga na szczyty. Waleriusz z Bierzo, święty od kryzysów*, „Biografistyka Pedagogiczna" 9/1 (2024) s. 575-591.

Mateja L., *Upomnienie i przebaczenie w Ewangelii według św. Mateusza jako doświadczenie katechumenalne w świetle komentarzy Orygenesa i Jana Chryzostoma*, w: *Antyczne dylematy*, red. W. Gajewski, Christianitas Antiqua 10, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2023, s. 140-150.

Milewski I., *Merchants in Early Byzantine Hagiographic Texts*, „Studia Ceranea" 14 (2024) s. 501-509.

Niewiadomska M., *Obraz Maryi w wierszu Wenancjusza Fortunata „In laudem Sanctae Mariae"*, „Ateneum Kapłańskie" 181/2 (2023) s. 232-244.

Paczkowski M.C., *Typologia postaci proroka Elizeusza we wczesnej tradycji monastycznej*, „Biblica et Patristica Thoruniensia" 17/1 (2024) s. 37-61.

Wacławik M., *Pustynia stanie się sadem… Wspólnoty wczesnochrześcijańskie na pustyni Negew*, Źródła Monastyczne. Monografie 13, Kraków: Tyniec, 2024.

Wysocki M., *A Saint – the Face of God. On the Example of St. Felix in the Writings of Paulinus of Nola*, w: *I volti di Dio nel cristianesimo antico (secc. I-IX)*,

Studia Ephemeridis Augustinianum 165, Roma – Firenze: Institutum Patristicum Augustinianum – Nerbini International, 2024, s. 165-175.

8. Archeologia i historia sztuki

Brzozowska Z.A., *София – олицетворенная Премудрость Божия. История сюжета в византийско-славянской культуре*, Byzantina Lodziensia 48, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2024.

Głowa A., *Motyw papugi w mozaikowej dekoracji kościoła św. Apostołów w Madabie (578-579)*, „Vox Patrum" 92 (2024) s. 233-254.

Leszka M.J. – Brzozowska Z.A., *Bizantyńska obecność na Krymie i pamięć o niej w literaturze Słowian Południowych i Wschodnich z X-XVI w. (casus biskupów-męczenników z Chersonezu Taurydzkiego)*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 363-388.

Łaptaś M., *Identification of John and Matthew in Some Nubian Paintings of Twelve Apostles*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 389-412.

Sikora A.R., *Patmos. The island of St. John. Places on Patmos Associated with the Apostle Known from Written and Oral Traditions*, tł. M. Kwiatkowska, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2024.

Szajda M., *Ikonograficzna koncepcja przestrzeni chrzcielnej w sztuce wczesnochrześcijańskiej. Studium w perspektywie „domus ecclesiae" w Dura-Europos, Syria*, „Studia Pelplińskie" 56 (2022) s. 399-418.

Wojcieszak M., *Przyczyny pojawienia się wizerunku Chrystusa w mennictwie cesarza Justyniana II (pan. 685-695, 705-711)*, „Studia Pelplińskie" 57 (2023) s. 361-373.

9. Biblia

Beda Czcigodny, *Komentarze biblijne*, t. 1: *Do Księgi Tobiasza (In librum beati patris Tobiae allegorica expositio; CPL 1350). Do Przysłów Salomona (In proverbia Salomonis allegoricae interpretationis fragmenta; CPL 1352)*, tł. K. Kisiel, Źródła Monastyczne 108. Średniowiecze 23, Kraków: Tyniec, 2024.

Jan Chryzostom, *Homilie do Pierwszego i Drugiego Listu św. Pawła do Tesaloniczan (In epistulam I ad Thessalonicenses homiliae 1-11, CPG 4434; In epistulam II ad Thessalonicenses homiliae 1-5, CPG 4435)*, tł. A. Paciorek, Biblia Ojców 9, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2024.

Jóźwiak M., *„The Apostle of the Apostles", Prostitute or Penitent? A Typology of Mary Magdalene in the Homilies of Gregory the Great*, „Verbum Vitae" 42/4 (2024) s. 871-886.

Kasprzak D.A., *Fortunacjana z Akwilei „Komentarz do Ewangelii"*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 287-302.

Kasprzak D.A., *Fortunacjana z Akwilei „Komentarz do Ewangelii”*, „Vox Patrum” 91 (2024) s. 287-302.

Kasprzak D.A., *Patrystyczno-biblijna argumentacja kwestii eschatologicznych w traktacie Juliana z Toledo „Prognosticum futuri saeculi”*, „Vox Patrum” 89 (2024) s. 149-174.

Kieling M., *Eschatologiczny wymiar „Traktatu do Psalmu 118” biskupa Hilarego z Poitiers*, „Vox Patrum” 91 (2024) s. 303-320.

Kochanek P., *Geneza i struktura Arki Noego w „II Homilii do Księgi Rodzaju” Orygenesa w przekładzie Rufina z Akwilei*, „In Gremium. Studia nad Historią, Kulturą i Polityką” 18 (2024) s. 155-174.

Kochanek P., *Struktura arki Noego (Rdz 6,14-16) w łacińskich źródłach patrystycznych przed Augustynem z Hippony*, „Vox Patrum” 91 (2024) s. 321-340.

Krąg Biblijny J 1,1–4,42. Ewangelia wg św. Jana, komentarz biblijno-patrystyczny, red. P. Łabuda – G.M. Baran – A. Dobrowolski, Tarnów: Biblos, 2024.

Księga Daniela w interpretacji starożytnych. Komentarze Hipolita (Commentarii in Danielem; CPG 1873) i Teodoreta z Cyru (Interpretatio in Danielem; CPG 6207), tł. A. Tronina, Biblia Ojców 8, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2024.

Mateja L., *Formacja uczniów w Ewangelii św. Marka (1,1–8,30). Podejście inicjacyjne w świetle nauczania Ojców Kościoła*, Kraków: Petrus, 2024.

Nieścior L., *Augustyńska interpretacja sankcji za gniew (Mt 5,22bc) na tle wczesnochrześcijańskiej egzegezy*, „Vox Patrum” 89 (2024) s. 123-148.

Nowaszczuk J., *Tropologia w hermeneutyce Hieronima ze Strydonu*, „Vox Patrum” 89 (2024) s. 85-106.

Paczkowski M.C., *Typologia postaci proroka Elizeusza we wczesnej tradycji monastycznej*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 17/1 (2024) s. 37-61.

Szczur P., *Stworzenie świata flory (Rdz 1,11-12) w egzegezie wybranych wczesnochrześcijańskich pisarzy greckich (do końca III wieku)*, „Vox Patrum” 92 (2024) s. 55-76.

Szela-Badzińska M., *Septuaginta. Tłumaczenie, zbiór świętych ksiąg czy Biblia pierwotnego Kościoła?*, Wrocław: TUM, 2024.

Szram M., *Orygenes i Hieronim jako komentatorzy przypowieści z Ewangelii św. Mateusza – zależności i różnice*, „Vox Patrum” 91 (2024) s. 627-646.

Targum Neofiti 1, Księga Rodzaju, tł. i opr. M.S. Wróbel, Biblia Aramejska 1, Lublin: Gaudium, 2024.

Tronina A., *Biblia z Pustyni Judzkiej. Część 1: Pięcioksiąg*, Teksty z Pustyni Judzkiej 12, Kraków: The Enigma Press, 2024.

Tronina A., *Komentarze do biblijnych rękopisów z Pustyni Judzkiej*, Teksty z Pustyni Judzkiej 11, Kraków: The Enigma Press, 2024.

Turzyński P., *Tajemnica Wcielenia w „Enarrationes in Psalmos” świętego Augustyna*, „Vox Patrum” 91 (2024) s. 647-674.

Wygralak P., *Rola Ducha Świętego w życiu Kościoła na podstawie „Komentarza do Dziejów Apostolskich” Bedy Czcigodnego (†735).* „Vox Patrum” 91 (2024) s. 709-722.

Zarzeczny R., *Cuda, jakich nikt inny uczynić nie zdoła, czyli jeszcze o weselu w Kanie Galilejskiej w literaturze greckiej i orientalnej*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 723-768.

9.1. Apokryfy

Kieling M., *Szymon Mag – pierwszy herezjarcha w chrześcijaństwie w źródłach patrystycznych i apokryfach „Piotrowych"*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 46 (2024) s. 125-141.

Kubski G., *„Ewangelia Marcjona" jako źródło argumentowania w romantycznym traktacie „Ojcze nasz" Augusta Cieszkowskiego*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 45 (2024) s. 179-195.

Sikora A.R., *Chrystologia modlitw św. Jana Apostoła zawartych w „Dziejach Jana spisanych przez Prochora" a nauczanie Soboru Nicejskiego z 325 roku*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 46 (2024) s. 7-23.

9.2. Gnostycyzm

Koszałka Ł., *The Accusation of Heresy in Jewish-Christian-Gnostic Polemics (Oskarżenie o herezję w polemikach żydowsko-chrześcijańsko-gnostyckich)*, „Studia Gdańskie" 54 (2024) s. 59-67.

10. Patrystyka i średniowiecze (łacińskie i bizantyńskie)

10.1. Przekłady

Absalon ze Springkirsbach, *„Ze wszech miar słusznie zatem świątynią Boga nazywamy duszę sprawiedliwego". Absalona ze Springkirsbach kazanie XLI na poświęcenie kościoła – przekład i komentarz*, tł. Ł. Libowski – P. Wilk – M. Włosiński, „Łódzkie Studia Teologiczne" 33/1 (2024) s. 213-232.

Achard ze Świętego Wiktora, *Acharda ze Św. Wiktora „Kazanie o Narodzeniu Błogosławionej Maryi". Tłumaczenie z dodaniem najniezbędniejszych objaśnień*, tł. Ł. Libowski, „Ateneum Kapłańskie" 182/1 (2024) s. 30-41.

Aelred z Rievaulx, *Pewien wspaniały cud*, tł. R.S. Groń – M.L. Dutton – R. Sochań, „Vox Patrum" 90 (2024) s. 197-220.

Asteriusz z Amazji, *Homilie (Homiliae; CPG 3260)*, tł. A. Astrzelecka, wstęp P. Wygralak, Pisma Ojców Kościoła 35, Poznań: Pallotinum – UAM Wydział Teologiczny, 2024.

Augustyn, *Listy (Epistulae; CPL 262)*, t. 1: *(Listy 1-80)*, tł. P. Nehring – R. Toczko – M. Szada, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2024.

Augustyn, *Myśli na każdy dzień*, tł. J.P. Laskowski, Kraków: AA, 2024.

Bazyli Wielki, *Mały Ascetikon*, tł. A. Wilczyński – T. Krynicka, Źródła Monastyczne 107. Starożytność 57, Kraków: Tyniec, 2024.

Beda Czcigodny, *Komentarze biblijne*, t. 1: *Do Księgi Tobiasza (In librum beati patris Tobiae allegorica expositio; CPL 1350). Do Przysłów Salomona (In proverbia Salomonis allegoricae interpretationis fragmenta; CPL 1352)*, tł. K. Kisiel, Źródła Monastyczne 108. Średniowiecze 23, Kraków: Tyniec, 2024.

Dydym Ślepy, *O Duchu Świętym (De Spiritu Sancto; CPG 2544)*, tł. J. Grzywaczewski, Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek, 2024.

Ennodiusz, *Panegiryk na cześć najłaskawszego króla Theodoryka (Panegyricus dictus Theodorico; CPL 1492)*, w: *Wybór mniejszych źródeł historycznych z okresu późnego antyku*, tł. B.J. Kołoczek, Źródła Historyczne, Kraków: Historia Iagellonica, 2023, s. 95-126.

Filoksen z Mabbug, *O tym, jak przyjmować Komunię Świętą na rękę*, tł. T. Szymczak, „Vox Patrum" 90 (2024) s. 189-196.

Firmicus Maternus, *Kompendium astrologii (Mathesis). Księgi I-III (Matheseos libri VIII; CPL 101)*, tł. J. Komorowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2024.

Galand z Reigny, *Książeczka przysłów*, tł. D.Ł. Budzanowska-Weglenda, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2024.

German I z Konstantynopola, *Germanosa patriarchy Konstantynopola objaśnienia liturgii i rozważania nad świętymi obrzędami (Historia mystica ecclesiae catholicae; CPG 8023)*, tł. M. Garnczarska, Klasycy Teorii i Historii Sztuki, Kraków: Universitas, 2024.

Gildas Mądry, *O zniszczeniu Brytanii (Liber querulus de excidio et conquestu Brittanniae; CPL 1319)*, w: *Wybór mniejszych źródeł historycznych z okresu późnego antyku*, tł. B.J. Kołoczek, Źródła Historyczne, Kraków: Historia Iagellonica, 2023, s. 265-320.

Hermetica Berolinensia I (Papyrus Berolinensis Graeca 9794), tł. A.E. Sowińska, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 791-802.

Hieromnich Makary z monasteru Simonopetra, *Synaksarion. Żywoty świętych spisane na Świętej Górze Atos*, t. 12: *Grudzień*, Hajnówka: Bratczyk, 2024.

Hydacjusz, *Kronika (Continuatio Chronicorum Hieronymianorum ad a. 486; CPL 2263)*, w: *Wybór mniejszych źródeł historycznych z okresu późnego antyku*, tł. B.J. Kołoczek, Źródła Historyczne, Kraków: Historia Iagellonica, 2023, s. 199-244.

Izaak z Niniwy, *Mowy. Zbiór drugi*, tł. i opr. M.J. Janecki, PSP 92, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2024.

Izydor z Sewilli, *O posługach kościelnych (De ecclesiasticis officiis; CPL 1207)*, tł. T. Krynicka – A. Wilczyński – R. Sawa, opr. T. Krynicka, Kielce: Jedność, 2024.

Jan Chryzostom, *Bizantyjski kwietnik chrześcijańskich didaskaliów wybranych z twórczości Jana Chryzostoma: O wychowaniu dzieci. O nauczaniu i napominaniu. O pomyślności i nieszczęściu. O bogactwie i ubóstwie. O obżarstwie i pijaństwie. O zazdrości. O pokucie. O poście i powściągliwości. O przysięgach (w: Eclogae*

1-48 ex diversis homiliis, CPG 4684: De liberorum educatione, CPG 4684.27; De doctrina et correptione, CPG 4684.06; De prosperitate et de adversitate, CPG 4684.05; De divitiis et paupertate, CPG 4684.11; De ingluvie et ebrietate, CPG 4684.12; De invidia, CPG 4684.17; De paenitentia, CPG 4684.03; De ieiunio et temperantia, CPG 4684.04; De iuramentis, CPG 4684.28), w: *Antyczne dylematy*, red. W. Gajewski, Christianitas Antiqua 10, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2023, s. 9-82.

Jan Chryzostom, *Homilie do Pierwszego i Drugiego Listu św. Pawła do Tesaloniczan (In epistulam I ad Thessalonicenses homiliae 1-11, CPG 4434; In epistulam II ad Thessalonicenses homiliae 1-5, CPG 4435)*, tł. A. Paciorek, Biblia Ojców 9, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2024.

Konstantyn Porfirogeneta, *O zarządzaniu cesarstwem*, tł. A. Paroń, Biblioteka Antyczna 73, Wrocław – Warszawa: UWr Biblioteka Instytutu Historycznego, 2024.

Księga Daniela w interpretacji starożytnych. Komentarze Hipolita (Commentarii in Danielem; CPG 1873) i Teodoreta z Cyru (Interpretatio in Danielem; CPG 6207), tł. A. Tronina, Biblia Ojców 8, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2024.

Laktancjusz, *O śmierci prześladowców (De mortibus persecutorum; CPL 91)*, tł. H. Pietruszczak, Zgorzelec: Henryk Pietruszczak, 2024.

Libowski Ł., *„Altius semper ad sacra tractanda". Hugona ze Świętego Wiktora spojrzenie na rzeczywistość sakramentu święceń kościelnych: trzecia część drugiej księgi jego „De sacramentis christianae fidei"*, „Resovia Sacra" 31 (2024) s. 365-408.

Mar Abdios z Nisibis, *Marganita (Perła)*, tł. M. Abdalla, Oriental Christian Studies 1, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO, 2024.

Mariusz Wiktoryn, *O współistotności Ojca i Syna. Trzy pisma (De homoousio recipiendo; CPL 97)*, tł. J. Grzywaczewski, Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek, 2024.

Mariusz z Aventicum, *Kronika (Chronica; CPL 2268)*, w: *Wybór mniejszych źródeł historycznych z okresu późnego antyku*, tł. B.J. Kołoczek, Źródła Historyczne, Kraków: Historia Iagellonica, 2023, s. 245-258.

Michał z Damietty, *„Nomokanon" 47, 9: „O modlitwach i uczęszczaniu do kościoła"*, tł. A. Nieuważny – P. Piwowarczyk, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 771-790.

Prosper z Akwitanii, *Kronika (Epitoma Chronicorum; CPL 2257)*, w: *Wybór mniejszych źródeł historycznych z okresu późnego antyku*, tł. B.J. Kołoczek, Źródła Historyczne, Kraków: Historia Iagellonica, 2023, s. 163-198.

Pseudo Abdiasza historie apostolskie. Dwunastu, tł. M. Starowieyski, Kraków: Petrus, 2024.

Routger, *Żywot Brunona, arcybiskupa Kolonii*, tł. J. Sochacki, Kraków: Avalon, 2024.

Ryszard ze Świętego Wiktora, *„Odnawiajmy w sobie, bracia, piękno formy duchowej". Kazania XVI-XXI Ryszarda ze św. Wiktora z jego „Liber exceptionum" – słowo wstępu i tłumaczenie*, tł. Ł. Libowski, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 32/2 (2024) s. 165-196.

Ryszard ze Świętego Wiktora, *„Zbieraj owoce Boskich ksiąg i nimi się tucz, od nich tyj!". Ryszarda ze św. Wiktora kazanie XXII z jego Liber exceptionum – wstęp, przekład, komentarz*, tł. Ł. Libowski, „Ateneum Kapłańskie" 183/3 (2024) s. 551-567.

Wiktor z Tonnuny, *Kronika (Continuatio Prosperi; CPL 2260)*, w: R. Kosiński, *Wiktor z Tonnony i jego dzieło*, tł. R. Kosiński, Hortus Philologiae, Kraków: Historia Iagellonica, 2023, s. 236-290.

Wybór mniejszych źródeł historycznych z okresu późnego antyku, tł. B.J. Kołoczek, Źródła Historyczne, Kraków: Historia Iagellonica, 2023.

10.2. Opracowania

Adamiak S., *Zbigniewa Herberta zmagania ze świętym Augustynem*, „Biblica et Patristica Thoruniensia" 17/3 (2024) s. 353-362.

Dimitrova A., *Interlinear and Marginal Glosses in the Athonite Translation of John Chrysostom's „De Statuis"*, „Studia Ceranea" 14 (2024) s. 49-69.

Gilski M. – Wąsek D., *Apostazje w źródłach patrystycznych*, w: *Apostazja wczoraj i dziś*, red. S. Drzyżdżyk – M. Gilski – D. Wąsek, Kraków: Scriptum, 2024, s. 81-96.

Hiżycki S., *Jeść czy nie jeść? Ojcowie pustyni o jedzeniu, piciu i wstrzemięźliwości*, „Życie Duchowe" 118 (2024) s. 79-86.

Jastrzębski M., *Przebóstwienie w „Triadach" św. Grzegorza Palamasa*, Kraków: Tyniec, 2024.

Jaśkiewicz S., *Podejście do grzeszników w Kościele pierwotnym*, „Pastores" 2 (2024) s. 46-54.

Libowski Ł., *„Homo Dynamicus". A Sketch from Victorine Anthropology*, „Teologia i Człowiek" 66/2 (2024) s. 91-110.

Libowski Ł., *„Multa in his omnibus latent profunda mysteria". Hugona, Ryszarda i Adama ze św. Wiktora rozumienie budynku kościelnego*, „Teka Komisji Historycznej Towarzystwa Naukowego KUL" 6/5 (2024) s. 147-176.

Naumowicz J., *Pokora drabiną do nieba*, „Pastores" 2 (2024) s. 123-130.

Nieścior L., *Świat niczym dom. Augustiański przyczynek do ekologii integralnej*, „Życie Duchowe" 119 (2024) s. 59-68.

Palusińska A., *Patrystyczny spór o filozofię*, w: *Spór o filozofię chrześcijańską*, red. A. Palusińska – M. Włosiński, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2024, s. 185-207.

Pietras H., *Gdy się modlicie, mówcie… Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, Kraków: WAM, 2024.

Pietras H., *Papa Callisto (217-222). Una rivisitazione*, „Gregorianum" 105/1 (2024) s. 225-227.

Strękowski S., *Formacja młodzieży chrześcijańskiej w świetle pism Ojców Kapadockich*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2023.

Szyszko J., *Stan pierwotny w teologii Agatangelosa i Pseudo-Grzegorza Oświeciciela*, „Ateneum Kapłańskie" 183/3 (2024) s. 568-584.

Turzyński P., *Augustyn. Nawrócenie serca i myśli*, „Pastores" 1 (2024) s. 45-56.

Wiktor z Tonnuny, *Kronika (Continuatio Prosperi; CPL 2260)*, w: R. Kosiński, *Wiktor z Tonnony i jego dzieło*, tł. R. Kosiński, Hortus Philologiae, Kraków: Historia Iagellonica, 2023, s. 236-290.

11. Autorzy

Anastazy Synajski

Drzyżdżyk S. – Gilski M., *Niezwykłe historie z udziałem dzieci w apoftegmatach Anastazego z Synaju*, „Vox Patrum" 89 (2024) s. 175-186.

Gilski M. – Wąsek D., *Anastazego Synaity teologia klimatu*, „Vox Patrum" 92 (2024) s. 207-220.

Asteriusz z Amazji

Asteriusz z Amazji, *Homilie (Homiliae; CPG 3260)*, tł. A. Astrzelecka, Pisma Ojców Kościoła 35, Poznań: Pallotinum – UAM Wydział Teologiczny, 2024.

Atanazy Wielki

Makowski D., *Kształtowanie się hierarchii duchowieństwa do IV w.*, „Łódzkie Studia Teologiczne" 33/4 (2024) s. 237-244.

Trzebuniak J., *Teologia boskiego Logosu zawarta w „I i II Mowie przeciw Arianom" Atanazego Wielkiego*, „Nurt SVD" 156/2 (2024) s. 57-71.

Augustyn

Adamiak S., *Zbigniewa Herberta zmagania ze świętym Augustynem*, „Biblica et Patristica Thoruniensia" 17/3 (2024) s. 353-362.

Augustyn, *Listy (Epistulae; CPL 262)*, t. 1: *(Listy 1-80)*, tł. P. Nehring – R. Toczko – M. Szada, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2024.

Augustyn, *Myśli na każdy dzień*, tł. J.P. Laskowski, Kraków: AA, 2024.

Goczał R., *Theophany and illumination. Knowing the divinity in the patristic philosophy of the Cappadocian Fathers and St. Augustine*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne" 23/2 (2024) s. 17-43.

Jaśkiewicz S., *Dziewictwo Maryi w zrodzeniu Chrystusa na podstawie kazań św. Augustyna na Boże Narodzenie*, „Verbum Vitae" 42/3 (2024) s. 733-752.

Jaśkiewicz S., *Piękno świata stworzonego według św. Augustyna*, „Vox Patrum" 92 (2024) s. 119-138.

Koperski M., *Cztery stopnie muzycznych umiejętności w „De musica" św. Augustyna*, „Premislia Christiana" 21 (2024-2025) s. 225-247.

Łangowski M., *Augustin en débat avec Porphyre dans „La Cité de Dieu" X, I-XXII*, „Studia Pelplińskie" 56 (2022) s. 229-238.

Machowski A. – Borowska-Beszta B., *Disability and Attitudes toward It in the Christian Thoughts of St. Augustine and St. Thomas Aquinas*, „Collectanea Theologica" 94/4 (2024) s. 57-93.

Malec M., *Cantare amantis est. O muzyce w Kościele według świętego Augustyna z Hippony*, Kraków: Scriptum, 2024.

Maziarka T., *Emergencja duszy. Andreasa Nordlandera odczytanie potencjalizmu św. Augustyna i kwestia stworzenia duszy ludzkiej w ewoluującym wszechświecie*, „Studia Philosophiae Christianae" 60/2 (2024) s. 121-145.

Mrugalski D., *The Influence of Origen on Augustine. The Question of the Infinity of God*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 467-498.

Nieścior L., *Augustyńska interpretacja sankcji za gniew (Mt 5,22bc) na tle wczesnochrześcijańskiej egzegezy*, „Vox Patrum" 89 (2024) s. 123-148.

Nieścior L., *Świat niczym dom. Augustiański przyczynek do ekologii integralnej*, „Życie Duchowe" 119 (2024) s. 59-68.

Pałęcki W., *Miejsce i kontekst odniesień do pism św. Augustyna z Hippony w „Liber de divinis officiis" Ruperta z Deutz OSB*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 519-540.

Szurgot M., *Filmowy wizerunek św. Augustyna z Hippony*, „Ateneum Kapłańskie" 182/1 (2024) s. 144-161.

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., *Augustyn. Nawrócenie serca i myśli*, „Pastores" 1 (2024) s. 45-56.

Turzyński P., *Tajemnica Wcielenia w „Enarrationes in Psalmos" świętego Augustyna*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 647-674.

Warchał R.A., *The Seeds of Modern Existential Philosophy in St. Augustine*, „Teologia i Człowiek" 67/3 (2024) s. 109-123.

Bazyli Wielki

Bazyli Wielki, *Mały Ascetikon*, tł. A. Wilczyński – T. Krynicka, Źródła Monastyczne 107. Starożytność 57, Kraków: Tyniec, 2024.

Goczał R., *Theophany and illumination. Knowing the divinity in the patristic philosophy of the Cappadocian Fathers and St. Augustine*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne" 23/2 (2024) s. 17-43.

Strękowski S., *Formacja młodzieży chrześcijańskiej w świetle pism Ojców Kapadockich*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2023.

Beda Czcigodny

Beda Czcigodny, *Komentarze biblijne*, t. 1: *Do Księgi Tobiasza (In librum beati patris Tobiae allegorica expositio; CPL 1350). Do Przysłów Salomona (In proverbia Salomonis allegoricae interpretationis fragmenta; CPL 1352)*, tł. K. Kisiel, Źródła Monastyczne 108. Średniowiecze 23, Kraków: Tyniec, 2024.

Wygralak P., *Rola Ducha Świętego w życiu Kościoła na podstawie „Komentarza do Dziejów Apostolskich" Bedy Czcigodnego (†735).* „Vox Patrum" 91 (2024) s. 709-722.

Cezary z Arles

Szczur P. – Celary I., *Święty Cezary z Arles duszpasterzem na miarę współczesności. Program doskonalenia chrześcijańskiego w świetle ekshortacji pastoralnych (część 1: walka ze złem)*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 589-626.

Cyprian z Kartaginy

Czyżewski B.S., *Postawa chrześcijanina wobec śmierci w świetle „De mortalitate" św. Cypriana z Kartaginy*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 113-130.

Dydym Ślepy

Dydym Ślepy, *O Duchu Świętym (De Spiritu Sancto; CPG 2544)*, tł. J. Grzywaczewski, Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek, 2024.

Ennodiusz

Ennodiusz, *Panegiryk na cześć najłaskawszego króla Theodoryka (Panegyricus dictus Theodorico; CPL 1492)*, w: *Wybór mniejszych źródeł historycznych z okresu późnego antyku*, tł. B.J. Kołoczek, Źródła Historyczne, Kraków: Historia Iagellonica, 2023, s. 95-126.

Epifaniusz z Salaminy

Domagała M., *Montanizm Tertuliana wobec montanizmu w ujęciu Euzebiusza z Cezarei, Cyryla Jerozolimskiego oraz Epifaniusza z Salaminy – studium rozbieżności*, „Filozofia Chrześcijańska" 20 (2023) s. 135-152.

Eucheriusz z Lyonu

Skibiński T., *Zwierzęta w interpretacji symbolicznej „Formulae spiritalis intellegentiae" Eucheriusza z Lyonu*, „Vox Patrum" 92 (2024) s. 161-180.

Eustacjusz z Sebasty

Przyszychowska M., *Did Eustathius the Philosopher Become Eustathius of Sebastea? A Contribution to Federico Fatti's Hypothesis*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 541-562.

Euzebiusz z Cezarei

Domagała M., *Montanizm Tertuliana wobec montanizmu w ujęciu Euzebiusza z Cezarei, Cyryla Jerozolimskiego oraz Epifaniusza z Salaminy – studium rozbieżności*, „Filozofia Chrześcijańska" 20 (2023) s. 135-152.

Ewagriusz z Pontu

Hiżycki S., *Jak modlili się Ojcowie Pustyni? Komentarz do „Trzech rozdziałów o modlitwie" Ewagriusza z Pontu*, Kraków: Tyniec, 2024.

Filastriusz z Brescii

Szram M., *Elementa as a Subject of Discussion with Heresies in Philastrius of Brescia's „Diversarum hereseon liber"*, „Vox Patrum" 92 (2024) s. 77-92.

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: Peeters, 2024, s. 289-296.

Firmicus Maternus

Firmicus Maternus, *Kompendium astrologii (Mathesis). Księgi I-III (Matheseos libri VIII; CPL 101)*, tł. J. Komorowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2024.

Gildas Mądry

Gildas Mądry, *O zniszczeniu Brytanii (Liber querulus de excidio et conquestu Brittanniae; CPL 1319)*, w: *Wybór mniejszych źródeł historycznych z okresu późnego antyku*, tł. B.J. Kołoczek, Źródła Historyczne, Kraków: Historia Iagellonica, 2023, s. 265-320.

Grzegorz Wielki

Jóźwiak M., *„The Apostle of the Apostles", Prostitute or Penitent? A Typology of Mary Magdalene in the Homilies of Gregory the Great*, „Verbum Vitae" 42/4 (2024) s. 871-886.

Kisiel K., *Kuszenie człowieka a Opatrzność Boża według „Moraliów" św. Grzegorza Wielkiego*, „Studia Theologica Varsaviensia" 62/1 (2024) s. 111-141.

Grzegorz z Nazjanzu

Goczał R., *Theophany and illumination. Knowing the divinity in the patristic philosophy of the Cappadocian Fathers and St. Augustine*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne" 23/2 (2024) s. 17-43.

Strękowski S., *Formacja młodzieży chrześcijańskiej w świetle pism Ojców Kapadockich*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2023.

Grzegorz z Nyssy

Goczał R., *Theophany and Illumination. Knowing the Divinity in the Patristic Philosophy of the Cappadocian Fathers and St. Augustine*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne" 23/2 (2024) s. 17-43.

Kotkowska E.T., *The Role of the Senses in St. Gregory of Nyssa's Immaterialist Conception of Man*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 37/2 (2024) s. 110-123.

Nieścior L., *Typologia chrzcielna Grzegorza z Nyssy (In diem luminum, GNO 9, 230-235) na tle starochrześcijańskiej egzegezy*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 499-518.

Strękowski S., *Formacja młodzieży chrześcijańskiej w świetle pism Ojców Kapadockich*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2023.

Hieronim ze Strydonu

Basiuk M., *Wskazania dla duchownych w korespondencji św. Hieronima*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 56/2 (2023) s. 152-164.

Łukaszczyk M., *Czy nauczanie o Kościele zawarte w „Listach" św. Hieronima wpisuje się w postulaty Soboru Watykańskiego II?*, „Vox Patrum" 89 (2024).

Łukaszczyk M., *Tematy chrystologiczne występujące w „Listach" Hieronima – część pierwsza*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 413-434.

Łukaszczyk M., *Walka Hieronima z herezjami chrystologicznymi w świetle nauczania o Chrystusie zawartym w jego „Listach"*, „Vox Patrum" 90 (2024) s. 145-164.

Nowaszczuk J., *Tropologia w hermeneutyce Hieronima ze Strydonu*, „Vox Patrum" 89 (2024) s. 85-106.

Spychała D., *Hieronim ze Strydonu wobec homeizmu i problemów z własną biblioteką za pontyfikatu Damazego*, „In Gremium. Studia nad Historią, Kulturą i Polityką" 17 (2023) s. 47-76.

Szram M., *Orygenes i Hieronim jako komentatorzy przypowieści z Ewangelii św. Mateusza – zależności i różnice*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 627-646.

Hilary z Poitiers

Kieling M., *Eschatologiczny wymiar „Traktatu do Psalmu 118" biskupa Hilarego z Poitiers*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 303-320.

Hipolit Rzymski

Księga Daniela w interpretacji starożytnych. Komentarze Hipolita (Commentarii in Danielem; CPG 1873) i Teodoreta z Cyru (Interpretatio in Danielem; CPG 6207), tł. A. Tronina, Biblia Ojców 8, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2024.

Hozjusz z Kordoby

Spychała D., *Hozjusz z Kordoby i Potamiusz z Lizbony wobec homeizmu*, w: *Antyczne dylematy*, red. W. Gajewski, Christianitas Antiqua 10, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2023, s. 165-190.

Hydacjusz

Hydacjusz, *Kronika (Continuatio Chronicorum Hieronymianorum ad a. 486; CPL 2263)*, w: *Wybór mniejszych źródeł historycznych z okresu późnego antyku*, tł. B.J. Kołoczek, Źródła Historyczne, Kraków: Historia Iagellonica, 2023, s. 199-244.

Ireneusz z Lyonu

Gajewski W., *Charyzmaty w świadectwach Ojców Kościoła drugiej połowy II wieku*, „Przegląd Religioznawczy" 290/4 (2023) s. 27-38.

Izaak z Niniwy

Izaak z Niniwy, *Mowy. Zbiór drugi*, tł. M.J. Janecki, PSP 92, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2024.

Izydor z Sewilli

Chmielewska K., *Recepcja Etymologii Izydora z Sewilli w „Kronice polskiej" Mistrza Wincentego i w Komentarzu Jana z Dąbrówki*, „Saeculum Christianum" 31/2 (2024) s. 29-38.

Izydor z Sewilli, *O posługach kościelnych (De ecclesiasticis officiis; CPL 1207)*, tł. T. Krynicka – A. Wilczyński – R. Sawa, opr. T. Krynicka, Kielce: Jedność, 2024.

Krynicka T. – Wilczyński A., *Isidorus musicus: muzyka w „Etymologiach" Izydora z Sewilli (III 14-22)*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 341-362.

Morta K., *Węże-syreny św. Izydora z Sewilli. Problem atrybucji nazwy*, „Vox Patrum" 92 (2024) s. 181-206.

Jan Chryzostom

Dimitrova A., *Interlinear and Marginal Glosses in the Athonite Translation of John Chrysostom's „De Statuis"*, „Studia Ceranea" 14 (2024) s. 49-69.

Jan Chryzostom, *Bizantyjski kwietnik chrześcijańskich didaskaliów wybranych z twórczości Jana Chryzostoma: O wychowaniu dzieci. O nauczaniu i napominaniu. O pomyślności i nieszczęściu. O bogactwie i ubóstwie. O obżarstwie i pijaństwie. O zazdrości. O pokucie. O poście i powściągliwości. O przysięgach (w: Eclogae 1-48 ex diversis homiliis, CPG 4684: De liberorum educatione, CPG 4684.27; De doctrina et correptione, CPG 4684.06; De prosperitate et de adversitate, CPG 4684.05; De divitiis et paupertate, CPG 4684.11; De ingluvie et ebrietate, CPG 4684.12; De invidia, CPG 4684.17; De paenitentia, CPG 4684.03; De ieiunio et temperantia, CPG 4684.04; De iuramentis, CPG 4684.28)*, w: *Antyczne dylematy*, red. W. Gajewski, Christianitas Antiqua 10, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2023, s. 9-82.

Jan Chryzostom, *Homilie do Pierwszego i Drugiego Listu św. Pawła do Tesaloniczan (In epistulam I ad Thessalonicenses homiliae 1-11, CPG 4434; In epistulam II ad Thessalonicenses homiliae 1-5, CPG 4435)*, tł. A. Paciorek, Biblia Ojców 9, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2024.

Mateja L., *Upomnienie i przebaczenie w Ewangelii według św. Mateusza jako doświadczenie katechumenalne w świetle komentarzy Orygenesa i Jana Chryzostoma*, w: *Antyczne dylematy*, red. W. Gajewski, Christianitas Antiqua 10, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2023, s. 140-150.

Rzeźnicka Z. – Kokoszko M., *Historia polyarchion (πολυάρχιον), choroba Jana Chryzostoma oraz dostęp do opieki medycznej u schyłku starożytności*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 563-588.

Jan Kasjan

Kosmulska B., *Lektura biblijna według „Collatio Patrum XIV" Jana Kasjana. Od erudycji do doświadczania*, „Vox Patrum" 90 (2024) s. 165-186.

Julian z Toledo

Kasprzak D.A., *Patrystyczno-biblijna argumentacja kwestii eschatologicznych w traktacie Juliana z Toledo „Prognosticum futuri saeculi"*, „Vox Patrum" 89 (2024) s. 149-174.

Justyn Męczennik

Gajewski W., *Charyzmaty w świadectwach Ojców Kościoła drugiej połowy II wieku*, „Przegląd Religioznawczy" 290/4 (2023) s. 27-38.

Klemens Aleksandryjski

Szczot M., *Ποῖ φύγωμεν, Ὅμηρε, καὶ στῶμεν; O roli greckiej epiki archaicznej w „Wychowawcy" Klemensa Aleksandryjskiego*, „Vox Patrum" 90 (2024) s. 123-144.

Klemens Rzymski

Turek W.J., *Pokój wszechświata i pokój między ludźmi według „Listu do Kościoła w Koryncie" św. Klemensa Rzymskiego*, „Vox Patrum" 92 (2024) s. 7-20.

Laktancjusz

Laktancjusz, *O śmierci prześladowców (De mortibus persecutorum; CPL 91)*, tł. H. Pietruszczak, Zgorzelec: Henryk Pietruszczak, 2024.

Mar Abdios z Nisibis

Mar Abdios z Nisibis, *Marganita (Perła)*, tł. M. Abdalla, Oriental Christian Studies 1, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO, 2024.

Mariusz Wiktoryn

Mariusz Wiktoryn, *O współistotności Ojca i Syna. Trzy pisma (De homoousio recipiendo; CPL 97)*, tł. J. Grzywaczewski, Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek, 2024.

Mariusz z Aventicum

Mariusz z Aventicum, *Kronika (Chronica; CPL 2268)*, w: *Wybór mniejszych źródeł historycznych z okresu późnego antyku*, tł. B.J. Kołoczek, Źródła Historyczne, Kraków: Historia Iagellonica, 2023, s. 245-258.

Orygenes

Górski S., *Jezus wobec złych duchów w doświadczeniu pierwszych chrześcijan na podstawie pism Orygenesa*, „Kieleckie Studia Teologiczne" 23 (2024) s. 55-75.

Kochanek P., *Geneza i struktura Arki Noego w „II Homilii do Księgi Rodzaju" Orygenesa w przekładzie Rufina z Akwilei*, „In Gremium. Studia nad Historią, Kulturą i Polityką" 18 (2024) s. 155-174.

Mateja L., *Upomnienie i przebaczenie w Ewangelii według św. Mateusza jako doświadczenie katechumenalne w świetle komentarzy Orygenesa i Jana Chryzostoma*, w: *Antyczne dylematy*, red. W. Gajewski, Christianitas Antiqua 10, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2023, s. 140-150.

Mrugalski D., *The Influence of Origen on Augustine. The Question of the Infinity of God*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 467-498.

Szram M., *Orygenes i Hieronim jako komentatorzy przypowieści z Ewangelii św. Mateusza – zależności i różnice*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 627-646.

Paulin z Noli

Wysocki M., *A Saint – the Face of God. On the Example of St. Felix in the Writings of Paulinus of Nola*, w: *I volti di Dio nel cristianesimo antico (secc. I-IX)*, Studia Ephemeridis Augustinianum 165, Roma – Firenze: Institutum Patristicum Augustinianum – Nerbini International, 2024, s. 165-175.

Wysocki M., *On the Importance of a Garden in the Life of Christians. A Study of the Writings of St. Paulinus of Nola*, w: *Christians of the Patristic Period in Relation to Nature*, red. M. Szram – M. Wysocki, Studia Patristica 131, Leuven – Paris – Bristol: Peeters, 2024, s. 347-355.

Wysocki M., *Przyroda na usługach świętych na przykładzie św. Feliksa z Noli w „Natalicia" Paulina z Noli*, „Vox Patrum" 92 (2024) s. 139-160.

Prokopiusz z Cezarei

Stachura M., *The Vandal habrosýne and its Significance in Procopius' Narrative on the Rise and Fall of the Vandal State*, „Studia Ceranea" 14 (2024) s. 85-111.

Prosper z Akwitanii

Prosper z Akwitanii, *Kronika (Epitoma Chronicorum; CPL 2257)*, w: *Wybór mniejszych źródeł historycznych z okresu późnego antyku*, tł. B.J. Kołoczek, Źródła Historyczne, Kraków: Historia Iagellonica, 2023, s. 163-198.

Roman Pieśniarz

Magruk A., *Święty Roman Melodos – bizantyjski „Pindar" kondakionu i Akatystu*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 76/2 (2023) s. 23-41.

Rufin z Akwilei

Kochanek P., *Geneza i struktura Arki Noego w „II Homilii do Księgi Rodzaju" Orygenesa w przekładzie Rufina z Akwilei*, „In Gremium. Studia nad Historią, Kulturą i Polityką" 18 (2024) s. 155-174.

Sewer z Antiochii

Awksentiuk P., *Specyfika rozumienia podstawowych terminów teologiczno-filozoficznych w nauczaniu Sewera z Antiochii*, „Elpis" 26 (2024) s. 99-107.

Synezjusz z Cyreny

Kroczak J., *Neoplatonizm i chrześcijaństwo w twórczości Synezjusza z Cyreny (370-414) – przyczynek do zagadnienia*, „Studia z Historii Filozofii" 15/2 (2024) s. 69-88.

Teodoret z Cyru

Bralewski S., *„Zwycięstwo podąża za Bogiem" – ideologia triumfu w „Historii Kościelnej" Teodoreta z Cyru*, „Vox Patrum" 91 (2024) s. 69-82.

Księga Daniela w interpretacji starożytnych. Komentarze Hipolita (Commentarii in Danielem; CPG 1873) i Teodoreta z Cyru (Interpretatio in Danielem; CPG 6207), tł. A. Tronina, Biblia Ojców 8, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2024.

Teofanes Wyznawca

Cecota B., *The Theme of the First Muslim Women in „Chronographia" of Theophanes the Confessor*, „Studia Ceranea" 14 (2024) s. 339-349.

Teofil z Antiochii

Misiarczyk L., *Interpretacja biblijnego opisu stworzenia świata w „Ad Autolycum" Teofila z Antiochii*, „Vox Patrum" 92 (2024) s. 21-54.

Tertulian

Domagała M., *Montanizm Tertuliana wobec montanizmu w ujęciu Euzebiusza z Cezarei, Cyryla Jerozolimskiego oraz Epifaniusza z Salaminy – studium rozbieżności*, „Filozofia Chrześcijańska" 20 (2023) s. 135-152.

Glowacki M.T., *Hermogenes i nauka o powstaniu świata z odwiecznej materii w „Adversus Hermogenem" Tertuliana*, „Filozofia Chrześcijańska" 21 (2024) s. 7-25.

Makowski D., *Kształtowanie się hierarchii duchowieństwa do IV w.*, „Łódzkie Studia Teologiczne" 33/4 (2024) s. 237-244.

Waleriusz Opat z Bierzo

Krynicka T. – Wilczyński A., *Droga na szczyty. Waleriusz z Bierzo, święty od kryzysów*, „Biografistyka Pedagogiczna" 9/1 (2024) s. 575-591.

Wenancjusz Fortunatus

Niewiadomska M., *Obraz Maryi w wierszu Wenancjusza Fortunata „In laudem Sanctae Mariae"*, „Ateneum Kapłańskie" 181/2 (2023) s. 232-244.

Wiktor z Tonnuny

Kosiński R., *Wiktor z Tonnony i jego dzieło*, Hortus Philologiae, Kraków: Historia Iagellonica, 2023.

