



4/1 (2019)

E-PATROLOGOS

Czasopismo patrystyczne

Temat zeszytu

Varia

ISSN 2392-0351

4/1 (2019)

E-PATROLOGOS

Półrocznik patrystyczny

Temat zeszytu

Varia



Uniwersytet
Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

Katedra Teologii Patrystycznej

Rada Naukowa E-Patrologos

ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (KUL)
ks. prof. dr hab. Henryk Pietras SJ (Pontificia Università Gregoriana, Rzym)
ks. prof. dr hab. Arkadiusz Baron
ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski
prof. dr hab. Heike Grieser (J. Gutenberg-Univ., Mainz)
ks. prof. dr hab. Józef Woliński (Collège des Bernardins w Paryżu)

Komitet Redakcyjny

ks. prof. dr hab. Leon Nieścior OMI (redaktor naczelny)
ks. dr hab. Mirosław Mejzner SAC (sekretarz I)
dr Kinga Puchała (sekretarz II)

Redaktorzy tematyczni

ks. prof. dr hab. Józef Grzywaczewski (teologia patrystyczna)
ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (teologia patrystyczna)
ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski (egzegeza patrystyczna)
ks. dr hab. Józef Łupiński, prof. UKSW (starożytna historia Kościoła)
ks. dr hab. Tomasz Stępień, prof. UKSW (filozofia antyczna)

Redaktor językowy

Agnieszka Maciejek

Okładka

Agata Trenczak

Kontakt

Redakcja „E-Patrologos”, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa
patrologia@uksw.edu.pl; www.patrologia.uksw.edu.pl

Wersję pierwotną (referencyjną) wydawanego czasopisma stanowi publikacja online w postaci pliku pdf.

SPIS TREŚCI

KS. WALDEMAR KLUZ OTWARTOŚĆ NA KULTURĘ WYRAZEM POWSZECHNOŚCI KOŚCIOŁA W NAUCE ORYGENESA.....	5
KINGA PUCHAŁA APOSTOLSKIE ŚWIADECTWO RZYMSKICH MĘCZENNICZEK.....	17
GRZEGORZ DYTRYCH DZIEWICTWO I MAŁŻEŃSTWO W PIŚMIE ŚW. AUGUSTYNA O DZIEWICTWIE.....	32
MARTA PRZYSZYCHOWSKA CZY O DEFINICJACH (LIBER DE DEFINITIONIBUS) PSEUDO-ATANAZEGO Z ALEKSANDRII TO II ROZDZIAŁ PRZEWODNIKA (VIAE DUX) ANASTAZEGO Z SYNAJU?.....	50
KAROLINA KOCHAŃCZYK-BONIŃSKA DEFINING SUBSTANCE IN BASIL THE GREAT'S DISPUTE WITH EUNOMIUS ABOUT THE INCOMPREHENSIBILITY OF GOD.....	93
KS. JÓZEF GRZYWACZEWSKI LES ÉLÉMENTS PATRISTIQUES DANS LA LETTRE ENCYCLIQUE DU PAPE JEAN-PAUL II <i>L'ÉGLISE VIT DE L'EUCARISTIE</i>.....	104

Ks. Waldemar Kluz*

OTWARTOŚĆ NA KULTURY WYRAZEM POWSZECHNOŚCI KOŚCIOŁA W NAUCE ORYGENESA

Chrześcijanie byli od początku przekonani o istnieniu jednej wiary zbawczej przekazanej przez Apostołów dla wszystkich ludów: Żydów i pogan¹. Przeświadczenie o powszechności Kościoła oraz jego misji zbawczej, bardzo obciążające, weszło w skład depozytu wiary chrześcijan. Zanim zostało zdefiniowane wyraźnie i uroczyście, trwało głęboko w *sensus fidei* ludu Bożego. Określenie „Kościół powszechny”² zostało użyte przez Sobór Nicejski, ale do wyznania wiary weszło ono w 381 r. na Soborze Konstantynopolitańskim I, kiedy wymieniono cztery najistotniejsze przymioty Kościoła: *je-den, święty, powszechny, apostołski*³. Przeświadczenie o tej powszechności uzewnętrznili się zatem formalnie w IV wieku, po edykcji mediolańskiej z 313 roku, gdy Kościół posiadał także korzystne zewnętrzne warunki do krzewienia swojej wiary. W tym okresie wspólnoty chrześcijańskie, uznając wiarę Kościoła za jedyną i prawdziwą, ponadto zalegalizowaną przez państwo, poczuły się w obowiązku ewangelizowania wszystkich prowincji rzymskich, a nawet terenów ościennych⁴.

Nasze rozważania będą opierały się przede wszystkim na przemyśleniach i zaleceniach Orygenesa, stąd też zajmiemy się okresem II i III wieku, w których praktyka życia wspólnot chrześcijańskich opierała się w głównej mierze na wierze biblijnej oraz na charyzmatach⁵, a w mniejszym stopniu na strukturach widzialnych i scentralizowanych. Akcent położony na wiarę biblijną i charyzmatyczną doszedł u Orygenesa do głosu w sporze z biskupem Aleksandrii, Demetriuszem, a zatem w sporze pomiędzy świeckim katechetą a przedstawicielem episkopatu. Biskup Demetriusz prowadził stanowczą politykę centralizacji władzy kościelnej, nie godząc się na istnienie obok episkopatu innych ośrodków elity kościelnej, tj. na przekazywanie orędzia chrześcijańskiego poza strukturami kształtującego się Kościoła, czego spontanicznie

* Ks. dr W. Kluz – absolwent i doktor misjologii na Wydziale Teologicznym UKSW.

¹ Por. Mt 28, 19n.; 1 Tes 1, 2-10; Ef 4, 5; 1 Tm 2, 4.

² Por. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325)*, Kraków 2013, s. 173.

³ Por. S. Głowa, I. Bieda (red.), *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 2000, s. 617.

⁴ Por. B. Studer, *Sytuacja Kościoła*, [w:] A. di Bernardino, B. Studer (red.), *Historia teologii. Epoka patrystyczna*, t. 1, tł. M. Gołębiowski, Kraków 2003, s. 333.

podejmowali się wierzący różnych stanów. Prowadzący szkołę katechetyczną Orygenes zastosował metody edukacyjne popularne w kręgach środowisk filozoficznych, w których opierano się częściej na swobodnej dyskusji niż na stawianiu aksjomatycznych twierdzeń. Tego rodzaju projekt formacyjny mógł znaleźć uznanie tylko wśród nielicznych, mianowicie pośród ludzi wykształconych, o rozwiniętej kulturze umysłu⁶. Przypadło zatem Orygenesowi tworzyć teologię i przekazywać wiarę poganom w Kościele, w którym nie było jeszcze wyraźnych i precyzyjnych definicji dogmatycznych, oraz w środowisku intelektualnym zakorzenionym w filozofii platońskiej.

Interesuje nas w niniejszej pracy zagadnienie powszechności Kościoła otwierającego się na kultury jako pewne tło dla rozpatrywanej w naszej pracy relacji pomiędzy wiarą i kulturą. Orygenes wiązał naukę dotyczącą stosunku do kultur i o powszechności Kościoła z argumentacją opartą przede wszystkim na Biblii, w której Aleksandryczyk, szukając głębszego znaczenia, odnajdywał inspirację do swojej eklezjologii.

Powszechność Kościoła w kontekście sporu między Orygenesem i Celsusem

Teolog z Aleksandrii interesował się filozofią, podobnie jak jego poprzednicy Filon oraz Klemens Aleksandryjski, którzy pozostając zafascynowani interpretacją alegoryczną Pisma Świętego, czytali dzieła Platona i przyjmowali myślenie platońskie. Orygenes wychodził w spekulacjach, rozważaniach i argumentacji od świata idei, ducha, a na polu teologii myślenie Orygenesusa charakteryzowało się przyznaniem pierwszego miejsca inicjatywie Boga. Nie inaczej wyglądało jego podejście do zagadnienia powszechności Kościoła: Kościół ma charakter powszechny i zwraca się do wszystkich ludzi i narodów, a taka postawa wynika m.in. z faktu, że Słowo Boże zostało posłane na ziemię do wszystkich ludzi i narodów.

Pogląd Aleksandryczyka dotyczący powszechności pozostaje trudny do uchwycenia, gdyż należy go rekonstruować z alegorycznej interpretacji Biblii, która według Orygenesusa ma niezliczoną liczbę znaczeń. Przełom II i III wieku cechował się wolnością od usystematyzowanych i precyzyjnie ustalonych pojęć teologicznych. Nie skuteczną okazuje się metoda szukania w tekstach Orygenesusa pojęć skrupulatnie definiowanych. Znajdujemy raczej idee rozsiane w różnych pismach, w których daną rzecz rozpatruje się od wielu stron. Istnieje jednak tekst, w którym myśl Orygenesusa o powszechności Kościoła została wyrażona w sposób szczególny, a mianowicie dzieło *Przeciwko Celsusowi*.

W drugiej połowie II wieku pogański myśliciel Celsus zorientował się, że w morzu pogańskiego politeizmu pojawiła się nowa, groźna religia głosząca istnienie jednego Boga i aspirująca do jednoczenia wszystkich ludzi i narodów. Filozof pogański uznał wyznawców Jezusa za zagrożenie dla państwa rzymskiego i społeczności ludzkiej. Napisał apologię o nazwie: *Prawdziwe Słowo*, w której nie zabrakło zarzutów przeciwko powszechności Kościoła.

⁶ Por. tamże, s. 253.

J. Danielou podjął się klasyfikacji oskarżeń Celsusa, wysuwając na pierwsze miejsce jego sprzeciw wobec prezentowanej przez chrześcijan otwartości na wszystkich ludzi (Celsus był świadom, że wyznawcy Chrystusa dopuszczają do swoich szeregów wszystkich: prostaczków, grzeszników i mędrców)⁷. W księdze *Prawdziwe Słowo* myśliciel, walcząc z gorliwością misyjną chrześcijan, stwierdzał: *Jeśliby wszyscy ludzie chcieli być chrześcijanami, chrześcijanie nie chcieliby tego*⁸. Być może poganin podejrzewał chrześcijan o pewną przekorę i kontestację dotychczasowego porządku. Jak wobec powyższych zarzutów dotyczących podejścia chrześcijaństwa do świata zewnętrznego Orygenes poprowadził dyskurs o powszechności Kościoła? Wydobędziemy niektóre aspekty jego argumentacji głównie z apologii *Przeciwko Celsusowi*, ale odwołamy się także do innych jego pism. Nie bez znaczenia jest fakt, że apologia powstała jako jedno z ostatnich dzieł⁹, w którym autor niejako zbiera swoje refleksje z całego życia rozsiane w innych, wcześniej napisanych dziełach.

Pierwszą cechą powszechności Kościoła według Orygenesa jest jego związek z posłaniem Bożym, a więc z pewną misyjnością, ponadto mandat posyłania osób przez Boga w celu nawrócenia i zbawienia ludzi charakteryzuje się ciągłością, Bóg przecież wciąż posyła swoich wysłanników, a sługami Bożego posłania byli prorocy i Mojżesz. W dziele naprawy Jezus przewyższył oczywiście wszystkich innych posłanych, ponieważ przybył jako *Zbawca wszystkich ludzi* (1 Tm 4, 10), tymczasem misja proroków i Mojżesza nosiła znamiona partykularności, ograniczenia co do miejsca i czasu, bowiem dotyczyła jednego zakątka ziemi. Posłanie Jezusa jest powszechne: obejmuje *wszystkich mieszkańców ziemi*¹⁰. Uniwersalność Kościoła w nauczaniu Aleksandryjczyka nabiera cech wyraźnie chrystocentrycznych. W swym dziele *Homilia do Ewangelii Łukasza* wydobywa on z tekstu *tajemnicę ukrytą*, sens duchowy. Orygenes nawiązuje również do dotyczącego całego państwa i przeprowadzonego za cesarza Augusta spisu ludności, którym został objęty również Chrystus. Tak jak święta rodzina została objęta spisem rzymskim wraz ze wszystkimi ludźmi, tak też wierzący w Jezusa mogą być uświęceni i zapisani ze wszystkimi świętymi w niebie¹¹. Chrystus wszedł w powszechność rodzaju ludzkiego, stając się człowiekiem, poddając się warunkom prawa ziemskiego, a następnie cały rodzaj ludzki poprowadził ku powszechności zbawienia. Miłość Boga do stworzenia objęła cały świat, wszystkich ludzi, i ujawniła się najbardziej w momencie przełomowym, jakim jest wcielenie Chrystusa. Spis ludności w cesarstwie rzymskim, gdy narodził się Jezus, jest dla Orygenesa znakiem uniwersalizmu chrześcijańskiego¹².

Skoro uniwersalność eklezjalna wzięła początek z Boga, sama boskość ujęła

⁷ Por. J. Danielou, *Mysł chrześcijańska*, „Znak” 3/11 (1948), s. 367.

⁸ Orygenes, PCels III 9, tł. S. Kalinkowski, s. 113.

⁹ Por. G. Dorival, *Celso (Contro)*, [w:] A. Monaci Castagno (red.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, s. 68.

¹⁰ Orygenes, PCels IV 4, tł. S. Kalinkowski, s. 155.

¹¹ Por. Orygenes, HomŁk XI 6, PSP 36, s. 61.

¹² Por. H. Pietras, *Sobór Nicejski*, s. 100.

się za posłanymi do świata. Według Orygenesza powszechność Kościoła pozostaje chroniona przez Opatrzność Bożą. Upodobanie i wybranie Boże skierowane ku Żydom w historii zbawienia przeszło na pogan przyjmujących wiarę w Jezusa. Podobnie jak Aleksander Mecedoński musiał oszczędzić Hebrajczyków, tak Rzymianie nie mogli zniszczyć chrześcijan, gdyż chroniła ich ręka Boga, a cel był następujący: *aby Jego Słowo z zakątka ziemi izraelskiej rozeszło się na cały rodzaj ludzki*¹³. Zarodek powszechności Kościoła ukryty w narodzie wybranym rozwija się w pełni za pośrednictwem Słowa-Logosu, obejmując cały rodzaj ludzki. Dokonuje się to dzięki ochronie Opatrzności Bożej i wskazuje na pedagogię Bożą¹⁴, która prowadzi i wychowuje ludzkość.

Zagadnienie powszechności Kościoła należy nie tylko do sfery duchowej, ale również do rzeczywistości widzialnej. Struktury zewnętrzne Kościoła na przełomie II i III stulecia nie wyodrębniły się jeszcze w pełni. Rozpoznawalną osobą we wspólnocie chrześcijańskiej był w tamtym czasie biskup, wokół którego gromadziło się prezbiterium i lud świecki, jednakże Orygenes w odpowiedzi na zarzuty Celsusa ujawnia przekonanie o rośnięciu i objawianiu się światu całego Kościoła wraz ze wzrostem liczby wierzących w Chrystusa. Zapowiada: *zginą wszelkie wierzenia pogańskie, a zapanuje religia chrześcijańska; ona zresztą i tak zapanuje – wówczas, gdy Słowo Boże zawładnie większością dusz*¹⁵. Wraz z przyjmowaniem religii chrześcijańskiej zamianifestuje się odpowiednio powszechność Kościoła.

Przekonanie o prawdziwości nauki chrześcijańskiej mobilizuje do przekazywania jej innym. Świadomość misji wynikającej z powszechności Kościoła trwa nawet w obliczu spotkania z ludźmi negatywnie nastawionymi względem chrześcijan przypisującymi wyznawcom Jezusa oszczerstwo i bezbożność¹⁶. Gdy misjonarze napotykały sprzeciw w świecie, Orygenes pragnie zachęcić do dalszego trudu, odwołując się do przekonań – i sugerując taką też strategię innym – do wspólnych wszystkim ludziom wierzącym i niewierzącym wartości takich jak potępienie grzeszników czy szczęśliwość w życiu przyszłym. Nie ma przecież ludzi, którzy odrzucaliby całkowicie podział na piękno i szpetotę, na sprawiedliwość i niesprawiedliwość¹⁷. W sukurs głozonej powszechności Kościoła przychodzi zatem powszechność pojęć i wartości uniwersalnych w świecie zrozumiałych dla każdego człowieka. Inaczej mówiąc, uniwer-

¹³ Orygenes, PCels V 50, tł. S. Kalinkowski, s. 244.

¹⁴ Por. B. Studer, *Rivelazione*, [w:] A. Monaci Castagno (red.), *Origene*, s. 411-413.

¹⁵ Orygenes, PCels VIII 68, tł. S. Kalinkowski, s. 385.

¹⁶ Por. tamże, VIII 52, s. 375.

¹⁷ Por. tamże.

salność Kościoła odwołuje się i szuka powszechnych wartości oraz przekonań ukrytych w ludzkości¹⁸. Po podobną argumentację Orygenes sięga w *Homilii do Księgi Rodzaju*: w każdym człowieku można znaleźć wiarę, pobożność i religię¹⁹; oraz w jego *Komentarzu do Ewangelii św. Jana*: *nie ma nikogo, kto by był zupełnie pozbawiony zbawczych i świętych nasion*²⁰. Poznając depozyt wiary Kościoła oraz zgłębiając kulturę sobie współczesną, Orygenes czyta Biblię i w niej znajduje wiele światła dla pogodzenia tych dwóch światów – wiary i kultury.

Pogański filozof Celsus w swojej apologii zakwestionował autentyczność otwarcia się chrześcijaństwa na wszystkich ludzi: *Jeśliby wszyscy ludzie chcieli być chrześcijanami, chrześcijanie nie chcieliby tego*²¹. W odpowiedzi Orygenes wykazuje fałsz pogańskiego stwierdzenia, przywołując aktywność misyjną wyznawców Jezusa: *Chrześcijanie usilnie się starają, żeby ich nauka rozprzestrzeniła się po całej ziemi. Niektórzy podejmują wędrówkę po miastach, osiedlach i wsiach, aby doprowadzić innych ludzi do świętego kultu Boga*²². Przyjęcie nakazu misyjnego i otwarcie się na wszystkich wystawiło głosicieli Ewangelii na niebezpieczeństwo bycia ośmieszonymi. Głoszenie Ewangelii w poczuciu powszechności Kościoła miało i te konsekwencje, że przyczyniało się w większym stopniu do niesławy niż do sławy nauczycieli wiary. To zjawisko Orygenes wyraża zdaniem: *większa jest ich niesława między obcymi niżli sława wśród swoich, chociaż i ona nie wszystkim przypada w udziale*²³. Interpretując scenę biblijną – spotkanie Jezusa z Samarytanką i głoszenie przez nią prawdy o Mesjaszu współmieszkańcom Sychar – Orygenes w *Komentarzu do Ewangelii Jana* wskazuje na brak wdzięczności względem misjonarki, bowiem głosząc doskonałą wiarę, Samarytanka nie otrzymała wdzięczności od Samarytan: *wiemy już nie dzięki twojemu opowiadaniu, na własne bowiem uszy usłyszeliśmy i jesteśmy przekonani, że on prawdziwie jest Zbawicielem świata*²⁴. Aleksandryjczyk daleki był od idealizmu misyjnego, który przekonany do swoich racji lekcewał napotykaną trudność i nie liczył się z przeszkodami, a zwłaszcza z postawą przeciwników. W zdobywaniu człowieka dla Ewangelii Orygenes nie lekcewał też potrzeby jego dogłębego zrozumienia.

Pogański filozof dyskredytował wartość nauczania chrześcijańskiego, przedkładając wartość nauk wypracowanych wcześniej przez Greków. Orygenes pisze o swoim oponentie: *Istnieje wiele wspólnych poglądów w naukach chrześcijańskich i*

¹⁸ Por. L. Nieścior, *Mowa misyjna Jezusa w interpretacji patrystycznej*, Wrocław 2013, s. 53: „Orygenes dostarcza przykładu łączenia idei biblijnej i greckiej. *Podnieść oczy na bielejące łany zbóż* (J 4, 35) oznacza dla niego kontemplację w znaczeniu greckim (*theoria*). Dzięki niej chrześcijanin odkrywa Logos obecny nie tylko w Piśmie Świętym, ale i w każdym bycie”.

¹⁹ Por. Orygenes, HomRdz XIII 3, ŻMT 64, s. 137.

²⁰ Por. Orygenes, KomJ XX 5, 38, PSP 28/2, s. 38.

²¹ Tenże, PCels III 9, tł. S. Kalinkowski, s. 113.

²² Tamże.

²³ Tamże.

²⁴ Tenże, KomJ XIII 30, 180, PSP 28/1, s. 303.

w filozofii greckiej, i twierdzi, że określone poglądy wypracowali przed nami Grecy²⁵. W dłuższej ripostie autor *Przeciwko Celsusowi* wydobędzie argument na korzyść tzw. dobra ogółu, stawiając pytanie: *kogo, ze względu na dobro ogółu, uznamy za godnego większej wdzięczności: tego, kto przygotowuje jedzenie dla nielicznej garstki ludzi, czy raczej tego, kto przyrządza je dla większości?*²⁶ Przygotowujący posiłek dla nielicznej garstki ludzi to filozofowie greccy docierający do elit i wyróżniający się przede wszystkim pięknym i ozdobnym stylem językowym²⁷ trudnym do przyjęcia i zrozumienia przez prostych ludzi. Przyrządzający jedzenie dla większości, a nie dla ograniczonych liczebnie elit, to nauczyciele chrześcijańscy głoszący Słowo Boże wszystkim ludziom. Filozofia rozpowszechniona w *milieu* hellenistycznym w rozumieniu Orygenesusa nosi znamię ekskluzywizmu. Nauka Ewangelii przeciwnie – dociera do wszystkich ludzi. Platon i greccy mędrcy upodobnili się do lekarzy, którzy dbali o zdrowie niewielkiego grona ludzi wykształconych, a lekceważyli szerokie kręgi, tymczasem prorocy żydowscy i uczniowie Jezusa odrzucili kunsztowny styl z zamiarem dotarcia do szerokich kręgów. Platon oraz mędrcy greccy nie mieli zamiaru dotarcia do szerokich mas, gdyż pozostali przy grece, nie ucząc się języków Egipcjan ani Syryjczyków. Inaczej postępuje w swojej ekonomii Bóg, dbając nie tylko o wychowanie wykształconych Greków, ale też innych, niewykształconych ludzi i posyła swoich wysłanników, którzy posługują się językiem zrozumiałym dla wszystkich²⁸. Identyczną argumentację wykorzystał Orygenes w *Homilii do Księgi Psalmów*: *Pan powiedział w swojej Ewangelii nie po to, aby zrozumieli to nieliczni, lecz po to, aby wszyscy zrozumieli. Platon ułożył pisma; on jednak nie pisał dla ludów, lecz dla nielicznych*²⁹. Uniwersalizm apostołski w rozumieniu Aleksandryjczyka obejmuje ogół, jest umiarkowany, odrzuca skrajności, nie skupia się na wybranej elicie, ale oscyluje wokół, nazwijmy to, przeciętnego człowieka, czego nie można powiedzieć o filozofii, która ulega zdecydowanemu ekskluzywizmowi.

Podsumujmy najistotniejsze myśli dotyczące powszechności Kościoła zawarte w *Przeciw Celsusowi* Orygenesusa. Powszechność eklezjalna pozostaje złączona z posłaniem pochodzącym od Boga, następnie Opatrzność Boża utwierdza ją i chroni począwszy od powołania Izraela aż po dzieje Kościoła, a w końcu rośnie i ujawnia się światu w sposób widzialny wraz ze wzrostem liczby wierzących. Powszechność zbawcza realizuje się w wartościach powszechnych, obecnych w każdym człowieku i wyróżnia się pewnym umiarkowaniem, wykluczając jednocześnie skrajność elitaryzmu, a także każąc zwracać się do ogółu.

Powszechność Kościoła w wybranych przez Orygenesusa fragmentach Biblii

W interpretowaniu i promowaniu uniwersalności Kościoła Aleksandryjczyk sięga po

²⁵ Tenże, PCels VII 59, tł. S. Kalinkowski, s. 339.

²⁶ Tamże, VII 59, tł. S. Kalinkowski, s. 340.

²⁷ Por. tamże, VII 60, tł. S. Kalinkowski, s. 340.

²⁸ Por. tamże.

²⁹ Orygenes/Hieronim, HomPs LXXXVI 6, ŻMT 32, s. 134.

obrazy i terminy biblijne. Na nasze potrzeby wybraliśmy spośród nich cztery reprezentatywne, które najbardziej korespondują z opisywaną przez kwestią: obraz sieci rybackich i rozstaju dróg oraz terminy szerokość i rozległość.

Symbol sieci rybackiej

Weźmy przykład, powiada Orygenes, *Kościół nie tylko w Jeruzolimie, Rzymie czy Aleksandrii, lecz na całym świecie podobne są do sieci, która zagarnia ryby wszelkiego rodzaju*³⁰. Powyższy passus informuje nas o partykularnych Kościołach rozsiadanych po całym świecie, które prowadzą apostołstwo, niejako zbierając ryby wszelkiego rodzaju. *Sieć* apostołstwa zbiera wszystkich ludzi, narody i kultury, a Kościół składa się z wielu narodów³¹. Przytoczenie trzech miast: Jeruzolimy, Rzymu i Aleksandrii jest nieprzypadkowe. Należały one do stolic, w których spotykały się liczne narody i religie, i każde z nich stanowiło miejsce krzyżowania się wielu kultur. Autor cytowanej *Homilii do Księgi Ezechiela* wskazuje w dalszej części tej myśli, że w sieci całego Kościoła musi być i to, co dobre, i to co złe³², dokonując tym samym oceny moralnej osób wchodzących do wspólnoty wierzących. W symbolu sieci gromadzącej ryby wszelkiego rodzaju dostrzegamy bogactwo różnorodności kulturowej ludów napędzających Kościół tym, co posiadają dobrego, ale i tym, co wymaga nieustannego oczyszczania.

Metafora sieci zagarniającej ryby każdego rodzaju może oznaczać ponadto powołanie pogan z wszelkich narodów (por. Łk 2, 32; Mt 28, 19).

Ci zaś, co pełnią służbę, przy sieci zanurzonej w morze, to Pan sieci, Jezus Chrystus i aniołowie...; nie wyciągają oni sieci z morza i nie niosą jej na brzeg, poza morze – to jest sprawy, które są poza tym życiem – jeśli sieć się nie napelni, czyli do niej nie wejdą w pełnej liczbie poganie³³.