Wiktor z Tonnuny, *Kronika (Continuatio Prosperi; CPL 2260)*, w: R. Kosiński, *Wiktor z Tonnony i jego dzieło*, tł. R. Kosiński, Hortus Philologiae, Kraków: Historia Iagellonica, 2023, s. 236-290.

12. Recenzje, omówienia

Buczyński D. (rec.), M.J. Leszka – S. Wierzbiński, *Wodzowie Zenona (474-491) i Anastazjusza I (491-518), Łódź: Wyd. UŁ, 2023, ss. 314* – „In Gremium. Studia nad Historią, Kulturą i Polityką" 18 (2024) s. 211-214.

Budzanowska-Weglenda D.Ł. (rec.), Izydor z Sewilli, *Etymologie, ks. 11-20, przekład z języka łacińskiego T. Krynicka, M. Jońca, E. Matczuk, I. Mikołajczyk, Kęty: Wyd. Marek Derewecki, 2024, ss. 560* – „Vox Patrum" 92 (2024) s. 291-294.

Libowski Ł. (rec.), Ambroży z Mediolanu, *O dziewictwie, przekład i wstęp A. Wilczyński, ŹrMon 102. Starożytność 56, Kraków: Tyniec, 2023, ss. 216* – „Vox Patrum" 92 (2024) s. 281-284.

Szczur P. (rec.), B. Bartosik, *Teoria i praktyka. Teologia darów duchowych w komentarzach Teodoreta z Cyru do listów Pawłowych i w „Dziejach miłości Bożej", Horyzonty Dogmatu 25, Kraków: Scriptum, 2022, ss. 295* – „Vox Patrum" 89 (2024) s. 232-238.

Szczur P. (rec.), B. Leyerle, *The Narrative Shape of Emotion in the Preaching of John Chrysostom, Christianity in Late Antiquity 10, Oakland (California): University of California Press, 2020, ss. 213* – „Vox Patrum" 89 (2024) s. 238-243.

Szczur P. (rec.), Jan Chryzostom, *O niepoznawalności Boga, O Opatrzności, wprowadzenie, tł. z języka greckiego, opracowanie naukowe i indeksy K. Kochańczyk-Bonińska, PSP 89, Warszawa 2023, ss. 169* – „Vox Patrum" 92 (2024) s. 285-291.

Wilk P. (rec.), Ł. Libowski, *O kłamstwie, Kraków: Scriptum, 2022, ss. 239* – „Vox Patrum" 89 (2024) s. 229-231.

13. Sprawozdania

Głowa A. – Szynkowski M. – Szkopiński M. – Głowacki P., *Działalność Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim TN KUL w roku akademickim 2023/2024*, „Vox Patrum" 92 (2024) s. 314-321.

Kochanek P., *Posiedzenia Komisji Bizantynologicznej Polskiego Towarzystwa Historycznego w roku akademickim 2023/2024*, „Vox Patrum" 92 (2024) s. 304-309.

Kochanek P., *„Życie codzienne w Bizancjum" – VII Ogólnopolska Konferencja Bizantynistyczna z cyklu: „Wybrane aspekty kultury bizantyńskiej" (Lublin, 14-15 listopada 2024)*, „Vox Patrum" 92 (2024) s. 310-313.

Ludewicz M.J., *„Stworzył mężczyznę i niewiastę" (Rdz 1,27). Antropologia pisarzy wczesnochrześcijańskich (Sekcja Patrystyczna, Kamień Śląski, 23-25.09.2024)*, „Vox Patrum" 92 (2024) s. 299-303.

Pakowski G., *Świat stworzony w literaturze wczesnochrześcijańskiej (Sekcja Patrystyczna, Tarnów, 17-20.09.2023)*, „Vox Patrum" 89 (2024) s. 273-276.

Wysocki M., *Dziewiętnasta Międzynarodowa Konferencja Studiów Patrystycznych (XIX International Conference on Patristic Studies, Oksford, Wielka Brytania, 5-9 sierpnia 2024)*, „Vox Patrum" 92 (2024) s. 297-299.

14. Wybrane publikacje z zakresu kultury klasycznej

14.1. Przekłady

Dionizy z Halikarnasu, *Starożytności rzymskie*, tł. H. Pietruszczak, Zgorzelec: Henryk Pietruszczak, 2024.

Marzenie (Anacreontea 22), tł. Ł. Libowski, „Nowy Filomata" 27/1-2 (2023) s. 100.

14.2. Opracowania

Bralewski S., *Mars Pater – in the Strategy of Constantine the Great*, „Studia Ceranea" 14 (2024) s. 307-323.

Jakubanis H., *Empedokles – filozof, lekarz i mag. Przyczynek do jego zrozumienia i oceny*, Kęty: Marek Derewiecki, 2024.

Jankowiak A., *Bestie Antyku. Potwory i demony w świecie starożytnych Greków i Rzymian*, Seria starożytna, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2024.

Milcarek P., *Breviarium kanonu kultury. Decorum*, t. 1, Dębogóra: Dębogóra, 2024.

Milcarek P., *Breviarium kanonu kultury. Honeste vivere*, t. 2, Dębogóra: Dębogóra, 2024.

Milcarek P., *Breviarium kanonu kultury. Sapientia*, t. 3, Dębogóra: Dębogóra, 2024.

ISSN: 0860-9411
eISSN: 2719-3586

VOX PATRUM 96 (2025) 381-404
DOI: 10.31743/vp.18458

Bibliografia do Pierwszego Listu Klemensa Rzymskiego

Bibliography of the First Letter of Clement of Rome

Bp Andrzej Suski[1]

1. Pomoce

Allenbach J. *et al*., *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. Des origins à Clement d'Alexandrie et Tertullien*, t. 1, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1975.

Batovici D., *Apostolic by Proxy. Corpora, editiones minores, and Networks of Texts*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses" 98/3 (2022) s. 503-524.

Bergren T.A., *1 Clement. A Reader's Edition*, The Catholic University of America Press, Washington 2020.

Geerard M., *Clavis patrum graecorum*, t. 1: *Patres antenicaeni*, Corpus christianorum, Brepols, Turnhout 1983.

Goodspeed E., *Index patristicus sive Clavis patrum apostolicorum operum: ex editione minore Gebhardt, Harnack, Zahn, lectionibus editionum minorum Funk et Lightfood admissis*, J.C. Hinrichs, Leipzig 1907 (= Hendrickson, Peabody 1993).

Kraft G., *Clavis Patrum Apostolicorum*, Kösel, München 1963.

Lake K. – Bartlet J.V., *The New Testament in the Apostolic Fathers, by Committee of the Oxford Society of Historical Theology*, The Clarendon Press, Oxford 1905.

Thompson J.D. – Braid A., *A Critical Concordance to the First Epistle of Clement to the Corinthians,* Computer Bible 44A, Edwin Mellen Press, Lewiston 1996.

Urbán A., *Primae epistulae Clementis Romani ad Corinthios Concordantia*, Concordantia in Patres Apostolicos 3, Alpha-Omega, Reihe A 164, Olms-Weidmann, Hildesheim – Zürich – New York 1996.

[1] Ks. bp. dr Andrzej Suski, badacz niezależny, Polska; e-mail: asuski@episkopat.pl; ORCID: 0009-0003-2219-0378.

2. Tradycja rękopiśmienna (wydania chronologicznie)

2.1. Tekst grecki

Young P., *Clementis ad Corinthios epistula prior. Ex laceris reliquiis vetustissimi exemplaris Bibliothecae Regiae eruit, lacunas explevit, Latine vertit et notis brevioribus illustravit Patricius Junius*, Iohannes Lichfield, Oxford 1633 (editio princeps: Codex Alexandrinus, sec. V, London, British Library, MS Royal 1.D.V-VIII, ff. 159a-168a, brak 57, 7-63.4). W relacji do tego wydania ukazały się edycje oraz przekłady innych autorów: Jacobson G., *S. Clementis Romani, Sancti Ignatii, S. Polycarpi, Patrum Apostolicorum, quae supersunt: accedunt S. Ignatii et S. Polycarpi martyria. Ad fidem codicum recensuit, adnotationibus variorum et suis illustravit, indicibus instruxit. Editio altra subinde emandata*, E typographeo academico, Oxonii 1840, s. LX-LXVIII.

Laurent J.C.M., *Clementis Romani ad Corinthios Epistula: Constantini Tischendorfii ex apotypomate consultata photographica codicis Alexandrini effigie non neglecta editorum ΑΥΤΟΙΠΤΩΝ auctoritate funditus recensuit, commentarium maxime criticum, interpretationem Iunii et Cotelarii latinam emendatiorem prolegomena indices nominum verborum locorum addidit*, J.C. Hinrichs, Lipsiae 1870.

Tischendorf K. von, *Clementis Romani Epistulae. Ad ipsius Codicis Alexandrini fidem ac modum repetitis curis*, J.C. Hinrichs, Lipsiae 1873, s. I-XX, 1-37 (Codex Alexandrinus).

Bryennios P. (Φ. Βρυέννιος), *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κλὴμεντος ἐπισκόπου ‘Ρώμης αἱ δύο πρὸς Κορινθίους ἐπιστολαί, τύποις* Σ.Ι. Βούτρα 1875 (editio princeps: Codex Hierosolimitanus, r. 1056, Jerusalem, Monastery of the Holy Sepulchre, Panaghiou Taphou 54 (1056), ff. 51b-70a).

Lincicum D., *Two Overlooked Greek Manuscripts of 1 Clement*, „Vetera Christianorum” 73 (2019) s. 241-253 (Paris, Bibliothèque nationale de France, Suppl. gr. 64, ff. 105-112v, sec. XV; Hellas Athêna Ethnikê Bibliothêkê tês Hellados (EBE), ms. 1896, ff. 205-223, sec. XVI/XVII).

2.2. Wersja łacińska

Morin G., *Sancti Clementis Romani ad Corinthios Epistulae versio latina antiquissima*, Anecdota Maredsolana 2, J. Parker, Maredsoli – Oxoniae 1894 (editio princeps: Namur, Grand Séminaire, ms. 37, sec. XII; cf. P. Faider, *Catalogue des manuscrits conservés à Namur*, J. Duculot, Gembloux 1934, s. 462-464).

2.3. Wersja syryjska

Bensly R.L., *The Epistles of S. Clement to the Corinthians in Syriac. Edited from the Manuscript and Notes*, Cambridge University Press, Cambridge 1899 (editio princeps: Cambridge, University Library, Add. 1700, ff. 142b-155b, r. 1170).

Brock S., *Notes on the Texts in the Mingana Collection*, „Journal of Semitic Studies" 14 (1969) s. 205-226 (Birmingham, University, Mingana syr. 4, ff. 43a-51a; Harvard, Houghton Library, ms. Syr. 91, accesion 4027).

2.4. Wesja koptyjska (dialekt achimimski)

Schmidt K., *Erste Clemensbrief in altkoptischer* Übersetzung*: mit Lichtdruck-Faksimile der Handschrift*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 32/1, Hinrichs, Leipzig 1908 (editio princeps: Berlin, Staatsbibliothek, Ms. Orient. fol. 3065, sec. IV lub V).

Rösch F., *Bruchstücke des ersten Clementsbriefes nach dem achmimischen Papyrus der Strassburger Universitäts- und Landesbibliothek mit biblischen Texten derselben Handschrift*, Schlesier & Schweikhardt, Strassburg 1910 (editio princeps: Strasbourg, Bibliothèque nationale et universitaire, Copte 362-368, sec. V 1/2).

2.5. Krytyczne wydania tekstu greckiego (chronologicznie)

Hilgenfeld A., *Clementis Romani Epistulae edidit*, *commentario critico et adnotationibus instruxit; Mosis Assumptionis quae supersunt collecta et illustrata addidit*, Weigel, Leipzig 1866.

Hilgenfeld A., *Clementis Romani Epistulae edidit*, *commentario critico et adnotationibus instruxit; Mosis Assumptionis quae supersunt collecta et illustrata addidit, omnia emendata iterum edidit*, Weigel, Leipzig 1876.

Funk F.X., *Patres Apostolici. Textum recensuit, adnotationibus criticis, exegeticis, historicis illustravit, versionem latinam, prolegomena, indices addidit*, t. 1, Libraria Henrici Laupp, Tübingen 1901, s. XXXII-L, 98-184.

Bihlmeyer K., *Die apostolische Väter. Neubearbeitung der Funkschen Ausgabe*, *Sammlungausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften als Grundlage für Seminarübungen herausgegeben unter Leitung von Prof. D. Gustav Krüger*, t. 2/1/1, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1924, s. XXIV-XXVIII, 35-70.

Schaefer C.T., *S. Clementis Romani Epistula ad Corinthios quae vocatur prima graece et latine*, Florilegium Patristicum 44, P. Hanstein, Bonn 1941.

Holmes M.W., *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations*, Baker Academic, Grand Rapids 1992, s. 33-137.

3. Nowożytne przekłady i komentarze

3.1. Angielskie

Brannan R., *The Apostolic Fathers. A New Translation*, Lexham Press, Bellingham 2017, s. 11-55.

Ehrmann B.D., *The Apostolic Fathers*, t. 1: *I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache*, Loeb Classical Library 24, Harvard University Press, Cambridge – London 2003, s. 17-151.

Glimm F.X., *St. Clement of Rome*, w: *The Fathers of the Church. A New Translation*, t. 1: *The Apostolic Fathers*, red. F.X. Glimm – J.M.F. Marique – G.G. Walsh, The Catholic University of America Press, Washington 1962, s. 9-60.

Grant R.M. – Graham H.H., *The Apostolic Fathers. The New Translation and Commentary*, t. 2: *First and Second Clemens*, Nelson, New York 1965.

Kleist J.A., *The Epistles of St. Clement of Rome and St. Ignatius of Antioch*, Ancient Christian Writers 1, Paulist Press, New York – Mahwah 1946, s. 1-50, 103-117.

Lake K., *The Apostolic Fathers whit an English Translation*, t. 1: *I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache, Barnabas*, Harvard University Press, Cambridge – London 1965, s. 1-121.

Lightfoot J.B.S., *The Apostolic Fathers*. *A Revised Text whit Introductions, Notes, Dissertations, and Translations*, t. 1/1: *Clement of Rome*, Macmillan, London 1890 (= Baker Book House, Grand Rapids 1981).

Lightfoot J.B. – Harmer J.R., *The Apostolic Fathers: The Epistles (Genuine and Spurious) of Clement of Rome, The Epistles of S. Ignatius, The Epistle of S. Polycarp, The Martyrium of S. Polycarp, The Teaching of the Apostles, The Epistle of Barnabas, The Sheperd of Hermas, The Epistle to Diognetus, The Fragments of Papias, The Reliques of the Elders Preserved in Iraeneus*, Macmilan and Com., London 1898, s. 3-40, 57-85.

Lowther Clarke W.K., *The First Epistle of Clement to the Corinthians*, SPCK – Macmillan Company, London – New York 1937.

Varner W., *The Apostolic Fathers. An Introduction and Translation*, T&T Clark, London 2023, s. 85-116.

3.2. Francuskie

Hemmer H., *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens. Homilie du II siècle. Text grec, traduction française, introduction et index*, Les Pères Apostoliques 2, A. Picard, Paris 1909.

Jaubert A., *Clément de Rome, Épître aux Corinthiens*, Sources Chrétiennes 167, Cerf, Paris 1971; tł. B. Artioli, *Clemente di Roma, Lettera ai Corinzi*, Edizioni Studio Domenicano, Roma – Bologna 2010.

Quéré F., *Les Pères apostoliques. Écrits de la primitive Église*, Éditions du Sagesses 22, Seuil, Paris 1980, s. 39-87.

3.3. Hiszpańskie

Ayán Calvo J.J., *Clemente de Roma (Carta a los corintios). Homilia anónima (Secunda Clementis)*, Fuentes patristicas 4, Ciudad Nueva, Madrid 1994, s. 19-155.

Ayán Calvo J.J., *Padres Apostólicos. Introducción, traducción y notas*, Ciudad Nueva, Madrid 2023, s. 121-192.

Berlanga López J.M., *Padres Apostólicos*, t. 1: *La Didajé o Doctrina de los Doce Apóstoles, Epistola del Ps. Bernabé y Carta de San Clemente, Traducción y notas*, Los Santos Padres 1, Apostolado Mariano, Sevilla 1990, s. 53-94.

Ropero A., *Obras escogidas de los Padres Apostólicos*, Editorial CLIE, Viladecavalls 2018, s. 31-39, 113-152.

Ruiz Bueno D., *Padres Apostólicos. Edición bilingue completa. Introducciones, notas y version española*, Biblioteca de autores cristianos 65, La Editorial Catolica, Madrid 1967, s. 101-293.

3.4. Holenderskie

Duker A.C. – Manen W.C. van, *De Geschriften der Apostolische Vaders*. t. 1: *Brief van Barnabas, Brieven van Clemens aan de Korinthiërs, De Herder van Hermas*, H.D. Tjeenk Willink, Haarlem 1871, s. 93-230.

3.5. Niemieckie

Fischer J.A., *Die Apostolischen Väter: Der Clemens-Brief*, *Die Sieben Ignatius-Briefe, Die beiden Polykarp-Briefe, Das Quadratus-Fragment*, Schriften des Urchristentums 1, Kösel, München 1956, s. 1-108.

Harnack A. von, *Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische aus der Zeit Domitians (I Clemensbrief)*. Übersetzt *und studierenden erklärt*, J.C. Hinrich'sche Buchhandlung, Leipzig 1929 (= *Encounters whit Hellenism: Studies in the First Letter of Clement*, red. C. Breytenbach – L.L. Welborn, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 53, E.J. Brill, Leiden 2004, s. 1-103.

Hennecke E., *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher* Übersetzung *und mit Einleitungen*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1904, s. 84-112.

Knopf R., *Der Erste Clemensbrief untersucht und herausgegeben*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 20/1, J.C. Hinrichs, Leipzig 1899.

Knopf R., *Die Apostolischen Väter*, t. 1: *Die Lehre der zwölf Apostel, Die zwei Clemensbriefe, Handbuch zum Neuen Testament*, Ergänzungs-Band, Tübingen 1920, s. 41-150.

Lindemann A., *Die Clemensbriefe*, Handbuch zum Neuen Testament 17. Die Apostolischen Väter 1, Mohr Siebeck, Tübingen 1992.

Lindemann A. – Paulsen H., *Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver Funk/Karl Bihlmeyer und Molly Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch*, Mohr Siebeck, Tübingen 1992, s. 77-151.

Lona H.E., *Der erste Clemensbrief*, Kommentar zu den Apostolischen Vätern 2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998.

Schneider G., *Clemens von Rom. Epistula ad Corinthios. Brief an die Korinther. Griechisch, lateinisch, deutsch*, Fontes Christiani 15, Herder, Freiburg 1994.

Winterswyl L.A., *Der erste Klemensbrief. Schreiben der römischen Kirche an die korinthische*, Zeugen des Wortes 37, Herder, Freiburg 1940.

Zeller F., *Die Apostolischen Väter*, Bibliothek der Kirchenväter 35, J. Kösel – F. Pustet, Kempten – München 1918, s. 17-69.

3.6. Polskie

Lisiecki A., *Nauka Dwunastu Apostołów, List Barnaby, I-II List Klemensa Rzymskiego do Koryntian, Listy św. Ignacego Antiocheńskiego, List św. Polikarpa do Filipensów, Pasterz Hermasa*, Pisma Ojców Apostolskich 1, Fiszer i Majewski, Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1924, s. 106-167.

Świderkówna A. – Myszor W., *Ojcowie Apostolscy. Przekład i przypisy: Anna Świderkówna, Wstęp i opracowanie: Wincenty Myszor*, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 45, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1990, s. 23-55.

Świderkówna A. – Starowieyski M., *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich. Przekład Anna Świderkówna; wstęp, komentarz i opracowanie Marek Starowieyski*, Wydawnictwo M, Kraków 1998, s. 45-87.

3.7. Portugalskie

Frangiotti R. – Storniolo I. – Balancin E., *Padres Apostólicos: Clemente Romano, Inácio de Antìoquia, Policarpo de Esmirna, o Pastor de Hermas, Carta de Barnabé, Pápias, Didaqué*, Editora Paulus, São Paulo 1995.

3.8. Rumuńskie

Fecioru D., *Scrierile Părinţilor Apostolici*, Părinti şi scriitori bisericeşti 1, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti 1979, s. 37-88.

3.9. Włoskie

Bosio G., *I Padri Apostolici*, cz. 1: *Dottrina degli Apostoli, San Clemente Romano, Lettera di Barnaba. Introduzione, traduzione, note*, Corona Patrum Salesiana, Serie greca 7, Società Editrice Internazionale, Torino 1940, s. 63-205.

Dell'Osso C., *I Padri Apostolici*, Città Nuova Editrice, Roma 2011, s. 31-76.

Giordani I., *San Clemente Romano. Lettera ai Corinti*, Edizioni Paoline, Roma 1944.

Peretto E., *Lettera ai Corinzi. Introduzione, versione, commento*, Scritti delle origini cristiane 23, Edizioni Dehoniane, Bologna 1999.

Prinzivalli E., *La lettera di Clemente ai Corinzi*, w: *Seguendo Gesù: Testi cristiani delle origini*, red. E. Prinzivalli – M. Simonetti, Scrittori greci e latini 1, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2010, s. 79-275.

Quacquarelli A., *I Padri Apostolici. Traduzione, introduzione e note*, Collana di Testi patristici 5, Città Nuova Editrice, Roma 1976, s. 49-92.

4. Studia i opracowania

Aldama J.A. de, *Prima Clementis*, „Gregorianum" 18 (1937) s. 107-110.

Alfonsi L., *L'epistola I Clementina, i papiri magici, i ludi saeculares*, „Aegyptus" 27 (1947) s. 111-114.

Alfonsi L., *La „grande preghiera" di Clemente Romano: un esame stilistico*, „Civiltà classica e cristiana" 6 (1985) s. 225-230.

Altaner B., *War Petrus in Rom?*, w: *Kleine patristische Schriften*, red. G. Glockmann, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 83, Akademie-Verlag, Berlin 1967, s. 509-526.

Altaner B., *Neues zum Verständnis von I Clemens 5,1-6,2. Der Apostel Petrus römischer Martyrer*, w: *Kleine patristische Schriften*, red. G. Glockmann, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 83, Akademie-Verlag, Berlin 1967, s. 527-533.

Altaner B., *Der 1. Clemensbrief und der römische Primat*, w: *Kleine patristische Schriften*, red. G. Glockmann, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 83, Akademie-Verlag, Berlin 1967, s. 534-539.

Alves de Sousa P.G., *A conversão em Clemente de Roma. Metanoia, uma palavra chave*, „Augustinianum" 27 (1987) s. 33-44.

Anyfantakis E., *La théologie de l'unité chez les Pères Apostoliques: Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Pasteur d'Hermas*, L'Harmattan, Paris 2023.

Bakke O.M., *„Concord and Peace". A Rhetorical Analysis of the First Letter of Clement whit an Emphasis on the Language of Unity and Sedition*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/143, Mohr Siebeck, Tübingen 2001.

Bande Garcia J.A., *Trasfondo sociocultural de 1 Clemente*, „Salmanticensis" 65 (2018) s. 109-137.

Bardy G., *Expressions stoïciennes dans la Prima Clementis*, „Recherches de science religieuse" 12 (1922) s. 73-85.

Bardy G., *La théologie de l'Église de Saint Clément de Rome* à *Saint Irénée*, Éditions du Cerf, Paris 1945.

Bardy G., *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siecles*, t. 1: *Les deux premiers siècles. Édition revue et mise à jour par A. Hamman*, Desclée, Tournai 1968, s. 102-122.

Barnard L.W., *Clement of Rome and the Persecution of Domitian*, „New Testament Studies" 10 (1963-1964) s. 251-260 = *Studies in the Apostolic Fathers and their Background*, Schocken Books, New York 1966, s. 5-18.

Batovici D., *The Less-Expected Books in Codex Sinaiticus and Alexandrinus: Codicological and Paleographical Considerations*, w: *Comment le Livre s'est fait livre. La fabrication des manuscrits bibliques (IV-XV siècle). Bilan, résultats, perspectives de recherche*, red. C. Ruzzier – X. Hermand, Brepols, Turnhout 2015, s. 39-50.

Batovici D., *The Apostolic Fathers in Codex Sinaiticus and Alexandrinus*, „Biblica" 97 (2016) s. 581-605.

Batovici D., *Was 1 Clement Written During the Reign of Domitian?*, w: *Die Datierung neutestamentlicher Pseudepigraphen. Herausforderungen und neuere Löseungsansätze*, red. W. Grünstäudt – K.M. Schmidt, Mohr Siebeck, Tübingen 2021, s. 297-312.

Batovici D., *The Apostolic Fathers in Coptic*: *Problems and Overview*, w: *Parabiblica Copta*, red. I. Miroshnikov, Parabiblica 3, Mohr Siebeck, Tübingen 2023, s. 103-126.

Bauer W., *Rechtgläubigkeit und Katzerei im ältesten Christentum*. Zweite, durchgesehene Auflage mit einem Nachtrag, Beiträge zur historischen Theologie 10, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1964, s. 99-109.

Bellanda S., *Considerazioni sul teologico-politico nella Prima di Clemente ai Corinzi*, Università degli Studi di Pisa 2002-2003 (diss.).

Berding K., *Polycarp's Use of 1 Clement: An Assumption Reconsidered*, „Journal of Early Christian Studies" 19 (2011) s. 127-139.

Bergamelli F., *„Laico" nella prima lettera di Clemente Romano (1Clem. 40,5)*, w: *Super fundamentum Apostolorum. Studi in onore di S. Em. Card. A.M. Javierre Ortas*, red. A. Amato – G. Maffei, Biblioteca di scienze religiose 125, LAS, Roma 1977, s. 127-141.

Berger K. – Nord C., *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*, Insel, Frankfurt a. M. 2005, s. 686-723.

Beyschlag K., *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus. Untersuchungen zu Clemens 1-7*, Beiträge zur historischen Theologie 35, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1966.

Bissoli G., *Rapporto fra Chiesa e Stato nella prima lettera di Clemente*, „Liber Annuus. Studii Biblici Franciscani" 29 (1979) s. 145-174.

Bissoli G., *'Kindynos' – „Pericolo" nella Prima Clementis*, „Liber Annuus. Studii Biblici Franciscani" 51 (2001) s. 133-144.

Blond G., *Clément de Rome*, w: *L'Eucharistie des premiers chrétiens*, red. R. Johanny, Le point théologique 17, Beauchesne, Paris 1964, s. 29-51.

Boismard M.E., *Clément de Rome et l'Évangile de Jean*, „Revue Biblique" 55 (1948) s. 376-387.

Bono D., *La citazione di Is 53 nella Prima Clementis*, „Orientalia Christiana Periodica" 76 (2010) s. 103-120.

Bowe B.E., *A Church in Crisis. Ecclesiology and Paraenesis in Clement of Rome*, Harvard Dissertations in Religion 23, Fortress, Minneapolis 1988.

Bowe B.E., *Prayer Rendered for Caesar: 1 Clement 59.3-61.3*, w: *The Lord's Prayer and Other Prayer Texts from the Greco-Roman Era*, red. J.H. Charlesworth – M. Harding – M. Kiley, Trinity, Valley Forge 1994, s. 85-99.

Bowe B.E., *1 Clement 59.3-61.3. Epistolary Prayer in Clement of Rome*, w: *Prayer from Alexander to Constantine. A Critical Anthology*, red. M. Kiley, Routledge, London – New York 1997, s. 254-259.

Bowe B.E., *Many Women Have Been Emprowered Through God's Grace… (1 Clem. 55.3): Feminist Contradiction and Curiosities in Clement of Rome*, w: *A Feminist Companion to Patristic Literature*, red. A.-J. Levine – M. Mayo Robbins, T&T Clark, London 2008, s. 15-25.

Breytenbach C., *Civic Concord and Cosmic Harmony. Sources of Metaphoric Mapping in Clement 20:3*, w: *Encounters whit Hellenism: Studies in the First Letter of Clement*, red. C. Breytenbach – L.L. Welborn, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 53, E.J. Brill, Leiden 2004, s. 182-196.

Breytenbach C., *The Historical Example in 1 Clement*, „Zeitschrift für Antikes Christentum" 18 (2014) s. 22-33.

Brunner G., *Die theologische Mitte des ersten Klemensbriefes. Ein Beitrag* für *Hermeneutik frühchristlicher Texte*, Frankfurter Theologische Studien 2, Joseph Knecht, Frankfurt 1972.

Bumpus H.B., *The Christological Awareness of Clement of Rome and Its Sources*, University Press, Cambridge 1972.

Cambier J., *Deux études sur Clément de Rome*, „Revue d'histoire ecclésiastique" 68 (1968) s. 415-428.

Carcione F., *La lettera ai Corinti di Clemente Romano. La più antica lezione di un successore di S. Pietro*, „Annali di Storia Sociale ed Ecclesiastica" 6 (2020) s. 5-28.

Carleton-Page J., *I Clement, Judaism and the Jews*, „Early Christianity" 8/2 (2017) s. 218-250.

Caryle A.J., *Clement of Rome*, w: *New Testament in the Apostolic Fathers*, Clarendon Press, Oxford 1905, s. 37-62.

Casamassa A., *I Padri Apostolici. Studio introduttivo*, Lateranum, Nuova series, an. 4, N. 3-4, Facultas theologica Pontificii Athenei Lateranensis, Romae 1938, s. 35-77.

Castellaro M.I., *Clemente Romano, sembrador de fraternidad en la Carta a los Corintios*, „Veritas" 34 (2016) s. 211-228.

Cattaneo E., *Un „nuovo" passo della Prima Clementis. La „grande ammonizione" di 58,2-59, 2A*, w: *Studi su Clemente Romano. Atti degli Incontri a Roma, 29 marzo*

e 22 novembre 2001, red. P. Luisier, Orientalia Christiana Analecta 268, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2003, s. 57-82.

Cattaneo E., *La Prima Clementis come un caso di correptio fraterna*, w: *Studi su Clemente Romano. Atti degli Incontri a Roma, 29 marzo e 22 novembre 2001*, red. P. Luisier, Orientalia Christiana Analecta 268, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2003, s. 83-105.

Cattaneo E., *Le donne nella Lettera di Clemente ai Corinzi*, „Mysterion" 1 (2010) s. 20-31.

Cattaneo E., *L'origine apostolica dell'episkopé nella Lettera di Clemente ai Corinzi (1Clem 40-44)*, „Rassegna di Teologia" 51/3 (2010) s. 357-378.

Chapuis P., *Un nouveax manuscript des épîtres de Clement Romain*, „Revue de Theologie et de Philosophie e Compte-rendu des Principales Publications Scientifiques" 10 (1877) s. 558-571.

Cullmann O., *Les causes de la mort de Pierre et de Paul d'après le témoignage de Clément Romain*, „Revue d'histoire et de philosophie religieuses" 10 (1930) s. 294-300.

Dain A., *Notes sur le texte grec de l'épître de Sainte Clément de Rome*, „Recherches de science religieuse" 39 (1951) s. 353-361.

De Boer M., *Which Paul?*, w: *Paul and the Legacies of Paul*, red. W.S. Babcock, Southern Methodist University, Dallas 1990, s. 45-54.

Dekkers E., *Le lettre de Clément de Rome aux Corinthiens. Sa „réception" en Occident au moyen âge*, w: *Eulogia. Mélanges offerts à Antoon R. Bastiaensen à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, red. G.J.M. Bartelink – A. Hilhorst – C.H. Kneepkens, Brepols, Turnhout 1991, s. 41-49.

Del Bosio G. – Dal Covolo E. – Maritano M., *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli I-II*, Strumenti della Corona Patrum 1, Società Editrice Italiana, Torino 1990, s. 54-58.

Dentesano A., *La lingua della 'Prima Clementis': analisi sintattica, lessicale, retorica e confronto con la versione latina*, Università degli Studi di Udine, 2011-2012 (diss.).

Dentesano A., *Analisi retorica della Prima Clementis*, „Folia Orientalia" 49 (2012) s. 147-158.

Deussen G., *Weisen der Bischofswahl in 1. Clemensbrief und in der Didache*, „Theologie und Glaube" 62 (1972) s. 125-135.

De Wet C.L., *Missionality, Religious Identity, and Power in 1 Clement*, w: *Sensivity towards Outsiders. Exploring the Dynamic Relationship between Mission and Ethics in the New Testament and Early Christianity*, red. J. Kok – C.M. Hays – D.T. Roth – C.M. Hays, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/364, Mohr Siebeck, Tübingen 2014, s. 421-446.

Downs D.J., *Justification, Good Works, and Creation in Clement of Rome's Appropration of Romans 5-6*, „New Testament Studies" 59 (2013) s. 415-432.

Eastman D.L., *Jealousy, Internal Strife, and the Deaths of Peter and Paul. A Reassessment of 1 Clement*, „Zeitschrift für antikes Christentum" 18 (2014) s. 34-53.

Edmundson G., *The Church in Rome in the First Century. An Examination of Various Controverted Questions relating to Its History, Chronology, Literature and Tradition. Bampton Lectures for 1913*, Longmans, Green and Co., London – New York 1913, s. 136-153.

Eggenbergen C., *Die Quellen der politischen Ethik des 1. Klemensbriefes*, Zwingli Verlag, Zürich 1951.

Ellingworth P., *Hebrews and 1 Clement. Literary Dependence or Common Tradition*, „Biblische Zeitschrift" 23 (1979) s. 262-269.

Erlemann K., *Die Datierung des ersten Klemensbriefe: Anfragen und eine Communis Opinio*, „New Testament Studies" 44 (1998) s. 591-607.

Evans C.A., *The Citation of Isaiah 60:17 in 1 Clement*, „Vigiliae Christianae" 36 (1982) s. 105-107.

Evans C.A., *A Note on ΕΓΚΥΠΤΕΙΝ in 1 Clement*, „Vigiliae Christianae" 38 (1984) s. 200-201.

Faivre A., *Le „système normatif" dans la Lettre de Clément de Rome aux Corinthiens*, „Revue des sciences religieuses" 54/2 (1980) s. 129-152.

Faivre A., *„Préceptes laïcs (*λαικὰ προστάγματα*) et commandements humains (*ἐντάλματα ἀνθρώπων*)". Les fondaments scripturaires de 1 Clément 40,5*, „Revue des sciences religieuses" 75 (2001) s. 288-308.

Faivre A., *L'Église en questions dans la Lettre de Clément de Rome: une ecclésiologie de conflit et d'intégration*, w: *Les Pères et la naissance d'ecclésiologie*, red. M.-A. Vannier, Éditions du Cerf, Paris 2009, s. 37-63.

Fischer E.W., *Let us look upon the Blood-of-Christ (1 Clement 7:4)*, „Vigiliae Christianae" 34 (1980) s. 218-236.

Froliková A., *Die sogennante Verfolgung Domitians und der 1. Brief des Clemens Romanus*, w: *The Bible in cultural context*, red. H. Pavlincová, Society for the Study of Religion, Brno 1994, s. 139-143.

Fuellenbach J., *Ecclesiastical Office and the Primacy of Rome. An Evaluation of Recent Theological Discussion of 1 Clement*, Catholic University of America Press, Washington 1980.

Gaden T., *„Chosen as a peculiar people". Christian traditions and Hellenistic philosophy in 1 Clement*, „Colloquium" 34 (2002) s. 35-48.

Gajewski W., *Inicjacja w pismach Ojców Apostolskich na przykładzie „Didache" i Pierwszego listu do Koryntian Klemensa Rzymskiego*, „Christianitas Antiqua. Commentationes" 1 (2005) s. 74-76.

Garrison R., *Plutarch and I Clement*, w: R. Garrison, *The Graeco-Roman Context of Early Christian Literature*, Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 137, Sheffield Academic Press, Sheffield 1997, s. 58-65.

Gerke F., *Die Stellung des ersten Clemensbriefes innerhalb der Entwicklung der altchristlichen Gemeindeverfassung und des Kirchenrechts*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte altchristlichen Literatur 47/1, Hinrichs, Leipzig 1931.

Giet S., *Le témoignage de Clément Rome sur la venue à Rome de Saint Pierre*, „Revue des sciences religieuses" 221 (1955) s. 123-136.

Gil R., *Clément de Rome et l'Église: quels modes de construction identitaire? (1 Clément, 36-44)*, „Revue des sciences religieuses" 85 (2011) s. 27-43.

Giordani I., *San Clemente Romano e la sua lettera ai Corinti*, „Didascaleion" 3 (1925) s. 35-93.

Gleede B., *Parabiblica Latina. Studien zu den griechisch-lateinischen Übersetzungen parabiblischer Literatur under besonderer Berücksichtigung der apostolischen Väter*, Supplements to Vigiliae Christianae 137, E.J. Brill, Leiden 2016, s. 186-198.

Goodspeed E., *First Clement Called Forth by Hebrews*, „Journal of Biblical Literature" 30 (1911) s. 157-160.

Gregory A.F., *Disturbing Trajectories. 1 Clement, the Shepherd of Hermas and the Development of Early Roman Christianity*, w: *Rom in the Bible and the Early Church*, red. P.O. Carlisle, Baker Academic, Grand Rapids 2002, s. 146-166.

Gregory A.F., *1 Clement and the Writings that later formed the New Testament*, w: *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*, red. A.F. Gregory – C.M. Tuckett, Oxford University Press, Oxford – New York 2005, s. 129-158.

Gregory A.F., *I Clement: An Introduction*, „The Expository Times" 117/6 (2006) s. 223-230.

Grünstäudl W., *Hidden in Praise. Some Notes on I Clement 5.7*, w: *The Last Years of Paul. Essays from Tarragona Conference, June 2013*, red. A. Puig i Tàrrech – J.M.G. Barclay – J. Frey, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 352, Mohr Siebeck, Tübingen 2015, s. 375-389.

Grünstäudl W., *Kontinuität und Innovation. Πίστις im Ersten Clemensbrief und den Ignatianen*, w: *Glaube. Das Verständnis des Glaubens im frühen Christentum und in seiner jüdischen und hellenistisch-römischen Umwelt*, red. J. Frey – B. Schlisser – N. Ueberschaer, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 373, Mohr Siebeck, Tübingen 2017, s. 667-682.

Hagner D.A., *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*, Novum Testamentum. Supplements 34, E.J. Brill, Leiden 1973.

Hall A., *I Clement as a Document of Transition*, „Ciudad de Dios" 181 (1968) s. 682-692.

Hall S.G., *Repetance in I Clement*, Studia Patristica, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 93, Berlin 1966, s. 30-43.

Harnack A. von, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t. 1: *Die* Überlieferung *und der Bestand*, Hinrichs, Leipzig 1958, s. 39-47.

Harnack A. von, *Neue Studien zur jüngst entdeckte lateinischen Übersetzung des 1 Clemensbriefs*, Sitzungstberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, phil.-hist. Klasse 13, Berlin 1894, s. 261-279, 601-621 (= De Gruyter 2012).

Harnack A. von, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, t. 2: *Die Chronologie der Litteratur bis Irenäus nebst einleitenden Untersuchungen*, Hinrichs, Leipzig 1958, s. 251-255.

Harnack A. von, *Der erste Klemensbrief. Eine Studie zur Bestimmung des Charakters des ältesten Heidenchristentums*, Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften philosophisch-historische Klasse, Berlin 1909, s. 38-61.

Harris J.R., *On an obscure Quotation in the First Epistle of Clement*, „Journal of Biblical Literature" 29 (1910) s. 190-195.

Hartog P., *Peter in Paul's Churches. The Early Reception of Peter in 1 Clement and in Polycarp's Philippians*, w: *Peter in Early Christianity*, red. H.K. Bond – L.W. Hurtado, Eerdmans, Grand Rapids – Cambridge 2015, s. 168-180.

Hartog P., *The Implications of Paul as Epistolary Author and Church Planter in 1 Clement and Polycarp's Philippians*, w: *The Apostolic Fathers and Paul*, red. T.D. Still – D.E. Wilhite, Pauline and Patristic Scholars in Debate 2: The Apostolic Fathers and Paul, T&T Clark, Bloomsbury – London 2017, s. 20-40.

Head P.M., *„Witnesses between You and Us". The Role of the Letter-Carriers in 1 Clement*, w: *Studies on the Text of the New Testament and Early Christianity in Honour of Michael W. Holmes*, red. D.M. Gurtner – J. Hernandez – P. Foster, New Testament Tools. Studies and Documents 50, E.J. Brill, Leiden 2015, s. 477-493.

Henne P., *La christologie chez Clément de Rome et dans le Pasteur d'Hermas*, Paradosis 33, Éditions Universitaires, Fribourg Suisse 1992.

Hense E., *Frühchristliche Profilierungen der Spiritualität. Unterscheidung der Geister in ausgewälthen Schriften: Paulusbriefe, Didache, Erster Clemensbrif, Barnabasbrief, Hirt des Hermas, Erster Johannesbrief, De principiis und Vita Antonii*, Theologie der Spiritualität. Beiträge 2, Lit. Verlag, Berlin 2010, s. 56-66.

Herron T.J., *The Most Probable Date of the First Epistle of Clement to the Corinthians*, w: *Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987: Second Century, Tertullian to Nicaea in the West, Clement of Alexandria and Origen, Athanasius*, red. E. Livingstone, Studia Patristica 21, Peeters, Leuven 1989, s. 106-121.

Herron T.J., *Clement and the Early Church in Rome. On the Dating of Clement's First Epistle to the Corinthians*, Emmaus Road, Steubenville 2008.

Hertling L., *1 Kor. 16,15 und 1 Clem. 42*, „Biblica" 20 (1939) s. 276-283.

Horrell D., *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence. Interests and Ideology from 1 Corinthians to 1 Clement*, Studies of the New Testament and his World, T&T Clark, Edinburgh 1996, s. 238-280.

Jaeger W., *Early Christianity and the Greek Paideia*, Oxford University Press, London – Oxford 1961, s. 12-26 = *Early Christianity and the Greek Paideia: 1 Clement*, w: *Encounters whit Hellenism. Studies in the First Letter of Clement*, red. C. Breytenbach – L.L. Welborn, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 53, E.J. Brill, Leiden 2004, s. 104-114.

Jarosiński J., *Problematyka teologiczno-fundamentalna pierwszego listu do Kościoła w Koryncie św. Klemensa Rzymskiego w świetle hipotezy Raymonda Edwarda Browna*, Wydawnictwo NATAN, Lublin 2014.

Jaubert A., *Les sources de la conception militaire de l'Église en Clement 37*, „Vigiliae Christianae" 18 (1964) s. 74-84.

Jaubert A., *Thèmes lévitiques dans la Prima Clementis*, „Vigiliae Christianae" 18 (1964) s. 193-203.

Javierre A.M., *La sucesión apostolica y la Prima Clementis*, „Revista Española de Teologia" 13 (1953) s. 483-519.

Javierre A.M., *Los „Ellogimoi andres" de la I Clementis y la Sucesión Apostólica*, „Salesianum" 19 (1957) s. 420-451.

Javierre A.M., *Alcance del testimonio clementino en favor de la sucesión apostólica*, „Salesianum" 19 (1957) s. 559-589.

Javierre A.M., *La primera „Diadoché" de la patristica y los „Ellogimoi" de Clemente Romano. Datos para el problema de la sucesión apostólica*, Biblioteca del Salesianum 40, Società Editrice Internationale, Torino 1958.

Jeffers J.S., *Conflict at Rome. Social Order and Hierarchy in Early Christianity*, Fortress, Minneapolis 1991.

Jefford C.N., *The Apostolic Fathers and the New Testament*, Hendrickson, Peabody 2006.

Jost M.R., *Spuren des Apostels Paulus im 1. Clemensbrief. Römische Reminiszenzen zwischenlebendiger Tradition und literarischer Rezeption*, w: *Paulusmemoria und Paulusexegese. Römische Begegnungen*, red. J. Frey – J. Schroter – M. Wallraff, Rom und Protestantismus. Schriften des Melanchthon-Zentrums in Rom 5, Mohr Siebeck, Tübingen 2023, s. 235-254.

Jourjon M., *Remarques sur le vocabulaire sacerdotal de la I Clementis*, w: *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, red. J. Fontaine – C. Kannengiesser, Beauchesne, Paris 1972, s. 107-110.

Kalamba M., *Spiritualité de Clement de Rome dans la lettre aux Corinthiens*, „Revue africaine de théologie" 22 (1998) s. 21-48.

Khomych T., *The Concept of Salvation in First Clement*, w: *Für uns und für unser Heil. Soteriologie in Ost und West. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubes*, red. T. Hainthaler – F. Mali – G. Emmenegger – M. Lenkaityte Ostermann, Pro Oriente 42 – Wiener Patristische Tagungen 6, Tyrolia, Innsbruck – Vienna 2014, s. 23-34.

Khomych T., *From Glorious Past to Miserable Present. First Clement on the Organisation of the Corinthian Community*, w: *Early Christian Communities Between Ideal and Reality*, red. M. Grundeken – J. Verheyden, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/342, Mohr Siebeck, Tübingen 2015, s. 51-60.

Khomych T., *„The Majesty of the Master's Providence" (1 Clement 24,5),* w: *Pronoia. The Providence of God/Die Vorsehung Gottes. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens*, red. T. Hainthaler – F. Mali – G. Emmenegger – M. Lenkaityte Ostermann, Pro Oriente 37 – Wiener Patristische Tagungen 8, Tyrolia, Innsbruck 2019, s. 77-94.

Kloppenborg J.S., *Pneumatic Democracy and the Conflict in 1 Clement*, w: *Early Christian Communities Between Ideal and Reality*, red. M. Grundeken – J. Verheyden, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/342, Mohr Siebeck, Tübingen 2015, s. 61-81.

Knoch O.B, *Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriss des ersten Clemensbriefes. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung*, Theophaneia 17, P. Hanstein, Bonn 1964.

Knoch O.B., *Im Namen des Petrus und Paulus. Der Brief des Clemens Romanus und die Eigenart des römischen Christentums*, w: *Austieg und Niedergang der römischen Welt*, t. 27/1/2, red. W. Haase – H. Temporini, De Gruyter, Berlin 1992, s. 3-54.

Kozłowski J.M., *„Danaidy i Dirki" w Pierwszym Liście do Koryntian Klemensa Rzymskiego*, „Meander" 60 (2005) s. 415-427.

Kozłowski J.M., *'Danaïdes et Dircés': Sur 1Cl 6, 2*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses" 82 (2006) s. 467-478.

Köster H., *Synoptische* Überlieferung *bei den apostolischen Vätern*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 65, Academie-Verlag, Berlin 1957, s. 4-123.

Kujanpää K., *Scriptural Authority and Scriptural Argumentation in 1 Clement*, „New Testament Studies" 66 (2020) s. 125-143.

Kujanpää K., *Paul and the Author of 1 Clement as Entrepreneus of Identity in Corinthian Crisis of Leadership*, „Journal to the Study of the New Testament" 44 (2022) s. 368-389.

Lampe P., *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament 2/18, Mohr Siebeck, Tübingen 1989, s. 172-182.

Lana I., *La cristianizzazione di alcuni termini retorici nella Lettera ai Corinti di Clemente*, w: *Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Bottega d'Erasmo, Torino 1975, s. 110-118.

Lawson J., *A Theological and Historical Introduction to the Apostolic Fathers*, Wipf & Stock Publishers, Eugene 2005, s. 21-62.

Lebek W.D., *Das Datum des Ersten Clemensbriefes*, w: *Von Homer bis Landino. Beiträge zur Antike und Spätantike sowie zu deren Receptions- und Wirkungsgeschichte. Festgabe für Antonie Wlosok zum 80. Geburtstag*, red. B.R. Suchla, Pro Business, Berlin 2011, s. 133-206.

Lebreton J., *La Trinité chez Saint Clément de Rome*, „Gregorianum" 6 (1925) s. 369-404.

Légasse S., *La prière pour les chefs d'État. Antécédents judaïques et témoins chrétiens du premier siècle*, „Novum Testamentum" 29 (1987) s. 236-253.

Lemarchand L., *La composition de l'épître de Saint Clément aux Corinthiens*, „Revue des sciences religieuses" 18 (1938) s. 448-487.

Lemme L., *Das Judenchristentum der Urkirche und der Brief des Klemens Romanus*, „Neues Jahrbuch für deutsche Theologie" 1 (1892) s. 325-480.

Liebaert J., *Les enseigements moraux des pères apostoliques. Recherches et syntheses*, Section de morale 4, J. Duculot, Gembloux 1970, s. 81-98.

Liebaert J., *La référence à la règle apostolique dans la lettre de Clément de Rome*, „L'année canonique" 23 (1979) s. 115-132.

Lietzmann H., *Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte*, „Zeitschrift für Wissenschaft und Theologie" 55 (1914) s. 97-153.

Lightfoot J.B., *S. Clement of Rom. A Revised Text, with Introductions, Notes, Dissertations, and Translations*, The Apostolic Fathers 1/1, Macmillan, London 1890 = Baker Book Hause, Grand Rapids 1981.

Lindemann A., *Paul in the Writings of the Apostolic Fathers*, w: *Paul and the Legacies of Paul*, red. W.S. Babcock, Southern Methodist University, Dallas 1990, s. 25-44.

Lindemann A., *Der Erste Clemensbrief*, w: *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung*, red. W. Pratscher, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009, s. 59-82; tł. *The First Epistle of Clement*, w: *The Apostolic Fathers. An Introduction*, red. W. Pratscher, Baylor University Press, Waco 2010, s. 47-69.

Lohmann H., *Drohung und Verheißung. Exegetische Untersuchungen zur Eschatologie bei den Apostolischen Vätern*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 55, Walter de Gruyter, Berlin 1989, s, 53-88.

Lona H.E., *Rhretorik und Botschaft in IClem. 49*, „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft" 86 (1995) s. 94-103.

Lona H.E., *Zur Bedeutung von* ἀβαναύσως *in 1 Clem 44,3*, „Vigiliae Christianae" 50 (1996) s. 5-11.

López Bustamante G., *La vida cristiana en San Clemente Romano*, Universidad de Navarra, Pamplona 1972 (diss.).

López Salvá M., *La Epistola de la Iglesia de Roma a la Iglesia de Corinto y la gentil „violencia" de Bourdieu*, „Cuadernos de Filologia Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos" 33 (2023) s. 171-184.

Lorimer W.L., *Clement of Rome, Ep. I-44*, „The Journal of Theological Studies" 25 (1924) s. 404.

Lorimer W.L., *Clement of Rome, Ep. I.6,2*, „The Journal of Theological Studies" 42 (1941) s. 70.

Löhr H., *Zur Paulus-Notiz in 1 Clem 5*, w: *Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte*, red. F.W. Horn, Beihefte zur Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 106, De Gruyter, Berlin – New York 2001, s. 197-213.

Löhr H., *Studien zum frühchristlichen und frühjüdischen Gebet. Untersuchungen zu 1Clem 59 bis 61 in seinem literarischen, historischen und theologischen Kontext*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 160, Mohr Siebeck, Tübingen 2003.

Löhr H., *Das Gebet 1 Clem 59-61. Ein „missing link" in der Geschichte jüdischen und christlichen Gebets*, w: *Identität durch Gebet. Zur gemeindschaftsbildenden Betens in Judentum und Christentum*, red. A. Gerhards – A. Doeker – P. Ebenbauer, Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 2003, s. 295-306.

Lösch S., *Der Brief des Clemens Romanus. Die Probleme und ihre Beurteilung in der Gegenwart*, w: *Studi dedicati alla memoria di Paulo Ubaldi*, red. A. Gemelli, Pubblicazioni dell'Università del Sacro Cuore, Serie quinta, Scienze storiche 16, Società editrice „Vita e pensiero", Milano 1937, s. 177-188.

Maggioni B., *La concezione della Chiesa in S. Clemente Romano*, „Studia Patavina" 13 (1966) s. 3-27.

Magne Bakke O., *„Concord and Peace": A Rhretorical Analysis of the First Letter of Clement whit an Emphasis on the Language of Unity and Sedition*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 143, Mohr Siebeck, Tübingen 2001.

Maier H.O., *1 Clement 40-44: Apostolic Succession or Legitimation*, w: *Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987: Second Century, Tertullian to Niecea in the West, Clement of Alexandria and Origen, Athanasius*, red. E. Livingstone, Studia Patristica 21, Peeters, Leuven 1989, s. 137-141.

Maier H.O., *I Clement and the rhetoric of ὕβρις*, w: *Papers presented to the Twelfth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1995: Preaching, Second Century, Tertullian to Arnobius, Egypt before Nicea*, red. E. Livingstone, Studia Patristica 31, Peeters, Leuven 1997, s. 136-142.

Maier H.O., *The prayer of 1 Clement, mutual urban formations, and the urban aspirations of Roman Christ believers*, w: *Prayer and the Ancient City. Influences of Urban Space*, red. M. Patzelt – J. Rüpke – A. Weissenrieder, Culture, Religion, and Politics in the Greco-Roman World 5, Mohr Siebeck, Tübingen 2021, s. 221-238.

Maier H.O., *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius*, Studies in Christianity and Judaism 11, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo – Ontario 2002, s. 87-146.

Markschies C., *Harnack's Image of 1 Clement and Contemporary Research*, „Zeitschrift für Antikes Christentum" 18 (2014) s. 54-69.

Martín J.P., *El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo. Estudio sobre I Clementis, Ignacio, II Clemente, y Justino Martir*, Pas Verlag, Zürich 1971, s. 29-65.

Martín J.P., *La cultura romana y la Prima Clementis. Observaciones de contenido y de método*, „Teología" 63 (1994) s. 55-72.

Martín J.P., *Prima Clementis: estoicismo o filonismo?*, „Salmanticensis" 41 (1994) s. 5-36.

Mayer H.T., *Clement of Rome and His Use of Scripture*, „Concordia Theological Monthly" 42 (1971) s. 536-540.

Mees M., *Die Hohepriester-Theologie des Hebräerbriefes im Vergleich mit dem Ersten Clemensbrief*, „Biblische Zeitschrift" 22 (1978) s. 115-124.

Meinhold P., *Geschehung und Deutung des Ersten Clemensbrief*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte" 58 (1930) s. 82-129.

Merill E.T., *Essays in Early Christian History*, Macmillan, London 1924, s. 217-241.

Mignot D.-A., *Clément de Rome, apôtre de l'unité*, „Revue historique de droit français et étranger" 70 (1992) s. 211-223.

Mikat P., *Die Bedeutung der Begriffe Stasis und Aponoia* für das *Verständnis des I Clemensbriefes*, Arbeitsgemeindschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 155, Verlag für Sozialwissenschaften, Köln – Opladen 1969.

Minnerath R., *De Jérusalem à Rome. Pierre et unité de l'Église apostolique*, Théologie historique 101, Editions Beauchesne, Paris 1994, s. 449-471, 551-584.

Montagne H.A., *La doctrine de Saint Clément de Rome sur la personne et l'oeuvre du Christ*, „Revue Thomiste" 13 (1905) s. 296-312.

Moreschini C. – Norelli E., *Storia della letteratura cristiana antica greca e Latina*, t. 1: *Da Paolo all'età costantiniana. Nuova edizione riveduta e ampliata*, Letteratura cristiana antica 121, Morcelliana, Brescia 2019, s. 177-185.

Nielsen C.M., *Clement of Rome and Moralism*, „Church History" 31 (1962) s. 131-150.

Nielsen D., *Clement of Rome as Seen Through an Apostolic Paradigm*, „Studia Antiqua" 5/2 (2007) s. 61-74.

Noll R.R., *The Search for a Christian Ministerial Priesthood in I Clement*, w: *Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1971*, cz. 2: *Classica et Hellenistica, Theologica, Liturgica, Ascetica*, red. E. Livingstone, Studia Patristica 13, Texte und Untersuchungen 116, Akademie-Verlag, Berlin 1975, s. 250-254.

Noll R.R., *Christian Ministerial Priesthood. A Search for its Beginnings in the Primary Documents of the Apostolic Fathers*, Catholic Scholars Press, San Francisco – London 1993, s. 9-18, 57-86.

Opitz H., *Ursprünge frühkatholischer Pneumatologie. Ein Beitrag zur Entstehung der Lehre vom Heiliger Geist in der römischen Gemeinde unter Zugrundelegung des II. Clemens-Briefes und des Hirten des Hermas*, Evangelischer Verlagsanstalt, Berlin 1960.

Paget J.C., *1 Clement, Judaism, and the Jews*, „Early Christianity" 8 (2017) s. 218-250.

Pani G., *L'apostolo Paolo nella „lettera" di Clemente „ai Corinzi"*, w: *Atti del VI Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, red. L. Padovese, Turchia: la Chiesa e la sua storia 14, Pontificio Istituto Antoniano, Roma 2000, s. 129-146.

Pani G., *Il concetto di* ἐπιείκεια *nella struttura della Prima Clementis*, w: *Papers presented to the Thirtheenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999: Critica and Philologica, Nachleben, First Two Centuries, Tertullian to Arnobius, Egypt to Nicea, Athanasius and his Opponents*, red. E. Livingstone, Studia Patristica 36, Peeters, Leuven 2001, s. 282-292.

Pani G., *La Prima Clementis: l'originalità della preghiera per governanti*, w: *Papers presented to the Fourtheenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003: Liturgia et cultus, Theologica et Philosophica, Critica et Philologica, Nachleben, First Two Centuries*, red. E. Young – M. Edwards – P. Parvis, Studia Patristica 40, Peeters, Leuven 2006, s. 475-481.

Pardo Fariña F., *Observaciones acreca del Primado en la Iglesia a partir de la Carta de Clemente I y otros escritos de la primera centuria cristiana*, „Veritas" 23 (Septembre 2010) s. 133-152.

Pardo Fariña F., *Analisis de 1Clem 19,2.20, 1-10: conexiones y diferencias*, „Theologica Xaveriana" 69 (2019) s. 1-23.

Pardo Fariña F., *Influence of Some Aspects of Aristotle's Political Philosophy on Prima Clementis*, „Cuestiones Teológicas" 46 (2019) s. 125-147.

Pereira Melo J.J., *São Clemente Romano e sua Carta aos Corintios. Aspectos da Educação Cristã*, „Revista Brasileira de História das Religiões" 13 (2012) s. 161-203.

Peretto E., *Clemente Romano ai Corinti. Sfida alla violenza*, „Vetera Christianorum" 26 (1989) s. 89-114.

Peterlin D., *Clement's Answer to the Corinthian Conflict in A.D.96*, „Journal of the Evangelical Theological Society" 39 (1996) s. 57-69.

Peterlin D., *The Corinthian Church Berween Paul's and Clement's Time*, „The Asbury Theological Journal" 53/2 (1998) s. 49-58.

Peters J., *1 and 2 Clement*, w: *The Cambridge Companion to the Apostolic Fathers*, red. M.F. Bird – S.D. Harrower, Cambridge University Press, Cambridge 2021, s. 186-207.

Peters J., *Rahab, Esther, and Judith as Models for Church Leadership in 1 Clement*, „Journal of Early Christian History" 5/2 (2015) s. 94-110.

Peterson E., *Das Praescriptum des 1. Clemensbriefes*, w: *Pro regno, pro sanctuario*, red. W.J. Kooiman – J.M. van Veen, Callenbach, Nijkerk 1950, s. 350-357.

Peterson E., *Frühchristentum, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Herder, Rom, Freiburg – Wien 1959, s. 129-136.

Pflock A., *Zur Datierungsfrage des Ersten Clemensbriefs: Eine exemplarische Evaluation anhand der Argumente bei Lightfood und Edmunson*, „Römische Quartalschrift" 115 (2020) s. 94-126.

Ponthot J., *La signification religieuse du Nom chez Clément du Rome et dans la Didaché*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses" 35 (1959) s. 339-361.

Praetorius W., *Die Bedeutung der beiden Klemensbriefe für die älteste Geschichte der kirchlichen Praxis*, „Zeitschrift für die Kirchengeschichte" 33 (1912) s. 347-363, 501-528.

Prahlow J.J., *Discerning Witness. First and Second Century Textual Studies in Christian Authority*, Wake Forest University, Raleigh 2014, s. 55-94.

Pratscher W., *Der erste Clemensbrief*, w: *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung*, red. W. Pratscher, Vandenhoeck & Ruprechts, Göttingen 2009, s. 59-82.

Pratscher W., *Die Rezeption der Paulusbriefe im 1.Clemensbrief*, w: *Religion übersetzen. Übersetzung und Textrezeption als Transformationsphänomene von Religion*, red. M. Grohmann – U. Ragacs, Religion und Transformation in Contemporary European Society 2, Wien 2012, s. 125-143.

Prinzivalli E., *La Prima Lettera di Clemente: le ambiguità di un conflitto*, „Annali di storia dell'esegesi" 26 (2009) s. 23-46.

Proulx P. – O'Callagham J., *La lectura del salmo 88,21b (LXX) en 1 Clem. 18,1*, „Biblica" 61 (1980) s. 92-101.

Räisänen H., *Werkgerechtigkeit – Eine frühkatholische Lehre? Überlegungen zum I. Klemensbrief*, „Scandinavian Journal of Theology" 37 (1983) s. 79-99.

Ravenswaay L. van, *The Cosmic Theme of the Prima Clementis and Its Significance for the Concept of Roman Rulership*, w: *Studia Patristica* 11, red. F.L. Cross, Akademie-Verlag, Berlin 1972, s. 85-91.

Rendel Harris J., *On an Obscure Quotation in the First Epistle of Clement*, „Journal of Biblical Literature" 29 (1910) s. 100-109.

Riddle D.U., *Hebrews, First Clement and the Persecution of Domitian*, „Journal of Biblical Literature" 43 (1924) s. 329-348.

Riesner R., *Paul's Trial and End according to Second Timothy, I Clement, the Canon Muratori, and the Apocryphal Acts*, w: *The Last Years of Paul. Essays from Tarragona Conference, June 2013*, red. A. Puig i Tàrrech – J.M.G. Barclay – J. Frey, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 352, Mohr Siebeck, Tübingen 2015, s. 391-409.

Riggi C., *La liturgia della pace nella „Prima Clementis"*, „Salesianum" 33 (1971) s. 31-70, 205-261.

Riggi C., *Lo Spirito Santo nell'antropologia della 1 Clementis*, „Augustinianum" 20 (1980) s. 499-507 = *Epistrophe. Tensione verso la Divina Armonia. Scritti di Filologia Patristica*, Biblioteca di Scienze Religiose 70, Ed. LAS, Roma 1985, s. 472-480.

Rivas Rebaque F., *Modelos de hospitalidad en la primera Carta de Clemente a los Corintios*, w: *Remaginando los origenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre origenes del cristianismo*, red. C. Barnabé, C.Gil, Navarra 2008, s. 373-398.

Rocco B., *Due citazioni bibliche in San Clemente Romano*, „Bibbia e Oriente" 10 (1968) s. 207-210.

Rocco B., *San Clemente Romano e Qumran*, „Rivista Biblica Italiana" 20 (1972) s. 277-290.

Rodrigez de Silva A.L., *Jó nos primieros anos do cristianismo: refêrentias em Clemente de Roma e em Justino mártir*, „Atualidade Teológica" 24 (2020) s. 305-322.

Rohde J., *Häresie und Schisma im ersten Clemensbrief und in den Ignatius-Briefen*, „Novum Testamentum" 10 (1968) s. 217-233.

Rondet H., *Le péché original dans la tradition de Clément de Rome â Saint Irénée*, „Bulletin de littératue ecclésiastique" 17 (1966) s. 241-271.

Rothschild C.K., *1 Clement as Pseudepigraphon*, w: Rothschild C.K., *New Essays on the Apostolic Fathers*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/375, Mohr Siebeck, Tübingen 2017, s. 61-68.

Rothschild C.K., *Paideia as Solution to Stasis*, w: Rothschild C.K., *New Essays on the Apostolic Fathers*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/375, Mohr Siebeck, Tübingen 2017, s. 69-79.

Rothschild C.K., *The Golden Calf Incident in 1 Clement*, w: Rothschild C.K., *New Essays on the Apostolic Fathers*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/375, Mohr Siebeck, Tübingen 2017, s. 81-96.

Rothschild C.K., *The Reception of First Corinthians in Firts Clement*, w: Rothschild C.K., *New Essays on the Apostolic Fathers*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/375, Mohr Siebeck, Tübingen 2017, s. 35-60.

Rothschild C.K., *The Reception of Paul in Clement*, w: *The Apostolic Fathers and Paul*, red. T.D. Still – D.E. Wilhite, Pauline and Patristic Scholars in Debate. 2: The Apostolic Fathers and Paul, T&T Clark, Bloomsbury – London 2017, s. 101-135.

Quasten J., *Patrology*, t. 1: *The Beginnings of Patristic Literature*, Spectrum, Utrecht 1950, s. 42-53; tł. *Patrologia*, t. 1: *Fino al Concilio di Nicea*, Marietti, Torino 1967, s. 46-64.

Sanders L., *L'hellénisme de Saint Clément de Rome et le paulinisme. Le panégyrique de Saint Paul*, Studia Hellenistica 2, Catholic University of Louvain, Louvain 1943.

Sanna S., *Nota su I Clementis 16,2: „lo scettro della maestà di Dio"*, „Augustinianum" 48 (2008) s. 7-14.

Schermann T., *Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im 1 Klemensbrief*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 34/2, J.C. Hinrichs, Leipzig 1909.

Schmitt T., *Paroikie and Oikoumene. Sozial- und mentalitätsgeschichtliche Untersuchungen zum 1. Clemensbrief*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 110, De Gruyter, Berlin – New York 2002.

Schmitt T., *Des Kaisers Inszenierung. Mythologie und neronische Christenverfolgung*, „Zeitschrift für antike Christentum" 16 (2013) s. 487-515.

Schneider A., *Staurologische Motive im Ersten Klemensbrief: „Blut" (αἷμα) und „Zeichen" (σημεῖον)*, „Sapientia Crucis" 1 (2000) s. 35-63.

Schuler M., *Klemens von Rom und Petrus in Rom*, „Trierer Theologische Studien" 1 (1941) s. 94-116.

Schweizer V., *Glaube und Werke bei Klemens Romanus*, „Theologische Quartalschrift" 85 (1903) s. 417-437, 547-575.

Segarra F., *La Primera Carta de S. Clemente a los Corintios y el Primado Romano*, „Estudios Eclesiásticos" 15 (1936) s. 380-389.

Simonetti M., *Sulla datazione della traduzione latina della Lettera di Clemente Romano*, „Rivista di filologia e di istruzione classica" 116 (1988) s. 203-211.

Słomka J., *Eucharystia w pismach Klemensa Rzymskiego, Ignacego Antiocheńskiego i w Didache*, „Studia Antiquitatis Christianae" 13 (1998) s. 60-71.

Smith M., *The Report About Peter in Clement 5,4*, „New Testament Studies" 7 (1960-1961) s. 86-88.

Snyman A.H., *External and internal proofs in the First Letter of Clement to the Corinthians* „Acta Patristica et Byzantina" 4 (1993) s. 85-95.

Spanneut M., *Le stoicisme des Pères de l'Église. De Clement de Rome à Clement d'Alexandrie*, Patristica Sorboniensia 1, Éditions de Seuil, Paris 1969.

Stemm S. von, *Das Schlussgebet im Ersten Klemensbrief: Vergebung in der Schöpfungsordnung*, w: Stemm S. von, *Der betende Sünder vor Gott. Studien zu Vergebungsvorstellungen in urchristlichen und frühchristlichen und frühjüdischen Texten*, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Christentums 45, E.J. Brill, Leiden – Boston – Köln 1999, s. 281-309.

Steyn G.J., *Torah Quotations Common to Philo, Hebrews, Clements Romanus and Justin Martyr: What is the common denominator?*, w: *The New Testament Interpreted. Essays in Honour of Bernard C. Lategan*, red. J.C. Thom, Novum Testamentum, Supplements 124, E.J. Brill, Leiden 2007, s. 135-151.

Stockmeier P., *Der Begriff* παιδεία *bei Klemens von Rom*, w: *Papers presented to the Fourt International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford 1963*, red. F.L. Cross, Studia Patristica 7, Texte und Untersuchungen 92, Akademie-Verlag, Berlin 1966, s. 401-408.

Tarelli C.C., *Clement of Rome and the Fourt Gospel*, „Journal of Theological Studies" 48 (1947) s. 208-210.

Thiessen J., *Die Rezeption neutestamentlicher Schriften im 1 Clemensbrief und in Ignatiusbriefen*, w: *Für eine reformatorische Kirche mit Biss. Festschrift für Armin Sierzsyn zum 70 Geburtstag*, red. S. Grosse – H. Klement, Studien zur Theologie und Bibel 9, LIT, Wien 2013, s. 289-314.

Thomas B., *Christian hope and liturgical order in 1 Clement 40-44*, „Internationale kirchliche Zeitschrift" 98 (2008) s. 302-310.

Torraca L., *Echi stoici nella „Lettera ai Corinzi" di papa Clemente*, w: *Cristiani nell'Impero Romano. Giornate di studio, S. Leucio del Sannio, Benevento, 22, 29 marzo e 5 aprile 2001*, red. P.L. Rovito, Arte Tipografica, Napoli 2002, s. 81-98.

Torrance T.F., *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers*, Oliver & Boyd, Edinburgh 1948, s. 44-55.

Tronca D., *The Latin Translation of the Letter of Clement in Manuscript to the Corinthians, Namur, Grand Séminaire 37. A Miscellany on Papal Primacy*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses" 98 (2022) s. 379-389.

Turek W., *Prima Clementis. Zagadnienie prymatu biskupa Rzymu w ujęciu współczesnych opracowań patrystycznych*, „Vox Patrum" 24 (2004) s. 33-49.

Turek W., *Bóg, w którego wierzą chrześcijanie według „Prima Clementis"*, „Vox Patrum" 34 (2014) s. 269-282.

Turek W., *„Jesteśmy usprawiedliwieni przez wiarę": Klemens Rzymski w obliczu trudności wspólnoty korynckiej*, „Studia Płockie" 42 (2014) s. 41-52.

Turek W., *Exempla starotestamentalnych kobiet w interpretacji „Prima Clementis"*, „Vox Patrum" 36 (2016) s. 9-23.

Turek W., *Pokój wszechświata i pokój między ludźmi według „Listu do Kościoła w Koryncie" św. Klemensa Rzymskiego*, „Vox Patrum" 92 (2024) s. 7-20.

Uglorz M., *Naśladowanie Boga według Listu do Koryntian Klemensa Rzymskiego*, „Studia Historyczno-Teologiczne Śląska Opolskiego" 19 (1999) s. 1-6.

Ullmann W., *The Significance of the Epistula Clementis in the Pseudo-Clementines*, „The Journal of Theological Studies" 11 (1969) s. 295-317.

Ullmann W., *The Cosmic Theme of the Prima Clementis and Its Significance for the Concept of Roman Rulership*, w: *Studia Patristica*, t. 11, red. F.L. Cross, Akademie-Verlag, Berlin 1972, s. 85-91 = Ullmann W., *The Church and the Law in the Earlier Middle Ages*, Variorum Collected Studies Series 38, Ashgate Publishing, London 1975, part 1.

Valdés de la Colina J., *Enseñanza cristiana en San Clemente Romano*, Publicaciones Universidad Navarra, Pamplona 1987.

Van Cauwelaert F.R., *L'intervention de l'Église de Rome à Corinthe vers l'an 96*, „Revue d'histoire ecclesiastique" 31 (1935) s. 267-306.

Van Eijk T.H.C., *La résurrection des morts chez les Pères Apostoliques*, Thèologie Historique 25, Beauchesne, Paris 1974, s. 41-61.

Van Unnik W.C., *Is 1 Clement 20 purely stoic?*, „Vigiliae Christianae" 4 (1950) s. 181-189.

Van Unnik W.C., *1 Clement 34 and the „Sanctus”*, „Vigiliae Christianae” 5 (1951) s. 204-248.

Van Unnik W.C., *Le nombre des* élus *dans la première* épître *de Clément*, „Revue d’histoire et philosophie religieuse” 42 (1962) s. 237-248.

Van Unnik W.C., *Tiefer Friede (1. Klemens 2,2)*, „Vigiliae Christianae” 24 (1970) s. 261-279.

Van Unnik W.C., *Studies on the So-Called First Epistle of Clement. The Literay Genre*, w: *Encounters whit Hellenism. Studies in the First Letter of Clement*, red. C. Breytenbach – L.L. Welborn, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 53, E.J. Brill, Leiden 2004, s. 115-181.

Verheyden J., *Israel’s fate in the Apostolic Fathers. The case of 1 Clement and the Epistle of Barnabas*, w: *The separation between the just and unjust in early Judaism and the Sayings Source*, red. M. Tiwald, V&R Unipress, Göttingen 2015, s. 237-262.

Verheyden J., *Paul, Clement, and the Corinthians*, w: *Receptions of Paul in Early Christianity. The person of Paul and his writings through the eyes of his early interpreters*, red. J. Schröter – S. Butticaz – A. Dettwiler, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 234, De Gruyter, Berlin – Boston 2018, s. 555-578.

Vielberg M., *Philologisches zum I Klemensbrief. Bemerkungen zum Gebrauch der Pronomina „Wir” und „Ihre”*, w: *Petrus und Paulus in Rom. Eine interdisziplinäre Debatte*, red. S. Heid, Herder, Freiburg im Br. 2011, s. 492-496.

Wagner J., *Die Anfänge des Amtes in der Kirche. Presbyter und Episkopen in der frühchristlichen Literatur*, Francke Verlag, Tübingen 2011, s. 217-270.

Wasilewski S., „Elementy pozytywnej pedagogii Bożej w «Didache» oraz «Liście do Koryntian» Klemensa Rzymskiego”, *Studia Loviciensia* 10 (2008) s. 317-334.

Welborn L.L., *On the Date of First Clement*, „Biblical Research” 29 (1984) s. 35-54.

Welborn L.L., *The Preface to 1 Clement. The Rhretorical Situation and the Traditional Date*, w: *Encounters whit Hellenism. Studies in the First Letter of Clement*, red. C. Breytenbach – L.L. Welborn, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 53, E.J. Brill, Leiden 2004, s. 197-216.

Welborn L.L., *Voluntary Exile as the Solution to Discord in 1 Clement*, „Zeitschrift für antikes Christentum” 18 (2014) s. 6-21.

Wessbrandt M., *Covenant, Conflict and Collective Identity. The Relationship between Hebrews and 1 Clement*, w: *Social Memory and Social Identity in the Study of Early Judaism and Early Christianity*, Novum Testamentum et Orbis Antiquus – Studien zum Umwelt des Neuen Testaments, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2016, s. 257-274.

Widok N., *Droga dążenia do świętości według Klemensa Rzymskiego*, „Vox Patrum” 57 (2012) s. 727-735.

Widok N., *Klemens Rzymski o sukcesji apostolskiej*, „Vox Patrum” 62 (2014) s. 541-550.

Wilhelm-Hoojiergh A.E., *A Different View of Clemens Romanus*, „Heythrop Journal” 16 (1975) s. 266-288.

Wong D.W.S., *Natural and Divine Order in 1 Clement*, „Vigiliae Christianae" 31 (1977) s. 81-87.

Wölflin E., *Die lateinische* Übersetzung *des Briefes des Clemens an die Korinther*, „Archiv für Lateinische Lexicographie" 9 (1896) s. 81-100.

Wrede W., *Untersuchungen zum Ersten Klemensbriefe*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1891; tł. *Studies on 1 Clement. Edited and translated by Jacob N. Cerone*, Classic Studies on the Apostolic Fathers, Picwick Publications, Eugene 2023.

Wright D.F., *Clement and the Roman Succession in Irenaeus*, „The Journal of Theological Studies" 18 (1967) s. 144-154.

Young F.W., *The Relation of I Clement to the Epistle of James*, „Journal of Biblical Literature" 67 (1948) s. 339-345.

Young S.E., *Jesus Tradition in the Apostolic Fathers. Their Explicit Appeals to the Words of Jesus in Light of Orality Studies*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/311, Mohr Siebeck, Tübingen 2011, s. 107-150, 176-200.

Zeiller J., *À propos de l'intervention de l'Église de Rome* à *Corinthe*, „Revue d'histoire ecclésiastique" 31 (1935) s. 762-764.

Ziegler A.W., *Neue Studien zum ersten Klemensbrief*, Manz Verlag, München 1958.

Ziegler A.W. – Brunner G., *Die Frage nach einer politischen Absicht des ersten Klemensbrief*, w: *Austieg und Niedergang der römischen Welt*, t. 27/1/2, red. W. Haase – H. Temporini, De Gruyter, Berlin 1992, s. 55-76.

Zwierlein O., *Petrus in Rom: die literarische Zeugnisse. Mit einer kritischen Edition der Martyrien des Petrus und Paulus auf neuer handschriftlicher Grundlage*, Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 96, Walter de Gruyter, Berlin – Boston 2009, s. 245-330.

Zwierlein O., *Kritisches zur Römischen Petrustradition und Datierung des Ersten Clemensbriefes*, „Göttinger Forum für Altertumswissenschaft" 13 (2010) s. 87-157.

Zwierlein O., *Kritisches zur Römischen Petrustradition und zur Datierung des Ersten Clemensbriefes*, w: Zwierlein O., *Petrus und Paulus in Jerusalemun Rom. Vom Neuen Testament zu den apokryphen Apostelakten*, Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 109, Walter de Gruyter, Berlin 2013, s. 31-104.

Żurek A., *Chrześcijanin „człowiekiem pokoju" (Ps 37,37) w tradycji Ojców Kościoła okresu przedkonstantyńskiego*, „Verbum Vitae" 30 (2016) s. 213-229.

Recenzje

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

VOX PATRUM 96 (2025) 407-414
DOI: 10.31743/vp.19232

Tatiana Krynicka, *Święty Mikołaj z Myr Licyjskich w świetle greckich i łacińskich źródeł starożytnych i średniowiecznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2022, ss. 209

Ks. Stanisław Longosz[1]

Niespełna 3 lata temu w Wydawnictwie Uniwersytetu Gdańskiego ukazał się prawie niezauważony, pierwszy w polskiej kulturze chrześcijańskiej przekład zbioru starożytnych i wczesnośredniowiecznych greckich oraz łacińskich źródeł i dokumentów o jednym z najpopularniejszych i najsympatyczniejszych świętych, również w naszym kraju – św. Mikołaju z Miry. Znano od wieków jego imię i czczono w Polsce od ponad 1000 lat, poświęcono mu setki kościołów i kaplic, układano pieśni, modlitwy i hymny, tworzono o jego bezinteresownej dobroczynności legendy, dramaty i sztuki teatralne, pisano i powtarzano nierzadko jego nielogiczne żywoty, z czasem wykorzystywano w handlu i biznesie, a w końcu zaczęto nawet powątpiewać w jego historyczne istnienie, zamieniając go w niemającego nic wspólnego ze świętością, przyjeżdżającego reniferami i przywożącego podarunki grubego, rubasznego, czerwonego krasnala (Santa Claus). Nawet u nas, w Polsce, w katolickim kraju, mało kto pytał, czy istnieją o nim jakieś historyczne źródła lub dokumenty, które można by było poznać, przeczytać i zweryfikować, czy jest on faktycznie postacią historyczną czy tylko barwną dla dzieci legendą.

Chyba jednym z pierwszych współczesnych Polaków, którzy zwrócili uwagę na istnienie zebranych, krytycznie wydanych greckich starożytnych i wczesnośredniowiecznych tekstów źródłowych o św. Mikołaju, opublikowanych na początku XX wieku, jest warszawski patrolog i bizantynolog, ks. prof. Józef Naumowicz. To on przypomniał istnienie dwóch opasłych tomów wydanych przez niemieckiego protestanckiego duchownego filologa, profesora klasyka i mikołajologa, Gustawa Anricha – *Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaus in der griechischen Kirche*, t. 1: *Texte*, Leipzig – Berlin 1913, ss. 464; t. 2: *Prolegomena-Untersuchungen-Indices,*

[1] Ks. dr hab. Stanisław Longosz, emeryt, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska; e-mail: voxpatr@kul.lublin.pl; ORCID: 0000-0002-2809-0728.

Leipzig – Berlin 1917, ss. I-XI + 590. To dzieło jest do dziś klasycznym i podstawowym zbiorem tekstów źródłowych dla wszystkich poważniejszych badań nad problematyką św. Mikołaja. Z niego to również ks. prof. J. Naumowicz zaczerpnął najstarszy (powstały według najnowszych badań w latach 700-750), oparty o wielowiekową tradycję pełny grecki życiorys św. Mikołaja autorstwa Michała Archimandryty, przełożył w dużych fragmentach i opublikował w 1997 roku w periodyku „Społeczeństwo Otwarte" 12 (1997) s. XII-XVI pt. *Żywot św. Mikołaja Biskupa Myry napisany przez Michała Archimandrytę*.

Niedługo potem w 2001 roku z okazji obchodu 500-lecia konsekracji jednego z kościołów św. Mikołaja na Podkarpaciu (w Brzezinach k. Ropczyc), gdy organizowano poświęcone temu tematowi okolicznościowe lokalne sympozjum naukowe z udziałem konserwatorów i historyków, zwrócono się o pomoc i konsultację (zwłaszcza odnośnie do patrona) do Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL. Ponieważ ani Zakład, ani Biblioteka Uniwersytecka KUL nie posiadały dzieła G. Anricha, ten pierwszy postarał się o jego kserokopię i kilka na ten temat zagranicznych naukowych publikacji, w oparciu o które opracowano dla sympozjum żywot cudotwórcy na podstawie oryginalnego jego życiorysu, publikowany później w jego aktach (*Brzeziny. 500 lat kościoła św. Mikołaja 1501-2001. Materiały z sesji popularno-naukowej w Brzezinach w dniu 6 X 2001*, red. W. Tabasz, Ropczyce – Brzeziny 2002, ss. 212 + 50 zdjęć) i prawdopodobnie jedną z pierwszych polskich naukowych bibliografii św. Mikołaja, opublikowaną w „Vox Patrum" (38-39 (2000) s. 687-702). W tym też czasie Zakład Antyku Chrześcijańskiego nawiązał łączność z Centro Studi Nicolaiani w Bari i jego dyrektorem, o. prof. Gerardo Cioffarim OP (autorem m.in. *S. Nicola nella critica storica*, Bari 1987), który w ostatnim 50-leciu okazuje się najwybitniejszym mikołajologiem świata, od których otrzymaliśmy szereg włoskich publikowanych u nich źródłowych mikołajowych publikacji, które po wykorzystaniu przekazujemy do Biblioteki Uniwersyteckiej KUL (w przyszłości będzie ona posiadała chyba najbogatszy w Polsce ich zbiór). Już wtedy zachęcaliśmy p. dr Tatianę Tiszczenko, absolwentkę Filologii Klasycznej KUL, która współpracowała z Antykiem Chrześcijańskim, by zainteresowała się także bliskim jej sercu jako Ukraince św. Mikołajem, gdy już pod ręką są źródłowe o nim materiały. Te zachęty zaowocowały dopiero teraz, po kilku opublikowanych przekładach patrystycznych, po habilitacji i kilkunastu latach pracy na Uniwersytecie Gdańskim. Sama dokonała wyboru greckich tekstów ze zbioru G. Anricha, poszerzając je o wyselekcjonowane trafnie teksty łacińskie, niezbędne do ukazania pełnego

obrazu wschodniego cudotwórcy, jej zaś aktualna uczelnia nagrodziła ją jego publikacją. Po dokonaniu tego nawiedziła jego grób i bazylikę w Bari, pozostawiając w przyległej międzynarodowej Bibliotece di San Nicola nowy owoc swej pracy – pierwszy polski obszerny przekład źródeł i dokumentów o wielce ulubionym i sympatycznym wschodnim świętym, dowodząc, że i my, Polacy, mamy o nim coś do powiedzenia, gdy Mikołajowe międzynarodowe bibliografie całkowicie o tym milczą.

Sam przekład wybranych źródeł o św. Mikołaju tłumaczka poprzedza syntetycznym, bogato udokumentowanym polską i zagraniczną (także rzadko cytowaną rosyjską i ukraińską) literaturą wstępem, zatytułowanym: *Święty Mikołaj, biskup Myr Licyjskich; próba przybliżenia* (s. 7-20). Przekład, jak sama autorka zaznacza: „Ma stanowić jedynie najbardziej ogólne wprowadzenie do lektury proponowanych czytelnikowi polskiemu tekstów, nie zaś wyczerpującą prezentacją postaci biskupa Myr, oraz szczegółowe omówienie jego miejsca w dziejach świata" (s. 7). Później stara się najpierw przypomnieć nikłe przekazane przez tradycję szczątki żywota Mikołaja z zaznaczeniem, że jest on i tak ubogacony szczegółami żyjącego 200 lat później żywota innego Mikołaja (Pinarskiego), a następnie ukazywać go poprzez wielorakie przejawy jego kultu od V do XX wieku, kiedy to zaczęto go przedstawiać jako odartego już z wszelkiego nimbu świętości Dziadka Mroza lub przywożącego reniferami podarki i reklamującego Coca Colę rubasznego wąsatego czerwonego legendarnego krasnala – Santa Clausa. W tym tradycyjnie powtarzanym przez hagiografów historycznym przeglądzie (s. 8-13) przejawów kultu św. Mikołaja na uwagę zasługuje *novum* tłumaczki, że w najstarszej ruskiej „kronice *Powieści minionych lat* pod rokiem 882 umieszczona jest informacja o zbudowanej w Kijowie cerkwi pod wezwaniem Mikołaja, na mogile księcia Askolda, pierwszego chrześcijańskiego władcy Rusi" (s. 9: *Povest vremiennych let*, tł. E. Sielicki, Wrocław 1968, s. 226; 1999, BN II 244, s. 18). „W XI wieku nabożeństwo do Mikołaja krzewi w Polsce żona Mieszka II Rycheza Lotaryńska, wielka czcicielka świętego" (s. 9). W podsumowaniu zaś tego historycznego lakonicznego przeglądu zaznacza: „Zmierzając od ujęcia historycznego w kierunku literackiej idealizacji, hagiografowie opowiadali o Mikołaju zgodnie z obowiązującymi schematami, obudowywali jego biografię materiałem legendarnym, zmieniali człowieka z krwi i kości w personifikację cnót oraz upiększali fakty z jego życia" (s. 13). Następnie tłumaczka przypomina, że najstarszym pisemnym dokumentem o św. Mikołaju jest pochodzące z końca IV wieku (według G. Cioffariego) anonimowe opowiadanie o uratowaniu przez niego trzech skazanych na śmierć przez cesarza Konstantyna Wielkiego dowódców wojskowych (*Praxis de stratelatis*).

Na końcu swego wprowadzenia tłumaczka lakonicznie scharakteryzowała przejawy kultu i zwyczajów św. Mikołaja w Polsce oraz podziękowała osobom, które ją wspomagały w realizacji tego dzieła.

Według umieszczonego przed wprowadzeniem spisu treści (s. 5-6) tłumaczka podzieliła wybrane przekładane teksty na źródła greckie (s. 21-119), wymieniające ważniejsze żywoty i opisy cudów Mikołaja, zaczerpnięte głównie ze zbioru Anricha, i źródła łacińskie (s. 123-195), wyliczające obok biogramu relacje o przeniesieniu jego relikwii z Miry do Bari oraz najpopularniejsze o nim sekwencje i pieśni, odnajdywane w różnych źródłowych publikacjach. Wszystkie przekłady opatrzyła bogatym, szczegółowym komentarzem.

W ramach źródeł greckich tłumaczka zamieściła: *Opowiadanie o uratowaniu przez Mikołaja trzech dowódców wojskowych (Praxis de stratelatis)*, s. 21-29 (najstarszy dokument o św. Mikołaju biskupie; według Anricha z VI wieku; według Cioffariego z ok. 340-370 roku); *Opowiadanie o cudownym zmniejszeniu podatków (Praxis de tributo)*, s. 30-34 (jedno z najstarszych, być może nawet z V wieku, opowiadań); Żywot św. Mikołaja autorstwa Michała Archimandryty (*Vita S. Nicolai per Michaelem*), s. 35-53 (najstarszy zachowany pełny żywot św. Mikołaja; według Anricha z ok. 814-842 roku; według Cioffariego z ok. 710-750 roku); Żywot św. *Mikołaja autorstwa Metafrasta (Vita S. Nicolai per Metaphrasten)*, s. 53-75 (najpełniejszy żywot św. Mikołaja z końca X wieku, w późniejszych wiekach najczęściej wykorzystywany, zawierający już w sobie szczegóły z 200 lat późniejszego Mikołaja Syjonity Pinaryty, najpopularniejszy w średniowieczu).