Wspólnota eklezjalna nie izoluje się w świecie od pogan, stając się ekskluzywną elitą, zamkniętym kręgiem, lecz żyje pośród ludzi, nieustannie prowadząc dzieło ewangelizacji. W *Komentarzu do Ewangelii Mateusza* sieci zostają utożsamione dodatkowo ze słowami Pisma Świętego³⁴. Sieci-słowa Pisma są rzucane w *morze, w miotane falami życie ludzi całego świata*³⁵. Przed przyjściem Chrystusa sieć nie była kompletna i w całości wypełniona, brakowało Ewangelii i nauki Jezusa, którą przekazali Apostołowie. Kolejny raz Orygenes zdaje się podkreślać w interpretacji egzegetycznej, że powszechność zbawienia w pełni ujawnia się wraz z przyjściem Chrystusa.

³⁰ Orygenes, HomEz I 11, ŹMT 16, s. 88.

³¹ Por. G. Sgherr, *Chiesa*, [w:] A. Monaci Castagno (red.), Origene, s. 71.

³² Orygenes, HomEz I 11, ŹMT 16, s. 88.

³³ Orygenes, KomMt X 12, ŹMT 10, s. 54.

³⁴ Por. tamże, X 12, ŹMT 10, s. 53.

³⁵ Tamże.

Rozstaje dróg

Innym sugestywnym obrazem otwartości Kościoła na kultury są *rozstaje dróg* z Ewangelii św. Mateusza³⁶. *Rozstaje drogi są to sprawy zewnętrznych narodów poza Izraelem; spotkania na tych drogach przez Apostołów ludzie zapraszani są na ucztę weselną*³⁷. Apostołowie zapraszali wszystkich, których napotkali, przyprowadzając ich do Boga. W komentarzu do przypowieści o zaproszonych na ucztę jest mowa o zaślubinach Chrystusa i Kościoła³⁸. Narody wchodzące do Kościoła wraz z bogactwem kultur mogą wzbogacić ucztę weselną właściwymi im osiągnięciami kulturowymi.

Szerokość i rozległość

Jak wspomnieliśmy wcześniej, mówiąc o powszechności Kościoła, Aleksandryczyk posłużył się terminami takimi jak szerokość i rozległość. Powszechność Kościoła należałoby rozpatrywać w łączności z nakazem misyjnym wypowiedzianym przez Jezusa: *Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu* (Mt 28, 19). Posłanie związane z inicjatywą Bożą dokonuje się w historii zbawienia przez starotestamentalną i nowotestamentalną ekonomię, integralnie i ciągle. Izaak wykopał trzecią studnię, nadał jej nazwę *szerokość* (Rdz 26, 22) i tym samym czytamy syna Abrahama jako figurę Jezusa, w Chrystusie bowiem potomstwo Boga rozprzestrzeniło się po całej ziemi. Wcześniej Bóg znany był tylko w Judei i imię Jego wzywano jedynie w Izraelu, teraz, od chwili przyjścia Jezusa na świat, głos zbawienia rozchodzi się aż po krańce świata. Słudzy nowego Izaaka-Jezusa, jego Apostołowie, rozeszli się bowiem po całym świecie³⁹. Misja ukierunkowana na wszystkie narody wychodzi z Boga – *do Pana należy ziemia i to, co ją napełnia, świat i jego mieszkańcy* (Ps 24, 1) – rozszerzając się na całą ziemię i wszystkie narody.

Określając uniwersalność eklezjalną, Orygenes używa również terminu *rozległość*, tłumacząc dosłownie znaczenie imienia Raab (Rachab) znajdującego się w Księdze Jozuego. Imię Raab znaczy *Rozległość*, a rozległość to nic innego jak Kościół Chrystusowy⁴⁰. Dwa wiele mówiące terminy dotyczące uniwersalności Kościoła, szerokość i rozległość, wydobyte i zinterpretowane w *Homilii do Księgi Pieśni nad Pieśniami*⁴¹ możemy uzupełnić wyrażeniem *rozlało się*. Imię Chrystusa jest tutaj porównane do olejku, który – rozlany – rozsiewa swą woń na całej ziemi.

W powyższej refleksji Aleksandryczyka ujawniła się *powszechność zstępująca z góry* będąca wynikiem przede wszystkim inicjatywy Boga i zbierająca ludzi i narody. Nie byłoby to przedstawienie spójne, pełne owej powszechności, gdybyśmy pominęli spojrzenie Orygenesesa w aspekcie, nazwijmy go, oddolnym. W refleksji autora napotykamy kierunek od ziemi ku górze, ku Bogu i Kościołowi wychodzący od

³⁶ Por. Mt 22, 1-14; 22, 9: „Idźcie więc na rozstajne drogi i zaproszcie na ucztę wszystkich, których spotkacie”.

³⁷ Orygenes, KomMt XVII 16, ŻMT 10, s. 343.

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Por. Orygenes, HomRdz XIII 3, ŻMT 64, s. 136.

⁴⁰ Por. Orygenes, HomJoz III 4, PSP 34, s. 19.

⁴¹ Por. Orygenes, HomPnp I 4, tł. S. Kalinkowski, s. 201.

człowieka i poszczególnych narodów. Należy jednak pamiętać, że to drugie ujęcie w porównaniu z pierwszym okazuje się marginalne i nie tak wyraźne.

Otoczający świat w oczach Orygenesusa nie był monolitem etnicznym. Zdawał on sobie sprawę z różnorodności narodowej i tożsamości każdej nacji. W jednym z dzieł napisał:

Każdy naród – egipski, syryjski, moabicki, zwie się takim czy innym narodem ze względu na własne granice, język, strój, obyczaje i tradycje; Syryjczyków nie nazywamy nigdy Egipcjanami, Moabitów Idumejczykami ani Arabów Scytami⁴².

Autor dostrzega pluralizm kulturowy narodów, ich różnorodność i cechy decydujące o autonomii istnienia takie jak granice, język, strój, obyczaje, tradycje. Narody w świecie są liczne, nie należy i nie godzi się mylić ich nazw. I dalej:

Chrześcijanie natomiast nie są jednym narodem, lecz są jednym ludem złożonym ze wszystkich narodów. Dlatego też Mojżesz z całym szacunkiem nazwał ich tym, który jest narodem, bo nie był to jeden naród, lecz, jeśli tak można powiedzieć, naród wszystkich narodów⁴³.

Chrześcijanie są jednym ludem złożonym ze wszystkich narodów. Orygenes odkrywał różnorodność i bogactwo kulturowe poszczególnych narodów, przewidując łączenie się ich we wspólnocie Kościoła. W jego interpretacji egzegetycznej i teologicznej wyróżnia się tym samym myśl o otwartości Kościoła na wszystkie kultury i narody, bez utraty tożsamości którejkolwiek nacji.

Uprawiając egzegezę, Orygenes wykazał się wiedzą ogólną na temat ówczesnego świata, mnogości jego kultur i narodów. W zachowanym częściowo *Komentarzu do Ewangelii Mateusza* wymienił konkretne ludy: Etiopów, Serów, Ariake⁴⁴, Brytyjczyków, Germanów, Daków, Sarmatów, Scytów, stwierdzając, że większość nie słyszała jeszcze słowa Ewangelii, a usłyszą ją przy końcu wypełnienia się wieków⁴⁵. Głoszenie Ewangelii nie może pominąć żadnego narodu. Z kolei w *Komentarzu do Pieśni nad Pieśniami*, nawiązując do tematu relacji między jednym Kościołem a poszczególnymi wspólnotami kościelnymi, podnosi zagadnienie mnogości ludów:

Kościół jest wprawdzie jeden, ale istnieje bardzo wiele Kościołów rozproszonych po świecie i wiele jest mnogich zgromadzeń ludów; podobnie powiedziano, że jedno jest królestwo niebieskie, ale stwierdzono, że u Ojca jest mieszkań wiele⁴⁶.

Orygenes, teolog konceptualista, zachęca do akceptacji pluralizmu kultur narodowych. Wydaje się też popierać okazywanie im szacunku.

Aleksandryjczyk zestawia ze sobą dążenie do uniwersalizmu państwowego oraz kościelnego. Prawodawcy oraz nauczyciele pragnęli, aby prawa i nauki były znane i przestrzegane przez wszystkich ludzi. Widząc jednak, że w żaden sposób nie

⁴² Orygenes, KomRz VIII 6, PSP 57, s. 429.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Nie wiadomo, jaki lud Orygenes miał w tym przypadku na myśli.

⁴⁵ Por. Orygenes, KomMt fragm. 39, ŻMT 25, s. 64-65.

⁴⁶ Tenże, KomPnp II 1, tł. S. Kalinkowski, s. 74.

potrafili osiągnąć takiej potęgi, dzięki której mogliby nakłonić również obce narody do poszanowania praw i nauk, zrezygnowali z usiłowań w tym kierunku, ażeby ich zamiar nie został napiętnowany i ośmieszony. Tymczasem na całym świecie, wśród wszystkich obcych narodów, jest niezliczona rzesza ludzi, którzy porzucili ojczyste prawa oraz wcześniejszych bogów, stając się uczniami i czcicielami Chrystusa. Skutkiem tego doznawali nienawiści od czcicieli posągów, a nierzadko spotykała ich też z tego powodu śmierć⁴⁷. W ocenie Orygenesu uniwersalizm świecki nie osiągnie celu, nie obejmie całej ziemi i wszystkich narodów, ale inaczej ma się rzecz z powszechnością Kościoła: ona jest realna, gdyż za nią stoi Bóg⁴⁸, chociaż bywa okupiona krwią męczenników. Autentyczność uniwersalizmu i wiary chrześcijańskiej potwierdza gotowość chrześcijan do oddania życia za wiarę i fenomen męczeństwa.

Na podstawie zebranych wypowiedzi Aleksandryjczyka możemy zrekonstruować zarys jego poglądów na temat powszechności Kościoła. Zauważamy pewną logikę w jego refleksji nad tym zagadnieniem, które ujmuje, według nas, w sposób trychotomiczny⁴⁹. Powszechność eklezjalna, zwłaszcza w aspekcie jej historio-zbawczej ciągłości, ujawnia trzy podstawowe cechy: bierze początek od Boga i w Nim się zawiera, ustanowiona jest w ludzie izraelskim i objawia Chrystusa przez Kościół na całej ziemi. Powyższe ujęcie odkrywa dynamikę budowania powszechności Kościoła i jego rozszerzania się po całej ziemi tak, by obejmował wszystkie narody, jako projekt ciągle otwarty. Kościół w dziele ewangelizacji będzie spotykał wciąż na nowo ludzi i kultury aż do dnia paruzji i jednocześnie Kościół powszechny szanuje każdą kulturę i narody wchodzące do wspólnoty wierzących, a dzieje się tak dlatego, że Słowo zniżyło się do człowieka, stało się człowiekiem, weszło w powszechność rodzaju ludzkiego. W tekstach Orygenesu widoczna jest świadomość istnienia różnorodnych kultur i potrzeba ich poszanowania. Nie do zlekceważenia jest wartość dydaktyczna jego myśli na ten temat: od niego możemy uczyć się zapału do poznawania kultur oraz do postrzegania bogactwa narodów w świetle Ewangelii.

Streszczenie

Autor przygląda się refleksjom Orygenesu nad temat powszechności Kościoła, który zdobywając nowych wiernych, musiał wchodzić w kontakt z ludźmi pochodzącymi z różnych narodów i kultur. Aleksandryjczyk wyrażał przekonanie, że posłanie Boże wynikające z tejże powszechności obliguje Kościół do otwarcia się na napotykaną kulturę. Autor analizuje zalecenia Orygenesu zawarte w dwóch rodzajach źródeł: w dziele *Przeciw Celsusowi* i w interpretacjach wybranych fragmentów Biblii. W pierwszym dziele Aleksandryjczyk, chcąc odpowiedzieć na zarzuty pogańskiego filozofa widzącego w chrześcijaństwie zagrożenie i jednocześnie niedającego wiary, że chrze-

⁴⁷ Por. Orygenes, *O zasadach*, IV 1, 1, ŹMT 1, s. 324.

⁴⁸ Por. tenże, *PCels* II 79, tł. S. Kalinkowski, s. 107. Aleksandryjczyk uważa, że Chrystus dociera do narodów, bo stoi za Nim Bóg, On był Mocą Bożą i Mądrością Ojca.

⁴⁹ Trychotomiczne przedstawienie niektórych zagadnień jest dość częste u Orygenesu, np. trychotomia człowieka, zagadnienie śmierci oraz potrójny sens Pisma Świętego.

ściananie naprawdę pragną dotrzeć do wszystkich narodów i kultur, przytoczył przykłady nauczycieli wiary, którzy cierpieli prześladowania. Interpretując zaś wybrane fragmenty Pisma Świętego, Orygenes ukazał uniwersalność eklezjalną jako naukę płynącą bezpośrednio z Biblii i zalecającą nieizolowanie się chrześcijan od innych kultur, bowiem Kościół jest jeden, ale budują go ludzie różnych narodów.

Słowa kluczowe

Powszechność Kościoła, Orygenes, Celsus, kultury, narody, otwartość.

Openness to the culture as an expression of the Church universality in Origen's doctrine (abstract)

The author looks at Origen's reflections on the universality of the Church, which, gaining new believers, had to come into contact with people from different nations and cultures. The Alexandrian expressed his conviction that the message of God resulting from this universality obliges the Church to open up to the cultures encountered. The author analyzes Origen's recommendations contained in two types of sources: in the text *Against Celsus* and in the interpretations of selected fragments of the Bible. In the first work of the Alexandrian, in order to answer the allegations of the pagan philosopher who saw the Christianity a threat and who didn't believe that Christians really wanted to reach all nations and cultures, gave examples of teachers of faith who suffered persecution. Interpreting selected passages of the Holy Bible, Origen showed the eclectic universality as a lesson coming straight from the Bible and heartily recommending that Christians shouldn't isolate themselves from other cultures, because the Church is one, but it is built by people of different nations.

Keywords

Universality of the Church, Origen, Celsus, cultures, nations, openness.

Bibliografia

Źródła

- Orygenes, *Commentarii in Ioannem*, s. 3-480, 562-563, ed. E. Preuschen, 1903, GCS 10, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, tł. S. Kalinkowski, 1981, PSP 28/1: I, II, IV-VI, X, XIII, 28/2: XIX, XX, XXVIII, XXXII.
- Orygenes, *Commentarii in Matthaem*, ed. E. Klostermann, E. Benz, 1933, GCS 11, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, tł. K. Augustyniak, 2002, ŻMT 25.
- Orygenes, *Commentarii in Matthaem*, ed. E. Klostermann, E. Benz, 1935, GCS 40, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, tł. K. Augustyniak, 1998, ŻMT 10.
- Orygenes, *Commentarii in Romanos*, PG 14, 833-1292, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, tł. S. Kalinkowski, 1994, PSP 57/1: I-VI, 57/2: VII-X.

- Orygenes, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, SCh 132 (1967): I-II; 136 (1968): III-IV; 147 (1969): V-VI; 150 (1969): VII-VIII; *Przeciw Celsusowi*, tł. S. Kalinkowski, Warszawa 1986².
- Orygenes, *De principiis*, ed. H. Crouzel, M. Simonetti, SCh 252-253 (1978): I-II; 268-269 (1980): III-IV; 312 (1984): *Complements et index, O zasadach*, tł. S. Kalinkowski, K. Augustyniak, 1996, ŻMT 1.
- Orygenes, *Homiliae in Canticum canticorum*, ed. O. Rousseau, 1953, SCh 37, *Homilie o Pieśni nad Pieśniami*, [w:] *Orygenes. Komentarz do Pieśni nad Pieśniami. Homilie o Pieśni nad Pieśniami*, tł. S. Kalinkowski, Kraków 1994, s. 193-227.
- Orygenes, *In Ezechielem homiliae*, ed. W. A. Baehrens, 1925, GCS 33, s. 319-454, *Homilie o Księdze Ezechiela*, tł. S. Kalinkowski, 2000, ŻMT 16, s. 69-214.
- Orygenes, *In Genesim homiliae*, ed. W. A. Baehrens, 1920, GCS 29, s. 1-144, *Homilie o Księdze Rodzaju*, tł. S. Kalinkowski, 2012, ŻMT 64, s. 19-165.
- Orygenes, *In Iesu Nave homiliae*, ed. W. A. Baehrens, 1921, GCS 30, s. 286-463, *Homilie o Księgach Jozuego*, tł. S. Kalinkowski, 1986, PSP 34/2, s. 3-137.
- Orygenes, *In Lucam homiliae*, ed. M. Rauer, 1959, GCS 49, s. 1-222, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, tł. S. Kalinkowski, 1986, PSP 36.
- Orygenes/Hieronim, *Tractatus sive homiliae in psalmos*, ed. G. Morin, 1958, CCL 78, s. 1-447, *Homilie o Księdze Psalmów*, tł. S. Kalinkowski, 2004, ŻMT 32.

Opracowania

- Danielou J., *Mysł chrześcijańska*, „Znak” 3/11 (1948), s. 365-372.
- Dorival G., *Celso (Contro)*, [w:] A. Monaci Castagno (red.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, s. 67-71.
- Głowa S., Bieda I. (red.), *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 2000.
- Nieścior L., *Mowa misyjna Jezusa w interpretacji patrystycznej*, Wrocław 2013.
- Pietras H., *Sobór Nicejski (325)*, Kraków 2013.
- Sgherr G., *Chiesa*, [w:] A. Monaci Castagno (red.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, s. 71-77.
- Studer B., *Rivelazione*, [w:] A. Monaci Castagno (red.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, s. 409-415.
- Studer B., *Sytuacja Kościoła*, [w:] A. di Bernardino, B. Studer (red.), *Historia teologii. Epoka patrystyczna*, t. 1, tł. M. Gołębiowski, Kraków 2003.

Kinga Puchała*

APOSTOLSKIE ŚWIADECTWO RZYMSKICH MĘCZENNICZEK

Przyglądając się zjawisku kobiecego męczeństwa w starożytności, można zauważyć pewne elementy apostołstwa, które stały się owocem heroicznego świadectwa wiary. Warto temu aspektowi przyjrzeć się całościowo.

Świadectwo życia – przypadek Flory

Świadectwo śmierci poprzedzało na ogół świadectwo życia. Nie będziemy bliżej zajmować się tą prawdą. Jednak przytoczymy znany w starożytności i przez współczesnych badaczy poddawany analizie przypadek kobiety, który relacjonuje Justyn Męczennik. Przywołana przez niego sytuacja daje pewien pogląd na misyjne znaczenie chrześcijanek, które swoje apostołstwo przypłacały śmiercią. W tym przypadku nie znamy jednak końcowych losów opisywanej kobiety.

W historii prześladowań chrześcijanie stawali się przyczyną nawróceń i inspirowali do naśladownictwa wielu pogan. Nie zawsze spotykało się to z aprobatą najbliższych i zdarzały się sytuacje, w których najbliżsi denuncjowani chrześcijan, a przykładem tego jest rzymska dama zadenuncjowana przez swego męża. Justyn Męczennik tak relacjonuje historię:

Otóż pewna kobieta żyła z mężem rozpustnikiem, a także sama wcześniej prowadziła życie rozwiązłe. Gdy jednak poznała naukę Chrystusa, sama zmieniła swoje postępowanie i starała się zachęcić do tego również swojego męża. Opowiadała mu bowiem zasłyszane nauki o karze ognia wiecznego czekającej tych, którzy nie żyją przyzwoicie i rozumnie. Mąż jednak, pozostając przy swojej rozwiązłości, zniechęcił do siebie żonę takim postępowaniem. [...] Wręczyła mu tak zwany list rozwodowy i odeszła. Wspaniała zaś i zacny jej małżonek, zamiast cieszyć się, że ta, która dawniej oddawała się ze sługami i najemnikami rozpuście, pijaństwu i wszelkiemu złu, teraz przestała to czynić i jego od tego chciała odwieść, nie akceptując jej odejścia doniósł na nią, że jest chrześcijanką¹.

* Dr K. Puchała – absolwentka i doktor misjologii na Wydziale Teologicznym UKSW.

¹ Justyn Męczennik, *Apologia*, II 2.

Justyn przedstawia kobietę jako tę, która wszystko czyni, aby pozyskać męża dla swojej wiary i nie ukrywa przed nim swojej religijnej tożsamości². Mamy tu wgląd w wydarzenie z codziennego życia, jak to zapewne często się zdarzało w pierwszych wiekach. Nawrócona przez przykład swojej sąsiadki i przyjaciółki grzesznica, o której donosi Justyn, zabiegała usilnie o to, aby swego małżonka przywieść do cnotliwego życia. Ale miała pecha, jak wiele innych w jej czasach³.

W dalszej relacji Justyn dostarcza czytelnikom informacji o reakcji krewnych zadenuncjowanej kobiety: *Krewni radzili jej, by zechciała pozostać, mając ciągle nadzieję na zmianę męża, przemogła się i pozostała*⁴. Jest mało prawdopodobne, aby krewni byli chrześcijanami. Jeśli kobieta nawróciła się dzięki sąsiadce, to najwyraźniej nie miała nikogo bliższego, kto mógłby ją ewangelizować. Ponadto jak wiemy, mąż doniósł na nią, a nie na całą rodzinę, co byłoby prawdopodobne, gdyby krewni też byli chrześcijanami.

Justyn nie relacjonuje dalszych losów kobiety, ale gdyby poniosła śmierć, relacja o tym jeszcze bardziej spotęgowałaby atmosferę wrogości, jaką w przekonaniu Justyna przejawiały władze w stosunku do chrześcijan. Być może jednak kobieta nie zginęła śmiercią męczeńską. Peter Lampe zastanawia się ponadto nad przyczyną, dla której Justyn przemilczał imię kobiety. Czy obawiał się, że skoro żyła w momencie pisania relacji, to mogła zostać zidentyfikowana przez Rzymian? Czy mógł zaszkodzić jej pozycji społecznej, bo była arystokratką? Proces jeszcze trwał, gdy Justyn opisał całą sytuację⁵, bowiem wyraźnie wskazał on w relacji, że sprawa zdarzyła się niedawno. Dzisiaj na powyższe pytania nie znajdziemy jednoznacznej odpowiedzi.

Z relacji Justyna dowiadujemy się także i o tym, że w następstwie procesu kobiety zginęło trzech chrześcijan, podczas gdy ona, składając *libellum*, osiągnęła odroczenie procesu. Jedną z zabitych osób był jej nauczyciel, Ptolemeusz, jej jednak nawet nie aresztowano, a skoro potraktowano ją inaczej, to dama reprezentowała ewidentnie inny stan społeczny niż jej nauczyciel. Peter Lampe snuje przypuszczenie, że być może ową damą była *piękna Flora*, do której list napisał Ptolemeusz, zwolennik walentynianizmu⁶. O tej korespondencji wzmiankował Epifaniusz z Salaminy w *Panarionie*, dziełku zwalczającym ówczesne herezje⁷. Taka hipoteza zdaje się najbardziej prawdopodobna. Jednak nawet jeśli Flora nie była kobietą opisywaną przez Justyna Męczennika, to i ona z pewnością miała w Rzymie wysoki status społeczny⁸. Możemy

² Por. M. Y. MacDonald, C. Osiek, J. Tulloch, *A woman's place: house churches in earliest Christianity*, Minneapolis 2006. s. 44.

³ Por. G. Bardy, *Menschen werden Christen. Das Drama der Bekehrung in den ersten Jahrhunderten*, Übertragung aus dem Französischen von J. Blank, Freiburg-Basel-Wien 1988, s. 157.

⁴ Justyn Męczennik, *Apologia*, II 2.

⁵ P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, Tübingen 1989, s. 201.

⁶ Por. tamże, s. 202.

⁷ Por. Epifaniusz z Salaminy, *Panarion*, 33, 3-7.

⁸ Por. P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen*, s. 203.

wysnuć taki wniosek, ponieważ wiemy, że Ireneusz wyrzucał na przykład walentynianinowi Markowi otaczanie się zamożnymi kobietami noszącymi bogate suknie i purpurę i wzbogacanie się na nich⁹. Trudno jednak przesądzać o strukturze społecznej walentynian, ponieważ mamy pewne ślady potwierdzające ich związek z wyższymi warstwami społecznymi, podczas gdy nie zachowały się podobne ślady związków z innymi grupami społecznymi¹⁰.

Dlaczego Justyn zatrzymuje się dłużej nad historią kobiety zadenuncjowanej przez męża? Światło na to pytanie może rzucić *Apologia* napisana przez pisarza w 155-157 r. i zaadresowana do cesarza Antoninusa Piusa, jego synów, senatu i całego ludu rzymskiego (dedykacja miała więc możliwie najszerszy zakres i była elementem pewnej retoryki). Autor chciał nagłośnić niesprawiedliwość prześladowań skierowanych przeciwko chrześcijanom. W głównym nurcie tych represji mieścił się przypadek chrześcijanki, żony pogańskiego męża¹¹, która postąpiła zgodnie ze wskazaniami zawartymi w 1 Kor 7,12-16:

Pozostałym zaś mówię ja, nie Pan: Jeśli któryś z braci ma żonę niewierzącą i ta chce razem z nim mieszkać, niech jej nie oddala! Podobnie jeśli jakaś żona ma niewierzącego męża i ten chce razem z nią mieszkać, niech się z nim nie rozstaje! Uświęca się bowiem mąż niewierzący dzięki swej żonie, podobnie jak świętość osiągnie niewierząca żona przez „brata”. W przeciwnym wypadku dzieci wasze byłyby nieczyste, teraz zaś są święte. Lecz jeśli strona niewierząca chciała odejść, niech odejdzie! Nie jest skępowany ani „brat”, ani „siostra” w tym wypadku. Albowiem do życia w pokoju powołał nas Bóg. A skądże zresztą możesz wiedzieć, żono, że zbawisz twego męża? Albo czy jesteś pewien, mężu, że zbawisz swoją żonę?

Postępowanie kobiety było zgodne również z zaleceniami znajdującymi się w 1 P 3,1-6:

Tak samo żony niech będą poddane swoim mężom, aby nawet wtedy, gdy niektórzy z nich nie słuchają nauki, przez samo postępowanie żon zostali [dla wiary] pozyśskani bez nauki, gdy będą się przypatrywali waszemu, pełnemu bojaźni, świętemu postępowaniu. Ich ozdobą niech będzie nie to, co zewnętrzne: uczesanie włosów i złote pierścienie ani strojenie się w suknie, ale wewnątrz serca człowieka o nienaruszalnym spokoju i łagodności ducha, który jest tak cenny wobec Boga. Tak samo bowiem i dawniej święte niewiasty, które miały nadzieję w Bogu, same siebie ozdabiały, a były poddane swoim mężom. Tak Sara była posłuszna Abrahamowi, nazywając go panem. Stałyście się jej dziećmi, gdyż dobrze czynicie i nie obawiacie się żadnego zastraszenia.