Wszystkie powyższe przekłady oparte są na krytycznym wydaniu greckich tekstów G. Anricha. Oprócz tych opowiadań i żywotów p. Krynicka wybrała z tego samego wydania i przełożyła 9 innych greckich opowiadań o cudach (*thaumata*) św. Mikołaja, stanowiących części innych żywotów albo przekazywanych przez wieki w tradycji samodzielnie, a mianowicie: *Cudowna historia o obrazie św. Mikołaja*, s. 75-79; *O kapłanie Filoteosie z Sycylii*, s. 79-80; *Katański cud*, s. 80-83; *Cudowna opowieść o paralityku Leonie*, s. 83; *O cudzie dokonanym w cesarskim skarbcu*, s. 84-86; *Cudowna opowieść o koliwie*, s. 86-89; *Cudowna opowieść o kolczykach*, s. 90; *Cudowna opowieść o pasterzu*, s. 90-91; *Cudowna opowieść o Saracenie*, s. 91-92; *Cudowna opowieść o samotnym żeglarzu*, s. 93.

Do powyższych przekładów z języka greckiego tłumaczka dodała jeszcze dwa dłuższe teksty homiletyczne również w tym języku i z wydania Anricha, choć wcześniej publikował je także J. Migne, a mianowicie mowy pochwalne (*enkomia*) na cześć św. Mikołaja: Enkomium

Pseudo-Proklosa z Konstantynopola (390-446?), s. 95-98 i *Enkomium Andrzeja z Krety* (660-740), s. 99-106. Także z własnego wyboru dwa teksty poetyckie spoza zbioru Anricha – dwa piękne greckie kontakiony (= hymny sakralne) Pseudo-Romana Melodosa (490-560?), pochodzące najprawdopodobniej z drugiej połowy IX wieku: *Pieśń o św. Mikołaju I*, s. 107-117 i *Pieśń o św. Mikołaju II*, s. 117-121.

Wśród wybranych i przełożonych na język polski źródeł łacińskich o św. Mikołaju figurują: jeden tylko najstarszy jego żywot łaciński autorstwa Jana Diakona z kościoła św. Januarego w Neapolu z drugiej połowy IX wieku (*Żywot św. Mikołaja*, s. 123-145), dwie relacje o przeniesieniu (*Translationes*) naocznego świadka tego wydarzenia, niejakiego Nicefora z Neapolu (*Opowieść o przeniesieniu św. Mikołaja Wyznawcy*, s. 146-164), oraz nieco późniejszy detaliczny opis tego faktu w *Historii Kościoła* autorstwa Ordaryka Witalisa z XI wieku (*Opowieść o przeniesieniu relikwii św. Mikołaja*, s. 165-175), wybrany fragment *Złotej legendy* Jakuba de Voragine, opisujący życie i działalność św. Mikołaja (s. 175-184), jedna z wybranych średniowiecznych sekwencji i najpopularniejsza na Zachodzie pieśń liturgiczna ku czci św. Mikołaja (Sekwencja ku czci św. Mikołaja „Congaudentes exsultemus", s. 184-186), dwie średniowieczne pieśni o św. Mikołaju (s. 187-189) oraz trzy aktualnie śpiewane pieśni o św. Mikołaju z podanymi nutami (nuty P. Dopke: „Chwałę Bogu oddawajmy", „Niech wesoły śpiew nasz, bracia", „Witaj, ojcze i puklerzu"; s. 191-196)

Po wybranych grecko-łacińskich tekstach źródłowych o Mikołaju tłumaczka umieszcza bibliografię (s. 197-209), podzieloną na „wydania i wcześniejsze polskie przekłady tekstów publikowanych w tym tomie" i „inne źródła oraz opracowania" (s. 201-208), jak również „materiały z Internetu" (s. 208-209).

Ponieważ jednak cała powyższa prezentacja ma być nie tylko informacją o nowej publikacji, ale również w jakimś stopniu jej krytyczną oceną, dotyczącą zarówno doboru i przekładu źródłowych grecko-łacińskich tekstów o świętym sprzed 1700 lat, jak i samego wstępu oraz zakończenia, całość oceniam bardzo wysoko. Sam wybór spośród nielicznie zachowanych źródłowych tekstów o wyrazistej postaci sprzed kilkunastu wieków, obrosłych w tym czasie tysiącem legend i opowiadań, mających przybliżyć jego życie, działalność i późniejsze losy, uważam za wystarczający, sam przekład zaś wyrażony pięknym polskim językiem (nierodzimym językiem tłumaczki), zaopatrzony bogatym ułatwiającym zrozumienie starożytnych historycznych realiów komentarzem, oceniam bardzo wysoko – zdradza bowiem doświadczonego, znającego dobrze starożytność tłumacza, wykorzystującego w tym względzie również

mało nam znaną literaturę rosyjsko-ukraińską. Wysoko również oceniam wstęp, w którym tłumaczka starała się przybliżyć sylwetkę św. Mikołaja głównie w oparciu o międzynarodową literaturę nowożytną, zwłaszcza rosyjsko-ukraińską, a także w dużym stopniu o materiały z Internetu. Tu jednak nie ustrzegła się pewnych drobnych usterek językowych, jak i pewnych niejasności historycznych. Z pierwszych razi np. „Żywoty świętych […] Piotra de Natalibusa" (s. 10) lub sformułowanie: „Zrzeszeni w komisji Martiniego medycy" (s. 16). Z drugiej grupy zaś można m.in. wskazać bez wcześniejszego objaśnienia zdanie: „W XVII wieku pożar niszczy Pierściec, wieś koło Skoczowa na Śląsku Cieszyńskim" (s. 10). Tłumaczka nie objaśniła uprzednio, że jest to główne polskie sanktuarium św. Mikołaja. Inny przykład: „W czasie prześladowań za Domicjana Mikołaj był więziony za wiarę" (s. 14). Nie było to za Domicjana, ale za Dioklecjana. Albo też można wskazać następującą nieścisłą informację: „Dziś fragmenty relikwii św. Mikołaja znajdują się w wielu miejscach na świecie, również w Polsce – w Pierścu koło Skoczowa (Śląsk Cieszyński), Lisowie (Świętokrzyskie) oraz w Cyganku-Żelichowie" (s. 16). To zdanie jest niedokładnie, gdyż relikwie tego świętego posiada już w Polsce ponad 10 miejscowości. Inny przykład: „W 325 roku Mikołaj przypuszczalnie wziął udział w obradach Soboru Nicejskiego. Wprawdzie jako pierwszy wspomniał o tym dopiero żyjący w VI wieku Teodor Anagnostes, historyk Kościoła, jednakże swą listę ojców soborowych sporządził na podstawie wcześniejszych, zasługujących na zaufanie źródeł" (s. 15). To niezbyt dokładne zdanie, gdyż historyk Teodor Anagnostes (Lektor) sporządził na początku VI wieku (ok. 515 roku) swą *Historia tripartita* z listą uczestników soboru (z imieniem Mikołaja na 151. Miejscu), w oparciu o wcześniejszych historyków: Sokratesa, Sozomena i Teodoreta, z których już pierwszy w swej *Historia ecclesiastica*, w swym najnowszym wydaniu G.C. Hansena (HE I 13, GCS NF 1, Berlin 1995, s. 47-52: „*Lykias: Nikolaos Myron kai Eudemos Pataron*"; ed. P. Perichon – P. Maraval, SCh 477, Paris 2004, s. 160) posiada już pełną listę uczestników tego soboru z imieniem Mikołaja na 152. miejscu). Tę listę Sokrates przepisał wcześniej najprawdopodobniej, jak przekonywująco udowadnia ostatnio G. Cioffari, z niezachowanego *Synodikon tou Athanasiou* z drugiej połowy IV wieku (por. G. Cioffari, *Il Concilio di Nicea. Presenza e gesta di San Nicola tra filologia, storia e agiografia*, „Nicolaus" NS 4 (2018) s. 7-80). Po tej i wcześniejszej argumentacji historyków oraz filologów obecność św. Mikołaja z Miry na I Soborze Nicejskim jest już prawie pewna i udowodniona. Na koniec wreszcie zasadnicze pytanie: dlaczego tłumaczka złamała wielowiekową tradycję, utrwaloną w tysiącach publikacji naukowych, i pisze o Mikołaju z Myr

(w liczbie mnogiej), a nie z Myry (Miry), nawet gdy w źródłach spotykamy *Nicolaus Myrensis* (*De Nicolao Myrensi*)? Jeśli nawet tłumaczka spotkała gdzieś taką formę (w liczbie mnogiej), należało takie jej używanie wytłumaczyć i uzasadnić. Mimo tych drobnych usterek, braków, czy zastrzeżeń, które łatwo można uzupełnić i wyjaśnić, jeszcze raz dziękujemy pani profesor za ten piękny przekład wybranych podstawowych źródeł do historii tego sympatycznego, ulubionego także przez Polaków świętego. Publikacja przyczyni się zapewne nie tylko do ożywienia jego kultu, ale również do obudzenia większego naukowego zainteresowania się tą starożytną fascynującą postacią.

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

VOX PATRUM 96 (2025) 415-420
DOI: 10.31743/vp.18931

Pier Franco Beatrice, *The Philosophy of the Few against the Christians: An Inquiry into the Textual Transmission of Porphyry's Philosophy according to the Chaldean Oracles*, Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition 31, Brill, Leiden 2024, ss. 581

Ewa Osek[1]

W 2024 roku ukazała się drukiem długo wyczekiwana monografia. Jej autor, Pier Franco Beatrice z Padwy, napisał we wprowadzeniu (s. xi), że pracował nad nią przez 60 lat swego życia (1963-2023). Dlaczego tak długo? Dlatego że badany problem jest wyjątkowo skomplikowany. Dotyczy bowiem transmisji zaginionych lub fragmentarycznie zachowanych pism Porfiriusza.

Porfiriusz z Tyru (ok. 232-305) był neoplatonikiem i komentatorem Arystotelesa, zasłynął jako autor *Isagogi* (zachowanej), a także głośnej polemiki *Przeciw chrześcijanom* (niezachowanej). Od nieustannego krytykowania tejże polemiki Euzebiusz z Cezarei otrzymał przydomek „Anty-Porfiriusz". Polemika Porfiriusza, w 15 księgach według informacji podanej w Suda, po przejęciu władzy przez chrześcijańskich cesarzy w IV wieku była wielokrotnie i tak skutecznie palona na stosach, że Hezychiusz z Miletu w VI wieku nie mógł już znaleźć ani jednej kopii. Z kolei na *Onomatologu* Hezychiusza (niezachowanym) opiera się katalog pism Porfiriusza w bizantyńskiej encyklopedii Suda, skompilowanej w X wieku.

Beatrice stara się zrekonstruować zaginioną polemikę, lecz w zupełnie inny sposób niż dotychczasowi wydawcy fragmentów (Harnack 1916; Becker 2016), którzy wyszukują aluzje lub odniesienia u pisarzy wczesnochrześcijańskich. Co więcej, autor zdecydowanie odcina się (s. 4, 65) od uwzględniania *Odpowiedzi* (gr. *Apokritikos*) Makarego Magnezjanina, które, nawiasem mówiąc, są podstawą jedynego jak dotąd przekładu polskiego (Ashwin-Siejkowski 2006).

[1] Dr hab. Ewa Osek, prof. KUL, Katedra Filologii Greckiej, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; e-mail: ewaosek@kul.edu.pl; ORCID: 0000-0002-9407-4435.

Skąd więc Beatrice czerpie fragmenty? Otóż źródłem fragmentów są dla niego krótsze i dłuższe ekscerpty tekstu zachowane wprawdzie pod imieniem Porfiriusza z Tyru, lecz pod innymi tytułami, takimi jak: *O wizerunkach*, *Filozofia z wyroczni*, *O powrocie duszy*, *List do Anebona*, *O napisie „Poznaj samego siebie"*, *Historia filozofii* oraz *Miscellanea*. Beatrice porządkuje je tematycznie i rozdysponowuje na 15 ksiąg.

Jego zdaniem ekscerpty z traktatu *O wizerunkach* (częściowo zachowanego) powinny znaleźć się w księdze pierwszej m.in. dlatego, że rozpoczynają się od uroczystego heksametru, tak zwanej orfickiej proklamacji („Mówię tym, którym wolno, a wy precz, profani!"), mającej piętnować chrześcijan jako „profanów". Księga druga miałaby dotyczyć ofiar zwierzęcych, lecz mimo to nie jest utożsamiana przez badacza z zachowanym traktatem *O wegetarianizmie*, lecz z jakąś niezachowaną pozycją, na temat której Diodor z Tarsu w IV wieku napisał polemikę *Przeciw Porfiriuszowi o ofiarach zwierzęcych* (tytuł znany z Suda, tekst zaginiony). Trzecia księga miałaby składać się z autentycznych tekstów wyroczni zebranych przez Porfiriusza i częściowo zachowanych pod tytułem *Filozofia z wyroczni*.

Trzy początkowe księgi (1-3) miałyby dotyczyć wizerunków kultowych, ofiar i wyroczni, nie ogólnie pogańskich, lecz specyficznie chaldejskich, takich, jakie zostały zalecone przez dwóch Julianów, kapłanów syryjskiego boga Bela, autorów *Wyroczni chaldejskich* (zaginionych) i innych pism ezoterycznych (też zaginionych), w II wieku. W sumie księgi te dotyczyłyby chaldejskiej teurgii, którą Beatrice określa zapożyczonym od Euzebiusza terminem *chrestike pragmateia* (s. 69).

Środkowe księgi w liczbie pięciu (4-8) miałyby zaczynać się od dedykacji dla Jamblicha w traktacie *O napisie „Poznaj samego siebie"* (częściowo zachowanym), następnie zaś gładko przechodzić w *Historię filozofii*, z której zachowały się dwie biografie: *Żywot Pitagorasa* i *Żywot Plotyna*. Jamblich był uczniem Porfiriusza (według informacji podanej w Suda) i jednym z najbardziej rozpoznawalnych neoplatoników w późnym antyku.

Końcowe księgi w liczbie siedmiu (9-15) miałby wypełniać obszerny traktat *Miscellanea* (gr. *Symmikta zetemata*), który wedle Suda liczył właśnie siedem ksiąg. Zgodnie ze swym tytułem księgi te dotyczyły różnych zagadnień. Beatrice przyznaje, że rekonstrukcja tej ostatniej i najdłuższej części była dla niego najbardziej problematyczna, i że skłonny jest włączyć do niej także inne pisma, m.in. *Do Gaurosa, czyli jak dusza ożywia embriony* (zachowane), *O wolnej woli* (częściowo zachowane), *Grota nimf* (zachowane), *O Styksie* (częściowo zachowane). Uczony podzielił ostatnią część na dwie sekcje. Jedna (9-12) miałaby stanowić harmonizację teologii

chaldejskiej z filozofią grecką, podczas gdy druga (13-15) zajmowałaby się ukazaniem niezgodności ich obu z chrześcijaństwem.

W sumie Beatrice dzieli *Przeciw chrześcijanom* na cztery części (choć on sam mówi o trójpodziale): teologię chaldejską, filozofię grecką, filozofię chaldejską (teozofię) i krytykę chrześcijaństwa. Uważa on ponadto, że trzy księgi o teozofii (10-12) zostały streszczone w *Sentencjach, czyli drogach do świata ponadzmysłowego* (zachowanych), przy czym pierwsza z nich (10) zawierała neoplatońską doktrynę duszy i nosiła podtytuł *Święte mowy* (niezachowane), ostatnia zaś (12) została sparafrazowana po arabsku w IX wieku i obecnie jest znana pod umownym tytułem *Teologia Arystotelesa* (zachowana).

Wreszcie Beatrice zajął się tytułem kontrowersyjnego dzieła. Uważa on, że *Przeciw chrześcijanom* (gr. *Kata Christianon*) nie mogło być tytułem wszystkich 15 ksiąg, gdyż właściwie tylko trzy ostatnie były poświęcone polemice antychrześcijańskiej. Dlatego więc proponuje hipotezę (s. 486-491) o zniekształceniu tytułu w wyniku transmisji. Według niego oryginalny tytuł brzmiał: *Filozofia wybranych* (gr. *Peri tes eklogon philosophias*, łac. *De eclectorum philosophia*), a dopiero potem został on przekształcony w dobrze znany nagłówek: *Filozofia z wyroczni* (gr. *Peri tes ek logion philosophias*), cytowany przez wczesnochrześcijańskich pisarzy.

Autor zaznacza w konkluzji, że jego rekonstrukcja jest jedynie konieturalna (s. 492-496: *A Tentative Reconstruction of the Philosophy according to the Chaldean Oracles*).

Korzystając z wątpliwości samego autora co do jego własnej rekonstrukcji, pragnę wskazać kilka miejsc, które budzą moje zastrzeżenia.

Pierwsze dotyczy ilości ksiąg. Beatrice opiera się z braku innych danych na katalogu pism Porfiriusza w Suda. Tenże katalog podaje, że traktat *O napisie „Poznaj samego siebie"* liczył cztery księgi i tyle samo ksiąg liczyła *Historia filozofii*. To daje w sumie osiem ksiąg. Tymczasem Beatrice zmieścił wszystkie osiem w pięciu księgach (4-8).

Drugą moją wątpliwość budzi włączenie do *Miscellanea* traktatu *Do Gaurosa, czyli jak dusza ożywia embriony*. W nim Porfiriusz odsyła czytelników do swoich Świętych mów (gr. *Hieroi logoi*), które są identyfikowane jako *Miscellanea*. Ten autocytat oznacza, że traktat do Gaurosa nie był uważany przez samego autora za część Świętych mów. Ponadto, w tym samym traktacie do Gaurosa, neoplatonik wyraża dezaprobatę dla chaldejskiej doktryny o stwarzaniu nowych dusz podczas narodzin. A przecież według Beatrice treść tych pism Porfiriusza miała być całkowicie zgodna z teologią i filozofią chaldejską.

Trzecią wątpliwość wzbudza włączenie do korpus także traktatu Porfiriusza *O wizerunkach* (gr. *Peri agalmaton*). W zachowanych ekscerptach

i fragmentach nie ma ani słowa na temat ożywionych posągów, rytuału ich ożywiania ani nawet kultu posągów, co przecież było podstawą chaldejskiej teologii wizerunków i zapewne przedmiotem zaginionego traktatu Jamblicha pod takim samym tytułem. Wydaje się więc, że Beatrice przypisuje Porfiriuszowi poglądy Jamblicha, mimo że niezgodność tych dwóch neoplatoników jest dobrze poświadczona w źródłach. To, że późniejsza bizantyńska tradycja łączyła czy mieszała ich obu, tworząc fikcyjną postać o imieniu Jamblicho-Porfiriusz (s. 24), nie może być argumentem za przypisywaniem Porfiriuszowi poglądów Jamblicha.

Czwarta moja wątpliwość dotyczy tytułu rekonstruowanego korpus. Zdaje się, że podziela ją także sam Beatrice, nie mogąc się zdecydować, którą wersję tytułu wybrać: *The Philosophy of the Few against the Christians – Filozofia mniejszości przeciw chrześcijanom* czy *Philosophy according to the Chaldean Oracles – Filozofia według Wyroczni chaldejskich*. Zrekonstruowany tytuł *Filozofia mniejszości przeciw chrześcijanom* stanowi, wedle jego wyjaśnień (s. 487), połączenie tytułu *Filozofia mniejszości* lub *Filozofia wybranych* (ar. *Falsafat al-hassa według Teologii Arystotelesa*) z tytułem *Przeciw chrześcijanom* (gr. *Kata Christianon* według Suda). Żadne z tych źródeł: ani arabskie z IX wieku, ani greckie z X wieku, nie dają podstaw do łączenia w jedno ich tytułów czy treści.

Jeśli chodzi o alternatywny tytuł (*Filozofia według Wyroczni chaldejskich*), jest on przekształconą formą greckiego tytułu *Filozofia z wyroczni* (gr. *Peri tes ek logion philosophias*), znanego z cytowań u Euzebiusza i św. Augustyna. Liczba cytowanych ksiąg wynosi trzy, czyli co najmniej tyle musiało oryginalnie liczyć to dzieło.

Jak wyznaje Beatrice (s. xii; s. 2-3), asumptem do napisania jego własnej monografii stała się rozprawa *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine – Filozofia z wyroczni Porfiriusza u Augustyna* (O'Meara 1959). Jej autor, John O'Meara, postawił kontrowersyjną wówczas i oprotestowaną tezę, że pismo Porfiriusza cytowane przez św. Augustyna pod tytułem *O powrocie duszy* (łac. *De regressu animae*) było identyczne z *Filozofią z wyroczni* (gr. *Peri tes ek logion philosophias*), cytowaną przez greckich autorów wczesnochrześcijańskich. Identyfikacja tych dwóch pism pociągała za sobą, w konsekwencji, tezę o większej zawartości elementów chaldejskich w *Filozofii z wyroczni*, niż wskazywałyby na to cytowania u Euzebiusza. Stąd zmiana tytułu tego pisma przez Beatrice z *Filozofia z wyroczni* na *Filozofia według Wyroczni chaldejskich* wydaje się poniekąd uzasadniona.

Beatrice zaakceptował zatem tezę O'Meary o cytowanym przez Augustyna dziele Porfiriusza *Filozofia z wyroczni*. Odrzucił nieuzasadniony postulat o włączeniu *Odpowiedzi* Makarego Magnezjanina do polemiki

Porfiriusza *Przeciw chrześcijanom*. Badacz wyszukał szereg doniosłych tekstów (s. 61, 97, 108-109, 116, 161, 400-410), nieuwzględnionych w standardowej edycji fragmentów Porfiriusza (Smith 1993), które niewątpliwie pochodzą z pism neoplatonika.

Opublikowana monografia stanowi etap przygotowawczy do sporządzenia przez Beatrice nowej krytycznej edycji fragmentów Porfiriusza, alternatywnej w stosunku do edycji Smitha (s. 65). Mam nadzieję, że nowy wydawca przemyśli jeszcze atrybucję poszczególnych tekstów do tytułów, jak również sformułowania samych tytułów.

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

VOX PATRUM 96 (2025) 421-426
DOI: 10.31743/vp.19233

Izydor z Sewilli, *O posługach kościelnych. Pamięci Doktora Roberta Sawy (1966-2018)*, tł. Tatiana Krynicka – Adam Wilczyński – Robert Sawa, Biblioteka Kieleckich Studiów Teologicznych 23, Jedność, Kielce 2024, ss. 142

Ks. Stanisław Longosz[1]

Ukazał się niedawno długo oczekiwany pierwszy polski całościowy przekład łacińskiego traktatu Izydora z Sewilli (560-636), *O posługach kapłańskich (De ecclesiasticis officiis)* w opracowaniu Tatiany Krynickiej i ks. Adama Wilczyńskiego. Niewątpliwie może dziwić, że pismo o tej tematyce w naszym kraju, posiadającym od lat wielu duchownych i do niedawna liczne seminaria duchowne, tak długo musiało czekać, wyjąwszy drobne tylko fragmenty tłumaczone w antologiach czy podręcznikach patrologii o. A. Bobera SJ i ks. Sz. Pieszczocha (zob. W. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna 1901-2016. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, wyd. 3, Kraków-Tyniec 2017, s. 509), na pierwszy całościowy polski przekład, choć, jak zauważa sama tłumaczka za Manuelem Cecilio Diazem, „jest to najbardziej praktyczne, najściślej związane z życiem codziennym pismo Sewilczyka" (s. 7). Próbowano to częściowo uczynić nieco wcześniej, gdy w latach 2010-2011 w Międzywydziałowym Zakładzie Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL rozpoczęto pracę nad wydaniem obszernej antologii tekstów patrystycznych o kapłaństwie chrześcijańskim i u dr. Roberta Sawy, pracownika Zakładu Leksykograficznego (Encyklopedii Katolickiej) KUL zamówiono odpłatnie w ramach badań własnych i statutowych również przekład II księgi traktatu *De ecclesiasticis officiis* Izydora z Sewilli. Jego późniejsza tragiczna śmierć przeszkodziła w jego pełnym zrealizowaniu. W surowym, niepełnym stanie czekał na uzupełnienie i wykończenie. Tym materiałem w surowym stanie II księgi i przełożeniem w całości I księgi traktatu, za sugestią likwidowanego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, zajęli się po kilku

[1] Ks. dr hab. Stanisław Longosz, emeryt, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska; e-mail: voxpatr@kul.lublin.pl; ORCID: 0000-0002-2809-0728.

latach prof. Uniwersytetu Gdańskiego, dr hab. T. Krynicka, oraz ks. filolog klasyczny i dr adiunkt z Instytutu Duchowości KUL, A. Wilczyński. Pierwsza z nich to absolwentka Filologii Klasycznej KUL, kilkunastoletni badacz problematyki Sewilczyka oraz tłumacz kilku jego traktatów (por. *Sententiae*, ŹMT 66, Kraków 2012; *Synonymi*, ŹMT 78, Kraków 2017; *Versus*, VoxP 50-51 (2007) s. 565-580; *De ortu et obitu Patrum = Encyklopedia sławnych postaci biblijnych*, Gdańsk 2021; *Etymologiae I-X*, Kęty 2024), co sprawia, że aktualnie jest ona nie tylko najwybitniejszym polskim izydorianistą, ale i najlepiej znającym jego język filologiem. Należy więc się cieszyć, że taka osoba tłumaczy i ten traktat.

Powstały ok. 615 roku traktat pierwotnie miał nosić tytuł *Libellus de origine officiorum*, ale później autor zmienił go na aktualny i podzielił, prawdopodobnie za sugestią Brauliona, na dwie księgi, dedykując starszemu bratu Fulgencjuszowi, biskupowi Astigi (zm. 629). Za podstawę przekładu tłumacze wzięli najnowszy tekst krytyczny, opracowany przez C.M. Lawsona (CCL 113, Turnhout; R. Sawa tłumaczył tekst J. Migne'a) i poprzedzili bogato udokumentowanym międzynarodową literaturą (w tym również rosyjsko-ukraińską) i źródłami wstępem, opracowanym przez Krynicką pt. *W żywiole Kościoła: Izydor z Sewilli, De ecclesiasticis officiis* (s. 7-24). Bibliografia (s. 25-36) została podzielona na źródła (Pismo Święte, dokumenty synodów, pisma cytowanych autorów starożytnych) oraz opracowania międzynarodowe (wśród nich 12 związanych z tym tematem publikacji rosyjsko-ukraińskich).

W samym wstępie tłumaczka najpierw stara się lakonicznie scharakteryzować tłumaczone dzieło, którego autor, w odpowiedzi na panującą wówczas sytuację, „syntetyzuje, systematyzuje i udostępnia w nim ogółowi informację o liturgii katolickiej, a także przedstawia obowiązki duchownych i świeckich chrześcijan, powierzone im przez Trójjedynego Boga, ukazane w Piśmie Świętym oraz zachowane w Tradycji, a realizowane w Kościele – zgromadzeniu wyznawców Chrystusa, nowym ludzie Bożym, wspólnocie zbawionych […] stanowi raczej zbiór pomocnych, a raczej niezbędnych do naprawy istniejącej sytuacji objaśnień i wskazówek" (s. 8-9). Choć Braulion, biskup Saragossy, uważa je za czwarte z siedemnastu utworów Sewilczyka, Krynicka przypuszcza, że Izydor opracował interesujący nas traktat w okresie między 598 (gdy ukazały się już *Moralia na Księgę Hioba* Grzegorza Wielkiego, do których wielokrotnie nawiązuje) a 629 rokiem (gdy zmarł Fulgencjusz, starszy jego brat – s. 10). Potem przypomina, że przez dłuższy czas uważano, że to dzieło powstało tylko w jednej wersji, ale duża ilość późniejszych jego poprawek i uzupełnień świadczy o kilku redakcjach jego tekstu. Pierwotny jego tytuł (*Libellus de origine officiorum*) zawiera kluczowe

pojęcie *origo.* Tłumaczka stara się tu wyjaśnić i uzasadnić nie tylko ten termin, ale również treść użytego w tytule wieloznacznego rzeczownika „officium", przyjmując za Rosjaninem Sergiuszem Woroncowem jego pierwsze słownikowe znaczenie – 'posługa' (por. A. Voroncov, *Vodnye zamecania*, w: Isidor Sevil'skij, *Dve knigi O cerkovnyh službah*, tł. i opr. M.U. Burkin – A.A. Volkov – S.A. Voroncov, Sankt-Peterburg 2022, s. 5-10; K. Kumaniecki, *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa 1964, s. 341; *Słownik łacińsko-polski*, t. 3, red. M. Plezia, Warszawa 1969, s. 704 II 1; W. Doroszewski, *Słownik języka polskiego*, t. 6, Warszawa 1964, s. 1116-1117, „posługa"): „W tym przypadku oznacza on posługę rozumianą jako ukazane w księdze pierwszej praktyki liturgiczne oraz jako powinności poszczególnych stanów, którym poświęcona została księga druga" (s. 10). Stara się tu także przybliżyć średniowieczny styl i sposób pisania Izydora, który swobodnie i obficie cytuje, łączy i zmienia cytaty czerpane bardzo często z Biblii i Ojców Kościoła, w których dominuje św. Augustyn, a po nim św. Hieronim i przypisywane mu pismo *De septem ordinibus Ecclesiae*, św. Ambroży, Cezary z Arles, św. Grzegorz Wielki (zwłaszcza jego *Moralia*), św. Cyprian i Tertulian, kanony synodów kościelnych, rzadziej pisma autorów klasycznych (s. 10-16; A.C. Lawson, *The sources of the De ecclesiasticis officiis of S. Isidore of Seville*, „Revue Benedictine" 50 (1938) s. 26-36). To w tym, jak i w innych jego pismach, wywołuje u większości izydornistów wrażenie, że tekst tego traktatu jest niejednorodny, „niejako posklejany ze skrawków dzieł poprzedników" (Lawson), lub stanowi swego rodzaju centon, a jego twórca nie jest autorem oryginalnym, z czym nasza tłumaczka, jako już doświadczony izydoriolog, ma odwagę się nie zgadzać, twierdząc, że: „Z całą pewnością jest pisarzem nowatorem. Nie tylko wycina i skleja interesujące go fragmenty, ale również streszcza je i skraca, a nawet nadaje im inny, niekiedy sprzeczny z pierwotną wymową sens […]. Informacje pochodzące z głównego źródła, które biskup Sewilli traktuje jako podstawę swego wykładu, uzupełnia o rozważania na temat początków ukazywanych w nich praktyk oraz instytucji, jak też o wiedzę o tym, jaką postać przybierają we współczesnym Izydorowi świecie […]. Samodzielność Izydora dochodzi do głosu również w przyjęciu jako zasady kompozycji wyjaśnienia początków posług rozumianych jako praktyki liturgiczne czy stany kościelne. *Origo* po raz kolejny wydaje się stanowić kluczowe pojęcie mentalności Izydora" (s. 18).

W swej strukturze traktat dzieli się na dwie księgi poprzedzone swoimi wstępami, z których pierwszy, odnoszący się do całości, jest dedykacją dzieła bratu Fulgencjuszowi, drugi zaś, lakoniczny, zapowiada objaśnienie genezy tych, którzy sprawują funkcje religijne, czyli

duchownych. Warto tu jednak najpierw streścić szczegółowiej pierwszy, zapowiadający treść dedykowanego dzieła i metodologię jego pisania. Ma ono „w uporządkowanej książeczce (*libellum ordinatum*) ukazać początki posług (*officia*), których nauką i władzą kształtowani jesteśmy w kościołach, aby z tych zwięzłych wskazówek mógł się każdy dowiedzieć, przez kogo one zostały ustanowione" (s. 39). Jako zaś ich autor przyznaje, „że wiele spraw wyjaśnił w niej według własnego uznania, niektóre jednak podał za nimi (cytowanymi autorami), aby czytelnik nie wahając się, uznał za wiarygodne to, co dotyczy poszczególnych kwestii. Sprawowane bowiem kościelne posługi ustanowione są, jak wiadomo, częściowo powagą Pisma Świętego, częściowo na mocy tradycji apostolskiej, czyli zwyczaju panującego w Kościele powszechnym. Poszukując zatem źródeł, z których wzięły początek, odnosimy się do dawnych autorów". A jeśli zaś coś z tych objaśnień komuś się nie spodoba, niech mu wybaczy, gdyż nie może sam ponosić winy za dawnych autorów (s. 39). I tak w księdze I 1-45 (s. 39-83) omawia posługi (*officia*) jako czynności wykonywane dla uczczenia Boga w liturgii, mówiąc najpierw o Kościele jako całości i jego liturgii, o Piśmie Świętym, jego czytaniach i Liturgii Godzin, śpiewie, chórach i nabożeństwach odprawianych w roku kościelnym, świętach kościelnych, wigiliach, postach, pokarmach, o spożywaniu ryb i mięsa w pewnych okresach oraz o różnych zwyczajach roku kościelnego. W księdze zaś II 1-27 (s. 85-142) omawia *officia* rozumiane tradycyjnie jako powinności za Cyceronem (*De officiis*), Seneką (jego zaginione *De officiis*) czy św. Ambrożym (*De officiis ministrorum*) jako czynności (funkcje) pełnione obowiązkowo przez konkretnych, poszczególnych aktorów, jako obowiązki, które mają wypełniać poszczególni członkowie różnych stanów w Kościele, mówiąc najpierw o duchownych w ogóle oraz ich rodzajach i stopniach, potem o pokutnikach, wdowach, dziewicach, małżonkach, a na końcu o katechumenach, chrzcie, bierzmowaniu, symbolu i regule wiary.

Oceniając krytycznie całość publikacji, znów należy podkreślić piękno języka polskiego wstępu i przekładu, opatrzonych odpowiednimi i dobrze metodologicznie zbudowanymi, bogatymi komentarzami źródłowymi oraz literaturowymi, zachęcającymi do lektury. Na uwagę zasługuje także bibliografia, nie tyle źródłowa, co tym razem oparta bardziej na opracowaniach (s. 31-36), wśród których figuruje aż 12 nieznanych albo mało nam znanych publikacji rosyjskich, dotyczących bezpośrednio naszego tłumaczonego traktatu, wymieniających przyczynki naukowe z jednej zbiorowej publikacji, będącej najprawdopodobniej materiałami jakiegoś naukowego sympozjum (szkoda, że tu tego nie określono), rozpracowującego analitycznie i semantycznie w Petersburgu ten

niedoceniany u nas na Zachodzie łaciński traktat (m.in. ważnych dla Izydora terminów *origo* i *officium*). Znajomość tych rosyjskich publikacji zdaje się mieć ubogacający wpływ i na naszą tłumaczkę, która podobnie wyjaśniła i chyba przekonująco we wstępie uzasadniła dodatkowe semantyczne znaczenie wieloznacznego łacińskiego terminu *officium* również jako ‘posługa’, obok tradycyjnego ‘obowiązek, powinność’, oraz zastosowała go nawet w tytule swego przekładu. Z recenzyjnych usterek wymieniam brak choćby lakonicznego wyjaśnienia i uzasadnienia we wstępie lub przypisie zaliczenia ś.p. Roberta Sawy do grona tłumaczy traktatu i oferowanej mu pięknej dedykacji przekładu. Bez tego bowiem te elementy są niezrozumiałe. Na zakończenie dziękujemy jeszcze raz pani profesor Tatianie i ks. doktorowi Adamowi za piękny przekład oraz przybliżenie kulturze polskiej kolejnego fragmentu wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa. Można mieć uzasadnioną nadzieję, że jak ongiś ten utwór, zdaniem izydorianistów i tłumaczki, był „przystępnym i zwięzłym przewodnikiem po Kościele, napisanym dla chrześcijan pragnących zrozumieć istotę pobożnych podejmowanych praktyk i powierzonych im zadań, a w wizygockiej Hiszpanii służył jako podręcznik dla przyszłych duchownych” (s. 19-20), tak i dziś stanie się dla nich ulubioną, a dla kleryków w seminariach duchownych obowiązkową lekturą.

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

VOX PATRUM 96 (2025) 427-432
DOI: 10.31743/vp.18429

Jan Chryzostom, *Homilie do Listu św. Pawła do Efezjan*, przekład z języka greckiego opatrzony wprowadzeniem i notami ks. Antoni Paciorek, Biblia Ojców 10, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2025, ss. 388

Ks. Józef Pochwat MS[1]

Całość prezentowanego tomu składa się z dwóch części: zgrabnie rozwiniętego wprowadzenia (s. 5-24) i polskiego tłumaczenia *Homilii* (s. 27-372). We wprowadzeniu autor prezentuje postać św. Jana Chryzostoma (zm. 407), jednego z największych pisarzy starochrześcijańskich. Ponieważ w poprzednich tomach tego autora spotykamy się z tym właśnie Ojcem Kościoła, ks. prof. Antoni Paciorek we wprowadzeniu nie powtarza już o nim podstawowych informacji, tj. kiedy się urodził, gdzie itp. W tym tomie prezentuje fragment życia i działalności Jana, pisząc o niektórych wydarzeniach z czasów sprawowania przez niego urzędu biskupa w Konstantynopolu. Osadza osobę Złotoustego w konkretnych realiach, czyli w IV wieku w Konstantynopolu, w którym zamieszkiwał imperator *Imperium Romanum* Arkadiusz i jego dwór. Jan zwany Chryzostomem prawdopodobnie pod koniec października 397 roku musiał przenieść się z Antiochii, gdzie był uwielbiany przez diecezjan, ceniony za kunszt oratorski. Z całą pewnością był to awans, mimo że Antiochia była dużym miastem z bogatymi tradycjami.

Ks. prof. A. Paciorek zapoznaje czytelnika z realiami, które napotkał Jan, przybywając do Konstantynopola. Przedstawia diakonisę Olimpię, rozmiłowaną w Piśmie Świętym i praktykach ascetycznych, oraz jej dbanie o odzienie Jana i przygotowywanie prostych posiłków dla niego. Przedstawia biskupa Jana jako człowieka rzeczowego i praktycznego. Swoją posługę biskupią rozpoczął od wizytacji diecezji. W następstwie tego dokonał reformy finansów tak biskupstwa, jak i własnego pałacu. Jak nietrudno się domyślić, takie posunięcia spotkały się z krytyką ze strony wpływowych kręgów stolicy. Dzięki mądremu zarządowi pieniądzem

[1] Ks. dr hab. Józef Pochwat MS, Międzyzakonne Formacyjne Studium Teologiczne, Kraków, Polska; e-mail: jotpe67@wp.pl; ORCID: 0000-0003-4952-6137.

Jan rozbudował i założył kilka szpitali, także szpital dla trędowatych. Zwrócił uwagę na ascetyczny poziom swoich duchownych, na kwestię wdów, z których rekrutowały się diakonisy. Podobnie zadbał o poziom mnichów, napominając tych, którzy wychodzili z klasztorów i pokazywali się na mieście. Jan głosił kazania na wysokim poziomie – cieszyły się one dużą popularnością wśród ludzi. Jak wiadomo, dużą część kazań Chryzostoma stanowią homilie oparte na Piśmie Świętym. Duży nacisk kładł na zbyt duży rozdźwięk pomiędzy bogatymi a biednymi, nawołując tych pierwszych do wspierania ubogich i pomagania im. Omawia też relacje panujące czy to w związku z katedrą i pałacem biskupim: z biskupem Sewerianem z Syrii, którego Jan przyjął w stolicy, i archidiakonem Serapionem, czy też z cesarzem Arkadiuszem, cesarzową Eudoksją, urzędnikiem cesarskim Eutropiuszem.

Ks. prof. A. Paciorek nie omawia okoliczności powstania *Homilii do Listu św. Pawła do Efezjan* ani ich treści. Po zaprezentowaniu wstępu przechodzi natychmiast do przedstawienia 24 *Homilii* Jana Chryzostoma, rozpoczynając od *Argumentum* i informując, że nie wszystkie kodeksy jego treść zawierają. Wydaje się jednak, że krótki i rzeczowy wstęp do *Homilii do Listu św. Pawła do Efezjan* byłby ze wszech miar pożądany i przydatny. Jeśli zrobił to już w innej publikacji, trzeba było tę informację umieścić w przypisie. Szkoda, że nie zapoznał czytelnika z problemami, na jakie natrafiamy w związku z tym listem. Są bowiem trudności z ustaleniem, czy faktycznie jest to List do Efezjan, skoro brakuje słów „w Efezie" (Ef 1,1). Brakuje również szczegółowszych akcentów osobistych w liście do Kościoła, który św. Paweł sam założył i przez trzy lata bezpośrednio nauczał. Ponieważ część uczonych uznaje ten list za zaginiony List do Laodycejczyków, krótkie wyjaśnienie tej kwestii przez profesora biblistyki ks. A. Paciorka miałoby dużą wartość. W Liście do Efezjan św. Paweł rozwija naukę o Ciele Chrystusa, jakim jest Kościół. Posługuje się pojęciem misterium Jezusa, które Bóg Ojciec objawia przez Apostołów. Jest tutaj wezwanie dla wszystkich wierzących, by głębiej wnikali w tę tajemnicę, dzięki pomocy Ducha Świętego. Tajemnica bowiem mądrości Bożej objawia się światu poprzez życie Kościoła, pojętego jako Ciało Chrystusa. Kościół jest narzędziem zbawczego planu Boga, zatem list ten można nazwać eklezjologią soteriologiczną.

Św. Paweł wyraźnie podkreśla również, że życie moralne chrześcijan ma swój fundament w Chrystusie. Pisząc o Kościele, Apostoł naucza o małżeństwie chrześcijańskim. Ukazuje je jako tajemnicę, na wzór związku Chrystusa z Kościołem. Dzisiaj najwięcej „zamieszania" jest wokół rozumienia Kościoła i seksualności człowieka. Św. Jan Chryzostom, komentując św. Pawła, napisał:

> Jak dokonują się cudzołóstwa? Czy są powodowane przymusem? Tak, jest nim tyrania pociągu seksualnego. Dlaczego tyrania? Czy nie masz możliwości przełamać owej tyranii z pomocą swojej żony? Ale – odpowie ktoś – wiąże mnie miłość do żony bliźniego. To nie jest przymus, ponieważ nikt nie miłuje z przymusu, lecz z wyboru, dobrowolnie. Czynności seksualne być może są koniecznością, ale miłość do tej lub innej osoby nie jest koniecznością. Przy tym nie jest to sprawa samej czynności seksualnej, ale próżności i nieumiarkowanej zmysłowości. Bo zresztą powiedz, co jest bardziej naturalne: relacja z żoną, z matką twoich dzieci, do której ma się zaufanie, czy taka relacja z obcą kobietą? Czy nie wiesz, że takie zbliżenia budują miłość? Zatem nie wynika ona z natury. Nie oskarżaj pożądania. Zostało dane ze względu na małżeństwo, na zrodzenie dzieci, nie zaś dla uwodzenia i zdrady małżeńskiej[2].

Autor publikacji przejrzyście i ładnym językiem przełożył *Homilie do Listu św. Pawła do Efezjan*. Przy każdej *Homilii* podaje jej jasny schemat, dzięki czemu czytelnik natychmiast wie, jakich zagadnień ona dotyczy. Bibliografia wydaje się być wystarczająca. Jednakże dla pełniejszego spektrum należałoby dodać jeszcze jedną pozycję: NSWP (*Nowy Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. M. Starowieyski – J.M. Szymusiak, Poznań 2018, s. 509-519). Autor zamieścił też podstawowy skorowidz. Obszerny zapewne byłoby trudno sporządzić, ponieważ w tekstach kaznodziejskich a nie np. etyczno-filozoficznych idee (Bóg, człowiek, cnota, grzech) często powracają. Jednakże takowy skorowidz znacznie podnosi wartość książki. Układ monografii jest logiczny i przemyślany, na dobrym poziomie naukowym.

Prezentowaną publikację należy uznać za cenny wkład w badania i popularyzację dzieł św. Jana Chryzostoma, w aspekcie egzegezy biblijnej dotyczącej eklezjologii i świętości małżeństwa. Autor tomu 10 *Biblii Ojców* przybliżył nie tylko osobę Złotoustego, który odegrał doniosłą rolę w historii Kościoła, będąc zaliczony do jego doktorów, duchowych filarów Wschodu, ale również dostarczył cennego materiału na temat wyżej wymienionych kwestii, tak bardzo aktualnych. Św. Paweł i komentujący go św. Jan Chryzostom wprowadzają nas w Boży świat, tętniący życiem w Kościele, do którego bramą wprowadzającą jest sakrament chrztu świętego. Ochrzczony nie porzuci wspólnoty zbawczej, jaką jest Kościół, jeśli będzie odkrywał i rozumiał swoją misję, jaką ma w nim do spełnienia. Kluczowe jest odkrycie, że Kościół jest matką, który żywi

---

[2] Iohannes Chrysostomus, *In epistulam ad Ephesios argumentum et homiliae* 2, 3, BO 10, s. 49.

i podtrzymuje przy życiu, jest bowiem w nim żywa obecność Boga. Dużą rolę odgrywa poziom duchowy i moralny poszczególnych członków Kościoła – im wyższy, tym większa Jego jakość.

Św. Paweł i jego komentator odkrywają przed naszymi oczyma istotę Kościoła. W Kościele na pierwszym miejscu jest Chrystus, który jest Jego Głową. Dzięki temu Kościół jest święty, bo obecny w Nim Chrystus to święty Bóg. Świętość zaś jest wyłącznym przymiotem Boga. Człowiek zawsze ma możliwość stania się świętym. Warunkiem jest połączenie się z Bogiem i uczestnictwo w Jego świętości. Tym, co łączy człowieka z Bogiem, jest miłość. Kościół zatem jest Ciałem Chrystusa, w którym dokonuje On uświęcenia, czyli zbawienia człowieka. Kościół zbudowany na fundamencie Apostołów posiada prawdę i jest zobowiązany jej bronić. W Kościele jest nieprzerwana sukcesja biskupów Rzymu, czyli papieży. Papież też jest odpowiedzialny za dobro całego Kościoła. Sukcesja apostolska wynika z Bożej interwencji. Bóg posłał swego Syna Jezusa Chrystusa, który powołał Apostołów, ci zaś ustanowili zwierzchników gmin prezbiterów. Nie wchodząc w historyczne rozpatrywanie tego zagadnienia, należy podkreślić, że hierarchia w Kościele katolickim to urząd biskupi, z jego szczególną formą, jaką jest papiestwo w postaci biskupa Rzymu, urząd prezbiteratu, czyli kapłaństwa, następnie diakonatu oraz wiernych świeckich. Wszyscy bowiem ochrzczeni, na sposób właściwy swojemu powołaniu, budują Kościół.

Małżeństwo jest stanem zamierzonym i pobłogosławionym przez Boga, stąd zróżnicowanie płciowe. Miłość małżeńska jest jedną z wielkich tajemnic życia. Zarówno mężczyzna, jak i kobieta zawdzięczają tylko Stwórcy to, kim są. Można jednak próbować wyjaśnić, dlaczego autor Księgi Rodzaju wybrał taki opis. Pragnął zaakceptować jedność rodzaju ludzkiego mimo różnicy płci. Opowieść biblijna stwierdza zasadniczą równość kobiety i mężczyzny. Adam na widok pierwszej kobiety zawołał radośnie: „Ta wreszcie jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała. Będzie się zwała kobietą, bo z mężczyzny została wzięta” (Rdz 2,23). Ponieważ żebro znajduje się w pobliżu serca, możliwa była głęboka interpretacja wzajemnego stosunku mężczyzny i kobiety. Na tę symbolikę wskazuje Talmud, będący komentarzem do biblijnej Tory, gdy podaje: „Bóg nie stworzył niewiasty z głowy mężczyzny, aby mu rozkazywała, ani z jego nóg, aby była jego niewolnicą. Stworzył ją z jego boku, aby była bliska jego sercu”. O tym trzeba zawsze pamiętać.

Autor monografii prezentuje postać św. Jana Chryzostoma, przedstawiając go jako wielkiego erudytę, teologa i świetnego egzegetę, znawcę tekstu natchnionego i realiów dnia codziennego człowieka. Książka stanowi cenne źródło wiedzy nie tylko dla teologów, historyków, filozofów

i filologów, ale także dla każdego współczesnego człowieka. Napisana zwięźle i jasno, pozwala szybko zrozumieć zagadnienie. Może być też impulsem do dalszych badań nad ogromną spuścizną literacką wybitnego Antiocheńczyka. Oby spotkanie z egzegezą Chryzostoma umacniało Kościół i przyczyniało nowych wyznawców Chrystusa spośród jeszcze niewierzących czy wątpiących oraz przysparzało ludzi żyjących w sakramentalnym małżeństwie, w pełnej świadomości odwzorowania w relacji męża i żony, relacji Chrystusa do Kościoła.

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

VOX PATRUM 96 (2025) 433-444
DOI: 10.31743/vp.19248

Najskuteczniejszy polski tłumacz pism św. Jana Chryzostoma (Komentarze do *Corpus Paulinum*)

Ks. Stanisław Longosz[1]

Najchętniej tłumaczonym w historii naszego kraju autorem wczesnochrześcijańskim na język łaciński lub polski, obok zachodniego św. Augustyna (+430), jak informują ostatnie badania (por. J. Czerniatowicz – C. Mazur, *Recepcja antyku chrześcijańskiego w Polsce. Materiały bibliograficzne*, t. 1: *XV-XVIII w*., cz. 1: *Autorzy i teksty*, Lublin 1978, s. 5-25; W. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna 1901-2016. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, Kraków 2017, s. 122-212), jest św. Jan Chryzostom (Złotousty). Ostatnim z ważniejszych tłumaczy jest ks. prof. dr hab. Antoni Paciorek, biblista i filolog klasyczny, który wcześniej na zamówienie PWN tłumaczył niełatwe greckie teksty Arystotelesa (m.in. *De mundo*, *Meteorologica*, *De ventorum situ ac nominibus*) oraz anonimowo większość łacińskich patrystyczno-hagiograficznych tekstów dla przygotowywanej polskiej wersji *Liturgii Godzin*, wydanych później oddzielnie imiennie (*Umocnieni Słowem*, t. 3-4, Katowice 1986-1989). Podczas swej pracy na KUL-u (1996-2011), gdzie był kierownikiem Katedry Ksiąg Narracyjnych Nowego Testamentu w Instytucie Nauk Biblijnych Wydziału Teologii, był współinicjatorem serii biblijno-pastoralnej (już na emeryturze) „W drodze do Emaus. Biblia w liturgii Mszy Świętej" (ukazało się 8 tomów) oraz inicjatorem, współredaktorem i współautorem serii biblijno-egzegetycznej Komentarz Biblijny do Starego i Nowego Testamentu (autor *Komentarza do Ewangelii św. Mateusza*, *Komentarza do II Listu św. Pawła do Koryntian*). Zainicjował i przez kilka lat pełnił funkcję redaktora naczelnego serii biblijno-teologicznej Scripturae Lumen (ukazało się 6 opasłych tomów) oraz był autorem kilku innych publikacji książkowych (m.in. albumowe: *Gdy Jezus narodził się w Betlejem… Ewangelia Dzieciństwa z komentarzem teologiczno-biblijnym i ikonograficznym*,

[1] Ks. dr hab. Stanisław Longosz, emeryt, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska; e-mail: voxpatr@kul.lublin.pl; ORCID: 0000-0002-2809-0728.

Lublin 2005; *Męka Pana naszego Jezusa Chrystusa według św. Mateusza. Z komentarzem teologiczno-biblijnym i ikonograficznym*, Lublin 2007; *Tobie mówię, wstań! Cuda Jezusa w Ewangeliach. Z komentarzem teologiczno-biblijnym i ikonograficznym*, Tarnów 2009; *Pan rzeczywiście zmartwychwstał! Nowotestamentalne orędzie o zmartwychwstaniu Jezusa. Z komentarzem teologiczno-biblijnym i ikonograficznym*, Tarnów 2010; *Przypowieści Jezusa. Wprowadzenie i objaśnienie*, Lublin 2013; *Jezus z Nazaretu. Czasy i wydarzenia*, Częstochowa 2015).

Po przejściu na emeryturę i powrocie do rodzinnego domu w Trzcianie k. Bochni w Małopolsce, zajął się tłumaczeniem patrystycznych komentarzy biblijnych, zwłaszcza nieprzełożonych jeszcze na język polski homilii św. Jana Chryzostoma (354-407), i publikowaniem ich w stworzonej przez siebie nowej serii biblijno-patrystycznej Biblia Ojców, wydawanej w Edycji św. Pawła w Częstochowie, która „ma obejmować przekłady na język polski biblijnych homilii, kazań i komentarzy zarówno Ojców Kościoła, jak i najwcześniejszych pisarzy kościelnych" (t. 1, s. 7). Zaczął od nieprzełożonego jeszcze w całości zbioru homilii do *Corpus Paulinum*, który uchodzi za najpełniejsze, najobszerniejsze i najpiękniejsze oraz największe dzieło egzegetyczno-homiletyczne w całej patrystyce. Spośród bowiem zaliczanych do niego 251 Chryzostomowych homilii do różnych listów św. Pawła (wówczas również do Listu do Hebrajczyków) do 2010 roku na język polski przełożonych zostało w całości przez prof. Tadeusza Sinkę 69 (32 Listu do Rzymian i 37 do Listów pasterskich; zob. *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, t. 1/1-2, opr. A. Baron, Kraków 1995; *Homilie na Listy pasterskie św. Pawła i na List do Filemona*, Kraków 1949) i przez prof. Jana Iluka 15 (*Komentarz do Listu do Galatów*, ŹMT 47, Kraków 2008; *Komentarz do Listu do Hebrajczyków XI-XIX*, „Antiquitas Christiana" 2 (2009) s. 28-96), czyli razem 84 przełożone homilie spośród 251. Do przetłumaczenia zatem zostało 167 Chryzostomowych homilii, należących do *Corpus Paulinum,* a zawartych w następujących komentarzach: *Komentarz do I Listu św. Pawła do Koryntian* – 44 homilie; *Komentarz do II Listu św. Pawła do Koryntian* – 30 homilii; *Komentarz do Listu św. Pawła do Efezjan* – 24 homilii; *Komentarz do Listu św. Pawła do Filipian* – 15 homilii; *Komentarz do Listu św. Pawła do Kolosan* – 12 homilii; *Komentarz do I Listu św. Pawła do Tesaloniczan* – 11 homilii; *Komentarz do II Listu św*. *Pawła do Tesaloniczan* – 5 homilii. Z tych komentarzy przełożonych w całości na język polski było tylko dotąd kilka homilii: dwie z Listu do Efezjan (hom. 20 i 21), jedna z Listu do Filipian (hom. 14) i jedna do Kolosan (hom. 12), inne zaś tylko we fragmentach.

Za podstawę tłumaczenia całego *Corpus Paulinum* ks. Paciorek wybrał stary tekst Migne'a (PG 61-62, Parisiis 1862), przejęty od F. Fielda (*Joannis Chrysostomi Interpretatio omnium epistolarum Paulinarum per homilia facta*, t. 1-3, Oxonii 1845), bo dotąd, o ile wiem, nie ma nowszego wydania żadnego z nich. Nawet instytut Sources Chrètiennes, chociaż wydał krytycznie z przekładem ponad 22 tytuły pism św. Jana Chryzostoma, a wśród nich obok 3 komentarzy biblijnych (*In Isaiam*, *In Job*, *Sermones in Genesim*), także *De laudibus sancti Pauli Apostoli* (CPG 4344, SCh 300, Paris 1982: 7 homilii, z których 3 przełożone przez ks. W. Kanię i Sinkę), nimi się nie zajął. Większość tych homilii wygłoszonych zostało po 386 roku w Antiochii, kiedy to Jan Chryzostom, wyświęcony w wieku ok. 38 lat na kapłana, stał się urzędowym kaznodzieją tego miasta, tylko homilie do Kolosan, prawdopodobnie do Filipian i najprawdopodobniej do Tesaloniczan zostały wygłoszone w Konstantynopolu, kiedy to po przewiezieniu w 391 (398) roku do tego miasta został biskupem stolicy. Nigdzie bowiem, w żadnej z nich, nie zaznaczył wprost miejsca ich wygłaszania. Tylko z kontekstu, mniej lub więcej wyraźnego, niekiedy dyskusyjnego, możemy o tym wnioskować.

Jan Chryzostom, *Homilie do Drugiego Listu św. Pawła do Koryntian*, tł. A. Paciorek, BO 1, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2019, ss. 450

Tłumacz rozpoczyna swą serię od komentowania II Listu św. Pawła do Koryntian, zawierającego mniejszą liczbę homilii (30) niż komentarz do Listu I (44), prawdopodobnie z obawy, czy stan zdrowia pozwoli mu na ukończenie tej pracy.

Na treść I tomu nowoutworzonej serii Biblia Ojców składają się: słowo wstępne (s. 7-10), w którym autor uzasadnia obszernie trzema powodami jej powołanie, wprowadzenie (s. 11-13), zawierające krótki biogram św. Jana Chryzostoma i charakterystykę jego twórczości, „przekład" (s. 15-481) jego 30 homilii do II Listu św. Pawła do Koryntian, a po nim wybraną literaturę (s. 483-490), wymieniającą najpierw krytyczne wydania tekstu, a wśród nich podstawę tego przekładu (PG 61, 381-418), ich całościowe dotychczasowe nowożytne przekłady (angielskie, francuskie i niemieckie) oraz polskie i obcojęzyczne ważniejsze opracowania, wykaz skrótów (s. 491-492), indeks omawianych perykop (s. 493-494), zamiast rzeczowego i imiennego indeksu ogólny alfabetyczny indeks tematów parenetycznych (s. 495-497) i na zakończenie spis treści (s. 499-500) zawierający wykaz komentowanych homilii. Wszystko wskazuje na to, że te homilie jako jedne z pierwszych wygłoszone były przez Złotoustego

w Antiochii zaraz po przyjęciu kapłaństwa. Żadna z nich nie została dotąd w całości przełożona na język polski oddzielnie, ale tylko ich drobne fragmenty (por. W. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna 1901-2016. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, Kraków-Tyniec 2017, s. 538-539).

Jan Chryzostom, *Homilie do Pierwszego Listu św. Pawła Apostoła do Koryntian*, tł. A. Paciorek, BO 2, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2021, ss. 826

Na treść tego najobszerniejszego w całej wydanej dotychczas (11) drugiego tomu serii Biblia Ojców, dedykowanego przez tłumacza swemu Tarnowskiemu Seminarium Duchownego oraz jego profesorom i alumnom w dwusetną rocznicę istnienia, składają się tradycyjnie: wprowadzenie (s. 9-20), przekład 44 homilii (s. 21-813) w oparciu o tekst Migne'a (PG 61, 9-382), wybrana literatura (s. 815-819), wymieniająca najpierw zarówno wydania razem 44 tłumaczonych homilii, jak i innych z tego Listu, tłumaczonych oddzielnie w innym czasie, a następnie całościowe nowożytne zagraniczne (angielskie, francuskie, niemieckie i włoskie) przekłady oraz komentarze i opracowania z przypomnieniem, że pełniejsza literatura dotycząca homilii Złotoustego do Listów św. Pawła do Koryntian podana już była w I tomie tej serii (BO 1, s. 484-490). Warto tu bowiem dodać, co tłumacz skrzętnie zauważa, że nasz kaznodzieja, oprócz całościowego komentarza, dwa wiersze z 1Kor 7,1 i 15,28 (PG 51, 207-242) objaśniał także oddzielnie i w innym czasie. Potem następuje wykaz skrótów (s. 821-823) pism Chryzostoma oraz innych cytowanych dzieł starożytnych, jak również serii wydawniczych i czasopism, a na końcu jest spis treści (s. 825-826). We wprowadzeniu do tego tomu tłumacz zajął się omówieniem zróżnicowanego antiocheńskiego audytorium Jana – greckojęzycznych chrześcijan, do których należeli nie tylko przedstawiciele sfer wyższych i wykształconych, ale również ludzie prości i niewolnicy, biedni i bogaci, kobiety i mężczyźni oraz członkowie różnych stanów. Do nich należało znaleźć sposób i język przemawiania, do czego, jak się przyznaje w przypisie, wykorzystał dwa opracowania: W. Meyera (*John Chrysostom. Extraordinary Preacher, Ordinary Audience*, w: *Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, red. M.B. Cunningham – P. Allen, Leiden 1998, s. 109-114) i ks. P. Szczura (*Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii*, Lublin 2008, s. 101-123).

Spośród 44 homilii Jana Chryzostoma do I Listu św. Pawła do Koryntian wcześniej przed tym przekładem na język polski przełożonych było w całości tylko 2, przez prof. Jana Iluka, komentującego hymn o miłości: hom. 33 i 34 do 1Kor 13,4-8 i 13,8-13 (zob. VoxP 52/l, (2008) s. 291-314), inne zaś w drobnych fragmentach przez T. Sinkę, W. Kanię, A. Bobera, S. Kalinkowskiego i A. Paciorka. Z kontekstów wskazujących, że te homilie zostały wygłoszone najprawdopodobniej w Antiochii, przyjmuje się ogólnie m.in. słowa kaznodziei: „Przecież kto zabija drugiego, popełnia zbrodnię, […] a dzieje się to w Antiochii, gdzie po raz pierwszy pojawiła się nazwa chrześcijanie" (Hom 21, 6, BO 2, s. 378). Podobnie, gdy czyni aluzję do wcześniej napisanego w Antiochii swego *Komentarza do Ewangelii św. Mateusza*: „Objaśniliśmy obydwa sposoby wypowiedzi przy omawianiu Ewangelii. Aby nie powtarzać tego samego, odsyłamy tam naszych słuchaczy" (Hom. 7, 2, BO 2, s. 118). W homilii zaś do słów 1Kor 15,29, gdzie czytamy: „Po przekazaniu przejmującej bojaźnią reguły wiary objawionej nam z nieba, dodajemy na końcu takie słowa: «Wierzę w zmartwychwstanie umarłych»" (Hom. 40, 1, BO 2, s. 741), można dostrzec fragment artykułu odmawianego przy chrzcie antiocheńskiego wyznania wiary, co również ma niemałe znaczenie dla badań nad historią liturgii chrzcielnej i nad regułą *disciplina arcani*. Warto na końcu przypomnieć, że homilie komentarzy Jana Chryzostoma do I i II Listu św. Pawła do Koryntian i do jego Listu do Rzymian uważane są przez ogół badaczy za najpiękniejsze i najbogatsze w treść pisma wczesnochrześcijańskie, nie tylko teologiczną, ale i etyczną oraz społeczną.

Jan Chryzostom, *Homilie do Listu św. Pawła do Filipian*, tł. A. Paciorek, BO 6, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2022, ss. 298

Na strukturę tego tomu składa się najpierw stosunkowo długie, dwuczłonowe wprowadzenie (s. 7-38), zawierające w pierwszej części zatytułowanej „Owocne dziesięciolecie" omówienie homiletyczno-literackiej twórczości Jana Chryzostoma, kiedy to po powrocie z pustyni przebywał jeszcze w Antiochii, a w drugiej pt. „Homilie do Listu do Filipian" (s. 16-38) szczegółowsze streszczenie i charakterystykę każdej z 16 homilii. Potem następuje przekład (s. 39-284) jego 16 homilii z minimalnym komentarzem, wybrana literatura (s. 285-291) wymieniająca najpierw całościowe przekłady nowożytne (angielskie, francuskie, niemieckie i jedną polską, przełożoną wcześniej przez ks. W. Kanię (PSP 8, s. 71-78), a następnie opracowania, wykaz skrótów (s. 293-294), indeks tematów teologiczno-parenetycznych (s. 295-296) i spis treści (s. 297-298).

Przyjmuje się na ogół, że homilie do Listu św. Pawła do Filipian Złotousty wygłosił jeszcze w Antiochii. Nie wszystkich to jednak przekonuje. Przykładowo nasz tłumacz zauważa, że „brakuje pełnej jasności w kwestii miejsca powstania homilii do Listu do Filipian" (s. 15), zwłaszcza gdy konteksty lub wyrażenia niektórych z tych homilii sugerują późniejszy czas ich powstania, jak m.in. w homilii 10, 5, gdy mówi o swej odpowiedzialności biskupiej za kapłanów: „Jestem zmuszony uwolnić kapłanów od zarzutów […]. Muszę jednak wziąć w obronę kapłanów wobec zarzutów, które im stawiacie, i to we własnym waszym interesie" (BO 6, s. 192-193), lub też w homilii 8, 3, gdzie wspomina kogoś, „który dzisiaj rządzi, a nie był nigdy karany, nie znajdował się w kłopotach i niebezpieczeństwach" (BO 6, s. 148-149). Nie tyle ma tu na myśli cesarza Teodozjusza, co słabego duchem młodego Arkadiusza, gdy Jan znajdował się już w Konstantynopolu w pobliżu cesarskiego pałacu. Zdają się to również potwierdzać zauważone przez tłumacza (s. 16) niektóre niedopracowane i niewykończone, zapewne z braku czasu, homilie oraz brak płynności w następowaniu niektórych objaśnianych perykop, gdy m.in. 4 i 5 homilia częściowo nakładają się na siebie, a w homiliach 7 i 8 fragment Flp 2,6-7 pojawia się dwukrotnie. Za późniejszą datą napisania tego komentarza opowiada się również J.N.D. Kelly, który pisze: „Najwcześniej, jak się zdaje, bo w 399 roku, powstało piętnaście homilii na temat Listu do Filipian z przełomu wiosny i lata" (*Złote Usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tł. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, s. 145).

Nietrudno zauważyć, że ks. Paciorek przyjmuje i tłumaczy 16, a nie 15 homilii (jak tradycyjnie przyjmują CPG 4432 i podręczniki patrologii) komentarza Jana Chryzostoma do Listu św. Pawła do Filipian. Wynika to z faktu, że w wielu kodeksach, które zna i uwzględnia również Migne, są one poprzedzone dłuższym tekstem zatytułowanym *Hypostasis* (wprowadzenie, objaśnienie), w którym nie ma wprawdzie objaśniania żadnego tekstu biblijnego, ale jest głównie wyrażenie obszernego podziękowania uwięzionego w Rzymie św. Pawła mieszkańcom Filippi za wsparcie oraz jego zachęta do wytrwania w wierze. Ten tekst niektórzy współcześni badacze (m.in. A. Olivar, *La predicacion cristiana antigua*, Barcelona 1991, s. 524-526) również uznają za homilię. Także nasz tłumacz uważa ją za pierwszą homilię wstępną, choćby dlatego, że kończy się ona jak inne homilie podobną doksologią (s. 17). Nasz tłumacz wreszcie podkreśla, że te homilie Złotoustego kierowane do Filipian wyróżniają się jakąś większą od innych serdecznością, bezpośredniością i cieplejszym ojcowskim odpowiedzialnym stylem konwersacji, mimo że porusza w nich nierzadko drażliwe antyariańskie problemy dogmatyczne i niewygodne

sprawy moralne oraz obyczajowe (s. 17). Oprócz wspomnianej wyżej jednej (15), inne homilie tego komentarza na język polski tłumaczone były tylko fragmentarycznie.

Jan Chryzostom, *Homilie do Listu św. Pawła do Kolosan*, tł. A. Paciorek, BO 7, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2023, ss. 254

Na zawartość tego tomu składa się najpierw dwuczłonowe wprowadzenie (s. 5-38), w którego pierwszej części, zatytułowanej „Jan Chryzostom – czas wzrastania", tłumacz lakonicznie omawia młodzieńczy okres jego życia: czas szkoły i studiów w asketerionie Diodora, pobyt wśród mnichów na pustyni, a po powrocie do Antiochii jego lata w posłudze diakonatu i kapłaństwa u biskupa Melecjusza, jego działalność kaznodziejską oraz pierwsze pisma młodzieńcze, w drugiej zaś pt. „Homilie do Listu do Kolosan – okoliczności powstania i treść" (s. 22-38) przybliża i charakteryzuje 12 homilii, które mają być tłumaczone, choć widać tu dużą niekonsekwencję: do czasu pobytu w Konstantynopolu i napisania w nim homilii do Listu do Kolosan przybliża i objaśnia młodzieńczy okres pobytu i działalności w Antiochii. Potem następują przekład (s. 39-238) 12 homilii z lakonicznym komentarzem, wybrana literatura (s. 239-245) wymieniająca oryginalne wydania tekstu (F. Fielda, J. Migne'a), przekłady nowożytne, wyliczające (po raz pierwszy) również (2) polskie, angielskie, francuskie i niemieckie oraz opracowania, a na końcu wykaz skrótów (s. 247-248) cytowanych pism Jana Chryzostoma oraz innych starożytnych, przekładów, wydań Biblii, serii wydawniczych i czasopism, tradycyjnie indeks tematów teologiczno-parenetycznych (s. 251-252) i spis treści (s. 253).

Na dowód tego, że te homilie do Listu św. Pawła do Kolosan na pewno zostały wygłoszone przez Jana Złotoustego, gdy był już biskupem w Konstantynopolu, nasz tłumacz przytacza kilka zauważonych w nich kontekstów lub wydarzeń, jak: „Nie mnie znieważasz, ale kapłaństwo. Kiedy zobaczysz mnie pozbawionego tej godności, wtedy możesz mnie znieważyć, wtedy nie będę niczego nakazywał. Dopóki jednak zajmujemy to miejsce, dopóki jesteśmy na czele Kościoła, posiadamy autorytet i władzę, mimo że jesteśmy niegodni […]. My także jako ambasadorowie otrzymaliśmy przesłanie od Boga. Taka właśnie jest godność biskupa. Przychodzimy do was jako ambasadorzy, aby zakończyć wojnę i podać warunki pokoju. Nie obiecujemy przekazania miast ani określonej miary żywności, ani niewolników, ani złota, ale królestwo niebieskie, życie wieczne, wspólnotę z Chrystusem oraz inne dobra, o których ani my nie

potrafimy mówić, ani wy słuchać, dopóki pozostajemy w ciele i w obecnym życiu. Jesteśmy więc ambasadorami i domagamy się poszanowania nie ze względu na nas – Boże uchowaj – bo jesteśmy niegodni, ale ze względu na was, abyście zważali na nasze słowa, aby były dla was użyteczne, abyście nie stali się słuchaczami leniwymi i lekkomyślnymi. Czy nie widzicie z jaką starannością ambasadorzy wykonują swe zadania? My jesteśmy ambasadorami Boga posłanymi do ludzi. Jeśli słowa, które nam polecono przekazać, są dla was nieprzyjemne, to nie my, lecz urząd pasterski. To nie ten albo tamten, ale urząd biskupa. Mnie nie słuchajcie, słuchajcie urzędu pasterskiego" (Hom. 3, 5, BO 7, s. 90-91). W innej z tych homilii (7, 3), jak nasz tłumacz zauważa (s. 23), sam Jan Chryzostom poświadcza, że wygłasza ją tuż po słynnym upadku Eutropiusza, które miało miejsce w lecie 399 roku w stolicy, gdy mówi: „Ktoś, kto wczoraj uroczyście zasiadał na trybunale, kto był otoczony przez głośno wołających heroldów, kto we wspaniałym i licznym orszaku podążał na agorę, dzisiaj jest wzgardzony, odrzucony, przez wszystkich opuszczony i ze wszystkiego odarty" (BO 7, s. 142). W jeszcze innej homilii (2, 4) kaznodzieja poświadcza, że ją wygłasza tuż po strasznym trzęsieniu ziemi mającym miejsce prawdopodobnie w 398 roku, gdy mówił: „Któż spodziewałby się tych wydarzeń, które dzieją się dzisiaj w różnych miejscach: trzęsienia ziemi, zburzenie całych miast? A jednak katastrofy ostatnie są bardziej przemawiające niż w czasach potopu" (BO 7, s. 71).

Ze wszystkich tych 12 homilii Jana Chryzostoma do Listu św. Pawła do Kolosan wcześniej w całości przełożono na język polski tylko dwie: IX przez ks. W. Kanię (PSP 8, Warszawa 1971, s. 79-87) i XII przez ks. J. Krykowskiego („Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie" 2 (2002) s. 39-60). Pozostałe przetłumaczono tylko fragmentarycznie.

Jan Chryzostom, *Homilie do pierwszego i drugiego Listu* św. *Pawła do Tesaloniczan*, tł. A. Paciorek, BO 9, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2024, ss. 304

Na treść tomu składają się ponownie stosunkowo długie dwuczłonowe wprowadzenie (s. 7-43), przekład 11 homilii do I Listu do Tesaloniczan i 5 homilii do II Listu do Tesaloniczan (s. 47-213 i 217-288), wybrana literatura (s. 289-295) wyliczająca tradycyjnie wydania tłumaczonego tekstu greckiego, nowożytne przekłady angielskie, francuskie i niemieckie oraz opracowania obcojęzyczne i polskie, wykaz skrótów (s. 297-298), indeks ważniejszych tematów teologiczno-parenetycznych (s. 299-301) oraz spis treści (s. 302-303).

W pierwszej części wprowadzenia, zatytułowanej „Ostatnie zmagania" (s. 7-20), tłumacz przybliża i omawia w oparciu o przypomniane w nocie głównie źródła starożytne ostatnie chwile życia, działalności i pośmiertne losy Jana Chryzostoma (por. Palladius, *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi*, ed. A.M. Malingrey – P. Leclercq, SCh 341-342, Paris 1988; Socrates, *Historia ecclesiastica*, ed. G.C. Hansen, GCS NF 1, Berlin 1995, tł. S.J. Kazikowski, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986; Sozomenus, *Historia ecclesiastica*, ed. J. Bidez, GCS NF 4, Berlin 1995, tł. S.J. Kazikowski, *Historia Kościoła*, Warszawa 1980; J.N.D. Kelly, *Złote Usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tł. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001). W drugiej natomiast części wprowadzenia pt. „Homilie do Listów św. Pawła do Tesaloniczan" (s. 20-43) autor charakteryzuje i streszcza krótko poszczególne homilie tych komentarzy.

Również i te homilie powstały już w Konstantynopolu, o czym Złotousty nie mówi wprost, ale w kontekście, gdy przypomina, że wygłaszając je, czuje się odpowiedzialny za słuchaczy jako biskup: „Każdy z was odpowiedzialny jest za siebie, ja natomiast odpowiedzialny jestem zdać sprawę ze swego urzędu, i mnie najtrudniej jest uniknąć osądu" (Ad I Thes. hom. 8, 4, BO 9, s. 164) lub „Stoimy na trudnym odcinku zmagań. Zwalczani jesteśmy zaciekle przez diabła. We wszystkich bitwach przeciwnik pragnie przede wszystkim dosięgnąć wodza" (Ad II Thes hom. 4, 3, BO 9, s. 267). Potwierdzają to również i inne homilie tych komentarzy, w których krytykuje przepych i bogactwo dworskiego życia, zamiłowanie do widowisk, wyścigów i życia teatralnego, pęd za wygodą, luksusem i rozwiązłością, a to niewątpliwie wiązało się przede wszystkim ze stolicą. Nasz tłumacz zauważa, że te homilie do I i II Listu św. Pawła do Tesaloniczan pod względem stylu pozostawiają wiele do życzenia, zdają się być niewykończone i niedopracowane. „Przy ogromie spraw, którymi musiał się zajmować, najwidoczniej niekiedy brakowało mu na to potrzebnego czasu" (s. 21). W tym wypadku, podobnie jak w komentarzu do Listu do Filipian, homilię wstępną do II Listu do Tesaloniczan traktuje i uważa za pierwszą, licząc ich razem 5, tak jak to czyni M. Geerard w *Clavis Patrum Graecorum* (CPG 4435). Żadna jednak z tych 16 homilii do Listów do Tesaloniczan nie była wcześniej tłumaczona na język polski w całości, ale tylko dwukrotnie fragmentarycznie.

Jan Chryzostom, *Homilie do Listu św. Pawła do Efezjan,* tł. A. Paciorek, BO 10, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2025, ss. 388

Na zawartość tomu składają się najpierw krótsze od poprzednich monotematyczne wprowadzenie (s. 5-24) pt. „Biskup Konstantynopola", potem poprzedzony dwustronicowym informującym o kulturowym środowisku efeskim „Argumentum" (*hypomnema*) przekład (s. 27-372) 24 homilii, następnie wybrana literatura (s. 373-379) wymieniająca tradycyjnie wydania tłumaczonych oryginalnych greckich tekstów, ich całościowe przekłady nowożytne (wśród nich 2 polskich homilii) oraz polskie i obcojęzyczne opracowania, wykaz skrótów (s. 380-381), indeks ważniejszych teologiczno-parenetycznych tematów (s. 383-386) oraz spis treści (s. 387-388). Nietrudno zauważyć, że w tym wprowadzeniu brak umieszczanych w poprzednich komentarzach charakterystyki i streszczeń poszczególnych tłumaczonych homilii, a także niedostosowana i tym razem jego treść do przekładanych homilii, które, jak wskazuje szereg ich kontekstów, nie powstały w Konstantynopolu, ale wcześniej w Antiochii. Na ich antiocheńskie pochodzenie wskazują m.in. choćby ciepłe słowa o dwóch świętych, szczególnie czczonych w Antiochii męczennikach: umęczonego za cesarza Decjusza biskupa tego miasta (237-250) Babylasa (por. Hom. 9, 2, BO 10, s. 155; zob. też *Sermo de hieromartyre Babyla*, PG 50, 533-572), czy też odwiedzającego niekiedy to miasto prostego rolnika pustelnika Juliana, umęczonego za czasów Dioklecjana (Hom. 21, 3): „Przywołam jednego z wielu. Znacie go zapewne i słyszeliście, niektórzy nawet widzieli tego męża, podziwianego Juliana, o którym chcę teraz mówić. Był zwykłym rolnikiem niskiego pochodzenia […]. Kiedy przychodził do miasta – a zdarzało się to rzadko – powstawało wtedy tak wielkie widowisko ludzi, jakiego żaden mówca ani sofista, ani ktokolwiek inny nie wywoływał swoim pojawieniem się. Czy jego imię także dzisiaj nie jest bardziej sławione niż królów" (BO 10, s. 325; por. też: *Sermo in Julianum martyrem*, PG 50, 665-676), czy wreszcie zawarte w homiliach 6, 4 i 13, 3 (BO 10, s. 108 i 211) liczne wzmianki o życiu monastycznym w pobliskich górach, które otaczały Antiochię, a w którym niedawno sam przez kilka lat uczestniczył. Na Antiochię wskazuje również aluzja w homilii 11, 5 (BO 10, s. 185-186) do schizmy o wspólnocie kościelnej, nawiązująca zapewne do schizmy Melecjusza, do której należało wielu chrześcijan tego miasta. Spośród wszystkich 24 homilii tego komentarza na szczególną uwagę zasługuje homilia 20 (BO 10, s. 288-316), stanowiąca piękny wykład – kodeks moralny wczesnochrześcijańskiej nauki i relacji małżeńskich w wydaniu świętego biskupa Jana Chryzostoma.

Z 24 wyżej omówionych homilii Jana Złotoustego do Listu św. Pawła do Efezjan na język polski w całości przetłumaczone były wcześniej tylko dwie: dwukrotnie hom. 20: przez M. Jurka z języka greckiego (Św. Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, red. J. Naumowicz, BOK 19, Warszawa 2002, s. 47-69) i przez K. Leśniewskiego z języka angielskiego (J. Meyendorff, *Małżeństwo w prawosławiu: liturgia, teologia,* życie, Lublin 1995, s. 95-104) oraz niezauważona przez ks. A. Paciorka homilia 21: przez T. Krynicką z języka greckiego (*W kręgu antycznych politei. Księga Jubileuszowa prof. J. Iluka*, red. W. Gajewski – I. Milewski, Gdańsk 2017, s. 197-204), inne zaś tylko fragmentarycznie przez różnych tłumaczy.

Spoglądając w podsumowaniu na ilość przełożonych przez ks. A. Paciorka kazań Jana Chryzostoma z *Corpus Paulinum*, liczących razem w 6 tomach 142 homilie, a ze wstępami 2570 stron, gdy resztę z tego zbioru (32 homilie do Listu do Rzymian, 28 homilii do I i II Listu do Tymoteusza, 6 homilii do Listu do Tytusa, 3 homilie do Listu do Filemona) 69 homilii wcześniej przełożyli prof. T. Sinko i 14 homilii prof. J. Iluk (do Galatów 6 ksiąg w ŹMT 47 = 6 homilii, do Listu do Hebrajczyków 8 homilii), to na głównego tłumacza tego zbiorowego dzieła wysuwa się zdecydowanie czcigodny ksiądz emeryt. Jeśli jeszcze uwzględnimy inne wcześniejsze przekłady jego pism (np. *De cruce et latrone hom. II*, Scripturae Lumen 3, Lublin 2011, s. 623-633) oraz złożone do druku przekłady nietłumaczonych dotąd jego zachowanych homilii *Expositiones in Psalmos* (hom. 4-12, PG 55, 39-154 = 10 homilii, BO 11; hom. 41 i 43-49, PG 55, 155-167 i 167-258, = 9 hom. = BO 12), razem 19 homilii z pierwszymi (142) 161 chryzostomiańskich homilii, przetłumaczonych przez niego po raz pierwszy w całości na język polski, to czynią go razem bez wątpienia pierwszym honorowym i najpłodniejszym tłumaczem pism Jana Złotoustego w Polsce. Tuż za nim kolejne miejsca zajmują: ks. W. Kania, prof. T. Sinko i prof. J. Iluk. Trzeba jeszcze w uzupełnieniu dodać, że oprócz pism Jana Chryzostoma nasz czcigodny emeryt w czasach swej młodości przełożył też duże fragmenty *Heksameronu* św. Bazylego (*Homiliae in Hexameron* I 1-2, 11; II 2, 3-7; III 1-10; IV 1, 6-7; V 1-6, 9; VI 1, 9-11, Scripturae Lumen 4, Lublin 2012, s. 399-427). Całość czeka jeszcze na przekład. W ramach recenzyjnej krytycznej oceny, wytykającej również pewne braki, usterki i niedociągnięcia danej publikacji, trzeba by i tu najpierw wymienić brak spotykanych także często w wydawnictwach naukowych, a oczekiwanych przez czytelników, indeksów imiennych i rzeczowych w publikowanych tomach komentarzy, czego nasz tłumacz był chyba świadomy, skoro mimo pewnych usprawiedliwiających go okoliczności (brak pełnego zdrowia i nieodległych

bibliotek) każdy z tomów swoich komentarzy zaopatrzył w zastępujący je przynajmniej 3-4 stronicowy indeks ważniejszych teologiczno-parenetycznych tematów. Inną nielogiczną raczej usterką jest dwukrotne niedostosowanie treści wprowadzeń lub wstępów do miejsca wygłoszenia tłumaczonych homilii (gdy homilie wygłoszone były w Antiochii, a wstęp do nich przybliżał środowisko Konstantynopola). Spotykamy to w tomie VII, zawierającym homilie do Listu do Kolosan, wygłoszone na pewno już w Konstantynopolu (co zresztą sam potwierdza swymi wypowiedziami), a w I części wprowadzenia pt. „Jan Chryzostom – czas wzrastania" omawia pobyt i homiletyczną działalność w Antiochii (s. 5-21). Podobnie jest w tomie X zawierającym homilie do Listu do Efezjan, wygłoszone na pewno w Antiochii, a wprowadzenie do nich nosi tytuł „Biskup Konstantynopola" (s. 5-24). Mimo tych i innych drobnych usterek, które łatwo można usunąć lub uzupełnić, patrzymy z niemałym podziwem na ogrom tego wprost niewykonalnego dzieła, i to dokonanego przez emeryta. Dziękujemy ci za nie, księże profesorze i czcigodny emerycie, bo zapisujesz się nim złotymi głoskami również w historii zasłużonych tłumaczy patrystycznych, przybliżając kulturze polskiej kolejny szmat wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa, który zostanie zapewne długo nieulepszony i niezastąpiony przez wieki.

Sprawozdania

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

VOX PATRUM 96 (2025) 447-450
DOI: 10.31743/vp.19134

„Problemy Kościoła obecne w kanonach dyscyplinarnych Soboru Nicejskiego I" – zjazd Sekcji Patrystycznej (Obra, 15-17.09.2025)

"The problems of the Church present in the disciplinary canons of the First Council of Nicaea" – Meeting of the Polish Patristic Section (Obra, Poland, 15-17.09.2025)

Ks. Grzegorz Pakowski[1]

W dniach 15-17 września 2025 roku odbył się kolejny zjazd Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski. Tym razem członkowie Sekcji spotkali się w Obrze, w Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Oblatów Maryi Niepokalanej i Domu Rekolekcyjnym Alma Mater, mieszczących się w sięgającym XIII wieku pocysterskim opactwie. Organizatorem był prezes Sekcji, ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski, ze względów zdrowotnych podczas samego zjazdu reprezentowany przez wiceprezesa, ks. prof. dr. hab. Norberta Widoka, oraz ks. prof. dr. hab. Piotra Szczura, skarbnika. Obowiązki gospodarza wziął na siebie o. prof. dr hab. Leon Nieścior OMI, który z zaangażowaniem i serdecznością przyjął 36 uczestników Zjazdu.

Poniedziałek, 15 września, był dniem wyjazdu pielgrzymkowo-turystycznego. Po obejrzeniu figury Jezusa Chrystusa Króla Wszechświata na przedmieściach Świebodzina oraz nawiedzeniu Sanktuarium Matki Bożej Wychowawczyni Powołań Kapłańskich w Paradyżu-Gościkowie, członkowie Sekcji udali się do Sanktuarium Matki Bożej Cierpliwie Słuchającej, gdzie włączyli się w Mszę Świętą parafialną. Homilię wygłosił ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski. Po Mszy był jeszcze czas na kawę i chwilę rozmowy z kustoszem Sanktuarium, ks. lic. Marcinem Kliszczem, który tym życzliwiej przyjął grono patrologów, że sam miał za sobą studia w Instytucie Patrystycznym „Augustinianum". Po południu uczestnicy wyjazdu zwiedzili część podziemi Międzyrzeckiego Rejonu

[1] Ks. Grzegorz Pakowski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Polska; e-mail: grzegorz.pakowski@gmail.com; ORCID 0000-0003-0103-8521.

Umocnionego oraz spacerowali po Łagowie i Wolsztynie, a następnie wrócili do obrzańskiego klasztoru.

Drugi dzień spotkania rozpoczął się Mszą Świętą, której przewodniczył o. prof. dr hab. Bazyli Degórski OSPPE, a homilię wygłosił ks. dr hab. Waldemar Turek. Część naukową Zjazdu otworzył wiceprezes Sekcji Patrystycznej, ks. prof. dr hab. Norbert Widok, uzasadniając wybór tematu Zjazdu – problematyka kanonów dyscyplinarnych to jeden ze szczegółowych aspektów Soboru Nicejskiego I, szeroko omawianego w nauce w 2025 roku ze względu na 1700. rocznicę tego zgromadzenia. Uczestników powitał i pozdrowił o. prof. dr hab. Leon Nieścior OMI.

Moderatorem pierwszej sesji był ks. dr hab. Paweł Wygralak (UAM, Poznań). Rozpoczęło ją wspomnienie zmarłych w minionym roku patrologów oraz omówienie działalności Sekcji w ostatnich miesiącach. Pierwszy referat, (1) „Z historii polskiej patrologii", wygłosił ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski (Warszawa), przywołując postacie abp. Ignacego Hołowińskiego, ks. Bonifacego Ostrzykowskiego, ks. Antoniego Kanteckiego i ks. Tadeusza Jachimowskiego. Następnie (2) „Kanon trzeci Soboru Nicejskiego jako wyraz troski o życie moralne duchowieństwa" omówił ks. prof. dr hab. Piotr Szczur (KUL, Lublin), podkreślając zakorzenienie kanonu we wcześniejszych rozwiązaniach, m.in. synodu w Elwirze. Po drugim z wystąpień miała miejsce żywa dyskusja członków Sekcji m.in. na temat celibatu, wdowieństwa, małżeństwa i czystości w Kościele starożytnym.