Zatrzymajmy się na chwilę nad treścią drugiego cytatu i nad kontrastem, jaki istnieje między nim a historią chrześcijanki, która odeszła od męża. Margaret MacDonald wskazuje na odmienność środowiska, do którego adresują swoje teksty autor Pierwszego Listu św. Piotra i św. Justyn. Być może List został napisany w Rzymie, ale

⁹ Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, I 13, 3.

¹⁰ Por. P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen*, s. 263-264.

¹¹ Por. Justyn Męczennik, *Apologia*, II 2.

autor ma na myśli mieszkańców wsi i miast Azji Mniejszej¹² i to kobiety wywodzące się z tych terenów i z tego kręgu kulturowego zachęcał do pozostawiania przy boku grzesznego małżonka. Tymczasem Justyn miał na uwadze chrześcijan w cesarskiej metropolii. Justynowa dama, dysponując pewną niezależnością w załatwianiu spraw rozwodowych, ewidentnie cieszyła się uprzywilejowaną pozycją właściwą kobietom z wyższych sfer, a autorowi zależało na wyjaśnieniu, dlaczego kobieta zdecydowała się opuścić pogańskiego męża, a przyczyna leżała w nim samym oraz jego niemoralnym postępowaniu, którego najdobitniej dowiodło zadenuncjowanie własnej żony. Apologeta pragnął pozyskać zrozumienie ewentualnych pogańskich czytelników dla decyzji kobiety i sympatię dla chrześcijaństwa¹³. Jak wiemy z opisu, z konieczności uregulowania spraw majątkowych oraz zabezpieczenia dóbr wniesionych przez małżonkę jako posag proces przedłużał się; niektórzy przypuszczają, że mąż starał się zatrzymać przynajmniej część posagu żony, a denuncjacja mogła mieć podłoże finansowe, jednakże kobieta skutecznie interweniowała w sądzie dla odroczenia procesu. Nie osiągnąwszy tego, co zamierzał, mąż zwrócił się przeciwko Ptolomeuszowi, chrześcijańskiemu nauczycielowi żony¹⁴.

Dodajmy, że odwrotny przypadek rozpatruje autor *Pasterza Hermasa*, dzieła zredagowanego mniej więcej w tym samym czasie co *Apologia* i również dotyczącego środowiska rzymskiego. Jak ma postąpić mąż wobec cudzołożnej żony? Nawet jeśli w tym wypadku nie chodzi o małżeństwo mieszane, to sytuacja skłaniała do szukania odpowiedzi analogicznej do rozwiązania, które należałoby zastosować w małżeństwie mieszanym. W *Pasterzu Hermasa* doradza się odesłanie niewiernej żony, aby nie uczestniczyć w jej grzechu. Nie wolno jednak w takim przypadku ponownie się żenić. Gdyby żona okazała skruchę i opamiętała się, należy ją ponownie przyjąć¹⁵. Oba powyższe źródła, *Pasterz Hermasa* i *Apologia*, pokazują problemy małżeńskie, przed którymi stali chrześcijanie rzymscy żyjący w środowisku pogańskim¹⁶.

Wracając do relacji Justyna Męczennika, nawet jeśli przyświecał mu cel apologetyczny, a więc bardziej defensywny niż ofensywny, to jednak przykład opisanej kobiety musiał budzić respekt wobec prób pozyskania dla wiary najbliższych członków swoich rodzin. Z pewnością chrześcijaństwo przenikało najpierw do przestrzeni niepublicznej, rodzinnej, zanim zabrało głos na forum społeczeństwa. I na tym pierwszym etapie wyjątkową rolę spełniały kobiety, które nawet jeśli nie przyplacały życiem swego apostołstwa, to wystawiały się na poważne ryzyko.

Zdaniem Ross Sh. Kraemer chrześcijaństwo stawało się coraz bardziej atrakcyjne przede wszystkim dla kobiet, które z różnych przyczyn w małżeństwie i rodzi-

¹² Por. M. Y. MacDonald, *Early Christian women and pagan opinion*, Cambridge 1996, s. 206.

¹³ Por. tamże, s. 207.

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Por. *Pasterz Hermasa*, 29, 4-8.

¹⁶ Por. M. Y. MacDonald, *Early Christian women and pagan opinion*, s. 206.

nie nie odnajdywały potwierdzenia swojej wartości i były w społeczeństwie marginalizowane, zwłaszcza jeśli były wdowami lub nie mogły mieć dzieci¹⁷. Autorka charakteryzuje zjawisko nawracania się kobiet ku ascetycznym formom chrześcijaństwa opisane w apokryficznych dziejach Apostołów, które na ogół powstawały w II i III w. Nawrócenie na chrześcijańską wiarę zasadniczo szło w parze z wyborem czystości, co w przypadku kobiet zamężnych wiązało się to z rezygnacją z dotychczasowego życia. Wyrzeczenie się kontaktów seksualnych ukazuje się jako istotny przejaw nawrócenia. W relacjach *Akt* taka postawa z reguły spotykała się ze sprzeciwem ze strony mężczyzny i przykrościami zarówno dla kobiety, jak i dla apostoła, który ją nawrócił. Niemniej kobiety zaczęły odrzucać swoją dotychczasową „społeczno-seksualną” rolę, ponieważ w chrześcijaństwie znalazły dla siebie nową rolę i godność¹⁸.

Misyjna owocność śmierci

Narzuca się potrzeba teologicznej refleksji nad apostolskim charakterem męczeństwa kobiet. Tertulian, pisząc o prześladowaniach pierwszych chrześcijan, kończy swój *Apologetyk* znanymi słowami: *Ilekróć jesteście przez was zabijani, tylekróć stajemy się liczniejsi; posiewem jest krew chrześcijan*¹⁹.

Obraz pola gotowego na żniwo jest alegorią: kiedy zboże zostaje zżęte, ziarna padające na ziemię stają się początkiem nowego zboża i nowych ziaren i tym większa jest ich obfitość, im więcej ziaren wpadnie w glebę. Tertulian widzi w prześladowaniu chrześcijan wielkie żniwa i wielki zasiew: tak oto krew męczenników przelana za wiarę jest zaczątkiem wzrostu Kościoła²⁰. Ponadto według Johanna Vorstera starożytnym nie stwarzało problemu skojarzenie krwi z nasieniem, gdyż w świecie greckorzymskim powszechne było przekonanie, że nasienie w kobiecie jest wytwarzane przez krew²¹.

Dlaczego nie tylko śmierć za wiarę, ale również męczeństwo miało dla żywotności Kościoła tak wielkie znaczenie? Jan Paweł II w milenijnej homilii poświęconej męczennikom za wiarę odpowiadając na to pytanie, powiedział, że męczeństwo jest najbardziej przekonującym świadectwem o prawdziwości wyznawanej wiary. Nikt przecież nie dałby się zabić dla idei, które uznawałby za zmyślane historie. Tylko wiara, która jest osobistym przyłgnięciem do Boga objawiającego się w Chrystusie, może dać siłę do znoszenia cierpień w zjednoczeniu z krzyżem Chrystusa. Śmierć staje się wówczas narodzinami dla nieba, stąd też dzień śmierci męczenników był od

¹⁷ Por. R. Sh. Kraemer, *The conversion of women to ascetic forms of Christianity*, [w:] J. M. Bennett i in. (red.), *Sisters and Workers in the Middle Ages*, Chicago 1989, s. 198-207.

¹⁸ Por. tamże, s. 198-207.

¹⁹ Tertulian, *Apologetyk*, 50, 13.

²⁰ Por. T. Grysa, *Sanguis martyrum semen christianorum*, „Wiecznik” nr 110 (2001), s. 13; por. P. Thigpen, *Krew męczenników. Historie katolików, którzy oddali życie za wiarę*, Kraków 2003, s. 211-223.

²¹ Por. J. Vorster, *The blood of the female martyrs as the sperm of the Early Church*, „Religion and Theology” 10 (2003) nr 1, s. 68.

początku nazywany *dies natalis* – dniem narodzin. Właśnie w męczeństwie ujawnia się zwycięstwo miłości nad nienawiścią, gdzie bowiem nienawiść zdawała się zatruwać całe życie, bez możliwości ucieczki przed jej logiką, tam męczennicy pokazali, jak bardzo *miłość jest potężniejsza niż śmierć*. Żyjąc w straszliwych systemach gnębiących i zniekształcających człowieka, w miejscach cierpienia, pośród najcięższych ofiar, torturowani, cierpiący na wszelkie sposoby uczynili wszystko, aby pełnym głosem rozbrzmiało ich przybliżenie do Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego²².

Według Jana Pawła II męczeństwo mówi także o sensie życia każdego człowieka, także najslabszego i najmniej poważanego w społeczeństwie. Życiu bowiem objawia się pewna wartość, za którą można je poświęcić, ale i na nowo odzyskać. Męczeństwo staje się w ten sposób autentyczną odpowiedzią na najgłębsze pragnienia ludzkiego serca, wskazując na Tego, który może je wypełnić bez reszty²³.

Męczeństwo jest wreszcie znakiem świętości Kościoła. Jak Chrystus, tak i męczennicy umierali, modląc się za swoich oprawców, przebacząc i prosząc Boga o łaskę pojednania dla nich.

Jeżeli ziarno pszenicy wpadłszy w ziemię nie obumrze, zostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze, przynosi plon obfity (J 12, 24). Chrystus jest tym ziarnem pszenicy, które umierając dało plon życia wiecznego. A śladami Chrystusa poszli Jego uczniowie, stając się w ciągu wieków niezliczonymi zastępami *z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu* (Ap 5, 9). Męczennik chrześcijański w swojej istocie jest świadkiem Chrystusa zarówno w czynie, uczestnicząc w Jego Męce, jak i w słowie, składając o Nim publiczne wyznanie. Odwagę i wytrwałość w swoim świadectwie męczennicy zawdzięczają obietnicy Chrystusa i faktycznej Jego obecności w nich, a także darowi Ducha Świętego, który ich wewnętrznie uzdalnia do przyjętej postawy²⁴.

Od samego początku chrześcijaństwo przepełnia głębokie przekonanie, że męczeństwo jest najdoskonalszym sposobem naśladowania Chrystusa. Męczennik podąża śladami Chrystusa, odzwierciedlając w sobie nie tylko Jego obyczaje i życie, ale także realność i powody Jego śmierci, tj. pragnienie odkupienia wszystkich ludzi²⁵. Męczennik daje świadectwo prawdzie i miłości aż do końca, ale nade wszystko pragnie, aby jego śmierć była najwierniejszym odtworzeniem śmierci Chrystusa, wiedząc, że w ten właśnie sposób najdoskonalej naśladuje swego Mistrza²⁶. Wzór po-

²² Por. Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas celebracji ekumenicznej poświęconej męczennikom za wiarę XX w.*, 7 maja 2000.

²³ Por. tamże.

²⁴ Por. A. M. Schwemer, *Prophet, Zeuge und Märtyrer: zur Entstehung des Märtyrerbegriffs im frühesten Christentum*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 96 (1999) nr 3, s. 350.

²⁵ Por. J. Garcia, *Aktualność męczenników meksykańskich. Teologia męczeństwa*, [w:] *Męczennicy XX wieku*, „Kolekcja Communio” 14, s. 44.

²⁶ Por. S. Pie-Ninot, *Męczennicy: świadectwo nie do zapomnienia*, [w:] *Tertio Millennio Adveniente. Komentarz teologiczno-pastoralny w opracowaniu Rady Prezydium Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Sandomierz 1995, s. 197; por. także, E. Peterson, *Martirio e martire*, [w:] *Enciclopedia Cattolica*, t. 8, Rzym 1952, kol. 234.

stępowania podczas męki czerpią świadkowie-męczennicy ze wzoru najdoskonalszego Męczennika. Dlatego wielu – poczynając od pierwszego z nich, Szczepana – umierało, modląc się za swoich oprawców, podobnie więc jak Jezus nie przeklinają, nie złorzeczą, prosząc Boga o sprawiedliwą zapłatę dla morderców, ale zanoszą modły o nawrócenie grzeszników.

Nieodzownym warunkiem autentycznego męczeństwa jest miłość, o której św. Paweł powiedział, że choćby ciało wydał na spalenie, lecz zabrakłoby miłości, nic by nie zyskał (1 Kor 13,3). Św. Tomasz z Akwinu, analizując męczeństwo, stwierdza, że w nim bardziej aniżeli w innych cnotach ukazuje się doskonałość miłości, ponieważ człowiek demonstruje większą miłość poprzez to, iż porzuca

rzecz bardzo skądinąd miłowaną, a wybiera znoszenie rzeczy znieawidzonej; jest zaś jasnym, że spomiędzy wszystkich dóbr obecnego życia człowiek najwięcej miłuje samo życie i, przeciwnie, najbardziej nienawidzi samej śmierci, zwłaszcza gdy jest połączona z bólem tortur cielesnych²⁷.

Męczennicy świadomi byli faktu, iż tylko moc Boża może uzdolnić ich do złożenia świadectwa wierze aż po przelanie własnej krwi. Nie mieli wątpliwości, że dzięki łasce Bożej stają się zdolni do przejścia przez śmierć na podobieństwo Chrystusa. Przeświadczenie to oddał w krótkim zdaniu Tertulian, stwierdzając, iż *w męczenniku jest Chrystus*²⁸, w przeciwnym razie trudno byłoby sobie wytłumaczyć męczeńską śmierć kobiet i dzieci czy kogokolwiek. Męczennicy potrzebują szczególnej pomocy Kościoła, ażeby dopełnić swojego posłannictwa, dlatego wzywają do modlitwy wstawienniczej za siebie, mającej pomóc im sprostać cierpieniom, które gotują im oprawcy.

Kościół, zdając sobie sprawę z faktu, iż męczeństwo jest największym wyzwaniem dla jego wyznawców, wspomaga ich najmocniejszym darem, którym jest sakrament Eucharystii. Jak stwierdził synod kartagiński w 252 r., tym, co stanowi zbroję i daje siłę do walki z wrogiem, jest Ciało i Krew Jezusa.

Tych, których zachęcamy i zagrzewamy do boju, nie możemy zostawić bez broni i nągich, lecz winniśmy uzbroić ich pomocą Krwi i Ciała Chrystusa. Po to właśnie jest Eucharystia, aby dla przyjmujących ją była ochroną [...]. Jakże możemy ich nauczać i zachęcać, aby przelali krew za wyznanie imienia, jeśli im przed walką odmawiamy Krwi Chrystusa?²⁹

Męczennik, oddając swoje życie za wiarę, żywi intensywne przekonanie o osiągnięciu życia wiecznego. Wspomniane wyżej teksty świadczą o takim przekonaniu, które sprawia, iż męczennik ma świadomość, że jego życie zmienia formę, ale się nie

²⁷ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* II-II-ae, q. 124, art. 3, tł. S. Belch, Londyn 1962, s. 42; por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tł. J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 283; M. Bielawski, *Zdziwione spojrzenie o męczeństwie w świetle teologii i faktów*, „Znak” 52 (2000) nr 5, s. 35.

²⁸ Por. Tertulian, *O wstydlivości*, 22, 6.

²⁹ *Synod kartagiński*, [w:] Cyprian, *Listy*, 57, 2.

kończy. Świadekto męczenników jest zatem skierowane do wspólnoty chrześcijańskiej, by pokrzepić jej wiarę w prawdę Słowa, a szczególnie wiarę w Zmartwychwstanie, które jest gwarantem nowego życia po śmierci³⁰.

Edykt mediolański zakończył oficjalne prześladowania chrześcijan w Cesarstwie Rzymskim. Nie sposób nawet w przybliżeniu określić liczby chrześcijan, którzy w tym czasie ponieśli śmierć albo cierpieli surowe kary. Wśród nich było wiele kobiet i z całą pewnością było ich dużo więcej niż wynika to z zachowanych źródeł. Paradoksalnie chrześcijanie, którzy ginęli na arenach, mogli przyczynić się do krzewienia chrześcijaństwa. Dla niejednego widza, czy też oprawców mogła to być okazja do refleksji nad wewnętrzną siłą ludzi, którzy szli na śmierć z własnej woli, nie zważając na czekające ich cierpienie i ból. Jak twierdzi Stanisław Longosz, *nie byli to ludzie nie-normalni czy rozfanatyzowani maniacy, ale ludzie psychicznie zdrowi, niekiedy nawet z najwyższych sfer społecznych i zawodów, mężczyźni i kobiety*³¹.

Zauważmy jednak, że męczennicy nie tylko ponosili śmierć za wiarę, ale ich dolą były nierzadko tortury. Ówczesnych obserwatorów zawsze wprawiały w niezmiernie zdumienie cierpliwość i nadludzka wytrzymałość chrześcijan znoszących okrutne i wymyślne cierpienia, którym poddawano ich przed śmiercią: *[...] zmieniły się trzy pary oprawców, a Pamfilus nie wydał żadnego jęku, tylko jako dzielny zapasnik Chrystusowy spoglądał w milczeniu na szaleństwa nieprzyjaciela*³². Zarówno kobiety jak i mężczyźni męczarnie znosili ze spokojem, bez skargi, nie lżąc swoich oprawców, a przeciż w każdej chwili mogli złożyć ofiarę i uwolnić się od doznawania bólu fizycznego i moralnego. Nie wycofywali się jednak, przeciżnie: *spieszyli się, by dojść do amfiteatru i szybciej zakończyć swoją walkę. A ponieważ zanosilo się na deszcz, dotarli tam w jeszcze większym pośpiechu*³³. Traktowali swoje cierpienie jako wyróżnienie i nagrodę, a wiara w uzyskanie zbawienia dodawała im sił: *czuli się bezpieczni i zaszczytzeni, i szczęśliwi z powodu swego męczeństwa, bo kosztowali owocu obietnicy Pisma Świętego*³⁴.

Okrutne procedury dochodzenia i tortury, jakim poddawano chrześcijańskie kobiety, ujawniały nadprzyrodzoną moc, która jest obecna w słabym kobiecym ciele. Ciało to nie było już więcej przeszkodą do objawienia się tej mocy³⁵, a męczenniczki traktowały nieraz męczeństwo jako jedyną drogę ucieczki przed zhańbieniem ze

³⁰ Por. S. Pie-Ninot, *Męczennicy*, s. 202; D. Karłowicz, *Samotność Mnemosyne*, „Znak” 5 (2000), s. 66.

³¹ S. Longosz, *Niektóre aspekty teologii męczeństwa w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 7 (1979), s. 60.

³² *Acta sanctorum martyrum Carpi episcopi et Pamfili diaconi et Agathonicae*, III 5.

³³ Tamże, IV 2.

³⁴ *Passio sanctorum martyrum Fructuosi episcopi, Auguri et Eulogi diaconorum*, IV 2.

³⁵ Por. G. C. Streete, *Women as sources of redemption and knowledge in early Christian traditions*, [w:] R. Sh. Kraemer, M. R. D'Angelo (red.), *Women and Christian origins*, New York 1999, s. 351.

strony nieprzyjaciela³⁶. Tertulian stwierdza, że kobiety dobrowolnie wybierały śmierć zadaną przez dzikie zwierzęta czy żmiję, okrutniejszą od śmierci w wyniku ataku niedźwiedzia lub byka. Podobnie uczyniła Kleopatra, byle tylko nie wpaść w ręce nieprzyjaciela wiary³⁷. Ale owa desperacja mieściła się w logice wcześniejszej decyzji o daniu świadectwa wiary, od której nie widziały już odwrotu. Obserwujemy tutaj przymus sytuacyjny przyjęty z wolnego wyboru. Szczególne okrucieństwo, z jakim traktowano kobiety-męczenniczki, utwierdzało pogan w poczuciu bezkarności, z drugiej jednak strony, utwierdzało chrześcijan w poczuciu własnej moralnej wyższości i słuszności i konsolidowało ich w jedną, zdeterminowaną wspólnotę³⁸.

Uwagę współczesnych teologów męczeństwa przykuwa teologia umęczonego za wiarę ciała, która znajduje w zmaltretowanym ciele kobiety najbardziej jaskrawy wyraz. Być może do takiej refleksji zachęca fascynacja cielesnością właściwa współczesnym czasom. Ciekawego zestawienia ciało-społeczeństwo w świetle akt męczeńskich dokonuje Brent D. Shaw w refleksji nad znaczeniem pierwiastka cielesnego w starożytnym męczeństwie. Między chrześcijaństwem a państwem rzymskim toczyła się swoista walka, obejmująca w pewien sposób również poziom cielesny. Ciało-państwo wypowiedało walkę przeciwko ciału męczennika, a zadawane tortury i nieludzkie okrucieństwo, z jakim traktowano słabe fizycznie ciała męczenniczek, demaskowało hipokryzję i niegodziwość tego państwa. Z drugiej strony pokazywało moralną wielkość chrześcijaństwa, które było w stanie ze „słabej płci” wykrzesać niezwykłą siłę wytrwałości – cnoty tak cenionej nawet w pogańskim etosie. Ciało kobiety-męczenniczki w sposób nieklamany stawało się znakiem sprzeciwu wobec bezbożnego świata³⁹.

Jednakże wpływ męczeństwa wykracza poza świat doczesny. Świadectwo i oddziaływanie męczeńskiego ciała zostaje przeniesione poza granicę śmierci, a w kulcie męczeńskich ciał, w kontakcie z ich relikwiami, uobecnia się rezurekcyjna tajemnica nieśmiertelności. Męczennik nadal daje świadectwo, a jego śmierć przynosi jeszcze pełniejsze owoce. Kult męczenników to jednak osobny rozdział teologii, którym tutaj się nie zajmujemy. Johannes Vorster wskazuje na analogiczne, wykraczające poza granicę śmierci znaczenie relacji o męczennikach, które są też w jakimś sensie *reliquiae* ich obecności. Autor wskazuje na znaczenie teologiczne opisów męczeństwa: przenosząc heroiczne fakty do tekstu, hagiografowie oddawali niejako głos Wcielnemu Słowu, nawet jeśli niekiedy w swojej relacji oddalali się od źródeł. Dzisiaj możemy bardziej rozpatrywać, jak starożytni ujmowali kobiece męczeństwo, aniżeli jak kobiety je faktycznie ponosiły. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest brak wiarygodnych źródeł bliskich męczennikom. Niemniej, nie tylko samo męczeństwo i umęczone ciała niosły ze sobą cząstkę zbawienia, ale i świadectwo o śmierci poniesionej

³⁶ Por. J. Vorster, *The blood of the female martyrs*, s. 67.

³⁷ Por. Tertulian, *Do męczenników*, 4.

³⁸ Por. J. Vorster, *The blood of the female martyrs*, s. 78.

³⁹ Por. B. D. Shaw, *Body. Power. Identity: Passions of the Martyrs*, „Journal of Early Christian Studies” 4 (1996), s. 309-311.

w imię wiary. Męczeńskie ciała oraz ich rany nabierały właściwości odkupieńczych. W pewnej analogii również owe męczeństwa uobecnione w hagiograficznej relacji miały w sobie coś odkupieńczego, a ich lektura była niczym oglądanie męczeńskich ran⁴⁰.

W teologii kobiecego męczeństwa istotną rolę odgrywa również macierzyństwo. Wspomnieliśmy już powyżej, że umiejscawianie przez starożytnych kobiecej płodności we krwi pomagało skojarzyć krew z przekazywaniem życia. Przygotowywało to drogę do przyjęcia chrześcijańskiego paradoksu „płodnej śmierci”. Przedstawiając męczenniczki jako duchowe matki, Francine Cardman zastanawia się nad jeszcze innym elementem macierzyństwa. Macierzyństwo to nie tylko zrodzenie, ale i wykarmienie dziecka. Autorka pisze, że duchowe macierzyństwo w starożytnych *Aktach* przypisuje się zarówno męczenniczkom, jak i męczennikom. Oczekując w więzieniu na egzekucję, dbają oni o to, aby mieć w sobie dość siły i determinacji, by ponieść śmierć za wiarę i by w ten sposób ponownie się narodzić. Męczenniczki są równocześnie dla innych „karmicielkami” na ich drodze do nowego życia⁴¹. Taką jawi się najmłodsza spośród męczenników lionńskich, Blandyna, stając się *jak matka przeznacna, która wlała otuchę dzieciom swoim*⁴².

Ponadto obserwujemy pewne napięcie pomiędzy macierzyństwem fizycznym i duchowym. Obowiązki związane z karmieniem i wychowywaniem dziecka stają w konflikcie z pragnieniem odważnego świadectwa wiary, czyli, innymi słowy, macierzyństwo biologiczne znajduje się w konflikcie z duchowym. Przełamanie więzów biologicznych i standardów społecznych kreśli paradoks, w którym śmierć daje nowe życie. Do symbolu urasta epizod z męczeństwa Perpetui karmiącej dziecko, która przestała odczuwać ból w piersiach po odstawieniu od nich niemowlęcia. Tak samo wymowny jest szczegół dotyczący niewolnicy Perpetui, Felicyty, której ciąża opóźnia egzekucję. Jednak narodziny dziecka następują pod koniec ósmego miesiąca, w konsekwencji czego niewolnica może iść na śmierć razem z Perpetuą⁴³. Widzimy zatem, że dopiero rezygnacja z naturalnego macierzyństwa uzdalnia obie kobiety do pełnego macierzyństwa duchowego.

Do idei duchowego macierzyństwa męczennicy-dziewicy – w powiązaniu z jego dydaktyczną rolą – nawiązuje św. Ambroży, ukazując bohaterską śmierć św. Soteris. Pokazując owocność męczeństwa, wskazuje na jego „dydaktykę” oraz duchową płodność. Autor opisuje zdarzenia w piśmie na temat dziewictwa i wskazuje na związek piękna z czystością: Soteris cieszy się z tego, że ubytek piękna zewnętrznego odsunął niebezpieczeństwo naruszenia jej dziewictwa. Biskup przywołuje również przykład pewnego etruskiego młodzieńca, który oszpecił swoją twarz, ponieważ za bardzo przyciągała uwagę kobiet. Św. Ambroży konkluduje, że widocznie miał młodzieniec

⁴⁰ Por. J. Vorster, *The blood of the female martyrs*, s. 80.

⁴¹ Por. F. Cardman, *Acts of the Woman Martyrs*, „Anglican Theological Review” 70 (1988) nr 2, s. 103n.

⁴² Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, V 53-56.

⁴³ Por. *Męczeństwo Perpetui i Felicyty*, 3, 6; 15.

coś co zarzucenia swemu sumieniu, skoro w takim czynie szukał drogi ratunku. Jednakże wspomniana wcześniej Soteris była wewnętrznie niewinna⁴⁴. Opisując jej bohaterską postawę, Ambroży udziela czytelnikom lekcji czystości. Zamieszczone w piśmie o dziewictwie świadectwo Rzymianki, *virgo et martyr*, ma skłaniać czytelniczki do podobnej niezłomności w zachowywaniu złożonych Bogu obietnic. Chętne poświęcenie urody dla wiary ma inspirować je do podobnej żarliwości w składaniu ofiary ze swego ciała na ołtarzu dziewictwa. Adresując pismo *O dziewicach* do swojej siostry Marceliny⁴⁵, Ambroży zdaje się odwoływać do podwójnej więzi łączącej adresatkę z opisywaną męczenniczką: *Jak bowiem mogło się stać, żeby święta Soteris nie była także twoją duchową matką, skoro jest założycielką twego rodu?*⁴⁶ Przyjmując, że dziełko powstało w 377 r.⁴⁷, a męczeństwo Soteris miało miejsce w 304 r., i że męczennica należała do tego samego rodu co Ambroży i Marcelina, trzeba wywnioskować, że pozostawała ich daleką krewną z przeszłości. Ambroży podkreśla jednak inne, duchowe więzy. Soteris pozostaje w jakiś sposób matką, protoplastką współczesnemu Ambrożemu pokoleniu dziewic czy w ogóle chrześcijan. Jej ofiara zrodziła następne dziewice, i to nie tylko przez przykład, jakby zewnętrznie, ale i wewnętrznie, przez nadprzyrodzone wstawienictwo, szafarstwo łaski, duchowe prawo płodności.

W męczeństwie kobiety istotną rolę odgrywają nie tylko jej macierzyńskie cechy oraz jej fizyczność. W nowy sposób zaczyna ona stanowić również część najbliższej jej społeczności nadprzyrodzonej, jaką jest Kościół. W nowym sensie męczenniczka staje się nie tylko matką, ale i córką Kościoła. Andrea Biernath wskazuje na wielki autorytet postaci męczennika w Kościele, który to kazał niebawem zadać pytanie o miejsce męczennika w instytucjonalnej rzeczywistości Kościoła. *Tradycja Apostolska* idzie tak daleko, że męzne przetrwanie represji uznaje za formalny tytuł do otrzymania przez wyznawcę godności prezbitera⁴⁸. Mamy tu do czynienia z próbą instytucjonalnego „zagospodarowania” charyzmatu męznego świadectwa i złagodzenia napięcia pomiędzy nurtem hierarchicznym i charyzmatycznym. Z pewnością autorytet kobiet-męczennic czy kobiet-wyznawczyń był również jakimś wyzwaniem dla Kościoła hierarchicznego⁴⁹. Wymowna pozostaje scena w *Męczeństwie św. Perpetui i Felicyty*, wspomnianych przez nas wcześniej kartagińskich kobiet, gdy miejscowy biskup pada do stóp przebywającej w więzieniu i oczekującej na egzekucję Perpetui i

⁴⁴ Ambroży z Mediolanu, *Exhortatio virginitatis*, XII 83.

⁴⁵ Por. J. Quasten, *Patrology*, t. 1-4, ed. Allen, 1995, s. 167.

⁴⁶ Ambroży z Mediolanu, *O dziewicach*, III 38.

⁴⁷ Por. J. Quasten, *Patrology*, dz. cyt., s. 167.

⁴⁸ Por. Tradycja apostolska, 9.

⁴⁹ Por. A. Biernath, *Missverständene Gleichheit: die Frau in der frühen Kirche zwischen Charisma und Amt*, Stuttgart 2005, s. 81n.

który prosi ją o wstawiennictwo w sporze biskupa Optata ze swoim prezbiterem Aspazjuszem⁵⁰. Dla złagodzenia wymowy tej sceny dodajmy, że Tertulian, autor *Męczeństwa*, przechodził już w tamtym czasie na montanizm i podważał kapłaństwo hierarchiczne, przeciwstawiając je kapłaństwu „duchowemu”⁵¹.

Być może niedostatek starożytnych źródeł sprawia, że współcześni badacze stronią od pełniejszej syntezy teologii kobiecego męczeństwa w starożytności. W istocie jest jednak ono tożsame ze świadectwem mężczyzn. Niemniej cenne są pojedyncze wysiłki, mające na celu uchwycenie kobiecej specyfiki heroizmu wiary i jego apostołskiego znaczenia. Jest to istotne zwłaszcza w odniesieniu do rzymskich męczenników, a więc w naszym badawczym zawężeniu te misyjne aspekty ich świadectwa umykają badawczemu dociekaniu, pozwalając uchwycić jedynie kontury. Jednak, jak się wydaje, nawet takie dociekanie ma swoją wartość.

Streszczenie

Wychodząc od relacji Justyna Męczennika o rzymskiej chrześcijance zadenuncjowanej przez rozpustnego męża, autorka zgłębia zagadnienie męczeństwa kobiet w państwie rzymskim. Chrześcijaństwo stawało się wiarą atrakcyjną dla kobiet, które miały gorszą pozycję społeczną niż mężczyźni, ale deklaracja wyznania prowadziło niezadko do okrutnej śmierci poprzedzonej torturami. Stanowiące najdoskonalszy sposób naśladowania Chrystusa męczeństwo było wyrazem miłości i formą duchowego macierzyństwa wobec pozostałych wyznawców. Wydawani na tortury chrześcijanie potrzebowali naturalnie wsparcia modlitewnego ze strony Kościoła, ale jednocześnie wzbudzali często podziw pogan dla swojej siły i wytrzymałości. Akty męczeńskiej śmierci przyczyniały się do powiększania się grupy chrześcijan i pokazywały jednocześnie słabość państwa, które nie było w stanie złamać wierzących w Chrystusa.

⁵⁰ Por. *Męczeństwo Perpetui i Felicjy*, 13.

⁵¹ Według Fredericka Klawitera w środowisku montanistów w Azji Mniejszej powstało przekonanie i praktyka, by męczenników i męczenniczki, którzy złożyli świadectwo wiary, zostali uwięzieni i ponieśli cierpienie, uznawać za tych, którzy posiadają „władzę kluczy” w Kościele podobnie jak biskupi prezbiterzy. W tym samym czasie w Rzymie katolicy chrześcijanie są przekonani, że wyznawca, a więc ten, kto cierpiał, będąc uwięzionym z powodu wiary, zdobywa status prezbitera, który utrzymuje nawet, gdyby został uwolniony. Takiego statusu nie otrzymują kobiety wyznające heroicznie wiarę (por. F. C. Klawiter, *The Role of Martyrdom and Persecution in Developing the Priestly Authority of Women in Early Christianity: A Case of Montanism*, „Church History” 49 (1980) nr 3, s. 260). Z tego rodzaju przypadkami mamy do czynienia za papieża Kaliksta (189-199). Na taką możliwość wskazuje też *Tradycja Apostolska*, 13 (tamże, s. 256). Wspomniany uczony dostrzega subtelny różnicę w rozumowaniu chrześcijan Nowego Proroctwa i Kościoła katolickiego. Dla katolików chrzest z Ducha Świętego na drodze męczeństwa nadaje godność kapłańską we wspomnianym przypadku. Dla montanistów chrzest, to jest zanurzenie w męce Chrystusa przez cierpienie dla Niego doznane w więzieniu, staje się równoważny wyżej wspomnianemu chrztowi (por. tamże, s. 261). Montaniści usiłują położyć teologiczny grunt pod pewną samoczynność w uzyskaniu kapłaństwa, gdy tymczasem katolicy odwołują się do szerszej perspektywy sakramentologicznej.

Słowa kluczowe

Męczeństwo kobiet, prześladowania, apostołstwo kobiet, duchowe macierzyństwo.

Apostolic witness of Roman martyrs women (abstract)

Starting from the relation of Justin Martyr about a Roman Christian lady denounced by her debauched husband, the author analyzes the issue of the martyrdom of women in the Roman state. Christianity became an attractive faith for women who were in a worse social position than men, but declaring the faith led them often to cruel death preceded by torture. Martyrdom, being the most perfect way to imitate Christ, was an expression of love and a form of spiritual motherhood for other believers. The Christians, who suffered from torture, naturally needed religious support from the Church, but at the same time they often aroused the admiration of the pagans who admired their strength and endurance. The acts of martyrdom contributed to the increasing number of Christians and at the same time they showed the weakness of a state that wasn't able to break believers in Christ.

Keywords

Martyrdom of women, persecution, apostleship of women, spiritual motherhood.

Bibliografia

Źródła

- Acta sanctorum martyrum Carpī episcopi et Pamfilī diaconi et Agathonicae*, ed. T. Mommsen, 1894, MGH AA 12, s. 410-415.
- Ambroży z Mediolanu, *De virginibus*, [w:] *Biblioteca Ambrosiana*, 14/11, ed. F. Gori, Milan 1989, s. 100-240, *O dziewicach*, tł. W. Szoldrski, K. Obrycki, 1986, PSP 35, s. 173-228.
- Ambroży z Mediolanu, *Exhortatio virginitatis*, [in:] *Biblioteca Ambrosiana*, 14/2, ed. F. Gori, Milan 1989, s. 198-270.
- Epifaniusz z Salaminy, *Panarion*, ed. K. Holl, 1933, GCS 37, 2-229, 232-414, 416-526.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia ecclesiastica*, PG 20, 45-906, *Historia kościelna*, tł. A. Lisiecki, Poznań 1924, POK 3.
- Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, ed. A. Rousseau, L. Doutreleau [i in.], SCh 263 (1979): I (t. 1); 264 (1979): ks. I (t. 2); 293 (1982): ks. II (t. 1); 294 (1982): ks. II (t. 2); 210 (1974): ks. III (t. 1); 211 (1974): ks. III (t. 2); 100* (1965): ks. IV (t. 1); 100** (1965): ks. IV (t. 2); 152 (1969): ks. 5 (t. 1); 153 (1969).
- Justyn Męczennik, *Apologia: Die ältesten Apologeten*. Texte mit kurzen Einleitungen hrsg. ed. E. Goodspeed, Göttingen 1914, *Justyn. Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem* tł. A. Lisiecki, 1926, POK 4, s. 2-94.
- Martyrium s. Perpetuae et Felicitatis*, [w:] *The Acts of the Christian Martyrs*, ed. H. Musurillo, Oxford 1972, s. 106-130, *Męczeństwo Perpetui i Felicyty*, [w:] *Męczennicy*. Wstępy, opracowanie i wybór tekstów E. Wipszycka, M. Starowieyski, Kraków 1991, s. 244-268.

- Passio sanctorum martyrum Fructuosi episcopi, Auguri et Eulogi diaconorum*, [w:] *The Acts of the Christian Martyrs*, ed. H. Musurillo, Oxford 1972, s. 176-185.
- Pastor Hermae*, ed. M. Whittaker, Paris 1968², SCh 53, *Pasterz Hermasa*, tł. A. Świderkówna, Kraków 2010, BOK 10, s. 205-299.
- Tertulian, *Ad martyras*, ed. E. Dekkers, 1954, CCL 1, s. 1-8, *Do męczenników*, tł. E. Stagnula, 1969, PSP 5, s. 31-39.
- Tertulian, *Apologeticus*, PL 1, 257-536, *Apologetyk*, tł. J. Sajdak, Poznań 1947, POK 20.
- Tertulian, *De pudicitia*, ed. Ch. Munier, C. Micaelli, 1993, SCh 394/395, *O wstydlivości*, tł. K. Obrycki, 2007, PSP 65, s. 197-248.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 1-35, S. Belch, Londyn 1962-1986.
- Traditio apostolica*, ed. B. Botte, Münster 1963, tł. H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego Tradycja Apostolska*, „Studia Theologica Varsaviensia” 14/1 (1976), s. 145-170.

Opracowania

- Bardy G., *Menschen werden Christen. Das Drama der Bekehrung in den ersten Jahrhunderten*, Übertragung aus dem Französischen von J. Blank, Freiburg-Basel-Wien 1988.
- Bielawski M., *Zdziwione spojrzenie o męczeństwie w świetle teologii i faktów*, „Znak” 52 (2000) nr 5, s. 26-45.
- Biernath A., *Missverständene Gleichheit: die Frau in der frühen Kirche zwischen Charisma und Amt*, Stuttgart 2005.
- Cardman F., *Acts of the Woman Martyrs*, „Anglican Theological Review” 70 (1988) nr 2, s. 98-104.
- Garcia J., *Aktualność męczenników meksykańskich. Teologia męczeństwa*, [w:] *Męczennicy XX wieku*, „Kolekcja Communio” 14.
- Grysa T., *Sanguis martyrum semen christianorum*, „Wieczernik” nr 110 (2001), s. 13-15.
- Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas celebracji ekumenicznej poświęconej męczennikom za wiarę XX wieku*, 7 maja 2000.
- Karłowicz D., *Samotność Mnemosyne*, „Znak” 5 (2000), s. 61-72.
- Kasper W., *Bóg Jezusa Chrystusa*, tł. J. Tyrawa, Wrocław 1996.
- Klawiter F. C., *The Role of Martyrdom and Persecution in Developing the Priestly Authority of Women in Early Christianity: A Case of Montanism*, „Church History” 49 (1980) nr 3, s. 251-261.
- Kraemer R. Sh., *The conversion of women to ascetic forms of Christianity*, [w:] J. M. Bennett i in. (red.), *Sisters and Workers in the Middle Ages*, Chicago 1989, s. 198-207.
- Lampe P., *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, Tübingen 1989.
- Longosz S., *Niektóre aspekty teologii męczeństwa w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 7 (1979), s. 49-73.
- MacDonald M. Y., *Early Christian women and pagan opinion: the power of the hysterical woman*, Cambridge 1996.
- MacDonald M. Y., Osiek C., Tulloch J., *A woman's place: house churches in earliest Christianity*, Minneapolis 2006.

- Peterson E., *Martirio e martire*, [w:] *Enciclopedia Cattolica*, t. 8, Rzym 1952, kol. 234.
- Pie-Ninot S., *Męczennicy: świadectwo nie do zapomnienia*, [w:] *Tertio Millennio Adveniente. Komentarz teologiczno-pastoralny w opracowaniu Rady Prezydium Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Sandomierz 1995, s. 195-210.
- Quasten J., *Patrology*, t. 1-4, Allen 1995, s. 167.
- Schwemer A. M., *Prophet, Zeuge und Märtyrer: zur Entstehung des Märtyrerbegriffs im frühesten Christentum*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 96 (1999) nr 3, s. 320-350.
- Shaw B. D., *Body. Power. Identity: Passions of the Martyrs*, „Journal of Early Christian Studies” 4 (1996), s. 320-350.
- Streete G. C., *Women as sources of redemption and knowledge in early Christian traditions*, [w:] R. Sh. Kraemer, M. R. D'Angelo (red.), *Women and Christian origins*, New York 1999, s. 330-354.
- Thigpen P., *Krew męczenników. Historie katolików, którzy oddali życie za wiarę*, Kraków 2003.
- Vorster J., *The blood of the female martyrs as the sperm of the Early Church*, „Religion and Theology” 10 (2003) nr 1, s. 66-99.

Grzegorz Dytrych*

DZIEWICTWO I MAŁŻEŃSTWO W PIŚMIE ŚW. AUGUSTYNA *O DZIEWICTWIE*

Przełom IV i V wieku to czas wzmożonej dyskusji nad kwestiami stanu dziewictwa i małżeństwa. Nie tylko św. Hieronim w piśmie *Przeciw Jowinianowi* podał wyczerpującą naukę w tym aspekcie. Innym obszernym dziełem poruszającym tą tematykę jest pismo *O dziewictwie* św. Augustyna z Hippony. Urodzony w 354 roku w Tagaście ojciec Kościoła zestawia w swoim dziele bezżenność i związek małżeński, ukazując większą chwalebność pierwszego stanu od drugiego.

Dziewictwo a małżeństwo

Biskup Hippony opisał szeroko rzeczywistość bezżenstwa. W wielu wypowiedziach nie konfrontował go jednak bezpośrednio z jego przeciwieństwem, ale czynił to pośrednio, to znaczy jego wypowiedzi same niejako sugerowały taką konfrontację. Naszym zadaniem będzie obecnie analiza tego rodzaju refleksji św. Augustyna z Hippony i wyciągnięcie z nich trafnych wniosków. Co do nauki biskupa, pozwoli ona, mamy nadzieję, na doprecyzowanie miejsca dziewictwa i jego charyzmatu w hierarchii stanów w Kościele oraz podkreślenie jego wartości.

Autor w swoim dziele dokonał gloryfikacji dziewictwa. Będąc przekonany o konieczności wychwalania tego stanu, przypominał o potrzebie odpowiedniego zarządzaniu otrzymanym darem: *Nie tylko bowiem wywyższa się dziewictwo po to, by można je miłować – trzeba je także mądrze prowadzić, by nie uniosło się pychą*¹. Niewątpliwie słuszne jest opiewanie dziewictwa, ponieważ ma ono swój wyjątkowy charakter. Jednakże w myśl zasady, że od zdolnych wymaga się więcej, osoby posiadające dar wstrzeźliwości muszą jeszcze owocniej go wykorzystać. To większe dobro od małżeństwa, dlatego więc domaga się gorliwszego praktykowania w oparciu o cichość serca; jak słusznie zauważa Dorota Wawrowska: *Jako lekarstwo na pychę św. Augustyn zaleca praktykowanie cnoty pokory. [...] Dla człowieka wielkiego niebezpieczna jest pycha, która bardziej czyha na znakomitszych*².

* Absolwent studiów teologii na Wydziale Teologicznym UKSW.

¹ Augustyn, *O dziewictwie*, 1, tł. J. Drzewowska, Warszawa 2009, s. 1 [<http://www.konsekrowane.org/dokumenty/augustyn.pdf> - dostęp 25.05.2018].

² D. Wawrowska, *Konsekracja dziewic jako relacja oblubieńcza z Chrystusem*, „Pótrocznik Wydziału Teologicznego UMK” 15 (2010), s. 58.

Wyjątkowość dziewictwa polega na jego bliskim związku z naturą Kościoła, a przez to z samą osobą Jezusa Chrystusa. On bowiem założył Kościół i związał się z nim, nadając mu dziewiczy charakter: *Cały bowiem Kościół jest dziewicą zaślubioną jednemu Mężowi – Chrystusowi [...]. Jakże wielka cześć należy się tym członkom Kościoła, którzy nawet w swym ciele strzegą tego, co cały Kościół strzeże wiarą*³. Szczególny rodzaj relacji łączy Lud Boży z Jezusem, relacji porównywalnej do związku żony z mężem. Istotną rolę w Kościele odgrywają jednocześnie osoby bezżenne, które swoim życiem dają dowód istoty Kościoła, tj. dziewictwa. Skoro osoby bezżenne są odbiciem charakteru zgromadzenia, należy im się większa cześć niż małżonkom.

Osoby dziewicze oddają jednak nie tylko istotę Kościoła pielgrzymującego, ale mają w sobie zadatek Kościoła chwalebne. To rodzaj początkowego współuczestnictwa w Królestwie Bożym: *Dziewicza czystość zaś, która ze względu na Boga powstrzymuje się od wszelkiego współżycia seksualnego, jest udziałem aniołów i już w śmiertelnym ciele uczestniczy w niezniszczalnej wieczności*⁴. Autora zaakcentował jeszcze wznioślejszy charakter bezżenności, który nie dotyczy już wyłącznie rzeczywistości ziemskiej, ale sięga również rzeczywistości niebiańskiej. Nie może się z nią równać ani płodność małżeńska, ani, choćby największa, czystość współżycia.

Augustyn stwierdzał nie tylko to, że dziewice są oblubienicami Syna Bożego, ale też porównał je do Jego matki. Maryja wydała na świat dziecię Jezus bez uprzedniej bliskości z mężem. Stało się to mocą Ducha Świętego. Biskup Hippony podkreślał, iż wszystkie kobiety bezżenne są razem z nią rodzicielkami Chrystusa i że taki tytuł nie przysługuje żonom. Przypominał jednocześnie o tym, że sam fakt kultywowania w sobie wstrzeźliwości nie wystarcza, by cieszyć się powyższą godnością: istotne jest wykonywanie woli Boga Ojca i wypełnianie słów Jego Syna⁵.

Doktor łaski cenił dziewictwo wyżej od małżeństwa także z powodu jego ofiarniczego charakteru. W małżeństwie mąż poddany jest żonie, a żona – mężowi, przez co każde z nich poświęca się częściowo partnerowi, a częściowo Bogu. Natomiast osoby bezżenne posiadają większą wolność, dzięki czemu mają możliwość pełnego podporządkowania się Jego woli. Istotny w tym wszystkim jest fakt oddania swego dziewictwa jako daru dla Stwórcy: *Tego ostatniego nie czcimy bowiem za to, że jest dziewictwem, lecz dlatego, że zostało ofiarowane Bogu*⁶. Zatem podjęcie się życia we wstrzeźliwości musi mieć zakorzenienie w chęci poświęcenia się Panu. Nie powinno ono być tylko i wyłącznie formą egzystowania, którą wybieramy z czysto egoistycznych pobudek, np. poszukując wygody czy chcąc przypodobać się ludziom. Taką postawę Augustyn stanowczo skrytykował⁷. Negował on również tych, którzy oskarżali dziewice o życie dla dóbr doczesnych⁸. Podkreślał, że ich decyzja nie jest dyktowana chęcią

³ Augustyn, *O dziewictwie*, 2, s. 1.

⁴ Tamże, 12, s. 4.

⁵ Por. tamże, 5, s. 2.

⁶ Tamże, 8, s. 3.

⁷ Por. tamże, 13, s. 4-5.

⁸ Por. tamże, 22, s. 9.

uniknięcia więzów małżeństwa, ale pragnieniem osiągnięcia większej nagrody w Królestwie Bożym⁹.

Biskup Hippony, widząc dobro dziewictwa, gorliwie nawoływał wiernych do jego przyjmowania:

Teraz natomiast, gdy członki Chrystusa zbierają się w lud Boży, do Bożego Miasta Królestwa Niebieskiego z każdego narodu i rasy, kto jest zdolny przyjąć święte dziewictwo, niech przyjmuje, kto zaś nie potrafi wytrwać, niech zawrze małżeństwo¹⁰.

Kluczowy zwrot w powyższej wypowiedzi Augustyna stanowi wyraz *wytrwać*. Autor podkreślał, że nie wszyscy są w stanie dochować wstrzeźliwości przez całe swoje życie. Zatem, posługując się terminologią wojskową, dziewictwo jest misją o większej skali trudności od małżeństwa. By w czymś wytrwać, potrzeba z całą pewnością adekwatnych cech charakteru, takich jak silna wola czy duch walki. Im cięższe zadanie do zrealizowania, tym potem większa zasługa dla tych, którzy tego dokonają. Na tej podstawie Augustyn po raz kolejny udowodniał wyższość dziewictwa nad małżeństwem.

Mając to wszystko na uwadze, urodzony w Tagaście święty apelował o traktowanie dziewczyc z należnym im szacunkiem. Wezwanie kierował zwłaszcza do żon i mężów. Uwypuklał tym samym podrzędny stosunek ich stanu do bezżenności: *Niech zatem kobiety zameżne [...] z jeszcze większą czcią traktują święte dziewice, jak to zresztą zwykły czynić. Święte dziewice posiadają dobra większe*¹¹. Augustyn nie pozostawiał żadnych złudzeń: formułując to polecenie, dobitnie wskazał na fakt dysponowania przez dziewice wznioślejszymi dobrami.

Kontynuując owe rozważania, doktor łaski wszedł w polemikę z tymi, którzy wyprowadzali wartość małżeństwa z tego, iż to dzięki małżeństwom rodzą się przyszłe dziewice. Stanowczo zanegował takie myślenie pisząc, że rodzenie przyszłych osób poświęconych Bogu nie jest immanentną kompetencją związku małżeńskiego. To tylko dzięki Bogu i Jego działaniu każda z narodzonych dziewczynek może w przeszłości żyć we wstrzeźliwości. Biskup zwrócił uwagę na to, że osoby bezżenne pochodzą z różnych małżeństw, nie tylko tych uczciwych, konsekrowanych w Kościele, a zatem rodzenie dziewczyc nie jest dziełem małżonków, a leży wyłącznie w gestii Boga¹². Tak samo tę naukę rozumie Nehring:

Nie jest mianowicie zasługą tej instytucji, że w sposób naturalny rodzą się z każdego związku, nawet nieprawego dzieci, które po urodzeniu wszystkie są w dziewiczym stanie. Matką dziewczyc świętych i ciałem, i duchem jest natomiast Kościół, a nie ich fizyczni rodzice¹³.

⁹ Por. tamże, 23, s. 9.

¹⁰ Tamże, 9, s. 3.

¹¹ Tamże, 9, s. 4.

¹² Por. tamże, 10, s. 4.

¹³ P. Nehring, *Dlaczego dziewictwo jest lepsze niż małżeństwo?*, Toruń 2005, s. 212.

Augustyn nawiązał także do księgi proroka Izajasza. Jego zdaniem wypowiedź o szczególnym miejscu w niebie dla nieplodnych dotyczy tych, którzy powzięli śluby dziewictwa:

Rozważmy, o jakich to nieplodnych mówi Bóg przez proroka Izajasza, gdy obiecuje, że da im miejsce w swym domu, pośród swych murów, miejsce lepsze niż synom i córkom. Czy może mówić o kimś innym niż o tych, co wyrzekli się płodności dla Królestwa Niebieskiego?¹⁴

Biskup Hippony podkreślił tym samym, że już w czasach proroków Wszechmogący pragnął, by ludzie żyli w bezżenności, dlatego też przygotował dla nich wyjątkowe miejsca w swoim królestwie. Takiego zaszczytu nie dostąpią małżonkowie. Co prawda oni też mogą dostąpić nagrody oglądania Boga twarzą w twarz, jednak pozostają niżej niż dziewice¹⁵. Ks. A. Swoboda na tej podstawie podkreślił jeszcze fakt niewielkiej liczby osób, które decydują się na taki stan:

Św. Augustyn, dzieląc się swymi przemyśleniami na temat wstrzemięźliwości i dziewictwa, zauważa, że są nieliczni mężczyźni i kobiety, którzy Bogu ślubują dziewictwo i, dzięki temu, w Kościele zajmują wyższy stopień zaszczytu i świętości¹⁶.

Ta mała liczebność osób konsekrowanych dodatkowo wpływa na wspaniałość ich przyszej chwały.

Pozostając w obszarze biblijnym, doktor łaski przeszedł płynnie do przypowieści o robotnikach w winnicy (Mt 20). Interpretował ją następująco:

Zapytają mnie, cóż oznacza więc ów jeden denar, który otrzymali jako jednakową zapłatę wszyscy po skończonym dniu pracy w winnicy, czy jedną godzinę, czy od początku pracowali. [...] Tak samo i życie wieczne będzie dane wszystkim tak samo, ten sam denar dla wszystkich, lecz ponieważ w życiu wiecznym lśnić będą różne zasługi świętych, jest *wiele mieszkań* w domu Ojca¹⁷.