Po krótkiej przerwie sesja przedpołudniowa była kontynuowana. Moderatorką drugiego panelu była dr hab. Karolina Kochańczyk-Bonińska (UW, Warszawa). Wysłuchaliśmy w nim trzech referatów. Dr hab. Marta Przyszychowska (Hiszpania) podjęła temat: (3) „Czy Bazyli Wielki był metropolitą? Struktura kościelna w Kapadocji w IV wieku", w którym omówiła zagadnienia nakładania się na siebie podziałów administracyjnych państwowych i kościelnych, a także rolę i działalność Bazylego jako biskupa w Kapadocji. Ks. dr hab. Krzysztof Sordyl (Bielsko-Biała) omówił (4) „Kościół czystych w świetle 8 kanonu Soboru w Nicei". Zwrócił szczególną uwagę na problem interpretacji terminu „nałożenie rąk" w tym kanonie, poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czy oznaczał sakrament czy wyłącznie błogosławieństwo dla powracających do jedności z Kościołem. Sesję zamknął referat ks. prof. dr. hab. Marcina Wysockiego (KUL, Lublin) pt. (5) „Czy Sobór Nicejski zakończył kwestię *lapsi*? Casus sporu focjańskiego i Soboru Konstantynopolitańskiego IV", wskazując na powrót po 500 latach do problemów dyscyplinarnych poruszanych na Soborze Nicejskim I. Również ten panel zakończyła gorąca, merytoryczna dyskusja z udziałem prelegentów i innych słuchaczy.

Po przerwie obiadowej ks. dr hab. Stanisław Adamiak (UMK, Toruń) wygłosił referat pt. (6) „O przenoszeniu (się) duchownych z miasta do miasta (kanon 15)", różnicując sytuację biskupów, prezbiterów i diakonów, a także innych osób postrzeganych niekiedy jako duchowni, jak lektorzy. Po dyskusji z udziałem kilkorga członków Sekcji rozpoczęła się uroczystość wręczenia Jubileuszowej Księgi Pamiątkowej o. prof. dr. hab. Bazylemu Degórskiemu OSPPE. Otworzył ją ks. prof. dr hab. Norbert Widok, następnie głos zabrali współbracia jubilata – bp dr Łukasz Buzun OSPPE i o. dr Krzysztof Ościłowski OSPPE. Życiorys o. prof. Degórskiego (zawarty w Księdze Pamiątkowej) przedstawił ks. prof. dr hab. Piotr Szczur. Następnie ks. prof. dr hab. Marcin Wysocki, redaktor naczelny „Vox Patrum", omówił zawartość Księgi Jubileuszowej, która stanowi zarazem 95. numer czasopisma. Składa się na nią, obok 30 artykułów, m.in. 14 listów gratulacyjnych i adres łaciński. Ks. prof. Wysocki wyraził jubilatowi wdzięczność za zaangażowanie w prace czasopisma – redakcję 5 tomów, pełnienie funkcji zastępcy redaktora i członka rady naukowej, a także przygotowanie wielu recenzji. Następnie gratulacje złożyli członkowie Sekcji: bp dr Łukasz Buzun OSPPE, ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski, ks. dr hab. Waldemar Turek, o. prof. dr hab. Henryk Pietras SJ, ks. dr hab. Janusz Lewandowicz, ks. dr Michał Łukaszczyk, dr Magdalena Jóźwiak, o. dr Krzysztof Ościłowski OSPPE. Na końcu list ks. prof. dr. hab. Bogdana Czyżewskiego, prezesa Sekcji, odczytał wiceprezes, ks. prof. dr hab. Norbert Widok. W odpowiedzi o. prof. Degórski zaznaczył, że brak słów, którymi mógłby wyrazić wdzięczność za tak wiele ciepłych słów i stwierdzeń. Podziękował Panu Bogu, Matce Bożej, św. Pawłowi, patronowi jego zgromadzenia, a także całej rodzinie zakonnej, a następnie zwrócił się do grona patrologów, wyrażając wdzięczność za podejmowane wspólnie inicjatywy, a także za ofiarowany tom. Po wręczeniu Księgi uczestnicy sympozjum spotkali się na raucie wydanym na cześć jubilata.

Trzeci, ostatni dzień sympozjum otworzyła Msza Święta, której przewodniczył ks. prof. dr hab. Norbert Widok. Homilię wygłosił o. prof. dr hab. Henryk Pietras SJ. Po Eucharystii i śniadaniu rozpoczęła się ostatnia z sesji, moderowana przez dr. Krzysztofa Mortę (UWr, Wrocław). Pierwszy z referatów, zatytułowany (7) „Próba zafałszowania kanonów nicejskich przez papieża Zozyma (Kartagina 419)", wygłosił o. prof. dr hab. Henryk Pietras SJ (Rzym), zwracając uwagę na autorytet i rolę odniesienia się do kanonów nicejskich w problemach dyscyplinarnych Kościoła w V wieku. W drugim z wystąpień ks. dr Michał Łukaszczyk (Kalisz) przedstawił (8) „Echa kanonów dyscyplinarnych Soboru Nicejskiego w świetle *Altercatio lucyferiani et orthodoxi* Hieronima ze

Strydonu", podkreślając odniesienie się przez św. Hieronima do kanonów VIII i XIX, a w pewnym stopniu także do II, X i XI, w toku sporów lucyferiańskich. Ostatnim referatem nie tylko w tym panelu, ale na całym zjeździe, był głos gospodarza, o. prof. dr. hab. Leona Nieściora OMI (UKSW, Warszawa), który zatytułował swoje wystąpienie (9) „*Credo* – największe dziedzictwo Soboru Nicejskiego", dokonując swoistego podsumowania obrad i podkreślając nieustającą aktualność dorobku Soboru. Również po tym panelu nie zabrakło czasu na interesujące pytania i merytoryczną dyskusję.

Po zakończeniu tej części doszło do prezentacji nowych doktorów, członków Sekcji Patrystycznej. Ks. dr Wojciech Witowski (Tarnów) uzyskał doktorat na KUL (promotor – ks. prof. dr hab. Piotr Szczur), na podstawie dorobku – szeregu artykułów dotyczących praktyk pokutnych Kościoła irlandzkiego i brytyjskiego. O. dr Józef Trzebuniak SVD swój doktorat pt. „Uczestnictwo w boskim Logosie według greckich Ojców Kościoła II wieku" (promotor – ks. prof. dr hab. Leszek Misiarczyk) obronił na KUL już kilka lat temu, teraz jednak po powrocie z pracy na misjach miał okazję przedstawić siebie oraz swój dorobek naukowy i tłumaczeniowy członkom Sekcji. Jako następna autoprezentacji dokonała dr Sylwia Sperling (Kraków), która doktorat pt. „Między Kartaginą a Orange. Kontrowersja pelagiańska na synodach biskupich w latach 411-529" (promotor – ks. prof. dr hab. Arkadiusz Baron) obroniła na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Następnie członkom Sekcji przedstawił się ks. dr Piotr Dykowski (Włocławek), autor rozprawy pt. „Rola cnót w życiu duchowym i życiu publicznym w świetle pism moralno-ascetycznych św. Ambrożego z Mediolanu" (promotor – ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki), obronionej na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. Po prezentacji omówiono nowości wydawnicze i planowane inicjatywy naukowe oraz publikacje. Podziękowania i zamknięcia zjazdu podjął się skarbnik Sekcji Patrystycznej, ks. prof. dr hab. Piotr Szczur, który wyraził radość ze spotkania i okazji do wysłuchania znakomitych referatów dotyczących kanonów nicejskich, a także do godnego uczczenia jubileuszu o. prof. dr. hab. Bazylego Degórskiego OSPPE. Zaprosił uczestników na kolejny zjazd, planowany na 13-16 września 2026 roku w Trzebinii u ojców salwatorianów i zapowiedział, że będzie poświęcony tematowi krzyża u Ojców Kościoła.

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

VOX PATRUM 96 (2025) 451-464
DOI: 10.31743/vp.19066

III Zjazd Komisji Historii Starożytnej Polskiego Towarzystwa Historycznego (KHS PTH) z Ogólnopolską Konferencją Naukową „Przestrzenie antyku" (Białystok, 17-19.09.2025)

3rd Congress of the Commission on Ancient History of the Polish Historical Society with the National Scientific Conference „Spaces of Antiquity" (Białystok, Poland, 17-19.09.2025)

Piotr Kochanek[1]

Zgodnie z oficjalnym programem zjazdu, którego organizatorem był Wydział Historii Uniwersytetu w Białymstoku, w trzeciej edycji ogólnopolskiego spotkania starożytników miało wziąć udział 105 badaczy. Reprezentowali oni 30 instytucji naukowo-badawczych. Wśród nich były 24 placówki polskie i 6 zagranicznych.

Badacze polscy wywodzili się z następujących jednostek naukowych (w porządku alfabetycznym): 1) Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk – Oddział we Wrocławiu (IAiE PAN Wrocław); 2) Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (KUL JPII); 3) Uniwersytet Gdański (UG); 4) Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (UAM); 5) Uniwersytet Jagielloński w Krakowie (UJ); 6) Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach (UJK); 7) Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (UKSW); 8) Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy (UKW); 9) Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie (UKEN); 10) Uniwersytet Łódzki (UŁ); 11) Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie (UMCS); 12) Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu (UMK); 13) Uniwersytet Opolski (UO); 14) Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (UPJPII); 15) Uniwersytet Rzeszowski (UR); 16) Uniwersytet „Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej" (U„SWPS"); 17) Uniwersytet Szczeciński (USz); 18) Uniwersytet Śląski

[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.

w Katowicach (UŚ); 19) Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie (UWM); 20) Uniwersytet Warszawski (UW); 21) Uniwersytet Wrocławski (UWr); 22) Uniwersytet w Białymstoku (UwB); 23) Uniwersytet w Siedlcach (UwS); 24) Uniwersytet Zielonogórski (UZ).

Z kolei zgodnie z tymże oficjalnym programem zjazdu badacze zagraniczni reprezentowali: jeden uniwersytet austriacki (Universität Innsbruck – dr Sebastian Fink), dwa uniwersytety niemieckie (Goethe Universität we Frankfurcie nad Menem – mgr Samuel Ramapuram, Universität Hamburg – dr Netanel Anor), jeden uniwersytet portugalski (Universidade NOVA de Lisboa – mgr Ana Satiro) oraz dwie uczelnie ukraińskie (Kijowski Uniwersytet Narodowy im. Tarasa Szewczenki – dr Kateryna Baulina; Lwowski Uniwersytet Narodowy im. Iwana Franki – dr Anastazja Baukova).

Jeśli zaś chodzi o afiliację poszczególnych osób z Polski, przedstawiała się ona następująco: 1) IAiE PAN Wrocław = 1 osoba (dr hab. Aleksander Paroń, prof. IAiE PAN Wrocław); 2) KUL JPII = 1 osoba (prof. dr hab. Piotr Kochanek); 3) UG = 8 osób (dr hab. Bogdan Burliga, prof. UG; dr Karol Kłodziński; dr hab. Ireneusz Milewski, prof. UG; dr Anna Pająkowska-Bouallegui; prof. dr hab. Nicolas Sekunda; dr Krzysztof Ulanowski; dr hab. Jacek Wiewiorowski, prof. UG; dr Maciej Wojcieszak); 4) UAM = 11 osób (dr hab. Katarzyna Balbuza, prof. UAM; dr Piotr Jagła; dr Zofia Kaczmarek; dr hab. Anna Kotłowska, prof. UAM; dr hab. Krzysztof Królczyk, prof. UAM – bez referatu; dr hab. Zdzisław Pentek, prof. UAM; prof. dr hab. Jan Prostko-Prostyński – bez referatu (nie figuruje też w oficjalnym programie zjazdu); dr hab. Paweł Sawiński, prof. UAM; dr Paulina Suchowska-Ducke; dr hab. Anna Tatarkiewicz, prof. UAM; dr Milena Teska); 5) UJ = 5 osób (dr Andrzej Dudziński; dr Wojciech Duszyński; dr hab. Steffen Huber, prof. UJ; dr Jakub Kuciak; dr Maciej Piedgoń); 6) UJK = 1 osoba (dr hab. Lucyna Kostuch, prof. UJK); 7) UKSW = 2 osoby (dr hab. Elżbieta Loska, prof. UKSW; prof. dr hab. Anna Tarwacka); 8) UKW = 1 osoba (dr hab. Dariusz Spychała, prof. UKW); 9) UKEN = 4 osoby (mgr Aneta Bąk; dr hab. Jerzy Ciecieląg, prof. UKEN; dr Adrian Szopa; dr Arkadiusz Urbaniec); 10) UŁ = 7 osób (prof. dr hab. Sławomir Bralewski; dr hab. Paweł Filipiak, prof. UŁ; mgr Patryk Grancow; dr Andrzej Hołasek; dr Andrzej Kompa; dr hab. Kirił Marinow, prof. UŁ; dr hab. Teresa Wolińska, prof. UŁ); 11) UMCS = 2 osoby (dr hab. Ireneusz Łuć, prof. UMCS; dr hab. Dariusz Słapek, prof. UMCS); 12) UMK = 9 osób (dr hab. Hanna Appel, prof. UMK; prof. dr hab. Mariusz Mielczarek; prof. dr hab. Danuta Musiał; prof. dr hab. Szymon Olszaniec; dr hab. Marcin Pawlak, prof. UMK; dr Sławomir Poloczek; dr Tomasz Sińczak; dr Marta Szada;

dr hab. Przemysław Wojciechowski, prof. UMK); 13) UO = 1 osoba (dr Paulina Porucznik); 14) UPJPII = 1 osoba (ks. dr hab. Jan Żelazny); 15) UR = 4 osoby (dr hab. Piotr Berdowski, prof. UR; dr Michał Podrazik; dr hab. Renata Świrgoń-Skok, prof. UR; dr Wojciech J. Kosior); 16) U„WSPS" = 2 osoby (dr Łukasz Majewski; prof. dr hab. Bronisław Sitek); 17) USz = 3 osoby (dr Kamil Biały; dr Małgorzata Cieśluk; prof. dr hab. Danuta Okoń); 18) UŚ = 4 osoby (dr Michał Faszcza; prof. dr hab. Agata Kluczek; dr hab. Przemysław Piwowarczyk, prof. UŚ; mgr Wiktoria Zaborowska); 19) UWM = 2 osoby (mgr Klaudia Oczachowska; dr hab. Miron Wolny, prof. UWM); 20) UW = 10 osób (mgr Merial Figiel; dr Paulina Komar; prof. dr hab. Ryszard Kulesza – bez referatu; prof. dr hab. Adam Łajtar; prof. dr hab. Adam Łukaszewicz; dr hab. Krystyna Stebnicka, prof. UW; prof. dr hab. Marek Węcowski; dr hab. Aleksander Wolicki, prof. UW; prof. dr hab. Maria Zabłocka – bez referatu; prof. dr hab. Jan Zabłocki – bez referatu); 21) UWr = 9 osób (prof. dr hab. Artur Błażejewski; dr Aleksandra Kubiak-Schneider; prof. dr hab. Andrzej Łoś; prof. dr hab. Krzysztof Nawotka; dr Dobromiła Nowicka; dr hab. Adam Paluchowski, prof. UWr; dr hab. Małgorzata Pawlak, prof. UWr; dr Wojciech Pietruszka; prof. dr hab. Andrzej Wypustek); 22) UwB = 5 osób (dr Piotr Kołodko; prof. dr hab. Rafał Kosiński; dr hab. Tomasz Mojsik, prof. UwB; prof. dr hab. Piotr Niczyporuk; dr hab. Robert Suski, prof. UwB); 23) UwS = 2 osoby (dr hab. Katarzyna Maksymiuk, prof. UwS; mgr Anita Smyk); 24) UZ = 4 osoby (dr hab. Andrzej Gillmeister, prof. UZ; dr Daria Janiszewska; dr Joanna Marciniszyn; dr Krzysztof Mogielnicki).

W ostatecznym rozrachunku ilość badaczy polskich i zagranicznych, zgodnie z oficjalnym programem, zjazdu miała zamknąć się liczbą 105 osób: 23 profesorów tytularnych, 35 doktorów habilitowanych będących profesorami uczelni, 1 doktor habilitowany, 38 doktorów i 8 magistrów. Zatem w sumie grupa samodzielnych pracowników naukowych składała się z 59 (=56,190%) osób, podczas gdy liczba doktorów i magistrów to 46 (=43,809%) osób. W przeliczeniu na procenty tytuły i stopnie uniwersyteckie 105 uczestników przedstawiały się według oficjalnego programu zjazdu w ten oto sposób:

prof. dr hab.	dr hab. (prof. ucz.)	dr hab.	dr	mgr
23	35	1	38	8
21,904%	33,333%	0,952%	36,190%	7,619%

Z kolei biorąc pod uwagę liczbę reprezentantów poszczególnych środowisk naukowych, wówczas na 105 zgłoszonych uczestników zjazdu

przelicznik ten przedstawia się następująco: 1) 11 osób (10,476%) – UAM; 2) 10 osób (9,523%) – UW; 3) 9 osób (8,571%) – UMK, UWr; 4) 8 osób (7,619%) – UG; 5) 7 osób (6,666%) – UŁ; 6) 5 osób (4,761%) – UJ, UwB; 7) 4 osoby (3,809%) – UKEN, UR, UŚ, UZ; 8) 3 osoby (2,857%) – USz; 9) 2 osoby (1,904%) – UKSW, UMCS, U„SWPS", UWM, UwB; 10) 1 osoba (0,952%) – IAiE PAN Wrocław, KUL JPII, UJK, UKW, UO, UPJPII oraz oraz Goethe Universität, Kijowski Uniwersytet Narodowy, Lwowski Uniwersytet Narodowy, Universidade NOVA de Lisboa, Universität Hamburg, Universität Innsbruck.

Tak przedstawiały się oficjalne dane zawarte z programie zjazdu. Należy jednak zaznaczyć, że stan faktyczny nieco odbiegał od tego planu, co przy tego typu spotkaniach nie jest rzeczą rzadką, o czym niżej.

***

III Zjazd Komisji Historii Starożytnej PTH rozpoczął się w środę, 17 września. Właściwe obrady poprzedził swego rodzaju prolog. Było nim spotkanie online zorganizowane przez dr. K. Ulanowskiego (UG) i dr. hab. T. Mojsika, prof. UwB w ramach „26th Melammu Workshop". Projekt ten jest realizowany wspólnie przez UG i UwB, a jego tytuł brzmi: „Magic and Sorcery in Antiquity: People, Rituals, and Interpretations". Uczestnicy zjazdu mieli możliwość biernego udziału w sesjach przedmiotowego projektu w formie zdalnej po zapisaniu się pod adresem j.sikorska@uwb.edu.pl. Spotkanie to rozpoczął „The official start of the workshop" (8:50-9:00). Następnie miała miejsce pierwsza sesja (9:00-10:40), w czasie której wyniki swych badań zaprezentowały cztery osoby: 1) dr K. Ulanowski (UG), „Between Divinatory and Magical Practices in Mesopotamia" (9:00-9:25); 2) dr N. Anor (Universität Hamburg), „On the Role of Human Agents in the Ritual of Extispicy" (9:25-9:50); 3) mgr S. Ramapuram (Goethe Universität we Frankfurcie nad Menem), „Maqlu" (9:50-10:15); 4) mgr A. Sapiro (Universidade NOVA de Lisboa), „(I)legitimate Magic Practices in Ancient Mesopotamia: the Scope of Action of the Āšipu and the Kaššāptu (1st Millennium BCE)" (10:15-10:40). Po przerwie (10:40-11:00) rozpoczęła się druga sesja (11:00-12:40), w ramach której również głos zabrało czterech mówców: 1) dr S. Fink (Universität Innsbruck), „The Wise Women against the Evil Sorcerer: A Magical Contest in the Aratta Cycle" (11:00-11:25); 2) dr A. Kubiak-Schneider (UWr), „Divination Practices in Parthian Hatra" (11:25-11:50); 3) mgr M. Figiel (UW), „Women and Sorcery in Homer's Odyssey" (11:50-12:15); 4) dr K. Baulina (Kijowski Uniwersytet Narodowy im. Tarasa Szewczenki), „Shadows at the Throne: Magical

Interpretations of the Influence of Alexander the Great's Entourage" (12:15-12:40).

Oficjalne otwarcie zjazdu rozpoczęło się o godzinie 12:30 w auli Wydziału Historii UwB (sala 94), który ma swą siedzibę przy Placu Niezależnego Zrzeszenia Studentów 1 (15-403 Białystok). Pod tym adresem odbywały się też wszystkie pozostałe sesje białostockiego spotkania historyków. Między godziną 12:30 a 13:00 w ramach otwarcia zjazdu miało miejsce pięć oficjalnych wystąpień. Jako pierwszy głos zabrał dr hab. T. Mojsik, prof. UwB, urzędujący dziekan wydziału, który powitał zabranych w imieniu organizatorów zjazdu i zarządzanego przez siebie Wydziału Historii UwB (12:30-12:36). Kolejnym mówcą był rektor UwB, prof. dr hab. Mariusz Popławski (12:36-12:42), występujący w roli gospodarza miejsca. Po nim miejsce na mównicy zajęła Niki Kamba, ambasador Grecji w Polsce, która była honorowym patronem tej konferencji (12:42-12:48). Potem zabrał głos dr hab. R. Suski (prof. UwB), reprezentujący również organizatorów tego wydarzenia (12:48-12:55), oraz prof. dr hab. P. Niczyporuk (UwB), trzeci przedstawiciel gospodarzy (12:55-12:56). Po tych oficjalnych wystąpieniach dodatkowe uwagi natury organizacyjnej przedstawił prof. T. Mojsik i prof. R. Suski (12:56-13:00).

Po części oficjalnej rozpoczęła się sesja plenarna, podzielona na dwie części. Pierwsza z nich (13:00-14:30) obejmowała trzy wystąpienia: 1) prof. dr hab. M. Węcowski (UW), „Świat Odyseusza, albo początki myśli europejskiej" (13:00-13:40) – prelegent nie był obecny na auli, lecz wygłosił swój referat online; 2) prof. dr hab. A. Kluczek (UŚ), „Założyciele miast w przestrzeni, *gdzie nic nie jest wiarygodne ani jasne*" (13:41-14:10); 3) prof. dr hab. K. Nawotka (UWr), „Wielkie wyrocznie czasów hellenistycznych i rzymskich: instytucje lokalne, oddziaływanie globalne?" (14:11-14:37). Po tej serii prelekcji zarządzono przerwę obiadową (14:37-15:30). Po obiedzie odbyła się druga część przedmiotowej sesji (15:30-17:00), w ramach której zostały wygłoszone kolejne trzy wykłady: 1) prof. dr hab. A. Łukaszewicz (UW), „Arystoteles, ludzie i inne zwierzęta" (15:34-15:54) – również to wystąpienie odbyło się w trybie online; 2) prof. dr hab. D. Musiał (UMK), „Czy istniała religia Cesarstwa Rzymskiego?" (15:55-16:28); 3) prof. dr hab. A. Tarwacka (UKSW), „Przestrzeń prywatna i publiczna pod kontrolą cenzorów" (16:29-16:55). Bezpośrednio po zakończeniu drugiej części sesji plenarnej odbyło się zebranie członków Komisji Historii Starożytnej Polskiego Towarzystwa Historycznego (17:00-17:30), po czym nastąpiła dłuższa przerwa. Wreszcie o godzinie 19:00 uczestnicy zjazdu spotkali się na wspólnej kolacji.

Drugi dzień białostockiego spotkania starożytników, czyli czwartek, 18 września, składał się z jedenastu sesji, które w programie konferencji nazwano sesjami plenarnymi w panelach dyskusyjnych: 1) „Historia starożytnej Grecji [I]" (moderator: prof. dr hab. R. Kulesza, UW); 2) „Historia Cesarstwa Rzymskiego [I]" (moderator: dr hab. K. Balbuza, prof. UAM); 3) „Historia Bizancjum [I]" (moderatorzy: dr hab. K. Marinow, prof. UŁ i dr hab. T. Wolińska, prof. UŁ); 4) „Historia chrześcijaństwa doby Konstantyna" (moderator: dr hab. I. Milewski, prof. UG); 5) „Historia Republiki Rzymskiej" (moderator: dr hab. H. Appel, prof. UMK); 6) „Prawo rzymskie" (moderatorzy: prof. dr hab. P. Niczyporuk (UwB), prof. dr hab. M. Zabłocka (UW) i prof. dr hab. J. Zabłocki (UW) – *emeritus*); 7) „Miasto w starożytności" (moderator: prof. dr hab. A. Łoś, UWr); 8) „Historia starożytnej Grecji [II]" (moderator: prof. dr hab. R. Kulesza, UW); 9) „Historia Cesarstwa Rzymskiego [II]" (moderator: dr hab. K. Królczyk, prof. UAM); 10) „Historia Bizancjum [II]" (moderatorzy: dr hab. K. Marinow, prof. UŁ i dr hab. T. Wolińska, prof. UŁ); 11) „Religia i władza w starożytnym Rzymie" (moderator: dr hab. A. Gillmeister, prof. UZ).

W ramach pierwszej sesji, „Historia starożytnej Grecji [I]" (10:00-14:00), która obradowała w sali 108A, przewidziano 7 referatów: 1) dr hab. B. Burliga, prof. UG, „Jak to z Minosem było? Herodot, Tukidydes i tak zwana racjonalizacja mitu" (10:00-10:30) – referat nie został jednak wygłoszony z powodu nieobecności prelegenta, a przewidziany dla niego czas „rozdzielono" między pozostałych mówców; 2) dr J. Kuciak (UJ), „Znaczenie i funkcja terminów *basileus* i *tyrannos* w *logos* Dejokesa i tzw. debacie ustrojowej" (10:30-11:00); 3) dr hab. L. Kostuch, prof. UJK, „Czy miejsce, gdzie toczyła się walka, ma znaczenie? Pole bitwy jako przedmiot zainteresowania greckich historyków okresu klasycznego" (11:00-11:30) – referat ten również nie został wygłoszony z powodu nieobecności prelegentki, a przewidziany dla niej czas wykorzystali inni uczestnicy sesji; 4) dr W. Duszyński (UJ), „Konsumpcja alkoholu przez greckich żołnierzy i problemy z nią związane" (11:30-12:00); 5) dr A. Dudziński (UJ). „Podział i struktura narracji w *Bibliotece Historycznej* Diodora Sycylijskiego" (12:00-12:30); 6) dr hab. A. Wolicki, prof. UW, „Peloponez: między geografią a ideą" (12:30-13:00); 7) dr hab. M. Pawlak, prof. UWr, „Grecy i tubylcy – przestrzeń miejska w południowoitalskim uniwersum" (13:00-13:30). Następnie odbyła się dyskusja (13:30-14:00), a po niej zarządzono przerwę na obiad (14:00-15:00).

Druga czwartkowa sesja panelowa, „Historia Cesarstwa Rzymskiego [I]" (10:00-14:00), miała do dyspozycji salę 46. Złożyło się na nią również 7 wykładów: 1) dr K. Kłodziński (UG), „*Capitolia* w Musti i Chi

Maius w Afryce Prokonsularnej. Nowe interpretacje" (10:00-10:20); 2) dr hab. J. Ciecieląg, prof. UKEN, „Sefforis, perła Galilei i jej kariera od Machabeuszy do wielkiego trzęsienia ziemi" (10:20-10:40); 3) prof. dr hab. D. Okoń (USz), „Senatorowie Nonii w przestrzeni miejskiej Brixii (II-1 poł. III w. n.e.)" (10:40-11:00). Po tym referacie udano się na przerwę kawową (11:00-11:20). Po niej zaś zaprezentowano dwie następne prelekcje: 4) dr D. Janiszewska (UZ), „Sewerowie i armia – obrazy, hasła i idee" (11:20-11:40); 5) dr hab. K. Stebnicka, prof. UW, „Bagno wyobrażone – przekaz Herodiana o bitwie cesarza Maximinusa Traka w Germanii" (11:40-12:00). Między 12:00 a 12:20 miała miejsce druga przerwa kawowa, a następnie wygłoszono dwa ostatnie referaty: 6) dr hab. K. Balbuza (prof. UAM), dr M. Teska, dr P. Suchowska-Ducke, „Skarb denarów rzymskich z Kujaw – identyfikacja i interpretacja historyczna" (12:20-12:40); 7) dr hab. K. Maksymiuk (prof. UwS), „Ustalenia terytorialne, których nie było. Rozważania na temat traktatu pokojowego 244 r." (12:40-13:00). Sesję tę domknęła dyskusja (13:00-14:00), po której jej uczestnicy udali się na wspólny obiad (14:00-15:00).

Trzecia sesja, „Historia Bizancjum [I]" (9:00-14:00), została przeprowadzona w sali 48. Ponieważ niżej podpisany brał w niej udział, zatem będzie ona opisany w sposób odbiegający od szablonu zawartego w oficjalnym programie zjazdu. Spotkanie to rozpoczęło się z minimalnym opóźnieniem i miało następujący przebieg: 1) dr hab. Anna Kotłowska, prof. UAM, „Kosmasa obraz Taprobane. Z problematyki źródeł bizantyńskiej wiedzy o Cejlonie" (9:05-9:37); 2) prof. dr hab. Adam Łajtar (UW), „Chrześcijańska Nubia w oczach mieszkańców łacińskiej Europy" (9:38-10:28); 3) dr hab. Kirił Marinow, prof. UŁ, „*Do samego Hemosu i twierdz w jego wnętrzu*: wizerunek masywu górskiego w *Historii Współczesnej* Jerzego Akropolitesa" (10:30-11:05). Po tym referacie doszło do krótkiej wymiany opinii między prof. K. Marinowem a prof. A. Łajtarem (11:05-11:08), po której ogłoszono przerwę (11:08-11:30). Po wznowieniu obrad przedstawiono jeszcze dwie prelekcje: 4) dr hab. Teresa Wolińska, prof. UŁ, „Pustynia jako przestrzeń rzeczywista i wyobrażona w literaturze wczesnobizantyńskiej. Wybrane przykłady" (11:30-12:02); 5) dr hab. Zdzisław Pentek, prof. UAM, „Obraz świata bizantyńskiego w relacjach łacińskich świadków I wyprawy krzyżowej" (12:03-12:25) – prelegent nie był osobiście obecny na zjeździe, ale nadesłał tekst swego wystąpienia wraz z prezentacją, który odczytał prof. K. Marinow (UŁ). Po tej serii wykładów rozpoczęła się dyskusja (12:25-13:50), a następnie przerwa obiadowa do godziny 15:00.

Sesja czwarta, „Historia chrześcijaństwa doby Konstantyna" (9:00-14:00), odbyła się w sali 47. Oficjalnie zaplanowano w jej ramach

dziewięć wykładów, jednak do skutku doszło tylko siedem. Czas przeznaczony na dwa pozostałe „rozdzielili" między siebie uczestnicy panelu. Całość spotkania miała planowo przebiegać w sposób następujący: 1) dr hab. D. Spychała, prof. UKW, „Biskupi i wspólnoty homejskie w Hiszpanii od zaistnienia tego odłamu doktrynalnego do początku V wieku. Zarys problemu" (9:00-9:30) – prelegent wygłosił swój referat online; 2) prof. dr hab. S. Bralewski (UŁ), „Sobór w Nicei w relacji Sokratesa z Konstantynopola" (9:30-10:00) – wykład odwołano w powodu choroby profesora; 3) dr A. Hołasek (UŁ), „Rozwój organizacji i dyscypliny kościelnej a prawodawstwo cesarskie za panowania Konstantyna Wielkiego" (10:00-10:30) – wykład również został odwołany; 4) dr M. Szada (UMK), „Spór o pamięć i podatki: obraz Konstantyna w relacji Zosimosa i jego krytyka w *Historii Kościoła* Ewagriusza Scholastyka" (10:30-11:00); 5) dr A. Pająkowska-Bouallegui (UG), „Cesarz Konstantyn Wielki i jego bratanek cesarz Julian Apostata – podobieństwa i różnice" (11:00-11:30); 6) prof. dr hab. S. Olszaniec (UMK), „Przełom konstantyński a administracja prowincji" (11:30-12:00); 7) dr hab. J. Wiewiorowski, prof. UG, „Ewolucja pozycji najważniejszych urzędów dworskich Konstantyna Wielkiego w świetle insygniów *Notitia Dignitatum*" (12:00-12:30); 8) dr M. Wojcieszak (UG), „Mennictwo Juliana II Apostaty wobec *chrześcijańskich* emisji monetarnych dynastii konstantyńskiej. Studium porównawcze" (12:30-13:00); 9) dr hab. I. Milewski, prof. UG, „Licyniusz podstępnym wężem? Kilka uwag na temat symboliki konstantyńskiego brązu SPES PVBLIC (RIC VII Constantinople 26)" (13:00-13:30). Panel zakończyła dyskusja (13:30-14:00), a dopełniła przerwa na obiad (14:00-15:00).

Piąta sesja, „Historia Republiki Rzymskiej" (10:00-14:00), zlokalizowana w sali 129, zgromadziła oficjalnie tylko pięciu badaczy: 1) dr hab. P. Berdowski, prof. UR, „*De rure in urbe*. Kilka uwag o ambiwalencji idealizacji wsi w Rzymie" (10:00-14:00) – prelekcja ta została jednak odwołana; 2) dr hab. H. Appel, prof. UMK, „Tęsknota za *Forum Romanum*? Cyceron na prowincji" (10:30-11:00); 3) dr hab. I. Łuć, prof. UMCS, „*Officium Tribunorum* – struktura i charakterystyka funkcjonowania" (11:00-11:30); 4) dr hab. M. Wolny, prof. UWM, „W blasku i w cieniu herosów. Homeryckie paralele w narracjach literackich dotyczących wędrówki Hannibala" (11:30-12:00). Na dyskusję przeznaczono tutaj aż dwie godziny (12:00-14:00), jednak nie wykorzystano całego tego czasu, który wydłużyła jeszcze do godziny 15:00 przerwa obiadowa.

Kolejny, szósty panel, „Prawo rzymskie" (10:00-14:00), który odbył się w sali 121, składał się z ośmiu wystąpień: 1) prof. dr hab. B. Sitek (U„WSPS"), „Wpływ *leges tabellariae* na kształtowanie się zasad

tajności głosowania w nowożytnych i współczesnych systemach wyborczych" (10:00-10:30); 2) dr hab. R. Świrgoń-Skok, prof. UR, „Rola *agrimensores* w ustalaniu granic nieruchomości gruntowych" (10:30-11:00); 3) dr hab. S. Huber, prof. UJ, „Polibiuszowska teoria ustrojów politycznych jako paradygmat dyskursu o Rzeczypospolitej. Andrzej Frycz Modrzewski, *Anonymus Ingolstadtiensis*, Aaron Aleksander Olizarowski" (11:00-11:30); 4) dr D. Nowicka (UWr), „Przestrzenie dopuszczalnej a nieakceptowanej krytyki w kontekście rzymskiej iniurii" (11:30-12:00) – prelegentka wygłosił swój referat online; 5) dr W.J. Kosior (UR), „Prokurator czy Prefekt – uwagi o zarządzaniu rzymskimi prowincjami na marginesie tytułu Poncjusza Piłat" (12:00-12:30); 6) dr Ł. Majewski (U„W-SPS"), „Zniewagi krwi wymagające. Od pojedynku sądowego do pojedynku w sprawie honorowej" (12:30-13:00); 7) dr P. Kołodko (UwB), „Blaski i cienie piastowania kwestury prowincjonalnej" (13:00-13:30); 8) prof. dr hab. P. Niczyporuk, UwB, „Antyk w obrazie. Rozważania o jurystach *piszących Corpus Iuris Civilis* na przykładzie *Justynian w Radzie* Jean-Joseph Benjamin-Constant" (13:30-14:00). Po tej serii wykładów udano się na obiad. W programie tego panelu nie przewidziano dyskusji.

Po przerwie obiadowej wznowiono czwartkowe obrady w sesjach panelowych. Na popołudnie zaplanowano sesje VII-XI.

Sesja siódma, „Miasta w starożytności" (15:00-18:00), miała miejsce w sali 102. Swoje referaty zgłosiło sześciu badaczy, jednak do skutku doszło tylko pięć z nich: 1) prof. dr hab. A. Łoś (UWr), „Ludność italskich *civitates* w okresie wczesnego cesarstwa (miasta i ich terytoria wiejskie). Źródła i metody" (15:00-15:30); 2) dr W. Pietruszka (UWr), „Kolegia w Italii – gospodarcze centra miast i *Imperium Romanum*" (15:30-16:00); 3) dr M. Piegdoń (UJ), „Od *forum* i *conciliabulum* do kolonii i municypium. Ewolucja struktur osadniczych na *ager Gallicus* w III-I w. p.n.e. Casus *Fanum Fortunae*" (16:00-16:30); 4) dr P. Komar (UW), „Wyjątek potwierdzający regułę? Konsumpcja w Wiecznym Mieście na tle pozostałej części Italii" (16:30-17:00); 5) dr J. Porucznik (UO), „Wpływ elity miejskiej na zwyczaj epigraficzny Knidos w okresie rzymskim" (17:00-17:30); 6) w programie widniało także nazwisko prof. dr hab. A. Błażejewskiego (UWr) z dopiskiem „tytuł wystąpienia wkrótce". Ostatecznie profesor nie przybył do Białegostoku. Między 17:30 a 18:00 natomiast powyższe gremium dyskutowało nad przedstawionymi wyżej referatami.

Ósma sesja, „Historia starożytnej Grecji [II]" (15:00-18:00), była dalszym ciągiem pierwszej czwartkowej sesji i dlatego przeprowadzono ją również w sali 108A. Zaplanowano tutaj sześć referatów, lecz ostatecznie wygłoszono tylko cztery: 1) prof. dr hab. N. Sekunda (UG),

„Kilka uwag na temat macedońskiego szyku bojowego pod Pydną" (15:00-15:30); 2) dr hab. T. Mojsik, prof. UwB, „Mitografia i historiografia w epoce hellenistycznej: związki nieoczywiste" (15:30-15:50); 3) mgr K. Oczachowska (UWM), „Przestrzeń a władza według Aleksandra Wielkiego – czyli tworzenie wizerunku panującego a unifikacja tradycji lokalnych" (15:50-16:10); 4) dr hab. M. Pawlak, prof. UMK, „Kiedy powstała prowincja Achaja?" (16:10-16:30) – z powodu nieobecności prelegenta referatu nie wygłoszono; 5) prof. dr hab. A. Wypustek (UWr), „Rzymskie konteksty greckiej homoerotyki – wybrane świadectwa" (16:30-16:50) – w tym przypadku także z powodu nieobecności prelegenta referatu nie wygłoszono; 6) dr hab. A. Paluchowski, prof. UWr, „*Homo vulnerabilis* jako fundament hierarchii społecznej w starożytności grecko-rzymskiej" (16:50-17:10). Na zakończenie zaplanowano dyskusję (17:10-18:00). Jednak z powodu nieobecności aż dwóch mówców podział czasu w ramach tej sekcji został zapewne rozłożony nieco inaczej już w czasie trwania panelu.

Sesja dziewiąta, „Historia Cesarstwa Rzymskiego [II]" (15:00-18:00), była także kontynuacją sesji przedpołudniowej i odbywała się również w sali 46. Planowo miała ona obejmować siedem wystąpień, faktycznie jednak prelegentów było sześcioro: 1) dr hab. D. Słapek, prof. UMCS, „Przestrzeń amfiteatru – mikrokosmos rzymskiego imperium?" (15:00-15:20) – profesor nie przybył jednak do Białegostoku; 2) dr hab. A. Tatarkiewicz, prof. UAM, „Przestrzeń i czas. Kult Izydy w Ostii antycznej" (15:20-15:40); 3) dr hab. P. Wojciechowski, prof. UMK, „*Loca sepulturae*: cmentarze i grobowce korporacyjne w przestrzeni publicznej rzymskich miast" (15:40-16:00). Po tej serii wystąpień zaplanowano przerwę (16:00-16:20), a następnie głos zabrało czterech mówców w następującej kolejności: 4) mgr A. Smyk (UwS), „Dziecko w przestrzeni ikonograficznej *Venus Victrix*" (16:20-16:40); 5) dr Z. Kaczmarek (UAM), „Upodmiotowieni przez ubiór: przestrzeń transgresji i nienormatywne praktyki odzieżowe w antycznym Rzymie" (16:40-17:00); 6) mgr W. Zaborowska (UŚ), „*Caesaris, Augusti, castrorum, senatus et patriae*. Różne przestrzenie macierzyństwa Marcji Otacylii Sewery" (17:00-17:20); 7) dr hab. R. Suski, prof. UwB, „Wyprawa Odainata na Ktezyfont w świetle narracji zawartej w *Historia Augusta*" (17:20-17:40). Ostatnim elementem dziewiątej sesji panelowej była dyskusja, zaplanowana między 17:40 a 18:00, jednak prawdopodobnie z powodu nieobecności prof. D. Słapka plan ten mógł ulec pewnym nieznacznym modyfikacjom.

Także sesja dziesiąta, „Historia Bizancjum [II]" (15:00-18:00), była przedłużeniem porannego spotkania, które kontynuowano w sali 48. Ponieważ niżej podpisany brał w niej udział, zatem informacja na temat

chronologii jej przebiegu może być dokładniejsza. Sesja ta miała tylko trzech prelegentów: 1) prof. dr hab. P. Kochanek (KUL JPII), „Geneza i struktura schematów arki Noego na wybranych, średniowiecznych mozaikach bizantyńskich" (15:05-15:45); 2) dr Kamil Biały (USz), „Prowincje bizantyńskie jako miejsca pamięci kulturowej w *De thematibus* Konstantyna VII Porfirogenety" (15:45-16:17); 3) dr hab. Aleksander Paroń, prof. IAiE PAN Wrocław, „Przestrzeń geopolityczna w *O zarządzaniu cesarstwem* Konstantyna VII Porfirogenety" (16:20-17:15). Całość dopełniła dyskusja (17:15-17:54).

Ostatnia, jedenasta sesja czwartkowa, „Religia i władza w starożytnym Rzymie" (15:00-18:00), odbyła się w sali 47, z planowanym udziałem sześciu osób, jednak *de facto* swoje referaty zaprezentowało tylko pięciu prelegentów: 1) dr J. Marciniszyn (UZ), „Najmniej ważne z *amplissima collegia*? Badania prozopograficzne nad składem kolegium *Septemviri epulones* a jego obraz w historiografii" (15:00-15:20); 2) dr K. Mogielnicki (UZ), „Zioła (*verbenae*) jako ofiara w religii rzymskiej" (15:20-15:40) – niestety badacz ten nie przybył do Białegostoku; 3) dr hab. E. Loska, prof. UKSW, „Prawodawstwo w kwestiach sakralnych w Republice" (15:40-16:00). Po tym wystąpieniu nastąpiła zgodnie z oficjalnym planem krótka przerwa na kawę (16:00-16:20). Druga część sesji składała się z czterech referatów: 4) dr hab. P. Sawiński, prof. UAM, „*Sacerdos cooptatus in omnia conlegia*…. Stanowiska kapłańskie w *cursus honorum* planowanych sukcesorów w okresie rządów dynastii julijsko-klaudyjskiej" (16:20-16:40) – wykład ten został wygłoszony w systemie online; 5) dr S. Poloczek (UMK), „Klasyczny kontekst Pawłowej proklamacji zmartwychwstania na ateńskim Areopagu (Dz 17,16-34): uwagi źródłoznawcze" (16:40-17:00); 6) dr hab. A. Gillmeister, prof. UZ, „*Epulones Iovi Optimi Maximi*, czyli kilka uwag o kapłanach i ofierze w religii rzymskiej" (17:00-17:20). Końcowym akordem sesji była dyskusja (17:20-18:00). Prawdopodobnie czas przeznaczony na referat K. Mogielnickiego został zagospodarowany przez pozostałych uczestników panelu.

W czwartek też gospodarze zjazdu zaplanowali dla chętnych (po uprzednim zgłoszeniu) zwiedzanie Muzeum Uniwersyteckiego Centrum Przyrodniczego im. prof. A. Myrchy. Wydarzenie to miało się teoretycznie rozpocząć o godzinie 18:00.

Piątek, 19 września, był trzecim i ostatnim dniem konferencji. Trzy sesje plenarne w panelach dyskusyjnych miały miejsce tylko przed południem: 1) „Partia i Persja" (moderator: dr hab. K. Maksymiuk, prof. UwS); 2) „Historia Cesarstwa Rzymskiego [III]" (moderator: dr hab. P. Piwowarczyk, prof. UŚ); 3) „Historiografia i geografia antyczna" (moderator: dr A. Szopa, UKEN).