Tym samym Augustyn ukazał, że zarówno przez dziewictwo, jak i przez małżeństwo, można osiągnąć przyszłe szczęście. Dostrzegał zatem również pozytywne aspekty związku małżeńskiego, w tym najważniejszy jego walor, mianowicie fakt, iż tak jak wstrzemięźliwość, małżeństwo może prowadzić do zbawienia.

Niemniej, biskup konsekwentnie apelował o wybranie stanu dziewictwa. Uwypuklał jego niewątpliwe zalety, czyli między innymi możliwość całkowitego poświęcenia się Bogu i całkowitego oddania się Jemu. Zwracał się do bezżennych tymi słowy:

A zatem, święci Boży, chłopcy, dziewczęta, mężczyźni, kobiety, wy, którzyście nie pojęli żon i wy, któreście nie wyszły za mąż – zostańcie tak do końca. I tym słodziej wychwalajcie Pana, że więcej o Nim myślicie. Tym większą pokładajcie w Nim nadzieję, że nieustannie Mu służycie. Miłujcie Go tym goręcej, że większą uwagę poświęcacie,

¹⁴ Augustyn, *O dziewictwie*, 24, s. 9.

¹⁵ Tamże, 24, s. 9-10.

¹⁶ A. Swoboda, *Aspekty teologiczne małżeństwa i dziewictwa w pismach św. Augustyna*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 37/2 (2004), s. 143.

¹⁷ Augustyn, *O dziewictwie*, 26, s. 10-11.

by Mu się przypodobać¹⁸.

Św. Augustyn wymienił również kilka istotnych, dotyczących relacji z Bogiem elementów, które zapewnia dziewictwo. A mianowicie myśli są zupełnie wolne od problemów, z którymi borykają się małżonkowie, dzięki czemu, można swoją uwagę w pełni ukierunkować na Stwórcę. Ponadto osoby bezżenne nie muszą wypełniać obowiązków związanych z utrzymywaniem rodziny i troską o ognisko domowe. Zaoszczędzony w ten sposób czas i siły winny przeznaczyć na posługę Wszechmogącemu. Dziewice dbają tylko o to, by podobać się swojemu zaślubionemu Chrystusowi, a żony muszą dzielić swoją uwagę między Boga i męża, więc nie są w stanie maksymalnie zaangażować się w miłowanie Jezusa. Ową miłość najlepiej zaś wyraża właśnie dziewictwo, które jest naśladowaniem Syna Bożego¹⁹.

Dla Augustyna kluczową rolę odgrywało właśnie naśladownictwo Chrystusa i podążanie Jego ścieżkami. To w osobach bezżennych biskup widział tych, którzy są w stanie dotrzymać kroku Jezusowi, i wyrażał przekonanie, że wyłącznie ten stan może dać wyjątkową bliskość z Nim:

Dlatego wy idźcie za Nim, Jego dziewice, wy idźcie za Nim także tam, w to jedno miejsce, by iść za Nim wszędzie, dokądkolwiek się uda – wy tam idźcie. Każdy inny dar świętości, podążania za Nim, dostępny jest dla żyjących w małżeństwach – prócz tego jednego, którego, utraciwszy, nie odzyskają²⁰.

Doktor łaski jednocześnie podkreślił, iż małżonkowie nie posiadają możliwości pełnego podążania za Synem Bożym. Spowodowane jest to brakiem dziewictwa, które nazwał *darem świętości*. To jedyny spośród darów, którym nie dysponują ani mąż, ani żona. Dlatego też ma on wyjątkowy charakter i góruje nad innymi darami, a osoby bezżenne uczestniczą w jego rzeczywistości i dlatego ich stan możemy umiejscowić ponad związkiem małżeńskim. W związku z tym Augustyn często apelował o składanie ślubów dziewictwa. Choć nie jest ono proste i wymaga wyrzeczeń, to jednak Bóg w zamian odpłaci się w szczególny sposób²¹.

Biskup Hippony doskonale zdawał sobie sprawę o wyjątkowości dziewic i wyższości ich stanu nad małżeństwem. Mając to na uwadze, dbał, by nie popadały w samozachwyty i pamiętały zawsze o cichości serca, której brak uniemożliwiłaby naśladowanie Chrystusa. Mimo że zachowana zostałaby wstrzeźliwość, to duch takiego człowieka znajdowałby się daleko od Boga:

Bo kiedy ci, co złożyli śluby dozgonnej czystości porównują się z ludźmi żyjącymi w małżeństwach, odkrywają, że w świetle Pisma ci drudzy niżej od nich stoją [...]. Dlatego niech natychmiast zapamiętają te słowa, które teraz piszę: „O ile jesteś większy, o tyle uniąj się we wszystkim, a znajdziesz łaskę u Boga”²².

Ludzie najczęściej chlubią się tym, że posiadają coś wyjątkowego – osiągnięcia lub wysoki status społeczny. Augustyn nie obawiał się braku pokory u małżonków, ponieważ

¹⁸ Tamże, 27, s. 11.

¹⁹ Por. tamże, 27, s. 11.

²⁰ Tamże, 29, s. 12.

²¹ Por. tamże, 30, s. 12.

²² Tamże, 31, s. 12-13.

uważał, iż nie posiadają niczego, czym mogliby się chlubić, w przeciwieństwie do dziewic, i że to one są dyspozytariuszkami najwspanialszego daru. Taki stan to wielka chwała, ale też realne zagrożenie popadnięcia w pychę, dlatego biskup Hippony gorliwie apelował o zachowanie przez dziewice szczerej skromności i pokory:

Tak samo, jak dostrzegam wielkość dziewictwa, tak samo boję się o nie, by nie zginęło, skradzione przez pychę. Lecz nikt nie uchroni go lepiej niż sam Bóg, który jest jego dawcą, a Bóg jest Miłością. Zatem Miłość jest stróżem dziewictwa, a stróż ten zamieszkuje pokorę²³.

Autora przepełniała obawa o pokorę dziewic, by przez dzierżenie tak wielkiego dobra nie stały się aroganckie²⁴, oraz o to, by nie zatraciły motywacji do chętnego obdarowywania innych miłością:

Nie mówię, byście były jak owa kobieta, o której powiedziano, że przebaczone jej wiele grzechów, ponieważ bardzo umiłowała. Boję się tylko, żebyście, myśląc, że wam niewiele przebaczone, nie miłowały mniej²⁵.

Zatem jego uwaga koncentrowała się na dbaniu przez dziewice o dobre zachowanie, którym zwalczą ułomności ciała. Ks. A. Swoboda zauważa, iż według Augustyna *Chrystus nie wymaga od nich [dziewic] pięknego ciała, ale piękna życia wewnętrznego i obyczajów, którymi mają poskramiać ciało*²⁶.

Małżeństwo, zdaniem Augustyna, jest czymś przyziemnym, skłonny do hołdować żądom cielesnym, a jednocześnie nie udoskonala ciała. Natomiast dziewictwo pozwala uszlachetnić materię, którą zostaliśmy obdarowani przez Boga. Ludzie bezżenni *nie zezwolili ciału nawet na to, by pozostawiło po sobie potomka, lecz wynieśli to ziemskie ciało na wyżyny, by tutaj już upodabniać je do niebiańskich*²⁷. Beżzenność jest krokiem naprzód oraz drogą ku górze, której szczytem pozostaje oddanie Bogu swojej cielesności. Beżzenność staje się też równoważna z podniesieniem cielesności do najwyższego stopnia, czyli oderwania od przyziemnych potrzeb, i z konsekracją Bogu. Prowadzi to do początków nowego, niebiańskiego obywatelstwa. Tak, jak istoty już zbawione, dziewice są w pełnijszy sposób poddane Panu a ich ciało pełni służebną rolę wobec duszy. Możemy wówczas mówić o ich pewnym podobieństwie do tych, którzy zostali już zbawieni.

Biskup Hippony, będąc pełen podziwu dla dziewic, podkreślał jednocześnie to, że dziewictwo jest darem Bożym. Osoby, które je otrzymały, nie mogą w pełni przyznawać sobie zasług z tego względu. Co prawda kosztuje to je sporo wysiłku oraz wyrzeczeń, które zostaną wynagrodzone w odpowiednim czasie, niemniej głównym źródłem dziewictwa jest Bóg, który stanowi gwarancję opisywanej łaski i zbawienia. To

²³ Tamże, 52, s. 22.

²⁴ Por. tamże, 34, s. 15.

²⁵ Tamże, 38, s. 16.

²⁶ A. Swoboda, *Aspekty teologiczne małżeństwa i dziewictwa w pismach św. Augustyna*, s. 146.

²⁷ Augustyn, *O dziewictwie*, 38, s. 16.

właśnie Stwórcą ustanowił osoby bezżenne: *Jesteście Jego dziełem, stworzeni w Jezusie Chrystusie dla dobrych czynów, które Bóg przygotował, byście je pełnili*²⁸. Dziewice mają o tym pamiętać na każdym kroku, co pozwoli im uniknąć nadmiernego chlubienia się²⁹. Uświadamianie sobie prawdy o dziewictwie jako o darze z niebios pomaga w zachowaniu skromności: *A zatem, gdy uczycie się pokory, niech waszą pierwszą myślą będzie, że Boża dziewica nie jest taką sama z siebie, lecz że otrzymała najlepszy z darów z wysoka*³⁰. Biskup Hippony przypominał również o tym, że powyższa cichość serca nie może być w żadnej mierze fałszywa³¹.

Augustyn dokonał także ciekawego zestawienia dziewictwa i męczeństwa. Warto przyjrzeć się wnioskom, jakie wypływają z tego porównania. Przede wszystkim już na samym początku biskup jasno określił, które z dwóch wartości jest godna większej chwały: *Sądzę, że nikt się nie odważy sprzeciwić stwierdzeniu, że męczeństwo większe jest od dziewictwa*³². Poniesienie śmierci w imię Chrystusa oznacza dla Augustyna absolutny szczyt życia chrześcijańskiego i w tej perspektywie bezżenność nie ma prawa równać się z męczeństwem. Św. Augustyn zdawał zatem się relatywizować zarówno dziewictwo, jak i małżeństwo, ponieważ żadne z nich nie daje gwarancji posiadania predyspozycji do męczeństwa: *Zaiste, ta, która ślubowała dziewictwo, [...] nie wie tego, że może któraś z zamężnych kobiet jest już gotowa cierpieć dla Chrystusa, podczas gdy ona sama jeszcze nie*³³. Zatem określony stan w Kościele nie rozstrzyga o gotowości na śmierć za wiarę. Doktor łaski dokonuje pewnego rozróżnienia: jedną kwestią jest unikanie tego, co złe, i dążenie do świętości, a inną jest duchowa walka i wytrwałość w obliczu ekstremalnych prób³⁴. Dziewictwo, mimo że tak wspaniale i szlachetne, nie sposobi samo w sobie do męczeństwa.

W swoim nauczaniu biskup Hippony wyraźnie optował za dziewictwem. Ukazał je w możliwie jak najbardziej pozytywny sposób. Podkreślał wyjątkowość tego otrzymanego przez Boga daru, który zarazem domaga się odpowiedniego kierownictwa, by doprowadzić do pełnego wykorzystania swojego duchowego potencjału. Augustyn zwracał również uwagę na eklezjalny wymiar bezżenstwa, które symbolizuje zarówno Kościół pielgrzymujący, jak i chwalebny. Zdaniem doktora łaski dziewice są zarazem matkami i oblubienicami Chrystusa, któremu mogą się w pełni oddać dzięki wolności od przyziemnych utrapień. Nie dziwi zatem fakt, że Augustyn darzył je dużym szacunkiem, na każdym kroku uwydatniając wyższość bezżenności nad małżeństwem. Jednakże będąc świadomy ułomności ludzkiej natury, która prowadzi człowieka do chępliwości, ostrzegał dziewice przed zgubnym chlubieniem się z posiadanego daru. Zaznaczał też, że dziewictwo nie jest równoznaczne z predyspozycją do poniesienia śmierci męczeńskiej i że jego wartość ustępuje śmierci poniesionej za wiarę.

²⁸ Tamże, 41, s. 18.

²⁹ Por. tamże, 41, s. 18.

³⁰ Tamże, 42, s. 18.

³¹ Por. tamże, 44, s. 19.

³² Tamże, 47, s. 20.

³³ Tamże, 47, s. 21.

³⁴ Por. tamże, 47, s. 21.

Małżeństwo a dziewictwo

Doktor łaski, opisując rzeczywistość dziewictwa, podkreślał jego wielkość i godność. Starał się ukazać je w jak najbardziej pozytywnym świetle. W rozpatrywanym piśmie *O dziewictwie* równie szeroko omawiał stan małżeństwa, dokonując jego charakterystyki, a opis zawiera nie tylko negatywne, ale też i dobre strony związku małżeńskiego. Obecnie zajmujemy się tematem małżeństwa w tym dziełku. Idąc po linii Augustyna, z tej refleksji wyprowadzimy wnioski dotyczące stanu dziewictwa i relacji pomiędzy tymi dwoma stanami. W odróżnieniu od poprzedniego rozdziału punktem wyjścia będzie dla nas małżeństwo, a nie dziewictwo. Punkt dojścia tymczasem staje się wspólny – relacja pomiędzy obydwoma stanami.

Już na początku *O dziewictwie* znajdujemy wzmiankę o ciekawym aspekcie małżeństwa, mianowicie o jego misji prorockiej:

Lecz życie w małżeństwie ma także misję prorocką: z niego jest, nie przez zwyczajną ludzkim pragnieniom radość, lecz przez głębokie Boże prowadzenie, czasem płodność, której należy się cześć, a czasem także bezpłodność, którą owocną uczynić należy³⁵.

Zadaniem proroków w Starym Testamencie było głoszenie Słowa Bożego i przemawianie w Jego imieniu. Skoro zatem Augustyn pisze o *misji prorockiej* małżonków, to świadczy to o tym, że uznaje istotną rolę żon i mężów w Kościele. Ich główną misją jest płodność, czyli zaludnianie świata, o czym Stwórca mówi już w Księdze Rodzaju (por. Rdz 7, 9). Ponadto starożytny święty podkreśla, że należy się małżeństwu i jego misji cześć, a owoce miłości małżeńskiej są jak najbardziej godne szacunku i uznania. Podobnie jego naukę interpretuje ks. A. Swoboda:

Nie należy wątpić, że Augustyn [...] polemizował w ten sposób z manicheizmem, który na gruncie swej dualistycznej koncepcji świata uważał małżeństwo [...] za zło i dzieło szatana i, na gruncie tej polemiki [...]. Sformułował swą koncepcję małżeństwa jako dobra, wychodząc z założenia, że płciowość, zróżnicowanie płci oraz małżeństwo zostało stworzone przez Boga i stąd jako takie posiada tak wielką wartość³⁶.

Oczywiste dla chrześcijan sformułowania Augustyna nie były oczywiste dla tych, którzy „podszywali się” pod chrześcijaństwo.

Kontynuując ten wątek, Augustyn rozróżnia jednak potomstwo małżonków od potomstwa dziewic: *Zaiste, według Ducha, poprzez świętość życia i czystość serca [...] dziewice poświęcone Bogu są matkami Chrystusa. Te jednak, które w małżeństwie rodzą dzieci według ciała, nie rodzą Chrystusa, lecz Adama*³⁷. Kobiety bezżenne, dzięki swojemu pełnemu oddaniu się woli Boga, stają się niejako matkami samego Jezusa i tak samo jak On, trwają dzielnie we wstrzemięźliwości (wspominaliśmy już o tym w poprzednim rozdziale). Żony, które nie są w tej materii podobne do Chrystusa, nie mogą dzierżyć tego zaszczytu i są one tylko rodzicielkami Adama, a ich udziałem

³⁵ Tamże, 1, s. 1.

³⁶ A. Swoboda, *Bonum sacramenti w nauce św. Augustyna o małżeństwie*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 22 (2008), s. 70.

³⁷ Augustyn, *O dziewictwie*, 6, s. 3.

staje się potomstwo z ciała, a nie z ducha. Biblijny mąż Ewy, to ważna postać w dziejach świata, ponieważ dał początek ludzkiemu rodzajowi. Jednakże to Jezus, najdoskonalszy spośród ludzi i prawdziwy Bóg, jest zbawicielem oraz odkupicielem świata i każdego człowieka. Dlatego też bycie matką Chrystusa znaczy o wiele więcej niż zrodzenie Adama, a zatem żony nie mogą równać się w tym aspekcie z dziewicami.

Augustyn opisując życie małżeńskie, dostrzega w nim wiele dobra i są to wartości właściwe temu stanowi. Składają się na nie między innymi czystość polegająca na odpowiednim uporządkowaniu swojej seksualności, a także poczęcie w tym duchu potomstwa i wychowywanie go w duchu wiary. Doktor łaski docenia również dochowywanie sobie wierności przez małżonków, którzy w ten sposób szanują przyjęty sakrament. Przez wymienienie powyższych wartości Augustyn podkreśla mnogość bo-gactw, które wypływają z małżeństwa, które są one jak najbardziej miłe Bogu i, co najważniejsze, które skutecznie prowadzą do Niego. Potwierdza to ks. Swoboda: *Lektura jego pism pokazuje, że bardzo bliska mu była cnota czystości małżeńskiej. Zaliczał ją do darów Bożych, które przybliżają człowieka do Niego*³⁸. Św. Augustyn nie zgadza się ze zdaniem osób, które twierdzą, że żonę i męża czeka kara: *Dalekie od prawdy jest, jakoby męzowskie łoże stanowiło podstawę kary na sądzie Chrystusowym dla kobiety, która wybranemu dochowała wierność*³⁹. Jednakże biskup Hippony szybko studzi entuzjazm zwolenników równości tego stanu z bezżeństwem, ponieważ stwierdza, że wszystkie powyższe elementy stanowią tylko zwykłą ludzką powinność⁴⁰, a zatem zbiór tych dóbr, mimo iż tak cenny, mieści się w zakresie dóbr powszechnych. Nie jest tym samym przekroczeniem samego siebie, co staje się udziałem osób, które podjęły się żyć we wstrzemięźliwości.

Św. Augustyn, mimo że dostrzegał na wartość życia małżeńskiego, to był świadom również duchowych zagrożeń, które ono niesie ze sobą. Miał na myśli przede wszystkim odciąganie uwagi małżonków od spraw przyszłych, czyli tych najistotniejszych:

Zatem trzeba nam unikać obecnych utrapień jako przeszkody stawianej dobrom przyszłym, tych wymagań, jakie podejmuje życie w małżeństwie, zmuszone do zajmowania się sprawami świata, że mąż musi przypodobać się żonie, a żona mężowi⁴¹.

Bariery, które wówczas się pojawiają, stanowią prawdziwe wyzwanie. Będąc zatroskanym o utrzymywanie rodziny oraz o wychowanie dzieci, można w życiu małżeńskim niejednokrotnie zepchnąć Boga na drugi plan. Sprawy ziemskie zawsze wydają się bardziej palące, mocniej rzucają się w oczy, podczas gdy Jezus jest cicho ukryty pod postacią chleba i wina. Zatem koncentrując całą swoją uwagę na problemach, które są udziałem mężów i żon, małżonkowie mogą zatracić głęboką więź z Bogiem:

Natomiast w sprawach dotyczących Królestwa Bożego, gdzie chodzi o dobra, jakie

³⁸ A. Swoboda, *Kształtowanie samoświadomości moralnej małżonka w nauczaniu św. Augustyna z Hippony*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 27 (2013), s. 179.

³⁹ Augustyn, *O dziewictwie*, 20, s. 7.

⁴⁰ Por. tamże, 12, s. 4.

⁴¹ Tamże, 14, s. 5.

można osiąść w wyższym stopniu, bardziej myśląc o tym, jak przypodobać się Bogu – tego z pewnością będzie mniej, gdyż z konieczności żyjąc w małżeństwie, mniej się myśli o tych rzeczach⁴².

Doktor łaski nie ukrywa, że choć małżeństwo przynosi wiele radości, to jednak mniej niż dziewictwo sprzyja osiągnięciu życia wiecznego, czyli prawdziwej pełni szczęścia.

Biskup Hippony pisząc o małżeńskich problemach, które przeszkadzają w drodze do nieba, zaznacza jednakże, że owe trudności drogi tej wcale nie uniemożliwiają. Stanowią barierą utrudniającą wprowadzić duchowe życie, ale nie taką, by nie dało się jej pokonać:

Mówimy też, że *utrapienia obecnego czasu* przeszkadzają małżonkom w oddaniu się Bogu nie w takim stopniu, by stanowiło to przeszkodę do zbawienia, lecz uniemożliwiając tę wspaniałość chwały i czci, jaką zarezerwował Bóg dla żyjących w czystości⁴³.

Zatem jego zdaniem małżeństwo prowadzi do Królestwa Bożego, aczkolwiek krętą i wyboistą ścieżką. Ponadto na jej finiszu znajduje się nagroda wspaniała, choć nie aż tak piękna jak ta, która czeka na dziewice. Tak samo wyżej przytoczone słowa odbiera ks. A. Swoboda:

W ten sposób Biskup Hippony [...] dochodzi do przekonania, że doczesne utrapienia małżonków są przeszkodą w uzyskaniu zasługi potrzebnej nie dla życia wiecznego, ale dla osiągnięcia wspaniałej chwały i czci, która jest zastrzeżona dla trwałej wstrzeźliwości⁴⁴.

Zatem Bóg dokonał rozróżnienia w chwale czekającej na uczestników bezżeństwa i małżeństwa.

W swoich rozważaniach o małżeństwie Św. Augustyn nawiązuje również do słów św. Pawła: *Tacy jednak cierpieć będą udreki w ciele, a ja chciałbym ich wam oszczędzić* (1 Kor 7, 28). Biskup interpretuje powyższe zdanie jako przestrożę przed boleściami, jakie niesie ze sobą życie w małżeństwie: *Doradza dziewictwo i dozgonną wstrzeźliwość, lecz delikatnie, nie strasząc małżeństwem, nie ukazuje małżeństwa jako zła i bezprawia – jedynie jako obciążenie i smutek*⁴⁵. Następnie wymienia konkretne trudności, które stają się źródłem nieszczęścia, takie jak zazdrość⁴⁶, fizyczny ból związany z rodzeniem dzieci, a także ciężar wychowania potomstwa spoczywający na barkach rodziców. Św. Augustyn podkreśla, że te trudności dotyczą zdecydowanej większości, jeżeli nie wszystkich małżeństw⁴⁷.

Brzemie problemów ciężące na barkach małżonków sprawia, że nieraz nie są

⁴² Tamże, 14, s. 5.

⁴³ Tamże, 21, s. 8.

⁴⁴ A. Swoboda, *Aspekty teologiczne małżeństwa i dziewictwa w pismach św. Augustyna*, art. cyt., s. 155.

⁴⁵ Augustyn, *O dziewictwie*, 16, s. 6.

⁴⁶ Por. tamże, 56, s. 24.

⁴⁷ Por. tamże, 16, s. 6.

oni w stanie sukcesywnie podążać śladami Chrystusa, co zdaniem Augustyna unie-możliwia pełne zjednoczenie z Jezusem: *Dlatego ci wierni, co nie pozostali w dziewic-twie, niech podążają za Barankiem – nie dokądkolwiek pójdzie, ale dotąd, dokąd zdo-lają. A zdołają wszędzie – poza tym jednym, gdzie On chodzi w chwale swej czystości*⁴⁸. Małżonkowie powinni kroczyć drogą wyznaczoną przez Odkupiciela. Są oni do tego zdolni, aczkolwiek tylko do pewnego momentu, bowiem małżonkowie nie posiadają czystości, w przeciwieństwie do Jezusa i dziewic i dlatego Augustyn umiejscowił ten stan w hierarchii niżej niż bezżeństwo.

Jednocześnie biskup Hippony daleki jest od potępiania małżeństwa. W jego opinii wymienionych wyżej udręk małżonków w żadnej mierze nie można uważać za rodzaj kary, która ich spotyka⁴⁹: są to tylko pewne trudności wynikające z natury ich pożycia, problemy, których za św. Pawłem radzi unikać przez pozostanie w stanie dziewictwa. Św. Augustyn zachęca więc zdecydowanie do życia w sposób dziewiczy. Przypomina jednak o tym, żeby będąc bezzennym, nie potępiać małżeństw:

Zatem radzę zarówno mężczyznom, jak kobietom podejmującym święte dziewictwo i wstrzeźliwość do śmierci, by wybrali ponad małżeństwo własne dobro, lecz jed-nocześnie nie uważali małżeństwa za złe, żeby zrozumieli, że nie zwodzę ich w żaden sposób⁵⁰.

Związek kobiety z mężczyzną jest czymś pozytywnym, nie zasługuje na krytykę, lecz jest godny szacunku. Natomiast większe dobro stanowi wstrzeźliwość, co nie oznacza jednak, że dziewice mogą negocjować życie małżeńskie. Na potwierdzenie tych słów Augustyn po raz kolejny cytuje Apostoła pogan: *Kto poślubia żonę, dobrze czyni, a kto nie poślubia, czyni lepiej* (1 Kor 7, 38).

Podsumowując naukę biskupa Hippony o dziewictwie i małżeństwie, obser-wujemy, że na pierwszy plan wysuwa się stawianie wyżej pierwszego z dwóch stanów. Dużo bardziej ceni nasz autor bezżenność, w której podejmuje się trud przekroczenia samego siebie i próbę doskonalszego upodobnienia się do Jezusa. Osoby kultywujące cnotę wstrzeźliwości są jego zdaniem odbiciem Kościoła, zarówno pielgrzymują-cego, jak i chwalebego. Ponadto przysługuje im tytuł matek Chrystusa, ponieważ tak jak Maryja pozostała nienaruszona w swoim dziewictwie i w związku z tym czeka je wspaniała nagroda w Królestwie Bożym. Doktor łaski, świadomy ułomności czło-wieka, przestrzega jednak bezżennych przed brakiem pokory i pogardą wobec mał-żeństwa, które sam docenia i w którym widzi ogrom dobra. Miłość i czystość małżon-ków są w jego opinii pewną wartością, która jednak stanowi dobro dość pospolite. Św. Augustyn zauważa jednocześnie ogrom trudności, jakie są udziałem żon i mężów, i stwierdza, że są to problemy, które w znacznym stopniu przeszkadzają w budowaniu relacji z Bogiem. Jednakże autor podkreśla, że bariery da radę pokonać i otrzymać w przyszłości nagrodę w Królestwie Bożym. Naukę biskupa Hippony można podsumo-

⁴⁸ Tamże, 28, s. 11.

⁴⁹ Por. tamże, 17, s. 6.

⁵⁰ Tamże, 18, s. 6-7.

wać słowami: *My zaś, zgodnie z wiarą i prawą nauką Świętych Pism mówimy, że małżeństwo nie jest grzechem, lecz jego dobro mniejsze jest [...] od czystości dziewiczej*⁵¹. Zatem związek sakramentalny mężczyzny i kobiety nie jest czymś złym i nie możemy przypisać mu winy. Jednakże pod żadnym pozorem nie może równać się z dziewictwem, które jest od niego doskonalsze w swojej naturze.

Dziewictwo i małżeństwo w bezpośrednim zestawieniu

Oprócz pośredniej konfrontacji stanu dziewictwa i małżeństwa spotykamy w dziełku św. Augustyna *O dziewictwie* bezpośrednie zestawienie i porównanie tych stanów. Tego rodzaju konfrontacja jest szczególnie cenna dla naszej analizy.

Doktor łaski zdradził swoją przychylność wobec dziewictwa już we wstępie, w którym stwierdził jego wyższość nad małżeństwem:

Napisałem ostatnio książkę *O dobrym małżeństwie*, w której udzielałem i udzielałem rad także dziewicom Chrystusa, by – otrzymawszy wspaniały dar – [...] nie myślały, że ludzie [...] służący Chrystusowi w rzeczach przyszłych nawet przez zrodzenie potomstwa mniejsze mają zasługi dlatego, że Bożym prawem wstrzeźliwość lepsza jest niż życie w małżeństwie, a Boże dziewictwo lepsze niż zaślubiny⁵².

Początkowa przestroga skierowana do dziewic spowodowana jest obawą Augustyna o pychę, która może zrodzić się u nich właśnie ze względu na posiadanie znakomitszego daru, którego wspaniałość jest potwierdzona Prawem Boga.

Biskup Hippony nie widział żadnych podstaw do równania obu wspomnianych stanów. Zestawił ze sobą ich główne atrybuty, czyli z jednej strony płodność, a z drugiej czystość:

Powiedziałem o tym, by nie zdarzyło się, by płodność małżeńska ośmieliła się równać z dziewiczą czystością. [...] A przecież dzieci zrodzone z ciała nie są od razu chrześcijanami, lecz stają się nimi potem – i to Kościół je rodzi, będąc według Ducha matką członków Ciała Chrystusowego, i z Niego także Kościół jest duchowo dziewicą⁵³.

Św. Augustyn zwrócił uwagę na moment, kiedy dziecko staje się chrześcijaninem: samo narodzenie, które dokonuje się dzięki zameżnej kobiecie, tego nie czyni i staje się to dopiero w Kościele, który, tak jak jego założyciel, Jezus Chrystus, jest dziewicą. W związku z tym osoby trwające w bezżenności przyczyniają się do rodzenia chrześcijan w przeciwieństwie do mężatek, których płodność nie ma wymiaru nadprzyrodzonego.

Kontynuując rozważania na temat płodności, Augustyn nie uważał, jakoby była ona swego rodzaju wyrównaniem utraty dziewictwa. Aby udowodnić swoją tezę, zastosował interesującą metaforę, dzięki której widzimy, że wycenił wstrzeźliwość dużo wyżej od płodności ciała: *Byłoby bowiem bardziej owocne sprzedać dzie-*

⁵¹ Tamże, 21, s. 8.

⁵² Tamże, 1, s. 1.

⁵³ Tamże, 7, s. 3.

wictwo za ogromne pieniądze i wykupić o wiele więcej dzieci niż jedna kobieta mogłaby urodzić, i nawrócić je na chrześcijaństwo⁵⁴. Wypowiedź zawiera w sobie dużo retoryki, niemniej jest bardzo sugestywna.

Doktor Kościoła porównał ze sobą także czystość małżeńską i wstrzemięźliwość dziewiczą. Doceniał wartość tej pierwszej, dzięki której współżycie małżonków odbywa się w harmonii z Miłością Bożą i z szacunkiem do godności drugiej osoby, i która zapobiega szukaniu seksualnych doznań poza wspólnotą związku. Jednakże Augustyn jeszcze wyżej stawia wstrzemięźliwość będącą udziałem dziewic, umożliwiającą dochowanie ślubów bezżennej czystości i konsekrującą ciała osób, które oddają się na całkowitą służbę Bogu⁵⁵.

Podjęcie się życia w dziewictwie i wytrwanie w nim wymaga silnej woli. Biskup Hippony stwierdził nawet, że to wyzwanie przerasta i przekracza możliwości człowieka: *Dziewictwo nie jest w mocy człowieka, małżeństwo zaś nie należy do wieczności. Wolny wybór odrzuca płodność ciała, a niebo nie zna czystości życia małżeńskiego*⁵⁶. Dał tym samym do zrozumienia, że źródła mocy pomagającej w wytrwaniu w dziewictwie należy szukać poza człowiekiem, czyli u Boga. Podobnie powyższe słowa interpretuje ks. A. Swoboda: *Tak więc wybór życia w dziewictwie jest wzniesieniem się, jak to określa, ponad dozwolone, a nie zakazane małżeństwo*⁵⁷. Augustyn stanowczo określił podrzędność czystości małżeńskiej w stosunku do dziewiczej wstrzemięźliwości, która w jego opinii jest właściwa dla Królestwa Bożego, i jednocześnie podkreślił wyjątkowość dziewictwa i jego charakter zasługi: *Z pewnością ci, co już w ciele posiadają to, co nie jest z ciała, w wieczności posiadają więcej niż inni*⁵⁸. Autor wyraźnie nie zgadza się z uznaniem tezy o jednakowej chwale w niebie dla dziewic i małżonków⁵⁹.

Kontynuując ten wątek, ks. A. Swoboda podał konkretny warunek osiągnięcia wspanialszego zaszczytu. Jego zdaniem, należy nie tylko unikać tego, co złe, ale trzeba też zrobić coś ponadto, a mianowicie zrezygnować z pewnego dobra, w tym przypadku małżeństwa, na rzecz czegoś jeszcze większego, czyli dziewictwa: *By zaś otrzymać to „więcej”, nie wystarczy powstrzymać się od grzechu. Trzeba Temu, który dał nam wolność, w wolności ślubować coś, czego nieślubowanie nie byłoby winą, zaś ślubowanie i dochowanie ślubu jest godne pochwały*⁶⁰. Chodzi tu o jak największe poświęcenie i oddanie się Bogu.

Św. Augustyn nie deprecjonował aż tak mocno małżeństwa, jak mogłoby się do tej pory wydawać. Widział w nim dobro, jednakże nieporównywalnie mniejsze do

⁵⁴ Por. tamże, 9, s. 4.

⁵⁵ Por. tamże, 8, s. 3.

⁵⁶ Tamże, 12, s. 4.

⁵⁷ A. Swoboda, *Aspekty teologiczne małżeństwa i dziewictwa w pismach św. Augustyna*, s. 144.

⁵⁸ Augustyn, *O dziewictwie*, 12, s. 4.

⁵⁹ Por. tamże, 19, s. 7.

⁶⁰ Tamże, 14, s. 5.

dziewictwa. Kierując swoje przemyślenia do osób planujących żyć w bezżenności, zachęcał, żeby motywacją do wyboru takiego życia nie był strach przed złym małżeństwem, ale chęć dążenia do czegoś, co jest od niego lepsze: *Niech zatem ci, co chcą żyć bez małżeństwa, nie uciekają od niego jak od otchłani grzechu, lecz raczej niech podejmą wspinaczkę, by wspiąć się wyżej – ponad szczyty mniejszego dobra, by odpocząć na wyższym poziomie wstrzemięźliwości*⁶¹. Doktor łaski użył tutaj porównania do górskiej wędrowki, którą moglibyśmy zilustrować następująco: wejście na Rysy jest niewątpliwie sukcesem, ale większym wyczynem będzie wspinaczka na Mount Everest. Życie w bezżenności należy postawić wyżej niż trwanie w związku małżeńskim.

Podążając tym tropem, ojciec Kościoła podkreślił inną nagrodę, jaka czeka dziewice w porównaniu do przyszłej nagrody zarezerwowanej dla małżonków., a w zamian za całkowite oddanie się Bogu mamy prawo spodziewać się wyjątkowej nagrody:

Myszę, że tam, gdzie radość wzrasta jak trawa, (...) nie ta radość, którą jest samo Królestwo Boże dla pozostałych, co nie dochowali czystości, lecz radość specjalna, odrębna od radości innych, radość dziewic Chrystusa [...]. Radość właściwa Chrystusowym dziewicom, nie taka sama jak tych, którzy – choć do Niego należą – nie pozostali w czystości⁶².

Zdaniem świętego z Hippony zarówno bezżenni, jak i małżonkowie, otrzymają nagrodę Królestwa Bożego, jednakże nie będzie ona jednakowa. Wyjątkowość nagrody przeznaczonej dla wstrzemięźliwych wynika z faktu przeżycia ziemskiej egzystencji w dziewiczym stanie – tak jak sam Jezus. Tak też komentuje te słowa P. Nehring: *Biśkup Hippony za pomocą tych słów dowodził, że dziewice znajdują się w królestwie niebieskim bliżej Chrystusa niż ktokolwiek inny i to dla nich zarezerwowana jest owa pieśń nowa, jaką będą śpiewać pod tronem*⁶³. Zwróćmy uwagę na to, że Augustyn używał pojęcia *dziewice Chrystusa*., natomiast nie pisał o *małżeństwach z Chrystusem*, choć mężowie i żony należą do Syna Bożego.

Warto tutaj wspomnieć o tym, iż Augustyn dokonał rozróżnienia nagrody wiecznej nie tylko w zestawieniu bezżenności i małżeństwa, ale i w obrębie samego dziewictwa. Mniejszą zasługę mają ci, którzy oddali się Bogu, chcąc uniknąć kary przez ewentualne wstąpienie w związek małżeński, natomiast najwyższa chwała stanie się udziałem tych dziewic, które żyły w czystości dla osiągnięcia większej nagrody⁶⁴.

Autor w swoim wywodzie często stosował dwa terminy: chwała i dobro. W kontekście naszej problematyki pierwsze słowo ma szlachetniejszy wydźwięk od drugiego i dlatego Augustyn stosował je przy opisywaniu stanu dziewiczego, wyraz *dobro*

⁶¹ Tamże, 18, s. 6.

⁶² Tamże, 27, s. 11.

⁶³ P. Nehring, *Dlaczego dziewictwo jest lepsze niż małżeństwo?*, s. 218.

⁶⁴ Por. Augustyn, *O dziewictwie*, 18, s. 6.

odnosił zaś do małżeństwa: *Chwała [...] dziewictwa jest większa. Wynika to z faktu, że aby ją zdobyć, należy przewyższyć dobra życia małżeńskiego*⁶⁵. W ten sposób biskup ukazał, że bezżenność nie jest tylko uniknięciem zła, ale jest przede wszystkim naśladowaniem Jezusa Chrystusa. Oprócz aspektu negatywnego, czyli oderwania od grzechu, posiada także aspekt pozytywny, czyli pełne oddanie się Bogu.

Urodzony w Tagaście święty stanowczo zalecał, ażeby uznając pozytywne aspekty małżeństwa pamiętać o tym, że nigdy nie będzie ono na równi z dziewictwem. Apelował jednocześnie o zachowanie zbilansowanej oceny tego stanu:

Obie te postawy są błędem, czy to równanie małżeństwa ze świętym dziewictwem, czy to potępienie małżeństwa. Ucieczka z jednego skrajnego błędu w drugi wykazuje, że stoją one w oczywistej sprzeczności ze sobą, nie chcąc trwać przy prawdzie, a [...] odkryliśmy, że małżeństwo, nie będąc grzechem, nie jest równe dziewiczej czy choćby wdowieńskiej czystości⁶⁶.

Zachęcał do rzetelnej oceny małżeństwa i właściwego usytuowania go w hierarchii wartości.

Stawiając dziewictwo ponad związek małżeński, doktor łaski nie dokonał jednak absolutyzacji i idealizacji wstrzemięźliwości. Sam fakt życia w tym stanie nie czyni człowieka lepszym i nadal istotną rolę odgrywa przestrzeganie przykazań. Biskup Hippony wyraził opinię, w myśl której mężatka będąca posłuszna Bogu stoi nad nieposłuszną dziewicą⁶⁷. Natomiast Augustyn nie miał żadnych wątpliwości, która z nich jest bliższa Stwórcy, jeśli obie kobiety zachowują Dekalog: *Ale gdy obie docho- wują posłuszeństwa przykazaniom Bożym, czy ma się wahać co do tego, że wyżej stoi święte dziewictwo od czystości małżeńskiej [...]?* *Co do tego niech nie ma wątpliwość*⁶⁸. Zatem samo życie w którymś z tych stanów nie przesądza o praktycznej wyższości jednego z nich, o ile oba nie zostaną poparte postępowaniem zgodnym z zasadami dziesięciu przykazań.

Doktor łaski, pisząc o kluczowej roli przestrzegania Dekalogu, wskazał również drogę, która ułatwia skuteczniejsze postępowanie zgodne z wolą Boga: jest nią podjęcie życia w dziewictwie, które uwalnia od więzów małżeńskich oraz umożliwia przyłgnięcie do Jezusa:

Odrzuciłyście miłość synów ludzkich i małżeństwa, w których rodziłybyście synów ludzkich – a zatem całym sercem umiłujcie Najpiękniejszego spośród synów ludzkich. Jesteście wolne, waszych serc nie wiążą więzi małżeństwa. Patrzcie więc na piękno swego Umilowanego⁶⁹.

Życie w związku małżeńskim koncentruje uwagę na partnerze, konsekwencją czego jest niezauważalne nieraz odsunięcie Boga na drugi plan. Te ograniczenia są właśnie owymi więzami małżeństwa. Dziewice są ich pozbawione, dzięki czemu mogą pełnią

⁶⁵ Tamże, 21, s. 6.

⁶⁶ Tamże, 19, s. 7.

⁶⁷ Por. tamże, 45, s. 19.

⁶⁸ Tamże, 45, s. 19.

⁶⁹ Tamże, 55, s. 23.

miłości uwielbiać Chrystusa. Będąc blisko Niego, z pewnością łatwiej oprą się pokusom i podążą Jego ścieżkami. Możemy wręcz mówić o prawdziwej więzi, jaka łączy je z Umiłowanym, która ma znamiona duchowego małżeństwa. W tym samym sensie komentuje tę naukę ks. A. Swoboda: *Można powiedzieć, że w nauczaniu św. Augustyna, u dziewic poświęconych Bogu, ta więź z Chrystusem ma charakter zaślubin i ofiary Jemu składanej z miłości do Jego Osoby*⁷⁰. Doktor łaski prosi jednocześnie dziewice o to, by kochały Jezusa jeszcze większą miłością niż mężowie darzą swoje żony⁷¹.

Potępienie małżeństwa, zdaniem św. Augustyna, zniechęca do podjęcia trudu życia w dziewictwie. Biskup był przekonany, że ukazanie dobra związku małżeńskiego spowoduje, iż ludzie zapragną osiąść coś jeszcze większego: *A jeśli mocno uwierzą Pismu, które mówi, że małżeństwo jest dobre, ten sam niezachwiany autorytet Słowa Bożego przynagli je, by spieszenie, z przekonaniem i wielkim zapałem obrały swą lepszą część*⁷². Zauważamy, że święty z Hippony głęboko wierzył w gorące pragnienie chrześcijan dążenia do doskonałości. Jednocześnie ukazał, że istotą dziewictwa jest jego sposobność do zjednoczenia się z Bogiem, a nie próba przeciwstawienia się małżeństwu. Tak też komentuje tę myśl A. Swoboda: *Innymi słowy, św. Augustyn wypowiadając się na temat tak rozumianego dziewictwa zauważa, że nie buduje ono, jak mogliśmy się już o tym przekonać, na odrzuceniu małżeństwa, ale przede wszystkim, na oddaniu się Bogu w miłości*⁷³.

Bezpośrednio zestawiając ze sobą dziewictwo i małżeństwo, Augustyn wyraźnie wyżej stawiał bezżenność. Dostrzegał w niej większą wartość, a zarazem podkreślał znacznie większy trud z nią związany. Życie w całkowitej wstrzemięźliwości wymaga od człowieka przekroczenia samego siebie, więc zasługuje na wyjątkową nagrodę w Królestwie Bożym. Doktor łaski uznawał jednocześnie dobro, które niesie ze sobą małżeństwo, przy czym fakt ten powoduje, iż dziewictwo zyskuje jeszcze większą chwalebność. Możemy uznać je za większy dar, nie potępiając jednak rzeczywistości związku małżeńskiego⁷⁴. Autor zwrócił także uwagę na fakt, iż niczym nie byłoby dla chrześcijanina ani życie w bezżenności, ani życie w małżeństwie, jeśli nie przestrzegałby Bożych przykazań. Oba te stany prowadzą do osiągnięcia życia wiecznego, przy czym zdaniem Augustyna dziewictwo jest lepsze, ponieważ cechuje się większą wolnością i pełniejszym przyłgnięciem do Chrystusa.

Streszczenie

Autor przygląda się refleksjom św. Augustyna z Hippony dotyczącym bezżenności i małżeństwa. Ojciec Kościoła gloryfikuje dar Boży, jakim jest dziewictwo, i zaleca je wszystkim osobom. Biskup widzi w dziewictwie odbicie charakteru Kościoła, który został powołany przez Chrystusa również jako dziewica. Św. Augustyn uważa także,

⁷⁰ A. Swoboda, *Aspekty teologiczne małżeństwa i dziewictwa w pismach św. Augustyna*, s. 147.

⁷¹ Por. Augustyn, *O dziewictwie*, 56, s. 24.

⁷² Tamże, 21, s. 8.

⁷³ A. Swoboda, *Nauka o świętym dziewictwie w pismach św. Augustyna*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 20 (2006), s. 109.

⁷⁴ Por. Augustyn, *O dziewictwie*, 18, s. 6.

że wszystkie kobiety bezżenne są rodzicielkami Jezusa razem z Matką Boską i że ich powołanie jest pełnym podążaniem za Chrystusem. Jednocześnie przestrzega on dziewice przed pychą lub przed wybraniem bezżenności nie z miłości do Zbawiciela, ale z wygody. Biskupy z Hippony nie potępia jednakże małżeństwa, dostrzega jego zalety takie jak możliwość posiadania potomstwa, uważa je jednak za bardziej przyziemne, pełne codziennych zmartwień i tym samym utrudniające skupienie się na Bogu. To dziewictwo jest większym darem i sposobem życia, który wymaga przekroczenia samego siebie, a zatem życiem, za które nagroda w Królestwie Bożym będzie dużo większa.

Słowa kluczowe

Św. Augustyn z Hippony, dziewictwo, bezżenność, małżeństwo.

Virginity and marriage in the St. Augustine's writing *On Virginity* (abstract)

The author considers the reflections of Saint Augustine of Hippo regarding celibacy and marriage. The Father of the Church glorifies God's gift of virginity and recommends it to all people. The Bishop sees in virginity the reflection of the character of the Church, which was also called by Christ as a virgin. St. Augustine also thinks that all women staying unmarried are mothers of Jesus together with the Mother of God and that their calling is a full following of Christ. At the same time, he warns virgins against pride or against choosing to stay unmarried, not out of love for the Savior, but out of convenience. However the Bishop of Hippo doesn't condemn marriage, he appreciates its advantages such as the possibility of having children, but he considers them more mundane, full of everyday worries and therefore making it difficult to concentrate on God. Virginity is in his opinion a greater gift and a way of life, which requires exceeding yourself and for which the reward in the Kingdom of God will be much greater.

Keywords

Saint Augustine of Hippo, virginity, celibacy, marriage.

Bibliografia

Źródła

Augustyn, *De sancta virginitate*, ed. J. Zycha, 1900, CSEL 41, s. 233-302, *O dziewictwie*, tł. P. Nehring, 2002, *ŻMon* 27, s. 271-348; tł. J. Drzewowska, Warszawa 2009, <http://www.konsekrowane.org/dokumenty/augustyn.pdf> - dostęp 25.05.2018.

Opracowania

Nehring P., *Dlaczego dziewictwo jest lepsze niż małżeństwo?*, Toruń 2005.

Swoboda A., *Aspekty teologiczne małżeństwa i dziewictwa w pismach św. Augustyna*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 37/2 (2004), s. 139-157.

Swoboda A., *Bonum sacramenti w nauce św. Augustyna o małżeństwie*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 22 (2008), s. 67-89.

Swoboda A., *Kształtowanie samoświadomości moralnej małżonka w nauczaniu św.*

- Augustyna z Hippony*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 27 (2013), s. 167-191.
- Swoboda A., *Nauka o świętym dziewictwie w pismach św. Augustyna*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 20 (2006), s. 99-116.
- Wawrowska D., *Konsekracja dziewic jako relacja oblubieńcza z Chrystusem*, „Półrocznik Wydziału Teologicznego UMK” 15 (2010), s. 45-60.

Marta Przyszychowska*

CZY O DEFINICJACH (LIBER DE DEFINITIONIBUS) PSEUDO-ATANAZEGO Z ALEKSANDRII TO II ROZDZIAŁ PRZEWODNIKA (VIAE DUX) ANASTAZEGO Z SYNAJU?

Już J. P. Migne, który w 1857 r. wydał *Liber de definitionibus* w tomie dzieł Atanazego z Aleksandrii, był przekonany, że nie jest to dzieło Atanazego. Sam przyznał we wstępie, że było ono niekiedy przypisywane Grzegorzowi z Nyssy, a wykazuje podobieństwa do definicji Maksyma Wyznawcy¹. O ile jeszcze skojarzenia z Maksymem są w jakiś sposób uzasadnione, o tyle przypisywanie zbioru definicji Grzegorzowi z Nyssy jest takim samym nieporozumieniem, jak uznawanie za ich autora Atanazego. Taka forma pojawiła się w literaturze teologicznej dopiero po V wieku², więc ani Atanazy, ani Grzegorz z Nyssy, którzy żyli w IV wieku, na pewno nie napisali tego dzieła. Autorstwo Maksyma budzi uzasadnione wątpliwości, bo chociaż żył w VII wieku, jednak jego twórczość ma zupełnie inny charakter. Jak wykazała Karolina Kochańczyk-Bonińska, jedyne dzieło w jego dorobku, które nieco przypomina *Liber de definitionibus*, czyli *Opusculum de anima*, z pewnością nie wyszło spod ręki Maksyma³. *Liber de definitionibus* przypomina definicje z *Dialektika* Jana Damascenkiego (PG 94, 521-676), ale różni się od nich treścią⁴.

Autora *Liber de definitionibus* trzeba zatem szukać gdzie indziej. Zamieszczone poniżej zestawienie tłumaczeń pokazuje dobitnie, że dzieło to wykazuje zaskakujące podobieństwo do II rozdziału *Viae dux* autorstwa Anastazego z Synaju. Moim zdaniem tylko podobieństwo imion sprawiło, że ów rozdział dostał się do tomu z pi-

* Dr hab. Marta Przyszychowska – patrolog, filolog klasyczny, pracuje w Zakładzie Starych Druków Biblioteki Narodowej.

¹ Por. PG 28, 531.

² B. Altaner i A. Stuiber (*Patrologia*, Warszawa 1990, s. 601) tłumaczą, że pojawienie się katen, czyli wyciągów z pism wcześniejszych ojców Kościoła, miało związek z ważnymi przemianami w dziedzinie życia duchowego i polityczno-kulturalnego, jakie następowały od połowy V wieku. Najważniejsze prawdy wiary zostały ostatecznie określone na wielkich synodach, co spowodowało zanik zainteresowań dogmatyczno-spekulatywnych. Teologowie skupili się na zagadnieniach liturgicznych i ascetycznych oraz na gromadzeniu i porządkowaniu dzieł twórców z poprzednich wieków.

³ Por. Wstęp do tłumaczenia *Opusculum do anima*, VoxP 72 (2019).

⁴ Por. S. Sakkos, Περὶ Αναστασίου Συναΐτου, Tessaloniki 1964, s. 113.

smami Atanazego. Jednak nie przypadkiem zostało wydane jako samodzielna publikacja. O wiele częściej niż całe dzieło *Viae dux* kopiowano część zawierającą definicje. Kompletny lub niemal kompletny tekst *Przewodnika* zawiera 14 kodeksów⁵, a tylko rozdział z definicjami albo ten rozdział plus niewielkie inne fragmenty zawiera aż 36 kodeksów⁶. Można stąd wysnuć wniosek, że ta właśnie część *Przewodnika* funkcjonowała często jako samodzielne dzieło. Co ciekawe, właśnie ta część zawierająca definicje była niekiedy przypisywana Grzegorzowi z Nyssy⁷. Jean Baptiste Pitra poświadcza, że w wielu znanych mu słowiańskich rękopisach definicje przypisywano Klemensowi Aleksandryjskiemu, Atanazemu, Cyrylowi, Maksymowi i Janowi Damasceńskiemu⁸. Zdarzają się rękopisy, w których część zawierająca definicje (w formie, jaką znamy z II rozdziału *Przewodnika* Anastazego) znajduje się obok innych tekstów przypisywanych Atanazemu⁹. W niektórych kodeksach fragmenty definicji *Przewodnika* stoją bezpośrednio przy fragmentach *Liber de definitionibus* przypisywanego Atanazemu¹⁰.

Istnieją także wersje tekstu *Liber de definitionibus*, które wydawca Anastazego, Karl-Heinz Uthemann, uważa za przeróbki tekstu II rozdziału *Przewodnika* Anastazego. W swoim wstępie do *Przewodnika* wymienia 10 kodeksów zawierających znacznie przerobiony tekst definicji, jednak na tyle zbieżny z wersją *Przewodnika*, że uznany za jego wariant¹¹. Co więcej, sam tekst *Przewodnika* istnieje w bardzo wielu wariantach, których powiązania są przedmiotem hipotez, a nie dowodów.

Utożsamienie dzieła *Liber de definitionibus* z II rozdziałem *Przewodnika* Anastazego z Synaju nie budzi zatem wątpliwości. Problemem pozostaje jednak, kto był autorem samego *Przewodnika*, a przede wszystkim jego II rozdziału.

⁵ Por. K. H. Uthemann, *Einleitung*, [w:] Anastasii Sinaitae, *Viae dux*, ed. K. H. Uthemann, Turnhout 1981, CCG 8, s. XXXII-XXXV.