Pierwszy w wyżej wymienionych paneli, „Partia i Persja" (9:00-11:30), ulokowano w sali 102. Miał on składać się z czterech wystąpień, lecz absencja prelegentów zredukowała ilość referatów do dwóch. Plan przedstawiał się następująco: 1) prof. dr hab. M. Mielczarek (UMK), „Numizmatyka achemenidzka jako niedocenione źródło badań nad uzbrojeniem" (9:00-9:20) – profesor nie przybył jednak na zjazd; 2) dr M. Podrazik (UR), „Przestrzeń i teren w achemenidzkich działaniach militarnych. Studium zagadnienia na wybranych przykładach" (9:20-9:40); 3) dr T. Sińczak (UMK), „Egypt in the rear of the Roman-Sassanid front in the 3rd and 4th centuries – political and cultural aspects" (9:40-10:00) – prelegent nie pojawił się na zjeździe; 4) dr hab. K. Maksymiuk, prof. UwS, „Kilka uwag na temat wyjątkowej monety Szapura I" (10:00-10:20). Zaplanowano także długą dyskusję końcową (10:20-11:30), jednak ze względu na absencję połowy zgłoszonych uczestników panelu to spotkanie zakończyło się zapewne znacznie szybciej.

Druga piątkowa sesja, „Historia Cesarstwa Rzymskiego [III]" (9:00-11:30 – sala 108A), była ze względu na dużą liczbę zgłoszonych referatów kontynuacją dwóch sesji czwartkowych. Teoretycznie miało w niej uczestniczyć pięć osób. Jednak stan faktyczny był następujący: 1) dr A. Baukova (Lwowski Uniwersytet Narodowy), „Przestrzeń bez miejsca: geograficzne «przywłaszczenie» mitów greckich w mennictwie miast rzymskiej prowincji w okresie Sewerów" (9:00-9:20) – prelegentka nie przybyła jednak na konferencję; 2) dr M. Cieśluk (USz), „Geografia i tożsamość na mapach wyobrażonych antycznych powieści greckich. Przypadek Ksenofonta z Efezu i Achilleusa Tatiosa" (9:20-9:40); 3) dr hab. P. Piwowarczyk, prof. UŚ, „Chrystianizacja Egiptu przed Konstantynem. Nowe źródła i nowe perspektywy" (9:40-10:00); 4) mgr P. Grancow (UŁ), „Miejsca pozyskiwania owoców morza w świecie antycznym w świetle wybranych źródeł literackich" (10:00-10:20); 5) dr P. Jagła (UAM), „Chronologia działalności Jezusa w Jerozolimie i jej okolicach – próba analizy zagadnienia" (10:20-10:40). Podsumowaniem sesji była dyskusja (10:40-11:30). Z kolei czas przeznaczony na referat dr A. Baukovej wykorzystali pozostali prelegenci na spokojne domknięcie swoich prezentacji.

Trzecia sesja piątkowa, a zarazem ostatnia sesja białostockiego zjazdu, „Historiografia i geografia antyczna" (8:00-11:30), odbyła się w sali 94, będącej zarazem aulą Wydziału Historii UwB, na której w środę, 17 września, odbyła się inauguracja konferencji. Zaplanowano tutaj osiem wykładów: 1) dr A. Urbaniec (UKEN), „Przestrzeń ograniczona: podstawy prawne więzienia w klasztorach opozycji religijnej w czasach justyniańskich" (8:00-8:20); 2) dr hab. P. Filipczak, prof. UŁ, „Geografia

Syrii w *Kronice* Jana Malalasa" (8:20-8:40); 3) mgr A. Bąk (UKEN), „Listy a przestrzeń geograficzna późnoantycznych epistolografów na przykładzie Sydoniusza Apollinarisa i Ennodiusza z Pawii" (8:40-9:00); 4) dr A. Szopa (UKEN), „Przestrzeń interpretacyjna, czyli kilka uwag na temat *Epitome* z dzieł Teodora Anagnostesa" (9:00-9:20). Po tych wystąpieniach uczestnicy panelu mieli krótką przerwą na kawę (9:20-9:40). Druga część sesji miała mieć także cztery prelekcje, lecz absencja jednego z badaczy zredukowała ich liczbę do trzech: 5) prof. dr hab. R. Kosiński (UwB), „*Kronika* Jerzego Mnicha. Między historyczną a teologiczną wizją przeszłości" (9:40-10:00); 6) dr A. Kompa (UŁ), „Jan Malalas i Jan Lidyjczyk – dwie specyficzne koncepcje historiograficzne jako przejaw rzymskiej tożsamości" (10:00-10:20); 7) ks. dr hab. J. Żelazny (UPJPII), „Synody Kościoła Persji: uczestnicy, uchwały, reprezentatywność. Zarys problematyki" (10:20-10:40) – to właśnie ta nieobecność zredukowała ilość referatów w tej sesji; 8) dr M. Faszcza (UŚ), „Czy w badaniu antycznej wojskowości istnieje alternatywa wobec *Sachkritik*?" (10:40-11:00). Dyskusja odbyła się między 11:00 a 11:30.

Następnie (11:30-11:40) dziekan Wydziału Historii UwB, dr hab. T. Mojsik (prof. UwB) oraz dr hab. R. Suski (prof. UwB) zgromadzili uczestników konferencji w sali 47, gdzie dokonali krótkiego podsumowania całość obrad. Na zakończenie zaś dr hab. I. Milewski (prof. UG) zapowiedział, że czwarty zjazd KHS PTH połączony z konferencją naukową odbędzie się w 2027 roku, a jego organizatorem będzie Wydział Historyczny UG. Po oficjalnym zakończeniu konferencji gospodarze zaplanowali jeszcze dla osób chętnych (po uprzednim zgłoszeniu) wyjazd w okolice Białegostoku, którego trasa obejmowała między innymi Supraśl.

Ze statystycznego punktu widzenia w białostockim spotkaniu historyków starożytnych oficjalnie wzięło udział 105 osób. Nie oznacza to, że wygłoszono właśnie tyle referatów. Stało się tak z trzech powodów: 1) pięciu profesorów nie wygłaszało prelekcji (K. Królczyk, R. Kulesza, J. Prostko-Prostyński, M. Zabłocka, J. Zabłocki); 2) jeden z referatów miał aż trzy współautorki (dr hab. K. Balbuza (prof. UAM), dr M. Teska, dr P. Suchowska-Ducke, „Skarb denarów rzymskich z Kujaw – identyfikacja i interpretacja historyczna": druga sesja czwartkowa), 3) absencja 14 badaczy (A. Baukova, S. Bralewski, A. Błażejewski, B. Burliga, P. Berdowski, A. Hołasek, L. Kostuch. M. Mielczarek, K. Mogielnicki, M. Pawlak, T. Sińczak, D. Słapek, A. Wypustek, J. Żelazny). Ponadto prelekcje trzynastu badaczy zostały przedstawione zdalnie (N. Anor, K. Baulina, M. Figiel, S. Fink, A. Kubiak-Schneider, A. Łukaszewicz, D. Nowicka, S. Ramapuram, A. Sapiro, P. Sawiński, D. Spychała,

K. Ulanowski, M. Węcowski). Z kolei referat prof. Z. Pentka został przez autora nadesłany i odczytany przez moderatora w ramach sesji panelowej na temat historii Bizancjum.

W ostatecznym rozrachunku w czasie konferencji zaprezentowano 85 referatów, które zostały wygłoszone w ramach 16 sesji (wliczając w to sesję główna, otwierającą zjazd, oraz sesję „26th Melammu Workshop").

Warto zaznaczyć, że obok historyków starożytnych oraz historyków prawa znaczący udział w białostockiej konferencji mieli bizantyniści, będący członkami Komisji Bizantynologicznej Polskiego Towarzystwa Historycznego (KB PTH). Program zjazdu przewidywał referaty dwudziestu reprezentantów KB PTH. Byli nimi: S. Bralewski (UŁ), P. Filipczak (UŁ), A. Hołasek (UŁ), P. Kochanek (KUL JPII), A. Kompa (UŁ), R. Kosiński (UwB), A. Kotłowska (UAM), A. Łajtar (UW), A. Łukaszewicz (UW), K. Marinow (UŁ), I. Milewski (UG), S. Olszaniec (UMK), A. Paroń (IAiE PAN Wrocław), Z. Pentek (UAM), D. Spychała (UKW), A. Szopa (UKEN), A. Urbaniec (UKEN), J. Wiewiorowski (UG), T. Wolińska (UŁ), J. Żelazny (UPJPII). Jednak z powodu absencji trzech badaczy należących do tego gremium (S. Bralewski, A. Hołasek, J. Żelazny) bizantyniści przedstawili w sumie 17 wykładów (na 85 prelekcji), a zatem ich realny wkład w białostockie spotkanie badaczy antyku wyniósł 20,000%.

Konferencja „Przestrzenie antyku" przeszła do historii. Należy podkreślić jej sprawną przebieg oraz życzliwość i zaangażowanie organizatorów. Dodatkowym atutem była słoneczna pogoda, która towarzyszyła przez cały czas uczestnikom tego spotkania.

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

VOX PATRUM 96 (2025) 465-468
DOI: 10.31743/vp.19259

Scripture in Early Christianity. 14th Annual Conference Asia-Pacific Early Christian Studies Society (Sydney, Australia, 25-27.09.2025)

Ks. Marcin Wysocki[1]

Już po raz czternasty na swej corocznej konferencji spotkali się badacze antyku chrześcijańskiego przynależący do Azjatycko-Pacyficznego Stowarzyszenia Studiów Wczesnochrześcijańskich (Asia-Pacific Early Christian Studies Society), które otwarte jest również na badaczy z innych części świata. Jego trzon stanowią naukowcy z Australii, Japonii i Korei. Tym razem odbyło się ono w dniach 25-27 września 2025 roku w gościnnych murach mieszczącego się niemal w centrum miasta katolickiego Uniwersytetu Notre Dame, który wraz z Australian University of Theology był współorganizatorem tegorocznej konferencji. Uczestników powitała piękna australijska wiosenna pogoda i niezwykła przyroda, której można było doświadczyć także na kampusie uniwersyteckim w centrum miasta.

Pierwszego dnia, po oficjalnym otwarciu konferencji, powitaniach i ogłoszeniach, rozpoczęły się paralelne sesje poświęcone szczegółowym zagadnieniom: Reading Martyrdom (Ruth Sutcliffe, „For So They Persecuted the Prophets: A Theological and Hermeneutical Approach to Christian Martyrological Influences)", Reading Gospels (Matteo Monfrinotti, „The Gospel of Mark in Alexandria in the Pre-Constantinian Age: Use and Interpretation", Peter John McGregor, Investigating the Historicity of the Gospels through Minor Characters and Unnecessary Details"); Reading Resurrection (Andrew Roushdy, „Synergy and Salvation in Apostolic Literature: Examining the Human Effort in Early Christian Soteriology", Geoffrey D. Dunn, „Flesh and the Kingdom of God: Tertullian's Reading of the Scriptures in De resurrectione carnis", Thomas D. McGlothlin, „Physicalism, the Holy Spirit, and the General Resurrection in Athanasius"); Reading Gender (Achilleas Dellopoulos, „Biblical

[1] Ks. prof. dr hab. Marcin Wysocki, Katedra Patrologii Greckiej i Łacińskiej, Instytut Nauk Teologicznych, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska; e-mail: mwysocki@kul.pl; ORCID: 0000-0001-5448-5566.

Texts concerning Man and Woman and their Interpretation in the Early Church Fathers", Chi-Kin Lei, „Paul's ἀλληγορούμενα (Gal 4:24) in Early Christian Reception", Jonathan T. Hoffman, „Last Woman Standing: Positing a Relationship between Allusion to Sarah and Rahab in Hebrews 11"); Reading Paul (Robert Tilley, „Recapitulative Emergence in Ephesians and St Irenaeus: A Theological Critique of AI", Ian J. Elmer, „Scripture in the Making: Did Paul See His Letters as 'Scripture'?"); Reading Genesis (Marcin Wysocki, „What Does it Mean to Be a Father-Patriarch? A Case of the Patristic Interpretation of the Biblical Patriarchal Blessings from the Book of Genesis 49", Edwina Murphy, „Patriarchs, Priests, and Prophecies: Cyprian's Use of Genesis"). Dzień pierwszy zwieńczył wykład plenarny, zatytułowany „Approaching John Chrysostom as an Interpreter of Scripture in the Twenty-First Century", który wygłosiła prof. Wendy Mayer z australijskiego University of Divinity.

Drugi dzień konferencji ponownie rozpoczął się pararelnymi sesjami podejmującymi szczegółowe zagadnienia: Reading Job (Andrew Bain, „Jewish and Christian Readings of Job in Late Antiquity: Hermeneutical Methods in Selected Authors", Peter Steiger, „Jewish and Christian Exegetes Debating the Book of Job"); Reading Athanasius (Erin Hutton, „Athanasius and Song of Songs against the World? Bringing the (Alleged) Athanasiana on Song of Songs into Conversation with the School of Alexandria", Mark Baddeley, „Uniting the Names: Athanasius' Approach to Reading Scriptural Texts Synthetically"); Reading the Crossroads: Philo (Chun Li, „Unveiling Balaam: A Characterization Theory Approach to Reading Balaam in the New Testament, Philo, Josephus, and pseudo-Philo", Kevin Wagner, „Philo of Alexandria's Reception of the Tabernacle Narrative (Exod 25-30)"); Reading the Alexandrians (Alexander Prelipcean, „Typology and its Functionality in Stromateis of Clement of Alexandria", Satoshi Ohtani, „Why 'the Historian' Dionysius? A Philological Analysis of the Transmission of Tradition in Eusebius and Jordanes)"; Reading Augustine I (Jimmy Chan, „All for 'David': Augustine's Typological Reading of David in the Psalms and 2 Sameul 7 in City of God XVIII", Kazuhiko Demura, „Augustine's Anthropological Interpretation on St Paul's Bodily Expressions"); Reading Scriptural Controversies (Matthew R. Crawford, „Reconstructing Macedonian Scriptural Exegesis in Didymus (?), De Trinitate", Malcolm Choat, „Constructing a Provenience for Fake Scripture: Constantine Simonides and his Biblical Papyri", Naoki Kamimura, „Matthew 11:12 and the Exegesis of the Latin Patristic Tradition"). Po dwóch dniach duchowej i naukowej uczty, dzień drugi zakończył się czymś dla ciała – zwiedzaniem wybrzeża Sydney wraz ze znanym gmachem opery oraz rejsem do znajdującej

się nad oceanem po drugiej stronie zatoki miejscowości Manly. Wieczór zakończył się wyśmienitą kolacją z widokiem na zatokę oraz przepięknie oświetloną operę w Sydney.

Dzień trzeci i ostatni konferencji to znowu przede wszystkim paralelne panele: Reading Chrysostom (Shinichi Muto, „The Use of Biblical Exegeses for Comparison between Ephrem the Syrian and John Chrysostom", Junghun Bae, „Greater than Virginity: John Chrysostom's Interpretation of Matthew 25:1-13"), Reading Origen (Yip Mei Loh, „Origen: The Christian or the Pagan?", Georges El Hage, „Origen and Violence in the Bible"); Reading Figures (Alexis Balmont, „Lost in Translation? Religious Terms in Chinese Christianity", Hind Salah El-Din Somida Awad, The Iconography of the Virgin Mary in the Chapel of Peace: A Deciphering Study of the Theme"); Reading Augustine II (James Pietsch, „Worldly Wisdom and the Wisdom of the Word: Augustine's Hermeneutic in De doctrina Christiana", Katherine Chambers, „Converting to Christianity in Late Antiquity? What we can Learn from Augustine of Hippo", Colten Cheuk-Yin, „Yam Augustine and Julian on Animal Concupiscence"); Reading Hermeneutics (Mario Baghos, „Returning to the 'Jesus of History' and the 'Christ of Faith': A Scriptural and Patristic Analysis", Vassilis Adrahtas, „Biblical Allegorical Hermeneutics as Historical (Self)-Consciousness", Daniel An, „The Grace of God or the Pity of God? Reading the Psalms in Late Antiquity"); Reading the Cappadocians and Cilicians (Amy J. Erickson, „Law as Gospel in Gregory of Nyssa's Life of Moses", Vicki Petrakis, „The Hermeneutics of Spiritual Growth in Gregory Nazianzen: The Scriptural Word and its Enfleshment", Kyosuke Sunada, „Theodore's Exegesis in Meletian Context"). Ostatnim naukowym akordem czternastej Konferencji APECSS był wykład plenarny prof. Davida Starlinga zatytułowany „'I have applied all this to myself and Apollos': The Source and Rhetorical Function of the Saying 'Not beyond what is written' in 1 Corinthians 4:6".

Miejscem kolejnej, piętnastej Konferencji Azjatycko-Pacyficznego Stowarzyszenia Studiów Wczesnochrześcijańskich (APECSS) w 2026 roku tym razem będzie Tokio, a tematyką obrad – retoryka we wczesnym chrześcijaństwie. Udział w takich konferencjach pozwala dostrzec perspektywę, z jaką podchodzą do pism i autorów wczesnochrześcijańskich badacze na co dzień funkcjonujący w zupełnie innym kontekście kulturowym i językowym, jak na przykład naukowcy z Japonii, Tajwanu czy Korei, ale także pozwala na zrozumienie powszechności badań nad antykiem chrześcijańskim.

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

VOX PATRUM 96 (2025) 469-472
DOI: 10.31743/vp.19222

Synodalność we wczesnym chrześcijaństwie (V Międzynarodowa Konferencja Patrystyczna, KUL, Lublin, 7-9.10.2025)

Synodality in the Early Church (5th International Patristic Conference, KUL, Lublin, Poland, 7-9.10.2025)

Paweł Głowacki[1]

W dniach od 7 do 9 października 2025 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, odbyła się V Międzynarodowa Konferencja Patrystyczna zatytułowana „Synodalność we wczesnym chrześcijaństwie". Organizatorami konferencji była Katedra Patrologii Greckiej i Łacińskiej KUL, pod patronatem naukowym Polskiej Sekcji Patrystycznej i Komitetu Teologii PAN w Lublinie. Międzynarodowe grono badaczy antyku chrześcijańskiego spotkało się po raz piąty w murach Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, aby zbadać bardziej szczegółowo kwestie związane z ideą synodalności i praktyką zwoływania zgromadzeń biskupich w starożytnym Kościele. 1700. rocznica pierwszego soboru powszechnego w Nicei, obchodzona w 2025 roku, była dobrą okazją do bliższego przyjrzenia się tym niezwykle aktualnym we współczesnym dyskursie naukowym zagadnieniom.

Konferencja rozpoczęła się 7 października o godz. 09.00 w auli C-1031 w *Collegium Joannis Pauli II*. Uroczystego jej otwarcia dokonał ks. prof. dr hab. Marcin Wysocki, witając prelegentów i słuchaczy. Następnie swój wykład plenarny wygłosił ceniony australijski patrolog prof. Geoffrey Dunn („A Patristic Perspective on Synodality: Observations on African Synods of the Third Century"). Po tym wystąpieniu miała miejsce ożywiona dyskusja, a po niej nastąpiła przerwa kawowa. Po przerwie, w sesji przedpołudniowej głos zabrało 4 prelegentów: Ikenna Paschal Okpaleke (Belgia): „Synodality in the Church or Synodality of the Church: An Ecclesiological Quest through the Fathers to Present",

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

Serafim Seppälä (Finlandia): „The First Christian Synods in the Early Christian-Islamic Apologetics", László Odrobina (Węgry): „The «Synodal Path» of the Theological Doctrine's Formation on the Sacrament of Marriage in the Early Church", Michał Ludewicz (Polska): „«Venerabilis pontifex, (…) in defensione suae aecclesiae (…) sacrum concilium convocavit». Synods as a space for strengthening papal authority according to the Liber Pontificalis". Po przerwie podjęto dalsze obrady w ramach sesji popołudniowej, podczas której swe referaty wygłosiło 5 prelegentów: Alexandru Prelipcean (Rumunia): „The Emperor Constantine the Great and his direct involvement in the organization of the First Ecumenical Council: paradigm for the other Basilians?", Michał Łukaszczyk (Polska): „«Subtilis est haeresis et ideo simplices animae facile decipiuntur» – Problems with the Interpretation of the Statements of Nicean Council in the Views of Luciferians", Matteo Monfrinotti (Włochy): „La recezione dei Concili nell'antichità. Il caso di Nicea", Constantin Oprea (Rumunia): „Nicaea post Nicaeam: «Consensus Patrum» and Synodal Authority in the Patristic Tradition", Georgios D. Panagopoulos (Grecja/USA): „The Faith of Nicaea and the Council of Chalcedon according to the Codex Encyclius (457)".

W drugim dniu konferencji odbył się wykład plenarny wygłoszony przez wybitnego znawcę myśli świętego Augustyna, prof. Hubertusa Drobnera, pod tytułem „Synods and Synodality in Augustine of Hippo's Life and Theology". Po tym referacie miała miejsce konstruktywna dyskusja oraz przewidziana programem przerwa kawowa. Po przerwie, w sesji przedpołudniowej zostały zaprezentowane następujące wystąpienia: Mariusz Szram (Polska): „Reaction of the Synods of Alexandria and Rome to Origenes' Priestly Ordination", Ivan Bodrožić (Chorwacja): „Saint Jerome as a Translator at the Service of the Synods against Origen", Magdalena M. Jóźwiak (Polska): „St. Jerome of Stridon as an Expert on Holy Scripture at the Council of 382 and the Beginnings of His Work on the Vulgate", David Vopřada (Republika Czeska): „The Synod of Capua (391) and Its Influence on the Ascetic Movement in the Late Fourth Century". Po przerwie, obrady w ramach I sesji młodych naukowców obejmowały 4 referaty: Krisztián Fenyves (Węgry): „Nicaea and the West, or ὁμοούσιος and una substantia", Ishmael Adibuah (USA): „Constantine and the Seeds of Synodality: Nicaea and the Emerging Ecclesiology of Communion", Karolína Štauberová (Republika Czeska): „The proceedings of the Lateran Synod (649): «Latrocinium Lateranum»"?, Márk Besztercei (Węgry): „A synod of the spiritual Jerusalem? – Papal power and combatting heresy at the Lateran Council of 649". Drugi dzień obrad został zwieńczony uroczystą kolacją.

W ostatnim dniu dyskusji nad synodalnością we wczesnym Kościele miał miejsce wykład plenarny eminentnego badacza w dziedzinie historii starożytnej i średniowiecznej, prof. Alberto Ferreiro, zatytułowany „Select Antiochene Canons (338) in Suevic Gallaecia in the Capitula Martini of St. Martin of Braga". Jak zawsze po wykładach rozpoczynających dzień konferencyjny odbyła się żywa dyskusja, a po niej nastąpiła przerwa na kawę. Potem rozpoczęto czwartą sesje plenarną. W czasie sesji wygłoszono 3 referaty: Jan W. Żelazny (Polska): „The Synods of the Assyrian Church of the East until the 6th century: scope, influence and issues", Stanisław Adamiak, Marta Szada (Polska): „Councils, Conferences and Episcopal Tribunals in Late Antique Africa and Iberian Peninsula", Jerzy Szafranowski (Polska): „Church Councils and Monastic Privileges in Early Medieval Gaul". Ostatnim segmentem lubelskiej konferencji patrystycznej była II sesja młodych naukowców. Swoje referaty przedstawili kolejno: Grzegorz Pakowski (Polska): "«I have not seen any synod with a successful conclusion» – St. Gregory of Nazianzus' statements on synodality in his speeches and letters", Alexandru Lazar (Rumunia): „Universal restoration or eternal damnation? Post-synodal reflections and the reception of the condemnation of apocatastasis", Paweł Głowacki (Polska): „Synodality and primacy in the thought of Pope Celestine I against the background of the Nestorian controversy".

Powyższe zestawienie pozwala stwierdzić, że w czasie V Międzynarodowej Konferencji Patrystycznej 27 prelegentów wygłosiło 26 referatów (jeden był wygłaszany wspólnie przez dwóch prelegentów). Godne odnotowania jest uczestnictwo aż 17 przedstawicieli środowisk naukowych z zagranicy, reprezentujących 11 państw: Chorwację (jedna osoba), Republikę Czeską (dwie osoby), Grecję (jedna osoba), Niemcy (jedna osoba), Węgry (trzy osoby), Stany Zjednoczone (dwie osoby), Włochy (jedna osoba), Finlandię (jedna osoba), Belgię (jedna osoba), Rumunię (trzy osoby) i Australię (jedna osoba). Dziesięciu polskich badaczy antyku chrześcijańskiego przedstawiło swoje wyniki badań.

Na zakończenie należy podkreślić bardzo dobrą dyscyplinę czasową całego wydarzenia, sprawną organizację oraz wyrazić radość z licznej obecności studentów wraz z wykładowcami Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II podczas sesji plenarnych konferencji. Nie byłoby to w pełni możliwe, gdyby nie przyznanie środków na realizację konferencji przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego w programie Doskonała Nauka II. Teksty wszystkich wystąpień zostaną udokumentowane w formie artykułów naukowych w jednym z kolejnych tomów serii Studia Patristica, publikowanej przez wydawnictwo Peeters.

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

VOX PATRUM 96 (2025) 473-474
DOI: 10.31743/vp.19258

From the Council of Nicaea to Vatican II: Professing the Faith, the Creeds, and the Church' s Credibility. 31st International Theological Symposium (Split, Chorwacja, 16-17.10.2025)

Ks. Marcin Wysocki[1]

1700. rocznica zwołania Soboru Nicejskiego była okazją do zaistnienia wielu wydarzeń, które dotykały różnych zagadnień związanych z tematyką wynikającą z tego pierwszego soboru powszechnego. Jednym z nich była konferencja zorganizowana przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu w Splicie, która odbyła się w dniach 16-17 października 2025 roku w siedzibie tegoż Wydziału. Konferencja wpisuje się w organizowane od wielu już lat sympozja teologiczne, które podejmują ważne i aktualne problemy Kościoła chorwackiego, ale też powszechnego. Tym razem tematem dwudniowych obrad było: „Od Soboru Nicejskiego do Watykańskiego II: wyznawanie wiary, credo i wiarygodność Kościoła".

Dwudniowe obrady, w organizację których zaangażowała się lokalna społeczność, władze lokalne i kościelne pod przewodnictwem dziekana Wydziału ks. prof. Ivana Bodrožića, podzielone zostały na dwie główne sesje. Pierwszego dnia wystąpili zaproszeni goście zagraniczni, drugiego zaś – lokalni badacze języka chorwackiego. W pierwszym zatem dniu swoje przedłożenia przedstawili: Ivan Bodrožić (Chorwacja), „From Local to Ecumenical Councils and Vice Versa", Marcin Wysocki (Polska), „From regula fidei to expositio fidei. The significance and development of formulations of faith in early Christianity", Barouyr Shernezian (Liban), „The Nicene Creed in Christian Liturgy: Historical Foundations, Liturgical Practice, and Theological Artistry", Almudena Alba Lopez (Hiszpania), „Church Councils as Scenarios for Political and Religious Conflict in Late Antiquity" oraz Simona Segoloni (Włochy), „Transmission of Faith and the Synodal Style: Councils, Church, and Family".

[1] Ks. prof. dr hab. Marcin Wysocki, Katedra Patrologii Greckiej i Łacińskiej, Instytut Nauk Teologicznych, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska; e-mail: mwysocki@kul.pl; ORCID: 0000-0001-5448-5566.

Dzień zakończył się ożywioną dyskusją prowadzoną w języku angielskim, chorwackim i włoskim, która była kontynuowana podczas uroczystej kolacji konferencyjnej z widokiem na zatokę splicką.

Drugi dzień konferencji to dzień chorwacki, gdy prezentowali swoje wyniki badań przedstawiciele gospodarzy. Głos zabrali: Ljubo Zadrić, „Saopćiti Nesaopćivog. Domet i ograničenje saborskih izričaja vjere (Communicating the Incommunicable: The Scope and the Limits of Conciliar Expressions of Faith)", Darko Rapić, „Od čina vjere do (u) činjenja vjere – Djelotvornost vjere u hrvatskom društvu nakon II. vatikanskog sabora (From the Act of Faith to the Living Out of Faith: The Effectiveness of Faith in Croatian Society after the Second Vatican Council)"; Branka Gabrić, Vjera djeteta: naravni dar i nadnaravna milost. Koja je moralna odgovornost roditelja? (The Faith of the Child: Natural Gift and Supernatural Grace – The Moral Responsibility of Parents), Miljenka Grgić, „Kćer i/ili Mudrost, Sin i/ili Logos? Biblijski analoški govor kao alternativa tradicionalnim definicijama transcendencije (Daughter and/or Wisdom, Son and/or Logos: Biblical Analogical Language as an Alternative to Traditional Definitions of Transcendence)" oraz Ivo Bezina, „Dogma i iskustvo vjere: Patristički model sinteze kao teološki odgovor na suvremene izazove (Dogma and the Experience of Faith: The Patristic Model of Synthesis as a Theological Response to Contemporary Challenges)". Następnie odbyła się dyskusja z udziałem wszystkich prelegentów, która zakończyła dwudniowe sympozjum. Mimo że nie była to konferencja *stricte* patrystyczna, to jednak duch Nicei unosił się w sali obrad, a nawiązania do myśli patrystycznej były bardzo częste. Referaty, które dotykały w znacznej części współczesnych zagadnień, pokazały, że ważne i aktualne są myśli wczesnochrześcijańskich pisarzy i praca współczesnych badaczy antyku chrześcijańskiego, którzy dostarczają materiałów do obecnych rozważań.

Warto podkreślić, że w ostatnich latach, głównie dzięki zabiegom obecnego dziekana Wydziału Teologii Uniwersytetu w Splicie, ks. prof. Ivana Bodrožića, Split staje się regionalnym centrum studiów teologicznych, w tym studiów patrystycznych. Istnieje tu centrum badań nad życiem i twórczością św. Hieronima (Hieronymianum), regularnie organizujące (co 3 lata) konferencję poświęconą Strydończykowi, który miał przyjść na świat właśnie na terenie Chorwacji, wydają dwa czasopisma naukowe, w tym jedno (*Crkva u svijetu – Kościół w świecie)* indeksowane przez Scopus i zdobywające coraz większe znaczenie międzynarodowe. Warto zatem śledzić poczynania splickiego środowiska naukowego, które podejmuje współpracę również z polskimi ośrodkami naukowymi.

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

VOX PATRUM 96 (2025) 475-478
DOI: 10.31743/vp.19278

Spotkanie Société d'études syriaques (Paryż, 20-21.11.2025)

Meeting of Société d'études syriaques (Paris, France, 20-21.11.2025)

Ks. Jan W. Żelazny[1]

W dniach od 20 do 21 listopada 2025 roku w Paryżu odbyło się kolejne, 21. spotkanie „table ronde" *Société d'études syriaques*. Tym razem, wyjątkowo, trwało ono dwa dni. Tematem przewodnim spotkania były biblioteki syryjskie. Zagadnienie obejmowało zarówno znane nam historyczne pierwsze kolekcje, jak i współczesne miejsca przechowywania oraz konserwacji manuskryptów syryjskich.

Miejscem naszych spotkań jest zawsze Paryż, gmach Institut Protestant de Théologie. Tym razem z uwagi na temat oraz miejsce (Paryż), posiadający jedną z największych kolekcji manuskryptów syriackich „table ronde", rozpoczęło się w czwartek, po południu, w jednym z gmachów Bibliothèque nationale de France, na ulicy Vivienne 5 – „Richelieu". Pierwsza część wystąpień poświęcona była najstarszym kolekcjom manuskryptów syriackich: w klasztorze na pustyni egipskiej Dayr al-Suryan, klasztorze św. Katarzyny na Górze Synaj oraz irackiej bibliotece klasztoru Matki Bożej Siewnej.

Z klasztoru Dayr al-Suryan pochodzi bardzo wiele manuskryptów przechowywanych w różnych bibliotekach na świecie. To stamtąd wywodzi się kolekcja watykańska zapoczątkowana przez kard. J. Assemaniego. Początki klasztoru sięgają VI wieku, choć powstanie biblioteki datuje się na IX wiek. Nowe odkrycia, począwszy od 1991 roku, pokazują, że bogactwo tekstów tam przechowanych dalej zachwyca. Między innymi prace konserwatorskie *The Levantine Foundation* (ze wsparciem ośrodków naukowych Wielkiej Brytani, jak i np. fundacji księcia Karola – dziś króla Karola III – z panią Elizabeth Sobczynski jako współzałożycielką) ukazują, że teksty koptyjskie, syryjskie czy arabskie tam przechowywane ubogacają naszą wiedzę nie tylko o charakterze zgromadzonej

[1] Ks. dr hab. Jan Witold Żelazny, Katedra Patrologii i Historii Kościoła, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków, Polska; e-mail: atzelazn@cyf-kr.edu.pl; ORCID: 0000-0003-3653-0639.

tam biblioteki, ale pozwalają na odkrycie nowych wersji czy utraconych wcześniej tekstów Ojców Kościoła. Mowa o ponad 130 manuskryptach i ponad 300 fragmentach. Referat przedstawił D. Taylor (University of Oxford) oraz Alice Croq (Université de Montpellier).

Odkrycia w klasztorze na Synaju okazały się jednymi z najbardziej znaczących w badaniu historii przekazu Pisma Świętego oraz patrologii. Okazuje się, że oba miejsca nie powiedziały ostatniego słowa. Pomimo zawirowań w samym klasztorze, sporów o jego obediencję, pojawiają się nowe perspektywy dotyczące badań. Starożytne teksty znajdują się bowiem w wielu pomieszczeniach klasztoru. Obecnie podjęto kolejne wysiłki w celu ich skatalogowania (G. Kessel Österreichische Akademie der Wissenschaftten Wien).

Samer Yohanna (Scriptorium Syriacum Erbil) zaprezentował zmienne losy kolekcji z klasztoru Matki Bożej Siewnej, która przez wiele lat przechowała spuściznę słynnego klasztoru Rabban Hormizd.

We wszystkich klasztorach podjęto wysiłek konserwacji znalezionych tekstów przy wydatnej współpracy, także finansowej, wielu ośrodków zagranicznych. Na miejscu bowiem nie można znaleźć ani funduszy, ani osób, które mogłyby w pełni podjąć się tego zadania. Kolejne referaty dotyczyły zasobów francuskich (Vanessa Desclaux – BnF Paris) i włoskich (Margherita Farina CNRS Paris), ich skatalogowania oraz stanu konserwacji.

Drugi dzień miał wyraźny podział. Pierwsze dwa referaty ukazywały znane nam ze świadectw dwie starożytne biblioteki: Edeseńska (F. Briquel – Chatonnet – CNRS Paris) i Qenešrińską (Émilie Villey – CNRS Paris & Olivier Defaux – CNRS Paris).

Kolejne prezentacje dotyczyły średniowiecznych bibliotek. Do starożytnych zaliczono Qennesrin, choć przedstawiający bibliotekę Qenešrińską wyraźnie odwoływali się do IX wieku, podczas gdy „Bagdad" – do średniowiecznych. Ani czasowo, ani środowiskowo nie miało to uzasadnienia, co znalazło potwierdzenie w kolejnych wystąpieniach: prelegenta Jimmy Daccache (Yale University), który mówił o tłumaczach skupionych wokół szkoły bagdadzkiej (VIII-IX wiek), jak i mówiącego o bibliotekach syro-orientalnych Vittorio Berti (Università di Padova) oraz Giovanni Gomiero (Universiteit Gent).

Popołudniowa sesja dotyczyła kwestii, na ile znane nam opisy bibliotek syryjskich są opisami realnie istniejących bibliotek, a na ile pragnieniem, aby tak było. Oba wystąpienia (E. Fiori – Università Ca'Foscari oraz S. Stadel – Iniversity of Oxford), choć ukazały wiele nowych elementów w obrazie biblioteki w piśmiennictwie syriackim, nie odpowiedziały na kluczowe pytanie.

Ostatnia część „table ronde" była poświęcona bibliotekom syryjskim wczoraj i dziś. H. Murre van den Berg (Radboud Universiteit) pokazała

przemiany, jakie dotknęły (zarówno w organizacji, jak i w profilu przetrzymywanych pozycji) biblioteki syryjskie w okresie otomańskim. Widać wyraźnie wzrost kolekcji arabskich, pojawiają się tłumaczenia poprzednich tekstów, w języku syriackim nowe pozycje to kopie poprzednich. J. Dergham (Beit Gazo, Daroun – Harissa) ukazał skomplikowaną strukturę biblioteki w Charfet: trzy kolekcje składające się na nią, różny stan konserwatorski tekstów, kwestie digitalizacji zbiorów. Problemem jest zarówno szczupłość miejsca, jego niedostosowanie techniczne względem wymagań współczesnych (konserwatorskich). Jednocześnie zostały ukazane problemy w zakresie katalogowania tekstów, w których czasami w jednym manuskrypcie spotykamy się z wieloma tekstami. Ostatnia prezentacja bp. R. Akhrass, wikariusza patriarchy syroortodoksyjnego Antiochii ds. studiów, dotyczyła między innymi stanu biblioteki patriarchalnej w Syrii po okresie wojny domowej oraz perspektywy jej rozwoju.

Tegoroczne spotkanie „table ronde" było kontynuacją spotkań ukazujących spuściznę chrześcijaństwa aramejskiego w wielu aspektach. Po spotkaniu przewidziano publikację materiałów. Myślę, że pozwoliło to uczestniczącym (mam nadzieję i czytającym materiały w przyszłości) na zapoznanie się z jednym z fenomenów kultury chrześcijaństwa aramejskiego, jakim była książka, biblioteka i szacunek do wykształcenia, które przekazali nie tylko potomnym, ale i innym kręgom kulturowym. Jednocześnie sympozjum uzmysłowiło badaczom, jak wiele jeszcze jest do odkrycia, jak wiele jeszcze można uratować z tego dziedzictwa naszych „zapomnianych braci". Ważnym elementem spotkań jest też wymiana informacji, czym zajmują się poszczególni badacze, z kim warto konsultować projekty. Polskę na konferencji reprezentował ks. Mateusz Potoczny (Uniwersytet Opolski) i ks. Jan Żelazny (UPJP II Kraków).

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

VOX PATRUM 96 (2025) 479-484
DOI: 10.31743/vp.19065

Posiedzenia Komisji Bizantynologicznej Polskiego Towarzystwa Historycznego (KB PTH) w roku akademickim 2024/2025

Meetings of the Byzantine Commission of the Polish Historical Society in the Academic Year 2024/2025

Piotr Kochanek[1]

W roku akademickim 2024/2025 odbyły się, zgodnie z wieloletnią tradycją, dwa spotkania Komisji Bizantynologicznej Polskiego Towarzystwa Historycznego. Pierwsze miało miejsce w sobotę, 30 listopada 2024 roku, w gmachu Wydziału Filozoficzno-Historycznego Uniwersytetu Łódzkiego (ul. A. Kamińskiego 27a), w sali posiedzeń Rady Wydziału. Rozpoczęcie tego wydarzenia zaplanowano na 11:30. Miało ono charakter hybrydowy: stacjonarnie uczestniczyło w nim ok. 25 osób, zdalnie natomiast (za pośrednictwem kanału MS Teams) połączyły się maksymalnie 34 osoby. Ta ostatnia liczba malała w miarę trwania posiedzenia.

Jako pierwszy głos zabrał przewodniczący Komisji, dr hab. Kirił Marinow, prof. UŁ (Uniwersytet Łódzki). Mówca powitał wszystkich zebranych oraz dokonał oficjalnego otwarcia łódzkiego spotkania (11:30-11:38). Następnie przedstawiono trzy krótkie prelekcje, których autorzy przypomnieli sylwetki trzech zmarłych w ostatnim czasie członków KB PTH. Jako pierwszy przemówił ks. dr hab. Jan Żelazny (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie). Przedstawił on zebranym sylwetkę ks. dr. hab. Arkadiusza Barona, prof. UPJPII (2.09.1960-16.02.2024): 11:38-12:03. Po nim głos zabrał ponownie dr hab. K. Marinow, prof. UŁ, wspominając prof. dr. hab. Mirosława Jerzego Leszkę (4.04.1963-24.08.2024): 12:03-12:18. Z kolei sylwetkę dr. hab. Stefana Karola Jakobielskiego, prof. PAN (11.08.1937-14.10.2024) przybliżyła zebranym dr Magdalena Łaptaś (Uniwersytet Kardynała

[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.

Stefana Wyszyńskiego w Warszawie): 12:19-12:34. Wszystkich trzech zmarłych uczczono minutą milczenia oraz krótką modlitwą.

Kolejnym punktem obrad była prezentacja najnowszych publikacji z zakresu szeroko rozumianej bizantynistyki (12:34-12:44), której dokonał przewodniczący Komisji. Jego *exposé* zostało uzupełnione informacjami uczestników spotkania, zarówno stacjonarnych, jak i tych, którzy brali w nim udział za pośrednictwem kanału MS Teams. Następnie dr Andrzej Kompa (UŁ), sekretarz KB PTH, omówił najbliższe konferencje krajowe i zagraniczne, mogące zainteresować uczestników posiedzenia (12:44-13:00). Również jego informacje zostały uzupełnione przez innych członków obradującego gremium. Ponieważ sprawa ta wzbudziła spore zainteresowanie, Sekretarz obiecał rozesłać do wszystkich członków Komisji szczegółową, mailową informację na ten temat.

Centralnym punktem łódzkiego posiedzenia KB PTH były dwa referaty. Autorem pierwszego był ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski (emeryt UKSW). Temat jego wystąpienia brzmiał: „Apokryficzna Ewangelia muzułmańska Ps-Barnaby" (13:00-13:30). W dyskusji dopełniającej przedmiotową prelekcję głos zabrały dwie osoby (dr hab. Teresa Wolińska, prof. UŁ i ks. dr hab. Marek Blaza SJ, prof. Akademii Katolickiej w Warszawie), które krótko skomentowały powyższy temat, nie zadając przy tym żadnych pytań (13:30-13:38). Drugim mówcą był dr hab. Aleksander Paroń, prof. IAE PAN (Instytut Archeologii i Etnologii PAN we Wrocławiu), który przybliżył słuchaczom zagadnienie zawarte w tytule jego wystąpienia: „Soldanos i inni – opowieści parenetyczne w «De administrando imperio» Konstantyna VII Porfirogenety" (13:40-14:18). W dyskusji (14:18-14:40), jaka wywiązała się bezpośrednio po tym wykładzie, głos zabrali kolejno: dr hab. Marcin Böhm, prof. UO, dr hab. Anna Kotłowska, prof. UAM, dr hab. Michał Bzinkowski, prof. UJ, dr Piotr Ł. Grotowski (UPJPII), dr A. Kompa (UŁ) oraz dr hab. K. Marinow, prof. UŁ. Po tej części posiedzenia ogłoszono przerwę na obiad (14:40-15:30).

Obrady wznowiono punktualnie o 15:30. Tę część posiedzenia rozpoczęto od zagajenia przewodniczącego Komisji (15:31-15:37), który między innymi zapowiedział przyjęcie w poczet członków KB PTH dwóch nowych badaczy. Byli nimi: prof. dr hab. Tomasz Derda z Uniwersytetu Warszawskiego (UW), którego rekomendował jego uniwersytecki kolega, prof. dr hab. Adam Łajtar, i dr hab. Karolina Kochańczyk-Bonińska, prof. Szkoły Głównej Mikołaja Kopernika w Krakowie (Kolegium Filozofii i Teologii). Jej kandydaturę zarekomendowała dr Bogna Kosmulska (UW). Obie kandydatury zostały w głosowaniu jawnym przyjęte jednogłośnie (15:37-15:50). Z kolei w ramach tak zwanych spraw organizacyjnych (15:50-16:08) dr A. Kompa (UŁ) zreferował dwa zagadnienia:

1) kwestię ewaluacji czasopism naukowych (chodziło o przepunktowanie około 800 czasopism z listy ministerialnej oraz o dodanie do tegoż wykazu blisko 200 nowych tytułów, ważnych dla szeroko rozumianego środowiska badaczy starożytności i średniowiecza); 2) przygotowania do XXV Międzynarodowego Kongresu Studiów Bizantynistycznych, który ma odbyć się w Wiedniu między 24 a 29 sierpnia 2026 roku. Chodziło o zgłaszania tematów tak zwanych okrągłych stołów oraz sesji posterowych. W tym kontekście powrócił wątek, który był już podnoszonych na posiedzeniu KB PTH w Łodzi 25 listopada 2023 roku. Chodziło o możliwość zorganizowania kongresu bizantynistycznego w Polsce. Odpowiadając, dr A. Kompa powtórzył konkluzję sprzed roku: organizacja kongresu teoretycznie byłaby możliwa przy współpracy dwóch ośrodków: Łodzi i Poznania. Ostatnim segmentem łódzkiego spotkania były wolne wnioski połączone z zakończeniem posiedzenia (16:08-16:10). Ponieważ posiedzenie odbywało się 30 listopada, a zatem w dniu imienin Andrzeja, prof. dr hab. Maciej Kokoszko (UŁ) przypomniał o życzeniach dla wszystkich Andrzejów, którzy są członkami KB PTH. Złożono je na ręce dr. Andrzeja Kompy. Bezpośrednio po nich przewodniczący KB PTH zamknął posiedzenie, dziękując wszystkim jego uczestnikom za obecność.