⁶ Por. K. H. Uthemann, *Einleitung*, s. XL-XLIX.

⁷ *Codex Oxoniensis Bibliothecae Addis Christi* 47; por. K. H. Uthemann, *Einleitung*, s. XLIII n.

⁸ Por. J. B. Pitra, *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, t. 2, Romae 1868, s. 243, przyp. 4.

⁹ *Kodeks Vaticanus Bibliothecae Apostolicae gr. 728* zawiera *Definicje* oraz *Quaestiones ad Antiochum duces* (PG 28, 597-700) (por. K. H. Uthemann, *Einleitung*, s. XLVI). Podobnie kodeks *Vaticanus Bibliothecae Apostolicae gr. 221* (por. K. H. Uthemann, *Einleitung*, s. XLVIII). Te same dwa dzieła, obok innych, zawiera też kodeks *Mosquensis Publicae Bibliothecae V.I. Lenin 131* (por. K. H. Uthemann, *Einleitung*, s. XXXVII) oraz *Vaticanus Bibliothecae Apostolicae gr. 1124* (por. K. H. Uthemann, *Einleitung*, s. LVI).

¹⁰ Kodeks *Athonensis Dionysiu 274* zawiera fragment II 1, 1-60, a zaraz po nim rozdziały II 2, 1-4, 110 odpowiadającego fragmentu z *Liber de definitionibus* (PG, 28, 536B-544A) (por. K. H. Uthemann, *Einleitung*, s. XLIX). W kodeksie *Monacensis Bibliothecae Nat. Bauaricae gr. 490* fragment definicji II 1, 1-3, 81 stoi obok drugiej części *Liber de definitionibus* (PG 28, 537C-541A) (por. K. H. Uthemann, *Einleitung*, s. LIII). W kodeksie *Vaticanus Bibliothecae Apostolicae gr. 1124* pierwsza część definicji (II, 1, 1-3, 81) została umieszczona obok *Liber de definitionibus* (PG 28, 537Cnn.).

¹¹ Por. K. H. Uthemann, *Einleitung*, s. LIX-LXI.

S. Sakkos uważa, że rozdział z definicjami jest kompilacją powstałą na pewno nie wcześniej niż w IX wieku¹². Jako dowody podaje między innymi brak jednolitości rozdziału i częste pojawianie się w różnych rękopisach tylko jego części, a nie całości¹³. Z tą argumentacją nie zgadza się Uthemann¹⁴. Trzeba jednak pamiętać, że rozbieżność opinii na temat czasu powstania i autorstwa rozdziału II *Przewodnika* wynika z różnych koncepcji dotyczących całego dzieła *Viae dux* i samego jego autora.

Według Cave'a autor *Przewodnika* został w roku 561 patriarchą Antiochii, a zmarł w roku 599¹⁵. Dodaje on, że *Przewodnik* jest dziełem złożonym nie tylko z różnych dzieł samego Anastazego, ale i z pism innych autorów¹⁶. Jednym z argumentów ma być fakt, że w rozdziale II, 138 *Przewodnik* wspomina zmarłego już Eulogiusza Aleksandryjskiego, który umarł w roku 608¹⁷. Cave wysnuwa wniosek, że fragment mówiący o śmierci Eulogiusza musi być późniejszą interpolacją. O wiele bardziej prawdopodobne jest jednak, że autorem *Przewodnika* był Anastazy inny od tego, którego wskazał Cave. Znamienny jest tytuł wydanej w 1964 roku książki Stergiosasa Sakkosa: *O Anastazyach Synajskich* (Περί Αναστασίων Σιναιτών). Cały problem polega bowiem na tym, że w VI i VII wieku imię Anastazy było niezwykle popularne, a wiele z noszących je postaci było związanych z klasztorem na Synaju.

Sakkos twierdzi, że problem Anastazy z Synaju pozostaje nierozwiązany do dziś. Nie zostało ustalone, ilu było Anastazy z Synaju, kiedy żyli i które ze znanych dzieł anastazjańskich któremu należy przypisać, a co gorsza, nagłówki często przypisują to samo dzieło różnym Anastazym¹⁸. Zdaniem Sakkosa autorem *Przewodnika* nie jest autor opisany w nagłówkach swoich dzieł przydomkiem Synaita, ale Anastazy II, patriarcha Antiochii, męczennik¹⁹. O życiu tego Anastazego (zresztą tak samo jak o życiu pozostałych autorów o tym imieniu) niewiele wiadomo. Nie wiadomo, gdzie się urodził i kiedy został mnichem. Nie da się kategorycznie rozstrzygnąć, czy Anastazy II był, czy nie był opatem na Synaju. Być może był biskupem. O tym, że był mnichem na Synaju zaświadcza on sam na początku *Przewodnika*. W 599 roku, po śmierci Anastazego I, został patriarchą Antiochii. Sakkos uważa, że opisane w *Przewodniku* dyskusje przeprowadził jeszcze przed wyborem na patriarchę, jako mnich²⁰. Anastazy II poniósł męczeńską śmierć między rokiem 608 a 610.

Według Sakkosa *Przewodnik* w obecnym kształcie jest kompilacją wielu dzieł,

¹² Por. S. Sakkos, Περί Αναστασίων Σιναιτών, s. 114n.

¹³ Por. S. Sakkos, Περί Αναστασίων Σιναιτών, s. 115.

¹⁴ Por. K. H. Uthemann, *Zur literarischen Eigenart und Datierung des Liber qui dicitur Dux viae*, [w:] Anastasii Sinaitae, *Viae dux*, ed. K. H. Uthemann, CCG 8, s. CCVII-CCIX.

¹⁵ Por. W. Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria*, Basileae 1741, 530n.

¹⁶ Por. W. Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria*, 531.

¹⁷ Por. W. Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria*, 531.

¹⁸ Por. S. Sakkos, Περί Αναστασίων Σιναιτών, s. 17n.

¹⁹ Por. S. Sakkos, Περί Αναστασίων Σιναιτών, s. 105.

²⁰ Por. S. Sakkos, Περί Αναστασίων Σιναιτών, s. 94-100.

a dziełem Anastazego II są rozdziały III-XV (PG 89, 89-260) bez scholiów²¹. Jako argument za autorstwem Anastazego II Sakkos przywołuje fakt, że za jego życia dominującą herezją był monofizytyzm, a przywołani przez niego heretycy, nazwani dziesięciogłową bandą, byli przedmiotem zainteresowania synodów w latach 530-600. Podobny charakter i odwołania do tych samych postaci mają współczesne *Przewodnikowi* dzieła Leoncjusza z Bizancjum, Tymoteusza III Aleksandryjskiego i Eulogiusza²². Charakter dzieł polemicznych zmienił się diametralnie po roku 615, kiedy pojawił się monoteletyzm. Chociaż *Przewodnik* wspomina wiele mało znaczących herezji, nie wspomina nawet słowem o monoteletyzmie. Wymieniając herezjarchów od Szymona Maga, jako ostatniego wymienia Sewera (PG 89, 97D), który był patriarchą Antiochii w latach 512-518. W historii soborów kończy na piątym, czyli Konstantynopolitańskim II w roku 553, musiał więc zostać napisany przed szóstym, czyli Konstantynopolitańskim III w roku 680-681 (PG 89, 101D). Nie zna powstałego w 631 antymonoteleckiego dzieła Sofroniusza, które powstało w Egipcie, gdzie działał autor *Przewodnika*²³.

Jeszcze przed Sakkosem Jean Maspero zwracał uwagę na brak reakcji Anastazego na monoteletyzm. Jako argumenty za tym, że *Przewodnik* nie mógł powstać po roku 630 podawał brak odwołań do wielkich herezjarchów, Sergiusza i Teodora z Faranu, do porozumienia między Herakliuszem a Atanazym z Antiochii oraz brak wzmianki o skandalicznym synodzie, zwołanym w Aleksandrii przez Cyrusa, mimo że Anastazy był bardzo obeznany z sytuacją i wydarzeniami w Egipcie²⁴.

Marcel Richard jako pierwszy wysunął tezę, że autorem przewodnika był inny Anastazy Synaita – mnich, który zmarł ok. roku 700. Jego dwa podstawowe argumenty nie dotyczą jednak samego tekstu, ale scholiów, które odwołują się do monotelekiej herezji harmazytów oraz do Jana, którego Richard utożsamia z Janem III, monoteletą. Richard uznaje, że – poza wyjątkami – scholia te pochodzą od samego autora tekstu, zgodnie z jego wyznaniem²⁵. Rzeczywiście w prologu (PG 89, 36), który w wydaniu Uthemanna stał się epilogiem (CCG 8, s. 320) autor wzywa kopistów do starannego przepisywania tekstu wraz ze scholiami. Jednak według Sakkosa ten prolog/epilog nie należy do trzonu, który wyszedł spod pióra pierwszego autora. Kolejnym argumentem Richarda jest wezwanie „autora” do przepisywania scholiów z początku rozdziału 3 (PG 89, 99; CCG 8, s. 76)²⁶, lecz ponownie nie jest to część tekstu *Przewodnika*, lecz.... scholion! Richard zakłada, że scholia są efektem rewizji tekstu dokonanej przez samego Anastazego kilka lat po Soborze, który miał miejsce w 681 roku, chociaż

²¹ Por. S. Sakkos, *Περί Αναστασίων Σιναιτών*, s. 107n.

²² Por. S. Sakkos, *Περί Αναστασίων Σιναιτών*, s. 129.

²³ Por. S. Sakkos, *Περί Αναστασίων Σιναιτών*, s. 130.

²⁴ Por. J. Maspero, *Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des églises jacobites (518-616)*, Paris 1923, s. 339n.

²⁵ Por. M. Richard, *Anastase le Sinaité, l'Hodegos et le Monothélisme*, "Revue des Études Byzantines" 16 (1958), s. 32.

²⁶ Por. M. Richard, *Anastase le Sinaité, l'Hodegos et le Monothélisme*, s. 32n.

pierwsza redakcja powstała według niego przed Soborem²⁷. Uważa, że odwołanie do listu Jana III najlepiej pozwala datować dzieło²⁸. Zwraca uwagę na dwie aluzje do Arabów – z rozdziału II (PG 89, 41; CCG 8, s. 9) oraz z rozdziału VII (PG 89, 120; CCG 8, s. 113), uznając je za świadectwo, że *Przewodnik* odwołuje się do islamu, a zatem powstał po zajęciu Egiptu przez Arabów (641)²⁹. Richard odwołuje się także do trzech miejsc w rozdziale XIV, gdzie Anastazy mówi o jednej woli i jednym działaniu Chrystusa (PG 89, 248; CCG 8, s. 255; PG 89, 252; CCG 8, s. 260; PG 89, 256; CCG 8, s. 263), co ma być dowodem na polemizowanie z monoenergizmem i monoteletyzmem³⁰. Sam jednak przyznaje, że poza tymi trzema miejscami całe dzieło nigdzie nie odwołuje się do tych herezji – z wyjątkiem rozdziału I, nieobecnego w wielu rękopisach³¹.

Z argumentacją Richarda zgadza się wydawca Anastazego K. H. Uthemann. Uważa on, że *Przewodnik* wyszedł spod ręki jednego autora i został opublikowany nie wcześniej niż na przełomie lat 659/660 oraz nie po kalifacie Abd al-Malik ibn Marwana, który panował w latach 685-705³².

Argumenty Richarda, a może bardziej sam jego autorytet, spowodowały, że obecnie za autora *Przewodnika* uznaje się niemal bezdyskusyjnie Anastazego zmarłego w roku 700. Najbardziej poważany podręcznik do patrologii podaje, że autorem *Przewodnika* był Anastazy Synaita, zmarły po roku 700, chociaż dodaje, że jego dzieła nie są jeszcze dostatecznie zbadane³³. Daniel Larison przypisuje *Przewodnik*temu samemu autorowi, co *Sermo adversus monotheletas*, w którym polemizuje z monoteleckimi jakobitami. Uznaje, że autorem obu tych dzieł był Anastazy, zmarły ok. roku 700³⁴.

Dla mnie samej datowanie dzieła na podstawie scholiów, tak jak to uczynił Richard, jest – delikatnie mówiąc – problematyczne. Prawdopodobnie nigdy nie rozstrzygniemy z całą pewnością, który Anastazy był autorem *Przewodnika*, chyba że odnajdą się jakieś nowe źródła. Obecnie możemy wskazać jego autora tylko przy pomocy poszlak i dedukcji. Moim zdaniem, bardzo przekonujące są argumenty Sakkosa, który przypisuje *Przewodnik* Anastazemu II, zmarłemu między 608 a 610 rokiem. Wydaje się bowiem mało prawdopodobne, by ktokolwiek zwalczał aż tak zapalczywie poglądy człowieka, który zmarł ponad 150 lat wcześniej. Chodzi mi, oczywiście, o zmarłego w roku 538 Sewera z Antiochii. To jemu autor *Przewodnika* poświęca najwięcej miejsca

²⁷ Por. M. Richard, *Anastase le Sinaitte, l'Hodegos et le Monothélisme*, s. 33.

²⁸ Por. M. Richard, *Anastase le Sinaitte, l'Hodegos et le Monothélisme*, s. 34.

²⁹ Por. M. Richard, *Anastase le Sinaitte, l'Hodegos et le Monothélisme*, s. 35-37.

³⁰ Por. M. Richard, *Anastase le Sinaitte, l'Hodegos et le Monothélisme*, s. 38n.

³¹ Por. M. Richard, *Anastase le Sinaitte, l'Hodegos et le Monothélisme*, s. 39n.

³² Por. K. H. Uthemann, *Anastasios Sinaites: Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter Arabischer Herrschaft*, Berlin-Boston 2015, s. 11.

³³ Por. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tł. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 672.

³⁴ Por. D. Larison, *Return to Authority: The Monothelete Controversy and the Role of Text, Emperor and Council in the sixth Ecumenical Council*, Chicago 2009, s. 142n.

i uwagi, jest więc bardzo możliwe, że żył współcześnie z nim albo przynajmniej niedługo po nim. Z drugiej jednak strony Sakkos uznaje za interpolację jedyny fragment, który odwołuje się do wydarzenia, którego datę znamy. Chodzi mianowicie o następujące zdanie:

Członkowie Kościoła powszechnego w Aleksandrii opowiadali nam, że po czasach błogosławionego patriarchy Eulogiusza³⁵ nastał tam jakiś prefekt sewerianin, który dostatecznie długo miał na utrzymaniu czternastu kaligrafów o podobnych poglądach, którzy fałszowali księgi z nauczaniem ojców, a szczególnie świętego Cyryla³⁶.

Sakkos uważa, że ta wypowiedź dotyczy epizodu z życia Anastazego IV³⁷, czyli tego, którego wskazał Richard. W ogóle podział *Przewodnika* i przypisywanie poszczególnych rozdziałów, a nawet fragmentów rozdziałów konkretnym Anastazym, tak jak to uczynił Sakkos, budzi wiele wątpliwości. Pozostaje więc jedynie uznać, że nie wiemy, kiedy dokładnie powstał *Przewodnik*, a nawet czy wyszedł spod pióra jednego człowieka.

Kwestią otwartą pozostaje także autorstwo i data powstania *Liber de definitio-nibus* = II rozdziału *Viae dux*. Nie można wykluczyć, że również ta część wyszła spod ręki autora *Przewodnika* (kimkolwiek był), ale bardziej prawdopodobne jest, że było to samodzielne dzieło, bardzo popularne, często przepisywane i równie często modyfikowane, o czym świadczy różnaitość i wielka liczba wariantów. Jedna z jego wielu wersji mogła zostać dołączona do *Przewodnika* przez autora albo przez redaktora całości, jeśli przyjmiemy za Sakkosem, że cały *Przewodnik* jest kompilacją. Niestety, przy obecnym stanie źródeł niczego nie jesteśmy w stanie stwierdzić z całkowitą pewnością.

Pseudo-Atanazy, *O definicjach*, PG 28, 533-553

1. Różne definicje na podstawie tradycji i wiary świętego Kościoła katolickiego, zaczerpnięte z Klemensa i pozostałych świętych mężów i błogosławionych ojców, które przede wszystkim powinien zbadać i których powinien się wyuczyć się ten, kto z Bożą pomocą pragnie poznać naukę pobożności, i każdy człowiek, który myśli prawowiernie i ma czystą wiarę w Boga.

Anastazy Synaita, *Przewodnik* II, CCG 8, s. 23-75

1. Z Bogiem. Różne definicje sformułowane na podstawie tradycji i wiary świętego Kościoła katolickiego, zaczerpnięte z Klemensa i pozostałych świętych ojców, których przede wszystkim powinien wyuczyć się ten, kto z Bożą pomocą pragnie poznać naukę pobożności.

³⁵ Eulogiusz Aleksandryjski (zm. w roku 607 lub 608), patriarcha Aleksandrii od 581 roku.

³⁶ Anastazy z Synaju, *Przewodnik* X 2, 7; CCG 8, s. 188; por. S. Sakkos, Περὶ Αναστασίων Σιναιτών, s. 125.

³⁷ Por. S. Sakkos, Περὶ Αναστασίων Σιναιτών, s. 110.

2. Dla dokładniejszego [poznania] tradycji trzeba wiedzieć, że wszelkie tego rodzaju badanie i rozważanie zawiera trzy podstawowe następujące pytania: czym jest rzecz, skąd się wzięła jej nazwa, na ile sposobów stosuje się tę nazwę? Kiedy pytamy, czym jest rzecz, jasne jest, że szukamy definicji. Kiedy mówimy, skąd się wzięła jej nazwa, szukamy etymologii jej nazwy. A kiedy pytamy, na ile sposobów stosuje się jej nazwę, to oczywiście chcemy wiedzieć, ile ma ona znaczeń.

Ten, kto zabiera się za nauczanie bez znajomości definicji, niczym się nie różni od ślepego wędrowca błędzącego tam i sam. Trzeba zatem prowadzić badanie we wspomniany wyżej trojaki sposób.

3. Definicja definicji jest taka, że wszystko definiuje, a sama przez nic nie jest definiowana, bo jedyną definicją definicji jest Bóg. Definicja to krótka wypowiedź wyjaśniająca naturę określanej rzeczy. Definicje (ῥοι) to jakby wzrok (ὀράσεις) i oczy (ὀφθαλμοί) rzeczy, jakby otaczające (διόρίζοντες) czy też opasujące moc umysłu. Człowiek to istota składająca się z ciała i duszy, rozumu i krwi, żywiołów i innych elementów. My zaś definiujemy to wszystko i zwięzle określamy dzięki definicji: „Człowiek jest rozumną istotą żyjącą, śmiertelną, obdarzoną umysłem i wiedzą”. Używa się także takiego doskonałego określenia człowieka: chodzący w postawie wyprostowanej (ἀνορθοπεριπατητικόν). Twórcy nazw

Dla dokładniejszego [poznania] tradycji trzeba wiedzieć, że wszelkie tego rodzaju badanie i rozważanie zawiera trzy podstawowe następujące pytania, w odpowiedzi na które różnimy się my i nasi przeciwnicy: czym jest Bóg, skąd się wzięło słowo „bóg”, na ile sposobów stosuje się termin „bóg”? Kiedy pytamy, czym jest Bóg, jasne jest, że szukamy definicji. Kiedy mówimy, skąd się wzięło słowo „bóg”, szukamy etymologii Jego imienia. A kiedy pytamy, na ile sposobów stosuje się słowo „bóg”, to oczywiście żądamy, aby nam [przeciwnicy] powiedzieli, na jakie sposoby stosuje się termin „bóg”.

[Scholion. W punkcie pierwszym podaje się definicję, w punkcie drugim etymologię, w punkcie trzecim rodzaje [odniesień].]

Ten, kto naucza bez znajomości definicji, [24] niczym się nie różni od ślepego wędrowca błędzącego tam i sam. Trzeba zatem zacząć rozważać definicje we wspomniany wyżej sposób.

Czym jest definicja? Od czego pochodzi słowo „definicja”? Na ile sposobów określa się coś jako definicję? Definicja to krótka wypowiedź wyrażająca istotę określanej rzeczy. Definicje (ῥοι) to jakby wzrok (ὀράσεις) i oczy (ὀφθαλμοί) rzeczy, jakby otaczające (διόρίζοντες) czy też opasujące moc umysłu. Zamiast mówić: „Człowiek to istota składająca się z ciała, duszy, rozumu, krwi, żywiołów i innych” mówimy: „Człowiek jest rozumną istotą żyjącą, śmiertelną, obdarzoną umysłem i wiedzą”. [25]

ukrócili wielomówstwo i nazwali człowieka zwięźle ἄνθρωπος. Człowiek jest nazywany istotą chodzącą w postawie wyprostowanej, ponieważ nierozumne istoty żyjące poruszając się mają schyloną głowę i patrzą ku ziemi. Człowiek natomiast chodząc spogląda i patrzy na to, co w górze (θεωρεῖ τὰ ἄνω). Dlatego krótko określa się go terminem ἄνθρωπος. Nazwa ἄνθρωπος wiąże się także z kierowaniem wzroku ku górze (τὸ ἄνω ἀθρεῖν τὸν ὄψα), to znaczy z tym, że nasze oczy patrzą w górę, bo zarówno oczy, jak i umysł zawsze patrzą w górę. Słowo „definicja” pochodzi od definiowania, skracania wielomówstwa i określania w sposób zwięzły.

4. Każda rzecz ma niezliczoną liczbę definicji, lecz z tych wielu wybieramy nieliczne [536] ważniejsze ze względu na płochosć ludzi. To więc przede wszystkim należy przyjąć do wiadomości i w to wierzyć, że ten, kto pracowicie ustala definicje, będzie mógł łatwo zmusić do milczenia retorów i ludzi lubujących się w wielomówstwie. Ilekroć bowiem padnie pytanie: „Czym jest definicja? Dlaczego coś nazywa się definicją? Na ile sposobów określa się coś definicją?”, przeciwnik będzie bezradny i zostanie zawstydzony jako nieuk.

5. Trzy są rzeczy ze swej istoty niepoznawalne i niewidzialne dla ludzi: Bóg, anioł i dusza. Ich istota jest poznawalna tylko dla Boga.

Co jest możliwe do zdefiniowania? Co jest niemożliwe do zdefiniowania? Co jest trudne do zdefiniowania? Co jest łatwe do zdefiniowania? Możliwe do zdefiniowania jest miejsce, które nie przekracza [swoich] granic, jak niebo, ziemia i morze, które nie przekracza swoich granic.

Każda rzecz ma niezliczoną liczbę definicji, lecz z tych wielu wybieramy nieliczne ważniejsze ze względu na płochosć dzisiejszych ludzi. To więc przede wszystkim należy przyjąć do wiadomości i w to wierzyć, że ten, kto pracowicie ustala definicje, będzie mógł łatwo zmusić do milczenia retorów i ludzi lubujących się w wielomówstwie. Ilekroć bowiem padnie pytanie: „Czym jest pojęcie? Dlaczego coś nazywa się pojęciem? Na ile sposobów określa się coś pojęciem?”, przeciwnik nie będzie potrafił podać definicji i zostanie zawstydzony przy innych jako nieuk.

To, co obejmuje wszystko, a przez nic nie jest ograniczone, jest definicją definicji, a jest nią sam Bóg. To bowiem, co nieskończone, nie może być ze swej istoty zdefiniowane, czyli Bóg. Trudne do zdefiniowania jest to, co jest poznawane nie w całości, ale tylko częściowo, jak drzewo życia. Trzy są rzeczy ze swej istoty [26] niepoznawalne dla ludzi: Bóg, anioł i dusza. Ich istota jest poznawalna tylko dla Boga.

Niemożliwa do zdefiniowania jest jedyna rzeczywistość niestworzona – Bóg. Trudne do zdefiniowania są stworzenia niewidzialne, jak anioł, dusza, demon; można też powiedzieć, że trudne do zdefiniowania jest to, co jest poznawane nie w całości, ale tylko częściowo jak drzewo życia. Łatwe do zdefiniowania są rzeczy widzialne i dostrzegalne, jak np. chleb i tym podobne.

6. Czym jest Bóg? Skąd się wzięło słowo „bóg”? Na ile sposobów stosuje się słowo „bóg”? Bóg jest substancją (οὐσία), która nie pochodzi z niczego innego (ἀναίτιος), jest przyczyną wszelkiej substancji i jest ponad wszelką substancją. Rzeczownik „bóg” (Θεός) pochodzi od czasownika biec (θέειν). Bieganie nie oznacza tu jednak przemieszczania się z miejsca na miejsce, ale fakt, że opatrność Boga i Jego działanie obejmuje wszystko. Albo słowo „bóg” pochodzi od czasownika „płonać” (αἶθειν), czyli palić, lub od tego, że Bóg widzi (θεωρεῖν) wszystko, bo żaden z bytów nie umyka jego wszechwładzącej mocy. Pismo używa terminu „Bóg” na dwa sposoby: ze względu na naturę i łaskę. Ze względu na naturę i istotę Bogiem nazywa Stwórcę, a z uwagi na łaskę i adopcję bogami nazywa także sprawiedliwych. Mówi bowiem Pismo: „Powiedziałem, jesteście bogami i synami Najwyższego” (Ps 82 (81), 6).

Ten, kto roztropnie rozprawia z przeciwnikiem, pyta dalej: „Czym jest definicja? Co jest niemożliwe do zdefiniowania? Co jest trudne do zdefiniowania? Co jest łatwe do zdefiniowania?”. Łatwe do zdefiniowania są rzeczy widzialne i materialne, jak np. chleb i tym podobne. Definicja jest jak nieprzekraczalna granica. Nie można nią objąć jedynej rzeczywistości niestworzonej, czyli Boga, a trudne do zdefiniowania są stworzenia niewidzialne, jak anioł, dusza, demon.

2. Czym jest Bóg? Skąd się wzięło słowo „bóg”? Na ile sposobów stosuje się słowo „bóg”?

Bóg jest substancją (οὐσία), która nie pochodzi z niczego innego (ἀναίτιος), jest wszechmogącą przyczyną, jest przyczyną wszelkiej substancji i jest ponad wszelką substancją. Bóg jest istotą (ὑπαρξίς) nienazwaną [27] i niepoznawalną dla ludzi i Stwórcą wszystkiego. Salomon mówi, że Bóg jest „imieniem, w którym nikt nie ma udziału” (Mdr 14, 21), a ani ludzie, ani aniołowie nie są w stanie usłyszeć ani pojąć imienia, w którym nikt nie ma udziału. Na ile sposobów Pismo używa terminu „bóg”? Oczywiście na dwa sposoby, raz jako określenie natury, innym razem ze względu na relację. Ze względu na naturę Bogiem nazywa Stwórcę, a z uwagi na relację i łaskę bogami nazywa sprawiedliwych.