Katolicki Uniwersytet Lubelski był reprezentowany zdalnie przez trzy osoby. Byli to: ks. prof. dr hab. Piotr Szczur, ks. prof. dr hab. Mariusz Szram oraz niżej podpisany.

W sobotę, 24 maja 2025 roku, odbyło się drugie w roku akademickim 2024/2025 spotkanie KB PTH. Miało ono miejsce w Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu (Collegium Humanisticum, przy ul. Wł. Bojarskiego 1 – Sala Rady Wydziału Nauk Historycznych, nr C.0.39). Organizatorem posiedzenia był prof. dr hab. Szymon Olszaniec, kierownik Katedry Historii Starożytnej i Bizancjum w Instytucie Historii i Archiwistyki, który wchodzi w skład Wydziału Nauk Historycznych UMK. Posiedzenie rozpoczęło się planowo o godzinie 11:30 w trybie hybrydowym. Za pośrednictwem kanału MS Teams w spotkaniu brało udział maksymalnie 27 osób (stan z godziny 12:00). Z kolei w formie stacjonarnej w sali obrad było obecnych około 20 badaczy. Posiedzenie Komisji otworzył jej przewodniczący, prof. K. Marinow (UŁ), który powitał zebranych, przedstawił porządek spotkania oraz podziękował prof. S. Olszańcowi i obecnym na sali przedstawicielom władz wydziału za zaproszenie KB PTH do Torunia (11:30-11:36). Następnie głos zabrała prodziekan Wydziału Nauk Historycznych UMK, dr hab. Inga Głuszek, prof. UMK (11:36-11:38), a po niej przemówił zastępca dyrektora Instytutu Historii i Archiwistyki, dr hab. Maciej Krotofil, prof. UMK (11:38-11:39) oraz prof. S. Olszaniec (11:40-11:41). Mówcy wyrazili

satysfakcję z faktu, że posiedzenie Komisji odbywa się w toruńskim uniwersytecie, życząc jednocześnie owocnych obrad. Warto nadmienić, że było to pierwsze w historii spotkanie KB PTH w murach UMK.

Następnie mikrofon trafił ponownie w ręce prof. K. Marinowa, który zapowiedział wspomnienie dotyczące przedwcześnie zmarłej dr Magdaleny Łaptaś (8.05.1967-23.04.2025), która przez wiele lat była członkiem KB PTH, pracując na co dzień w Instytucie Historii Sztuki Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (11:41-11:44). Wspomnienie to przygotował trzyosobowy zespół: dr hab. Teodozja Rzeuska, prof. IKŚiO (Instytut Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN), dr Krzysztof Babraj (Muzeum Archeologiczne w Krakowie) oraz dr hab. Bogdan Żurawski, prof. IKŚiO. W czasie spotkania natomiast przedstawiła je prof. T. Rzeuska (11:44-11:56). Pamięć zmarłej została uczczona minutą ciszy.

Kolejnym punktem programu miała być prezentacja najnowszych publikacji, jednak żadna z osób obecnych zarówno stacjonarnie, jak i wirtualnie nie odniosła się do tego punktu spotkania. Podobnie było w przypadku informacji o konferencjach. W związku z tym przewodniczący Komisji po krótkim oczekiwaniu (11:57-11:59) przeszedł do kolejnego punktu toruńskiego posiedzenia.

W ramach tego segmentu wygłoszono dwa referaty. Autorem pierwszego był dr hab. Marcin Böhm, prof. UO, którego wystąpienie nosiło tytuł „Na skraju bizantyńskiego świata – Sycylia w dobie rządów dwóch Wilhelmów (1154-1189)" (12:00-12:25). W dyskusji, jaka miała miejsce po prelekcji, głos zabrali (w kolejności wygłoszonych uwag): prof. dr hab. Jan Prostko-Prostyński (UAM); prof. T. Rzeuska; dr hab. Jacek Wiewiorowski, prof. Uniwersytetu Gdańskiego (UG); dr A. Kompa (UŁ) i prof. S. Olszaniec (12:25-12:50). Drugi wykład zaprezentował dr Andrea Bernier, a jego tytuł brzmiał: „The sources of the Theodosian Code" (12:51-13:25). Dr A. Bernier jest zatrudniony na stanowisku adiunkta w Katedrze Historii Starożytnej i Bizancjum Instytutu Historii i Archiwistyki UMK. Również to wystąpienie domknęła dyskusja (13:25-14:00), której uczestnikami byli między innymi: prof. J. Wiewiorowski (UG), prof. J. Prostko-Prostyński (UAM), prof. M. Böhm (UO). Na ich pytania dr A. Bernier odpowiadał bardzo obszernie, stąd dyskusja nieco się przedłużyła.

Program toruńskiego posiedzenia KB PTH przewidywał przerwą obiadową między godziną 14:00 a 15:00. Następnie zaś miała odbyć się część organizacyjna tego spotkania, która obejmowała trzy punkty: 1) przyjęcie nowych członków; 2) pozostałe sprawy organizacyjne; 3) wolne wnioski. Ponieważ jednak nie zgłoszono żadnych kandydatur

do członkostwa w Komisji, sprawy organizacyjne omówiono bezpośrednio po dyskusji nad drugim referatem (14:00-14:15). W ich ramach podniesiono dwie kwestie: 1) propozycję Komitetu Nauk Teologicznych PAN, aby KB PTH przyłączyła się do przewidywanej na 2031 rok konferencji związanej ze 1600-leciem Soboru Efeskiego. W ten kwestii w czasie posiedzenia Komisji wypowiedział się prof. Adam Łajtar (UW) i prof. J. Prostko-Prostyński (UAM); 2) prof. K. Marinow (UŁ) i dr A. Kompa (UŁ) poinformowali, że tak zwany okrągły stół, który w ramach przygotowań do XXV Międzynarodowego Kongresu Studiów Bizantynistycznych (Wiedeń, 24-29 sierpnia 2026 roku) organizowała dr M. Łaptaś, dojdzie do skutku mimo śmierci jego moderatorki. Na zakończenie poinformowano uczestników posiedzenia, że następne spotkanie Komisji jest planowane na sobotę, 22 listopada 2025 roku w Warszawie. Była to inicjatywa prof. dr. hab. Kazimierza Ilskiego (UAM), przewodniczącego Komitetu Nauk o Kulturze Antycznej PAN. Chodzi o połączenie posiedzenia KNoKA i KB PTH. W ten sposób toruńskie spotkanie bizantynistów zakończyło się o godzinie 14:15, po czym jego stacjonarni uczestnicy udali się na wspólny obiad.

Katolicki Uniwersytet Lubelski był ponownie reprezentowany zdalnie przez trzy osoby. Byli to: ks. prof. Piotr Szczur, ks. prof. Mariusz Szram oraz autor niniejszego sprawozdania.

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

VOX PATRUM 96 (2025) 485-490
DOI: 10.31743/vp.19025

Działalność Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim TN KUL w roku akademickim 2024/2025

Activity of the Committee for Research on the Christian Antiquity of the Learned Society KUL in the Academic Year 2024/2025

Anna Głowa[1]

W roku akademickim 2024/2025 odbyło się dziewięć posiedzeń Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim TN KUL. Zebrania, mające formę otwartych wykładów naukowych połączonych z dyskusją, odbywały się tradycyjnie w przedostatnie lub ostatnie czwartki miesiąca. Ich zdalny charakter, utrzymywany od kilku lat, sprzyjał systematycznemu uczestnictwu przedstawicieli różnych środowisk akademickich z całego kraju. W spotkaniach regularnie brało udział około 20-30 osób, w tym liczni doktoranci i młodzi badacze.

Tegoroczny cykl zainicjowało w październiku spotkanie z wykładem ks. dr. hab. Tadeusza Gaci (prof. KUL) pt. „Reminiscencje patrystyczne w przedtrydenckich sekwencjach wielkanocnych". Na początku swojego wystąpienia prelegent omówił specyfikę i ewolucję sekwencji, a następnie dokonał klasyfikacji blisko 80 sekwencji wielkanocnych zawartych w „Analecta hymnica medii aevi", dzieląc je na cztery grupy tematyczne: sekwencje, w których dominuje motyw światła, poranka i dnia; sekwencje z motywem wiosny; sekwencje, w których pojawia się temat walki i zwycięstwa; sekwencje zawierające odwołania do postaci i wydarzeń Starego Testamentu, odczytywanych alegorycznie przez pryzmat Ewangelii. W dalszej części wystąpienia prelegent skoncentrował się na postaci Samsona, będącego w sekwencjach figurą zmartwychwstałego Chrystusa, a zwłaszcza na motywie Samsona wyłamującego wrota bramy miejskiej w Gazie i niosącego je na ramionach na szczyt góry naprzeciwko Hebronu (Sdz 16,1-3). Na koniec prof. Gacia przeszedł do

[1] Dr Anna Głowa, Katedra Historii Sztuki, Instytut Nauk o Sztuce, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska; e-mail: annaglowa@kul.pl; ORCID: 0000-0002-0478-7563.

rozważań na temat autorstwa i możliwych źródeł patrystycznych takiego rodzaju alegorycznych interpretacji w tekstach sekwencji. W dyskusji, za sprawą ks. prof. Stanisława Longosza, ks. prof. Józefa Naumowicza, ks. prof. Mariusza Szrama, Wojciecha Stawiszyńskiego, podjęto m.in. kwestie relacji sekwencji do innych form poetyckich, takich jak hymny, a także problem granic pojęcia „reminiscencje patrystyczne". Z kolei prof. Urszula Mazurczak (KUL) przywołała kilka przykładów malarstwa miniaturowego stanowiącego ilustrację do sekwencji wielkanocnych, np. wyobrażeń Samsona wyłamującego wrota.

W listopadzie gościem Komisji była dr hab. Agnieszka Heszen (Uniwersytet Jagielloński) z wykładem pt. „Poezja wczesnochrześcijańska wieków I-III – wybrane zagadnienia genologiczne". Prelegentka przedstawiła historyczne i teoretyczno-literackie aspekty hymnów z pierwszych trzech wieków chrześcijaństwa, analizując pod kątem budowy i warstwy brzmieniowej, a także treści utwory zawarte w Nowym Testamencie (Łk 1,46-55; 1,68-79; 2,14; 2,29-32; Mt 5,1-12; J 1,1-18; 1Kor, 13,1-13; Ef 1,3-14; Ap 4–5) w pismach Ojców Apostolskich (*Didache* IX-X; Ignacy Antiocheński, *List do Efezjan* VII 2; Klemens Rzymski, *List do Koryntian* LIX 3-LXI 3), a także samodzielne dzieła poetyckie (Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna*; Klemens Aleksandryjski, *Hymn do Chrystusa Zbawiciela*). Podczas dyskusji, w której udział brali ks. prof. Stanisław Longosz, ks. prof. Józef Naumowicz, ks. prof. Mariusz Szram, rozwinięte zostały wątki związane z funkcją poezji wczesnochrześcijańskiej, a także ze źródłami inspiracji.

Podczas grudniowego spotkania wysłuchaliśmy referatu ks. dr. hab. Stanisława Longosza (prof. KUL) pt. „Św. Mikołaj z Miry – postać historyczna czy legendarny *Santa Claus*?". Prelegent przypomniał, jak ważną postacią dla europejskiej i polskiej tradycji jest święty Mikołaj, a także omówił najwcześniejsze źródła i scharakteryzował najważniejsze opracowania. Głównym wątkiem prelekcji była kwestia historyczności biskupa z Miry i historia jej podważania. Równolegle ks. prof. Longosz rozwijał wątki związane z obecnością św. Mikołaja w kulturze (zwłaszcza ludowej i popularnej). W dyskusji, zainicjowanej przez ks. prof. Mariusza Szrama, podjęto m.in. kwestię stosunkowo późnej daty pojawienia się wzmianek o świętym (VI-VII wiek). Ks. prof. Longosz przyczyny braku informacji we wcześniejszych źródłach upatruje w „zapotrzebowaniu" w tamtej epoce na innego rodzaju świętych: męczenników, pustelników, wybitnych mówców. Prof. Urszula Mazurczak zauważyła, że w ikonografii św. Mikołaj występuje w scenie *Sacra Conversazione* ze św. Hieronimem: św. Mikołaj symbolizuje *vita activa*, a św. Hieronim – *vita contemplativa*. Ks. prof. Longosz

przypomniał, że pod kierunkiem prof. Mazurczak powstała praca magisterska dotycząca ikonografii św. Mikołaja.

W styczniu referat pt. „Oda Salomona 5: nadzieja jako droga do życia i zbawienia" wygłosił ks. dr Mariusz Szmajdziński (Łowicz), który przygotowuje tłumaczenie zbioru 42 hymnów, datowanych na II wiek i nazwanych na zasadzie pseudonimu „Odami Salomona". Po krótkim wprowadzeniu dotyczącym historii i języka zbioru, prelegent przeanalizował Odę Piątą, wskazując na podobieństwa i różnice do psalmów ufności, proszących o wybawienie od nieprzyjaciół. W centrum rozważań znalazło się syryjskie rozumienie pojęcia „nadziei" jako postawy łączącej pewność, zaufanie i duchową stabilność. W podsumowaniu prelegent podkreślił, że w Odach Salomona wyraźne zarysowuje się związek pomiędzy nadzieją oraz łaską, które prowadzą do życia i zbawienia. Podczas dyskusji mgr Justyna Horbowska (Szkoła Doktorska KUL) wyraziła przypuszczenie, że „życie" w kontekście głębokiej teologii Ód nie oznacza życia biologicznego, lecz „życie w Bogu", co zostało potwierdzone i rozwinięte przez prelegenta. Podobny wątek pojawił się za sprawą pytania mgr. Pawła Głowackiego (Szkoła Doktorska KUL) o Odę Dziewiętnastą, w której mowa jest o tym, że Maryja urodziła bez bólów rodzenia, co jest jednym z argumentów dla zwolenników gnostyckiej genezy „Ód". Ks. Szmajdziński wyjaśnił, że nie chodzi o ból fizyczny, lecz o życie wolne od lęku dzięki zjednoczeniu z Panem. Do kwestii tej odniósł się również ks. prof. Mariusz Szram, podkreślając, że już sam motyw nadziei jest zupełnie obcy gnostyckiemu sposobowi myślenia, nacechowanemu determinizmem. Na zakończenie ks. prof. Longosz przypomniał historię polskich przekładów „Ód Salomona" z różnych języków starożytnych i współczesnych, podkreślając, że dotychczas nie ukazało się wydanie całości zbioru w tłumaczeniu z języka syryjskiego.

W lutym wykład pt. „A uczniów było Dwunastu – Pseudo-Abdiasza żywoty Apostołów" wygłosił ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski (Uniwersytet Warszawski). Prelegent zaczął od przeczytania wiersza Marka Skwarnickiego, z którego zaczerpnął pierwszą część tytułu swojego wystąpienia. Następnie omówił kwestię genezy i ewolucji apokryficznych dziejów apostolskich, które początkowo niejednolite, z wieloma wstawkami, np. hymnicznymi i długimi mowami, z czasem zaczęły opierać się głównie na fabule. Następnie ks. prof. Starowieyski przybliżył kontekst powstania „Pseudo-Abdiasza" w VI-wiecznej Galii w kręgu św. Grzegorza z Tours, jak również wyjaśnił genezę tytułu oraz omówił historię wydań. Prelegent podkreślił, że Pseudo-Abdiasz stanowi jedyne jednorodne zebranie całości legend apostolskich i zawiera wątki legendy o Apostołach nieznane w innych apokryfach (lub też inne ujęcia znanych

wątków). Zaznaczając, że utwór ten nie należy do arcydzieł literatury, a jedyne jego kompletne wydanie (Wolfganga Laziusa z 1552 roku) jest wadliwe, ks. prof. Starowieyski podkreślił jednocześnie potrzebę ponownego wydania go po polsku w oparciu o Laziusa z racji jego przydatności dla zrozumienia niektórych przejawów późniejszej kultury europejskiej, np. nowożytnej ikonografii Apostołów. W dyskusji, za sprawą ks. prof. Longosza, rozwinięta została kwestia polskich i obcojęzycznych wydań apokryfów związanych z Apostołami.

W marcu odbyło się posiedzenie z referatem dr. hab. Przemysława Piwowarczyka (prof. Uniwersytetu Śląskiego) pt. „Religijność świeckich w koptyjskim Egipcie". Na początku swojego wystąpienia prelegent zwrócił uwagę na problemy związane z charakterem zachowanych źródeł. Są to prawie wyłącznie źródła pisane (kanony, homilie, kolekcje cudów) – brakuje źródeł archeologicznych i ikonograficznych. Klerykalne pochodzenie źródeł, ich schematyczny i preskryptywny charakter, jak również skupienie się na takich aspektach religijności, które przejawiają się w sferze publicznej (w kościele), w efekcie daje wizerunek świeckiego widziany z perspektywy duszpasterskiej i przez pryzmat zachowań nieakceptowanych. Prof. Piwowarczyk odniósł się do następujących aspektów liturgicznego zaangażowania świeckich: formalno-liturgiczny, językowy, przestrzenny, temporalny i społeczny. Podczas dyskusji ks. prof. Longosz zapytał o świadectwa kultywowania pogańskich zwyczajów przez świeckich, uzyskując odpowiedź, że ślady religii faraońskiej w koptyjskich źródłach pisanych są nikłe i że nawet w tekstach magicznych imiona bogów egipskich występują rzadko. Ks. prof. Paweł Wygralak zadał pytanie o czynny udział świeckich w liturgii. Prelegent wskazał, po pierwsze, na partie dialogowe, a także na zmienianie postaw poprzez klękanie czy kłanianie się, a po drugie, na aktywną rolę świeckich jako lektorów i *philoponoi*, odpowiedzialnych za śpiew w kościele. Ks. prof. Szram spytał, jakie było zainteresowanie świeckich apokryfami, zwłaszcza we wczesnym okresie. Prof. Piwowarczyk stwierdził, że nie da się odpowiedzieć w sposób dynamizujący i wysunąć ogólnych wniosków, ponieważ znanych jest tylko kilka konkretnych przykładów. Podobnie wyrywkowe są informacje na temat klaskania oraz komentowania Pisma Świętego przez wiernych w trakcie liturgii, o które również spytano prelegenta.

Na kolejnym, kwietniowym, posiedzeniu Komisji wysłuchaliśmy referatu dr. hab. Ireneusza Łucia (prof. UMCS) pt. „Stając się chrześcijaninem – wyznawcy Jezusa Chrystusa w szeregach armii rzymskiej". Prelegent omówił źródła wskazujące na obecność chrześcijan w armii rzymskiej, począwszy od czasów nowotestamentalnych, po przełom konstantyński, jak również ich sytuację w kontekście prawa. Wspomniał

też o niejednoznacznym stosunku chrześcijan do służby wojskowej. Ten ostatni wątek rozwinięty został następnie w dyskusji. Ks. prof. Stanisław Longosz, ks. prof. Mariusz Szram, prof. Kirył Marinow, dr Henryk Kowalski i mgr Paweł Głowacki odnieśli się do przyczyn zasadniczo negatywnego podejścia pierwszych chrześcijan do służby wojskowej (spowodowanego m.in. obecnością pogańskich rytuałów w armii czy dylematem związanym z przelewaniem krwi w walce) oraz do stereotypowego wizerunku żołnierza.

W maju prelegentką była dr Anna Zimnowodzka (WSJO Poznań), która wygłosiła referat pt. „Kult relikwii św. Wincentego z Saragossy na Półwyspie Iberyjskim (IV-IX w.)". Prelegentka zaczęła od zarysowania dziejów kultu św. Wincentego w mieście, w którym poniósł śmierć męczeńską, czyli w Walencji, umieszczając je na szerszym tle historii rozwoju miasta. Następnie przeanalizowała źródła pisane i archeologiczne, poświadczające kult relikwii św. Wincentego w różnych miejscach na Półwyspie Iberyjskim (w Saragossie, Kordobie, Cehegín, Vejer de la Frontera, Loja, Nativola), ukazując szeroki zasięg i zróżnicowanie przejawów czci oddawanej męczennikowi. Na zakończenie dr Zimnowodzka wspomniała o jednym z ważniejszych miejsc kultu relikwii św. Wincentego znajdujących się poza Półwyspem Iberyjskim – o bazylice Saint-Germain-des-Prés w Paryżu, będącej miejscem pochówku pierwszych królów Francji. Analiza tego przypadku wydaje się istotna nie tylko ze względu na jego znaczenie lokalne, lecz także z uwagi na potencjalną rolę, jaką mogło ono odegrać w rozprzestrzenianiu się kultu świętego, zwłaszcza na obszarach państwa Franków. Jak przypuszcza dr Zimnowodzka, niewykluczone, że to właśnie tam kult św. Wincentego zyskał nowy wymiar, umacniając jego pozycję jako jednego z najważniejszych męczenników czczonych zarówno w Hiszpanii, jak i poza jej granicami.

Tegoroczny cykl spotkań zakończył się w czerwcu posiedzeniem z referatem ks. dr. hab. Janusza Lewandowicza (Akademia Katolicka w Warszawie) pt. „Prawo monastyczne w Kodeksie Justyniana". Prelegent przedstawił treść prawodawstwa Justyniana, które zostało umieszczone w Kodeksie „repetitae praelectionis" z 534 roku z odniesieniem również do starszych norm cesarskich zawartych w Kodeksie. Ustawy zamieszczone w Kodeksie miały za przedmiot najczęściej regulacje dotyczące spraw materialnych/majątkowych. Były jednak i takie, które odnosiły się do spraw dyscyplinarnych i obyczajowych, jak np. porwanie dziewicy, a także mające charakter organizacyjny, np. mówiące, że jeden opat może stać na czele jednego klasztoru, czy też regulujące sposób wyboru opata lub ksieni. Prelegent podkreślił, że prawo cesarskie przyjęło niektóre kanony soborów jako prawo własne. W dyskusji, w której

udział wzięli m.in. ks. prof. Stanisław Longosz, ks. prof. Mariusz Szram, ks. prof. Józef Naumowicz, ks. prof. Paweł Wygralak, ks. Orfeusz Malesa (Szkoła Doktorska UŁ), rozwinięte zostały kwestie związane z dziedziczeniem i celibatem, a także problem wzajemnego respektowania prawa cesarskiego przez Kościół i kościelnego przez cesarza.

Zamykając sprawozdanie z działalności Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim TN KUL w roku akademickim 2024/2025, należy podkreślić różnorodność tematyczną omawianych zagadnień. Spotkania objęły szeroki zakres problematyki badawczej: od patrologii i historii Kościoła, poprzez literaturę, aż po zagadnienia z historii prawa i archeologii. Prelegenci reprezentowali liczne ośrodki naukowe w kraju, a wysoki poziom merytoryczny poszczególnych wystąpień oraz aktywna, nieraz wielowątkowa dyskusja świadczyły o trwałym zainteresowaniu antykiem chrześcijańskim w środowisku akademickim. Równie bogaty i zróżnicowany program planowany jest na kolejny rok akademicki.

In memoriam

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

VOX PATRUM 96 (2025) 493-496
DOI: 10.31743/vp.19234

Śp. ks. dr Aleksander Gołda CSMA (25.03.1929-2.01.2025)

Ks. Stanisław Longosz – KUL, Lublin

Na początku 2025 roku odszedł do Pana w wieku 96 lat, zasłużony również dla patrystyki w Polsce, skromny michalita, ks. Aleksander Gołda. Urodził się w ubogiej chłopskiej rodzinie 25 marca 1929 roku w Lutczy (pow. Strzyżów) na Podkarpaciu. Po ukończeniu siódmego roku życia zaczął uczęszczać do nieodległej szkoły podstawowej w Domaradzu, ale wybuch II wojny światowej przerwał jej kontynuowanie. Naukę podjął ponownie pod koniec 1940 roku, by ukończyć szkołę w 1945 roku, zdając równocześnie egzamin do ówczesnej II klasy szkoły gimnazjalnej. Jej jednak nie mógł kontynuować ze względu na wojnę. Przerabiał prywatnie materiał gimnazjalno-licealny pod kierunkiem profesorów tak, że w czerwcu 1946 roku mógł zdać małą maturę. W sierpniu 1946 roku wstąpił do Zgromadzenia Księży Michalitów i ich Niższego Seminarium Duchownego w Pawlikowicach k. Wieliczki, gdzie równocześnie, obok nauki licealnej, podczas której opanował dobrze znajomość języka francuskiego i łaciny, musiał pracować fizycznie przez 3 lata w Wychowawczym Zakładzie Młynarskim, zdobywając w 1949 roku dyplom czeladnika młynarskiego, a później, w 1952 roku, zdał maturę eksternistyczną w V Liceum im. Jana Kochanowskiego w Krakowie. Po maturze i zdanym egzaminie wstępnym w 1953 roku rozpoczął studia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, a gdy ten przez władze komunistyczne został zamknięty, przeniósł się w 1954 roku do Instytutu Teologiczno-Filozoficznego OO. Dominikanów (Studium Generale), który ukończył w 1957 roku.

Po studiach filozoficzno-teologicznych najpierw do 1964 roku pracował w Zakładzie Wychowawczym Księży Michalitów w Strudze jako wychowawca oraz w ich archiwum zakonnym, a następnie po 8 latach, 24 lutego 1965 roku przyjął święcenia prezbiteratu w Krakowie, po których podjął

pracę jako katecheta przy zakonnej parafii św. Michała Archanioła w Pawlikowicach. W drugiej połowie tegoż 1965 roku skierowany został przez swe władze zakonne jako neoprezbiter na studia filologii klasycznej na Wydziale Nauk Humanistycznych KUL w Lublinie, które po 5 latach ukończył z wyróżnieniem w 1970 roku, uzyskując stopień naukowy magistra w zakresie filologii klasycznej, na podstawie pracy napisanej przy II Katedrze Łacińskiej pod kierunkiem p. prof. Leokadii Małunowicz pt. *Znaczenie wyrazów „fides" i „fidelis" u Hilarego z Poitiers* (oceniona jako bardzo dobra). Tuż po tym wydarzeniu promotor prof. Małunowicz zwróciła się do ks. Rektora i Dziekana Wydziału Nauk Humanistycznych KUL oraz do przełożonych Zgromadzenia Księży Michalitów z prośbą o zgodę na zatrudnienie ks. mgr. Aleksandra Gołdy w charakterze asystenta stażysty przy II Katedrze Filologii Klasycznej KUL od 1 października 1970 roku, by pracując nad doktoratem, poświęcił się dalszym badaniom nad łaciną św. Hilarego z Poitiers. Po wyrażeniu potrójnej zgody (ks. Rektora, Dziekana Nauk Humanistycznych KUL i Przełożonego Generalnego Księży Michalitów w Miejscu Piastowym) ks. mgr A. Gołda został przyjęty od dnia 1 października 1970 roku na asystenckie studia przygotowawcze KUL z myślą o doktoracie.

W międzyczasie, gdy pojawiła się możliwość pracy i dalszych studiów w Paryżu, gdzie Zgromadzenie nie posiadało wówczas nikogo ze swych współbraci, władze zakonne zrezygnowały z możliwości zatrudnienia ks. Gołdy na KUL-u, a wybrały Paryż, tym bardziej, że posiadał on już dobrą znajomość języka francuskiego, powierzając mu w czasie załatwiania formalności wyjazdowych obowiązki prefekta domu w Miejscu Piastowym. Po wyjeździe do Paryża pod sam koniec 1971 roku i zamieszkaniu w Polskim Wyższym Seminarium Duchownym przy ul. Irlandais, podjął wieloletnią (1972-1988) pracę nauczyciela języka łacińskiego kleryków, świadcząc przy tym drobne usługi tłumaczeniowe dla różnych lokalnych, zwłaszcza polskich, paryskich wydawnictw. Wtedy to również po jakimś czasie podjął i kontynuował przez 15 lat (1979-1996) duszpasterską pracę nad Polakami w kaplicy pod Bazyliką Saint Denis oraz kapelana sióstr szarytek w podparyskim Chatillon (1980-2001), a potem kapelana szpitala w Jouras Pontchartrain (2001-2010). Nie zaniedbywał jednak całkowicie w tym czasie także swych zainteresowań naukowych. Po nawiązaniu kontaktu z Międzywydziałowym Zakładem Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL w 1988 roku, przełożył najpierw z greki na język polski po raz pierwszy w całości *Tomus ad Antiochenos* św. Atanazego Aleksandryjskiego (296-373), publikując jego przekład w „Vox Patrum", a 5 lat później, również za sugestią tej instytucji, podjął się przekładu z łaciny traktatu *De schismate donatistarum* Optata z Milewy (druga połowa IV wieku), którego cztery pierwsze tłumaczone księgi ze wstępami opracowywanymi

przez Zakład publikowane były kolejno w latach 2003-2007 najpierw w „Vox Patrum", a później z pozostałymi w całości w serii patrystycznej Źródła Myśli Teologicznej (t. 56, w 2011 roku w Krakowie). Przełożył on również jeszcze cztery inne świąteczne kazania (*sermones*), dotąd nieopublikowane, a przypisywane Optatowi (CPL 246-249). Oprócz powyższych, pod koniec swego pobytu we Francji zajął się także polską hagiografią, opracowując i publikując po francusku najpierw w 1997 roku żywot założyciela swego zgromadzenia, ks. Bronisława Markiewicza pt. *Les chemins vers la lumière*, a później, w 2003 roku, żywot Marii Winowskiej pt. *Maria Winowska. Aux sources de l'hagiographie du XX siècle*, którą osobiście znał i wspomagał, przynosząc jej książki i pewne zakupy, a gdy była chora, także Komunię Świętą. Za nią to prawdopodobnie dostał naukowy stopień doktora filozofii od Uniwersytetu Polskiego dla Cudzoziemców w Londynie (*Université Polonaise à l' Etranger de Londres. Faculté des Lettres*), choć nie zdołałem rozwikłać okoliczności tego wydarzenia.

Po 41 latach pobytu we Francji, w 2012 roku schorowany i zmęczony ks. Aleksander powrócił na stałe do Polski, zamieszkując najpierw w domu zakonnym Wyższego Seminarium Duchownego Księży Michalitów w Krakowie, a później, gdy stan jego zdrowia się pogorszył i wymagał już stałej opieki – w zakładzie leczniczym sióstr służebniczek w Krakowie, gdzie 2 stycznia 2025 roku odszedł do Pana. Jego pogrzeb odbył się 8 stycznia w zakonnym kościele św. Michała Archanioła w Pawlikowicach, gdzie też został pochowany na cmentarzu parafialnym. Dziękujemy ci, księże Aleksandrze, za przybliżenie kulturze polskiej zarówno kolejnego nieznanego łacińskiego wycinka wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa, jak i dwóch wybitnych świadków polskiego chrześcijaństwa kulturze francuskiej.

Publikacje

Z badań semantycznych nad łaciną chrześcijańską: fides i fidelis u św. Optata z Milewy, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 19/4 (1972) s. 172-180.

Atanazy Aleksandryjski, *List do Antiocheńczyków* (= *Tomus ad Antiochenos*), tł. A. Gołda, „Vox Patrum" 15 (1988) s. 1030-1038.

Optat z Milewy, *Traktat przeciw donatystom*, tł. A. Gołda, ks. I, „Vox Patrum" 44-45 (2003) s. 442-459; ks. II, „Vox Patrum" 46-47 (2004) s. 587-603; ks. III, „Vox Patrum" 48 (2005) s. 319-342; ks. IV, „Vox Patrum" 50-51 (2007) s. 555-564; w całości: *Traktat przeciw donatystom*, tł. i kom. A. Gołda, ŹMT 56, Kraków 2011.

Les chemins vers la lumière: père Bronisław Markiewicz: prêtre et édicateur des enfants, les plus pauvres, Paris 1999, ss. 121.

Maria Winowska. Aux sources de l'hagiographie du XXeme siècle, Marki – Struga 2003, Université Polonaise à l' Etranger de Londres. Faculté des Lettres (biografia oparta na licznych zebranych źródłach + bibliografia M. Winowskiej).

Table of contents

Articles

1. Clement of Alexandria, *Stromata* VII 16, 94, 5: "ἡ ψυχικὴ εὐτονία" and Its Significance for "ὁ τῆς ἀληθείας ἐραστής" – A Few Philological Remarks – Grzegorz Sus 7

2. The Anthropology of Methodius of Olympus – Mirosław Mejzner SAC 29

3. "Palpandi corporis et contrectandi vulneris obtulit facultatem" (*Trin*. III 20). Hilary of Poitiers' Exegesis of John 20:24-29 in the Light of Previous Tradition – Almudena Alba López 51

4. Anthropology in the Light of the Incarnation: The Christian Vision of Human Nature in the Process of the Formation of Christological Doctrine (2nd-5th Centuries) – Rev. Oleksandr Kashchuk 77

5. „Let us outline a kind of rough sketch of what virtue is…" – Hellenic *arete* as the Foundation of Christian Perfection in Basil the Great's *Address to the Young* – Joanna Sowa 117

6. Friendship or Love? Same-Sex Relationships and the Classical Ideal of Friendship in the Context of Contemporary Debates on the Relationship Between Ausonius, Paulinus of Nola, and Sulpicius Severus – Rev. Marcin Wysocki 143

7. Basic Anthropological Concepts in the Macarian Corpus – Mariya Horyacha 171

8. The Early Church and the Problem of Orphaned and Abandoned Children – Rev. Paweł Wygralak 195

9. Early Christian Writers on Contraception – Rev. Wojciech Kamczyk 209

10. Patristic Inspirations in Reflection on Therapeutic Procedures – Agnieszka Amilkiewicz-Marek, Rev. Marcin Wysocki 231

11. A Few Remarks on the Diet in the Light of the Texts of Latin Patristic Authors and its Importance for the Image of the Economic Condition of Western Roman Society in the Late Antiquity – Maciej Wojcieszak 259

12. Becoming Like Christ in Patristic Eastern Monasticism – An Overview of the Issue – Rev. Jan W. Żelazny, Dariusz Kasprzak OFMCap 277

Translations

13. Saint Jerome, *Praefatio in libro Iosue* (translation) 299

a. Introduction and Commentary – Łukasz Krzyszczuk, Adam Poznański 299
b. Translation – Łukasz Krzyszczuk, Adam Poznański 299

14. Ambrose Autpert, *Libellus de conflictu vitiorum atque virtutum missus ad Lantfredum presbyterum et abbatem in Baioaria constitutum* (translation) . 325

a. Introduction and Commentary – Michał Wojciech Barczak 325
b. Translation – Michał Wojciech Barczak 325

Bibliographies

15. 2024 Polish Bibliography of Christian Antiquity. With Additions from 2023 – Rev. Adam Pawlak 355

16. Bibliography of the First Letter of Clement of Rome – Most Rev. Andrzej Suski 381

Reviews

17. Tatiana Krynicka, *Święty Mikołaj z Myr Licyjskich w świetle greckich i łacińskich źródeł starożytnych i średniowiecznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2022, pp. 209 – Rev. Stanisław Longosz 407

18. Pier Franco Beatrice, *The Philosophy of the Few against the Christians: An Inquiry into the Textual Transmission of Porphyry's Philosophy according to the Chaldean Oracles*, Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition 31, Brill, Leiden 2024, pp. 581 – Ewa Osek .. 415

19. Izydor z Sewilli, *O posługach kościelnych. Pamięci Doktora Roberta Sawy (1966-2018),* tł. Tatiana Krynicka – Adam Wilczyński – Robert Sawa, Biblioteka Kieleckich Studiów Teologicznych 23, Jedność, Kielce 2024, pp. 142 – Rev. Stanisław Longosz 421

20. Jan Chryzostom, *Homilie do Listu św. Pawła do Efezjan*, przekład z języka greckiego opatrzony wprowadzeniem i notami ks. Antoni Paciorek, Biblia Ojców 10, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2025, pp. 388 – Rev. Józef Pochwat MS 427

21. The Most Effective Polish Translator of the Writings of St. John Chrysostom (Commentaries on the Corpus Paulinum) – Rev. Stanisław Longosz 433

Reports

22. "The problems of the Church present in the disciplinary canons of the First Council of Nicaea" – Meeting of the Polish Patristic Section (Obra, Poland, 15-17.09.2025) – Rev. Grzegorz Pakowski 447

23. 3rd Congress of the Commission on Ancient History of the Polish Historical Society with the National Scientific Conference „Spaces of Antiquity" (Białystok, Poland, 17-19.09.2025) – Piotr Kochanek 451

24. Scripture in Early Christianity. 14th Annual Conference Asia-Pacific Early Christian Studies Society (Sydney, Australia, 25-27.09.2025) – Rev. Marcin Wysocki 465

25. Synodality in the Early Church (5th International Patristic Conference, KUL, Lublin, Poland, 7-9.10.2025) – Paweł Głowacki 469

26. From the Council of Nicaea to Vatican II: Professing the Faith, the Creeds, and the Church' s Credibility. 31st International Theological Symposium (Split, Croatia, 16-17.10.2025) – Rev. Marcin Wysocki 473

27. Meeting of Société d'études syriaques (Paris, France, 20-21.11.2025) – Rev. Jan W. Żelazny 475

28. Meetings of the Byzantine Commission of the Polish Historical Society in the Academic Year 2024/2025 – Piotr Kochanek 479

29. Activity of the Committee for Research on the Christian Antiquity of the Learned Society KUL in the Academic Year 2024/2025 – Anna Głowa 485

In memoriam

30. Rev. Dr Aleksander Gołda CSMA RIP (25.03.1929-2.01.2025) 493

Spis treści

Artykuły

1. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* VII 16, 94, 5: „ἡ ψυχικὴ εὐτονία” i jej znaczenie dla „ὁ τῆς ἀληθείας ἐραστής” – kilka uwag filologicznych – Grzegorz Sus 7

2. Antropologia Metodego z Olimpu – Mirosław Mejzner SAC 29

3. “Palpandi corporis et contrectandi vulneris obtulit facultatem” (*Trin*. III 20). La exégesis de Jn 20,24-29 en la obra de Hilario de Poitiers a la luz de la tradición precedente – Almudena Alba López ... 51

4. Antropologia w świetle wcielenia: chrześcijańska wizja natury ludzkiej w procesie formowania doktryny chrystologicznej w II-V wieku – Ks. Oleksandr Kashchuk 77

5. „Nakreślmy pewien zarys cnoty…” – helleńska arete jako fundament chrześcijańskiej doskonałości w piśmie Bazylego Wielkiego *Do młodych* – Joanna Sowa 117

6. Czy to jest przyjaźń, czy to jest kochanie? Związki jednopłciowe a antyczna wizja przyjaźni w kontekście współczesnych dyskusji nad relacją Auzoniusz–Paulin z Noli–Sulpicjusz Sewer – Ks. Marcin Wysocki 143

7. Basic Anthropological Concepts in the Macarian Corpus – Mariya Horyacha 171

8. Kościół pierwszych wieków wobec problemu dzieci osieroconych i porzuconych – Ks. Paweł Wygralak 195

9. Pisarze wczesnochrześcijańscy na temat antykoncepcji – Ks. Wojciech Kamczyk 209

10. Inspiracje patrystyczne w refleksji nad postępowaniem terapeutycznym – Agnieszka Amilkiewicz-Marek, Ks. Marcin Wysocki 231

11. Kilka uwag o diecie w świetle relacji łacińskich autorów patrystycznych i jej znaczeniu dla obrazu kondycji ekonomicznej społeczeństwa zachodniorzymskiego epoki późnego antyku – Maciej Wojcieszak 259

12. Upodobnienie się do Chrystusa w monastycyzmie wschodnim w okresie patrystycznym – zarys zagadnienia – Ks. Jan W. Żelazny, Dariusz Kasprzak OFMCap 277

Tłumaczenia

13. Św. Hieronim, *Prolog do Księgi Jozuego* 299

a. Wprowadzenie i komentarz – Łukasz Krzyszczuk, Adam Poznański 299
b. Tłumaczenie – Łukasz Krzyszczuk, Adam Poznański..... 320

14. Św. Ambroży Autpert, *Książeczka o konflikcie wad i cnót* 325

a. Wprowadzenie i komentarz – Michał Wojciech Barczak 299
b. Tłumaczenie – Michał Wojciech Barczak 320

Bibliografie

15. Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2024. Z uzupełnieniami za rok 2023 – Ks. Adam Pawlak 355

16. Bibliografia do Pierwszego Listu Klemensa Rzymskiego – Bp Andrzej Suski 381

Recenzje

17. Tatiana Krynicka, *Święty Mikołaj z Myr Licyjskich w świetle greckich i łacińskich źródeł starożytnych i średniowiecznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2022, ss. 209 – Ks. Stanisław Longosz 407

18. Pier Franco Beatrice, *The Philosophy of the Few against the Christians: An Inquiry into the Textual Transmission of Porphyry's Philosophy according to the Chaldean Oracles*, Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition 31, Brill, Leiden 2024, ss. 581 – Ewa Osek ... 415

19. Izydor z Sewilli, *O posługach kościelnych. Pamięci Doktora Roberta Sawy (1966-2018),* tł. Tatiana Krynicka – Adam Wilczyński – Robert Sawa, Biblioteka Kieleckich Studiów Teologicznych 23, Jedność, Kielce 2024, ss. 142 – Ks. Stanisław Longosz 421

20. Jan Chryzostom, *Homilie do Listu św. Pawła do Efezjan*, przekład z języka greckiego opatrzony wprowadzeniem i notami ks. Antoni Paciorek, Biblia Ojców 10, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2025, ss. 388 – Ks. Józef Pochwat MS 427

21. Najskuteczniejszy polski tłumacz pism św. Jana Chryzostoma (Komentarze do *Corpus Paulinum*) – Ks. Stanisław Longosz 433

Sprawozdania

22. „Problemy Kościoła obecne w kanonach dyscyplinarnych Soboru Nicejskiego I" – zjazd Sekcji Patrystycznej (Obra, 15-17.09.2025) – Ks. Grzegorz Pakowski 447

23. III Zjazd Komisji Historii Starożytnej Polskiego Towarzystwa Historycznego (KHS PTH) z Ogólnopolską Konferencją Naukową „Przestrzenie antyku" (Białystok, 17-19.09.2025) – Piotr Kochanek 451

24. Scripture in Early Christianity. 14th Annual Conference Asia-Pacific Early Christian Studies Society (Sydney, Australia, 25-27.09.2025) – Ks. Marcin Wysocki 465

25. Synodalność we wczesnym chrześcijaństwie (V Międzynarodowa Konferencja Patrystyczna, KUL, Lublin, 7-9.10.2025) – Paweł Głowacki . 469

26. From the Council of Nicaea to Vatican II: Professing the Faith, the Creeds, and the Church' s Credibility. 31st International Theological Symposium (Split, Chorwacja, 16-17.10.2025) – Ks. Marcin Wysocki .. 473

27. Spotkanie Société d'études syriaques (Paryż, 20-21.11.2025) – Ks. Jan W. Żelazny 475

28. Posiedzenia Komisji Bizantynologicznej Polskiego Towarzystwa Historycznego (KB PTH) w roku akademickim 2024/2025 – Piotr Kochanek 479

29. Działalność Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim TN KUL w roku akademickim 2024/2025 – Anna Głowa 485

In memoriam

30. Śp. ks. dr Aleksander Gołda CSMA (25.03.1929-2.01.2025) 493