Pytanie. Czy termin „bóg” dotyczy istoty, osoby, czy działania? Czy był używany alegorycznie lub metaforycznie? Odpowiedź. Oczywiście odnosi się do działania, bo termin „bóg” nie przedstawia nam istoty Boga (jest ona bowiem niepoznawalna), lecz objawia nam tylko Jego dostrzegalne działanie (θεωρητική

ἐνέργεια).

Czym jest ojciec? Skąd pochodzi termin „ojciec”? Na ile sposobów ojcostwo odnosi się do Boga?

Ojcem prawidłowo nazywa się niezrodzoną stwórczą hipostazę (ὑπόστασις), która nie pochodzi z niczego innego. [28]

Mówi się „ojciec” (πατήρ), bo albo czuwa nad wszystkim (τὰ πάντα τηρῶν), albo czuwa nad własnymi dziećmi (τοῦς οἰκείους παῖδας τηρῶν) i je wspiera.

Mówi się „ojciec” (πατήρ), bo albo czuwa nad wszystkim (τὰ πάντα τηρῶν), albo czuwa nad własnymi dziećmi (τοῦς οἰκείους παῖδας τηρῶν) jakby stróż dzieci (παί-τήρ). Na dwa sposoby nazywa się Boga ojcem, z uwagi na naturę oraz łaskę. Ojcem jest z natury dla swojego własnego, współistotnego sobie Słowa, dzięki łasce jest ojcem dla nas, jak mówi [Pismo]: „Powiedziałem, wszyscy jesteście bogami i synami Najwyższego” (Ps 82 (81), 6).

Czym jest syn? Z czego wywodzi się słowo „syn”? Na ile sposobów można rozumieć termin „syn”?

Synem w sensie ścisłym jest podwójnie (δευτερότης) hipostazy w tożsamości natury lub pomnożenie osób tego samego gatunku, lub zwiększenie ilościowe natury rozpoznawane w pokrewieństwie (εἰς συγγένειαν).

Mówi się „syn” (υἱός), jakbyś powiedział: „jaki” (οἷος) Ojciec w swojej istocie, taki i Syn: albo z niestworzonego niestworzony, albo ze śmiertelnego śmiertelny.

Mówi się w sensie ścisłym „syn” (υἱός), jakbyś powiedział „jaki” (οἷος). Jaki bowiem ojciec w swojej istocie, taki i jedyny syn, czy to z niestworzonego niestworzony, czy to ze śmiertelnego śmiertelny. Na dwa sposoby mówi się o synostwie odnośnie do Boga, z uwagi na naturę oraz łaskę. Z natury synem jest Bóg-Słowo, dzięki łasce – sprawiedliwi. [29]

Duch (πνεῦμα) to jakby wszelkie skienienie (πᾶν νεῦμα), bo to, co jest jak skienienie, rusza się niezwykle szybko. Pismo używa terminu „duch” na cztery sposoby: duch to Duch Święty, anioł, dusza lub wiatr, a niekiedy duchem nazywa się umysł (νοῦς).

Wieczne (ἀίδιον) jest to, co trwa zawsze (ἀεὶ διάγον); to, co wieczne, niekoniecznie oznacza to, co nie ma początku, lecz to, co nie ma początku, z konieczności jest wieczne. Bez początku jest tylko Bóg. Dlatego nazywany jest tym, który nie ma początku, i wiecznym, to znaczy takim, który nie ma końca. Nie mówimy, że aniołowie i dusze są bez początku, bo mieli początek i zostali stworzeni przez Boga. Nazywamy ich wiecznymi, ponieważ będą żyć wiecznie. [537]

Własność substancjalna (ιδίωμα) to coś istniejącego w sposób wyjątkowy (τὸ ἰδίως ὑπάρχον) w naturze, co nie istnieje w ogóle w innej substancji np. w człowieku istnieje zdolność do śmiechu, czego nie ma w żadnej innej naturze.

8. Czym jest natura?

Czym jest duch? Z czego wywodzi się termin „duch”? Na ile sposobów Pismo używa terminu „duch”?

Duchem jest delikatna, niematerialna, bezkształtna, pochodząca z czegoś istota (ὑπαρξίς).

Duch (πνεῦμα) to jakby wszelkie skienienie (πᾶν νεῦμα), bo to, co jest jak skienienie, rusza się niezwykle szybko. Pismo używa terminu „duch” na cztery sposoby: duch to Duch Święty, anioł, dusza lub wiatr, a niekiedy duchem nazywa się umysł (νοῦς). [30]

Trójca zgodnie z naturalnym porządkiem rzeczy jest połączeniem jednostek, ale w odniesieniu do boskiej substancji stanowi istotę (ὑπαρξίς) przewyższającą wszelką liczbę.

Wieczny (ἀίδιον), to znaczy zawsze boski (ἀεὶ δίων), czyli bez początku i końca; aniołowie i dusze mieli początek istnienia, a nie mają końca.

Własność substancjalna (ιδίωμα), to coś rozpoznawalnego w jakiejś naturze, [31] co nie istnieje w ogóle w innej substancji, np. w człowieku istnieje zdolność do śmiechu, czego nie ma w żadnej innej naturze.

3. O naturze. Czym jest natura? Na ile sposobów określa się naturę? Z czego wywodzi się „natura”?

Natura w rozumieniu Kościoła to

Używa się terminu natura (φύσις) ze względu na powstawanie (πεφυκέναι) i istnienie, tak samo jak istota (οὐσία) to coś, co istnieje (οὐσα) i jest rzeczywiście poznawane. „Natura” pochodzi także od rodzenia się (φύειν) i kiełkowania. Jednym i tym samym jest natura (φύσις), istota (οὐσία), rodzaj (γένος), forma (μορφή). Osoba (πρόσωπον), postać (χαρακτήρ), hipostaza (ὑπόστασις), indywiduum (ιδικόν) i jednostka (ἄτομον) to jedno i to samo. Czym innym jest natura, a czym innym hipostaza. Gdyby cię ktoś zapytał, ile natur wyznajesz w bóstwie, odpowiedz, że jedną, ale trzy hipostazy. Gdyby cię ktoś zapytał o ekonomię wcielenia, ile wyznajesz natur, odpowiedz, że dwie, ale jedną hipostazę. Chrystus bowiem miał dwie substancje i natury niezmiennione i niez mieszane: bóstwo i człowieczeństwo w jednej hipostazie i dał się poznać jako doskonały człowiek i doskonały Bóg. Dlatego uznajemy, że dwie natury w jednej hipostazie to wcielenie Pana naszego Jezusa Chrystusa i Boga.

W teologii wyznajemy jedną naturę Trójcy Świętej, ale trzy hipostazy. Albowiem jedna jest natura, substancja, władza, królestwo i moc Ojca i Syna, i Ducha Świętego, trzy zaś hipostazy i trzy osoby, to znaczy Ojciec i Syn, i Duch Święty. W trzech osobach poznamy jedno bóstwo.

prawdziwa istota (ὑπαρξις) rzeczy, natomiast Arystoteles i pozostali poganie definiowali naturę na różne sposoby, a uczniowie Sewera zeszli na manowce przez te definicje. Według boskiego Apostoła natura to wszystko, co istnieje naprawdę, a nie zostało wymyślone, lecz szerzej powiemy o tym później. Kościół nazywa naturą prawdę bytów (ἡ τῶν ὑπαρχόντων ἀλήθεια) [32] lub to, co im wrodzone (τὸ ἐνούσιον).

Używa się terminu natura (φύσις) ze względu na powstawanie (πεφυκέναι) i istnienie, tak samo jak istota (οὐσία) to coś, co istnieje (οὐσα) i jest rzeczywiście poznawane. W kościelnych orzeczeniach jednym i tym samym jest natura (φύσις), istota (οὐσία), rodzaj (γένος), forma (μορφή), jak chleb, kromka i bochenek oznaczają to samo. Dlatego też tym samym jest to, co naturalne, i to, co wrodzone. Na cztery sposoby określa się naturę, jak to podałem wyżej, to znaczy jako istotę, naturę, rodzaj i formę.

Scholion. Świadectwa użycia zwrotu „z natury” zarówno ze Starego, jak i Nowego Testamentu wskazują, że „Chrystus z natury jest Bogiem i z natury człowiekiem”, skoro „jest rzeczywiście Bogiem i rzeczywiście człowiekiem bez zmiany natury”. Pismo mówi bowiem w księdze mądrego Salomona o bezbożnikach: „Głupi są wszyscy, którzy nie znają Boga” (Mdr 13, 1). A boski Apostoł mówi o nas poganach: „Byliśmy kiedyś dziećmi gniewu” (Ef 2, 3). Gdyby bezbożni byli głupcami z samej swej natury, byłiby wolni od zarzutu, bo nie możemy być ganieni ani potępiani za coś, co jest nam wrodzone z natury, [33] bo to, co naturalne, zostało w nas stworzone przez Boga. Oznaczałoby to, że Bóg stworzył w ludziach głupotę jako coś naturalnego.

Trzeba więc ogólniej stwierdzić, czym jest substancja, a czym hipostaza. Jak już wspomniałem, substancja, rodzaj, natura i forma są jednym i tym samym, a osoba, postać, hipostaza, indywiduum i jednostka też są tym samym. Natura może zawierać w sobie wiele hipostaz. Także my, ludzie, składający się wszyscy z jednego ciała i jednego tchnienia, jesteśmy jedną naturą i substancją, lecz wieloma hipostazami. Sama nazwa „hipostaza” (ὑπόστασις) oznacza istnienie w substancji (στήκειν τῆ οὐσίᾳ).

Natura i substancja określają to, co wspólne/powszechne, a hipostaza to, co cząstkowe. Powszechnym jest to, co wszystko zawiera w sobie, a cząstkowe to, co ma jakąś część substancji. Na przykład gdybyś powiedział: „człowiek”, powiedziałbyś: „każdy człowiek”, bo określenie to jest powszechne i dotyczy substancji, bo wszyscy nazywają się ludźmi i należą do jednej substancji. Gdybyś zaś powiedział: „Piotr, Paweł i Jan”, wtedy wskazałbyś jednego człowieka, bo to określenie jest cząstkowe. Powszechnym by było, gdybyś powiedział: „człowiek”, ponieważ wszyscy nazywają się ludźmi. Cząstkowym natomiast jest imię każdego z nich. Godzi się, by ten, kto pragnie poznać naturę rzeczy, odróżniał to, co jest cząstkowe, od tego, co jest powszechne. Rozróżnienie to bowiem dotyczy nie tylko ludzi, ale także wszystkich rzeczy niebiańskich i ziemskich. Powiedzmy dobitniej: jest to niezbędne dla tych, którzy zamierzają prowadzić badania. A zatem tak mówimy.

Tak samo gdybyśmy z natury byli dziećmi gniewu, przyczyną tego byłby Bóg stwarzając nas jako dzieci gniewu z natury. Wyrażenie „z natury” oznacza, że coś zostało w taki właśnie sposób stworzone: światło powstało, by z natury świecić, ogień został stworzony, by z natury płonąć, ziemia została ukształtowana, by z natury rodzić. A zatem heretycy mogą powiedzieć jedno z dwojga, albo że Bóg stworzył naturę głupoty i gniewu, albo że wyrażenie „z natury” oznacza coś, co rzeczywiście istnieje. I nadal będziemy bez zarzutu, mówiąc: „Chrystus z natury jest Bogiem i z natury człowiekiem”, to znaczy rzeczywiście jest Bogiem i rzeczywiście człowiekiem. Ani żaden nauczyciel, ani nawet anioł z nieba nie może na wieki zmienić ani obalić tej tradycji i definicji natury, którą właśnie wywiedliśmy ze Starego i Nowego Testamentu.

O hipostazie. Czym jest hipostaza? Skąd pochodzi termin „hipostaza”? Na ile sposobów określa się hipostazę?

Hipostaza to zgodnie z kościelną i [34] apostołską tradycją osoba, jak mówi Paweł: „Syn jest odblaskiem chwały Ojca i odbiciem Jego hipostazy” (Hbr 1, 3), to znaczy jest osobą współlistotną hipostazie Ojca. Twierdzimy, że osoby Boże są niecielesne, nieskończone i niezłożone. A zatem według świętych ojców osobą czy hipostazą jest to, co jednostkowe (τὸ ἰδικόν), w odróżnieniu od tego, co wspólne (τὸ κοινόν). Natura każdej rzeczy jest wspólnością (κοινότης), a hipostazy są jednostkami. Jako przykład podaję: Bóstwo jest jedną naturą czy substancją, a hipostazy są trzy: [35] Ojciec, Syn i Duch Święty – trzy osoby czy postacie, a jedna substancja i rodzaj. Jeśli powiesz: „Bóstwo będzie nas strzegło”, będziesz miał na myśli Trójcę Świętą, a jeśli powiesz: „Jest z nami Syn Boży”, określisz tak jedną z

Gdybyś powiedział: „anioł”, określiłbyś tak całą substancję aniołów, bo nazwa ta jest powszechna dla aniołów i dotyczy substancji, [540] bo wszyscy aniołowie tak się nazywają. Gdybyś powiedział: „Michał, Gabriel”, wskazałbyś jedną hipostazę, to znaczy jednego anioła. Anielskość bowiem oznacza naturę, a imię poszczególne anioła hipostazę. Także naturą jest jedno wspólne człowieczeństwo, a hipostazami Piotr, Paweł, Tomasz i pozostałe osoby. Natura jest substancją (κυρία) i źródłem hipostaz. I dlatego dalej powiemy na ten sam temat: jeśli powiesz: „Piękną naturą jest anioł”, odniesiesz się do całej ich substancji (οὐσία), a jeśli powiesz „Potężny jest Gabriel”, wskażesz na jedną z wielu hipostaz. I dalej, jeśli powiesz: „ptak” – oto cała substancja, a gołąb, turkawka, słowik, paw, łabędź są hipostazami.

Ten rodzaj definicji obejmuje nie tylko byty rozumne i obdarzone duszą, ale także wszelką pozbawioną duszy, zmysłów i ruchu naturę.

trzech hipostaz i całe Bóstwo.

Posłuchaj dalej: Bóstwo to to, co wspólne, i doskonałość substancji; dalej Ojciec to jedna osoba czy też hipostaza; Syn – kolejna hipostaza; Duch Święty – kolejna hipostaza. W Bóstwie są trzy hipostatyczne własności (ιδιότητες): niezrodzoność Ojca, zrodzoność Syna i pochodzenie Ducha Świętego; Ojciec nie jest zrodzony, ani Syn nie pochodzi, ani Duch Święty nie jest zrodzony.

Hipostazę określa się w następujący sposób: osoba (πρόσωπον), postać (χαρακτήρ), hipostaza (υπόστασις), indywidualium (ιδικόν) i jednostka (ἄτομον).

O naturze, ciąg dalszy. Naturą nazywa się anielskość, [36] a hipostazami poszczególnych aniołów: Gabriela, Michała, Uriela, Rafała. Podobnie naturą jest jedno wspólne człowieczeństwo, a hipostazami Piotr, Paweł, Tomasz i pozostałe osoby. Natura jest substancją (κυρία), przyczyną i źródłem hipostaz, które w niej są, i dlatego hipostazami (υποστάσεις) nazywa się to, co tkwi (ιστάμεναι) w naturze jakby w źródle.

Dalej powiemy na ten sam temat: jeśli powiesz: „Piękną naturą jest anioł”, odniesiesz się do całej ich substancji (οὐσία), a jeśli powiesz: „Potężny jest Gabriel”, wskażesz na jedną z wielu hipostaz. „Człowiek jest godny współczucia” – oto cała substancja, a Konon, Szymon i Filon są hipostazami. I dalej, jeśli powiesz: „Ptak się łatwo unosi” – oto cała substancja, a gołąb, turkawka, słowik, paw, łabędź są hipostazami. Zwierzęcość oznacza całą zwierzęcą substancję, a koń, lew i pies [37] to hipostazy, nazywane także hipostazami, jednostkami i postaciami.

Ten rodzaj definicji obejmuje nie tylko byty rozumne i obdarzone duszą, ale także wszelką pozbawioną duszy,

Jeśli powiesz „Bóg stworzył światło”, określisz w ten sposób całą substancję ciał świecących. Ta właśnie substancja dzieli się (τέμνεται) na swoje hipostazy, a dzieli się na słońce, księżyc i gwiazdy, lampy, świece i różne inne. Tak samo jeśli o wiatrach powiesz „powiew”, obejmiesz całą substancję wiatrów, a jeśli powiesz: wiatr południowy, północny albo południowo-wschodni, to są to hipostazy. Dalej, jeśli powiesz: „drzewo”, obejmiesz całą substancję drzew, a jeśli powiesz: figowiec, leszczyna, kasztanowiec, migdałowiec, nazwiesz tak jedną hipostazę drzew. Dalej, jeśli powiesz: „woda”, obejmiesz całą naturę wód, a jeśli powiesz: morze, jezioro, studnia, źródło, nazwiesz w ten sposób hipostazę wód. Dalej, jeśli powiesz: „rzeka”, określisz tak wszystkie rzeki, a jeśli powiesz: Meander, Eufrat, Nil, wtedy wskażesz jedną hipostazę rzek. Także w odniesieniu do pozostałych rzeczy trzeba wszystko podobnie zbadać i zastanowić się, w jaki sposób zostały opisane, i rozróżnić, co jest naturą, a co hipostazą. Natura jest bowiem korzeniem i źródłem rzeczy, a hipostaza częścią natury. To [rozdzielenie] jest zatem konieczne dla tych, którzy chcą dokładnie poznać i zbadać to, co jest na świecie.

zmysłów i ruchu naturę.

Jeśli powiemy: „Bóg stworzył światło”, będziemy mieli na myśli całą substancję ciał świecących. Ta właśnie substancja dzieli się (τέμνεται) na swoje hipostazy, a hipostazami substancji światła są księżyc i gwiazdy, Orion, Gwiazda Wieczorna, Niedźwiedzica, Gwiazda Poranna, Rak i inne. Tak samo jeśli o wiatrach powiesz: „powiew”, obejmiesz całą substancję wiatrów, a jeśli powiesz: wiatr południowy, północny albo południowo-zachodni, to są to hipostazy. Podobnie ogień jest jedną substancją, a dzieli się na hipostazy takie jak kaganki, świece, lampy, lampki oliwne i gliniane. Podobnie, jak już wspomniałem, człowieczeństwo jest jedną substancją, a osoby są liczne.

Nie nazywamy więc świętego ciała Chrystusa osobą, [38] lecz substancją (οὐσία), aby ukazać przez to, że przyjął On całą naszą naturę i całą zbawił. Gdybyśmy bowiem nazwali je hipostazą, musielibyśmy przyznać, że Chrystus przyjął i zbawił tylko jakiegoś jednego człowieka. Nie można nazwać ciała Chrystusa hipostazą także dlatego, że nie można go oddzielić (ἀχώριστός ἐστι) od boskiego Słowa, a przecież hipostazą nazywa się oddzielną (κεχωρισμένον) osobę.

Nazywamy je więc czymś zahipostazowanym (ἐνυπόστατον), nie hipostazą. To, co jest zahipostazowane, istnieje naprawdę, a to, co nie jest zahipostazowane, nie istnieje, bo nie ma substancji, jak sen jest pozbawiony substancji i hipostazy, a istnieje tylko w wyobraźni. Ujmując rzecz w definicję, powiemy, że pozbawione hipostazy, istnienia i substancji jest to, co często jest określane jakimś słowem, [39] ale nie daje się rozpoznać ani w substancji, ani w hipostazie, jak Hades, śmierć czy choroba. Określenie „w substancji” (ἐνούσιον) stosujemy albo do samego bytu, albo do własności (ιδίωμα) substancji, na przykład „w substancji” człowieka jest rozumność i śmiertelność. Podobnie terminu „w hipostazie” używa się na dwa sposoby, nazywając tak albo to, co naprawdę ma istnienie, albo własność (ιδίωμα) hipostazy, np. niezrodzoność w Bogu Ojcu, zrodzoność w Synu, pochodzenie w Duchu Świętym, jak to już wyżej powiedziano.

Sprawność (ἔξις) to jakaś zdolność każdej natury, która odróżnia ją od pozostałych substancji, jak mówi święty Dionizy: „Zniszczeniem natury jest słabość i utrata przyrodzonych sprawności, działań i zdolności”³⁸.

II. O woli, właściwości, działaniu, zjednoczeniu i współlistotności.

Wola jest dążeniem substancji duchowej i rozumnej do czegoś pożądanego. Wiadomo, że wszystko, co rozumne, jest obdarzone wolą. Termin „wola” (θέλημα) określa to, że natura szybko i bez zwłoki biegnie (τὸ θέειν λίαν ἄμα) ku temu, czego prąda, albo pozyskuje to, co czego pragnie (τοῦ θελητοῦ λῆμμα). Rozróżnia się trzy rodzaje woli: boską, anielską i

4. O woli. Czym jest wola? Skąd się wziął termin „wola”? Na ile sposobów można rozumieć termin „wola”?

Wola jest dążeniem substancji duchowej i rozumnej do czegoś pożądanego. Wiadomo, że wszystko, co rozumne, jest obdarzone wolą. Jak oddech i życie, tak i wola [40] jest substancjalnie wrodzona każdej rozumnej naturze. Termin „wola” (θέλημα) określa to, że natura szybko i bez zwłoki biegnie (τὸ θέειν λίαν ἄμα) ku

³⁸ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boże IV*, 25.

ludzka, bo jedynie te trzy natury są obdarzone wolą. W Piśmie natomiast czytamy o trzech rodzajach woli: boskiej, naturalnej, czyli środkowej, i cielesnej, czyli diabelskiej. Wola boska to przykazania Boga. Wola naturalna to wypełnianie woli Boga. Wola cielesna to nieposłuszeństwo prawu Boga. Te trzy rodzaje woli są w człowieku.

Istnieje także inny rodzaj woli naturalnej, którą uznaje się za wspólną wszystkim ludziom. Jest to [541] umiłowanie życia; bo wszyscy ludzie kochają życie i oglądanie światła. I to jest właśnie wspólna wola. Istnieją w nas także inne rodzaje woli, które nazywamy partykularnymi (γνωμικά). Jeden człowiek pragnie być samotny, inny budować dom, jeden chce uprawiać rolę, a inny pływać po morzach, jeden pragnie cieszyć się spokojem, a inny wędrować, jeden chce czuć, a inny spać i tak dalej. My, ludzie, mamy wiele partykularnych pragnień. Wszyscy natomiast mamy jedną wolę naturalną, to jest umiłowanie życia, czyli nieśmiertelności, którą otrzymaliśmy na początku.

III. Czym jest własność?

Termin „własność” (ιδίωμα) pochodzi od tego, co jest własne (τὸ ἴδια εἶναι ἄμα), bo nie da się oddzielić właściwości od natury i hipostazy. Własność jest więc cechą szczególną jakiejś natury, niewystępującą w innej naturze. Na przykład cechy Bożej

temu, czego pożąda, albo pozyskuje to, czego pragnie (τοῦ θελητοῦ λήμμα). Rozróżnia się trzy rodzaje woli: boską, anielską i ludzką, bo jedynie te trzy natury są obdarzone wolą. W Piśmie natomiast czytamy o trzech rodzajach woli: boskiej, naturalnej, czyli środkowej, i cielesnej, czyli diabelskiej. Wola naturalna została stworzona przez Boga w człowieku i oznacza naturalny i rozumny ruch wolitywnej części duszy, kierujący człowieka ku temu, czego pragnie. Boska wola u ludzi to impuls wrodzonego rozumnego pragnienia, kierujący się od tego, co naturalne, ku temu, co nadnaturalne. Wola cielesna i podlegająca namiętnościom to zboczenie od tego, co naturalne, ku temu, co wbrew naturze.

O własności. Czym jest własność? Na ile sposobów się ją określa? Skąd pochodzi ten termin?

Etymologia terminu „własność”. Termin własność (ιδίωμα) pochodzi od istnienia we własny sposób (ιδίᾳ), [41] we własnej naturze, bez domieszki innych

natury (przedwieczność, niestworzonosc, nieskończoność) nie istnieją w żadnej innej substancji. Własnością aniołów jest niepodatność na doznania, nieśmiertelność i nieustanne wznoszenie hymnów. Własnością człowieka jest złożenie ze śmiertelnej i nieśmiertelnej natury, niespotykane w żadnej innej substancji.

To są własności substancjalne; istnieją także właściwości hipostatyczne, jak bledosc, opalenizna, wysoki wzrost, kalectwo, niebieski kolor oczu, krzepa, ociężalosc i tym podobne cechy, których nie ma we wszystkich ludziach, bo nie wszyscy są krzepcy i nie wszyscy mają niebieskie oczy. Własności substancjalne widoczne są w całym rodzaju: wszyscy ludzie są śmiertelni, rozumni, mają płaskie paznokcie, chodzą wyprostowani.

Są także inne cechy, które nie nazywają się własnościami, ale przypadłościami. Te cechy pojawiają się i znikają jak dziecięctwo, zdrowie, choroba, ciepło i zimno; jednym słowem wszystko, co może się zmieniać, nazywa się przypadłością.

substancji albo od istnienia w specyficznej formie (εἶδεν), bo nie da się oddzielić własności od natury i hipostazy. Własność jest więc cechą szczególną jakiejś natury, niewystępującą w innej naturze, na przykład cechy Bożej natury (przedwieczność, niestworzonosc, nieskończoność) nie istnieją w żadnej innej substancji ani nawet nie są istotowo w świętym ciele Chrystusa, bo nie jest ono przecież przedwieczne ani niestworzone, ani nie będzie nieskończone. Własnością anielskiej natury jest niepodatność na doznania i nieustanne wznoszenie hymnów, a jej niepodatność na doznania oznacza nieśmiertelność. Własnością człowieka jest złożenie ze śmiertelnej i nieśmiertelnej natury, niespotykane w żadnej innej substancji.

Istnieją własności substancjalne, jak już wspominałem, i hipostatyczne, jak bledosc, zadarty kształt nosa, opalenizna, wysoki wzrost, kalectwo, niebieski kolor oczu, krzepa, ociężalosc i tym podobne cechy, których nie ma we wszystkich ludziach, bo [42] nie wszyscy mają zadarte nosy czy niebieskie oczy, nie wszyscy są krzepcy. Z tego powodu niektórzy twierdzą, że hipostaza to zbiór specyficznych cech i własności, jak to już wcześniej powiedziałem. Własności substancjalne widoczne są w całym rodzaju, na przykład wszyscy ludzie są śmiertelni, rozumni, wszyscy oddychają, chodzą, mają płaskie paznokcie, zajmują się uprawą ziemi.

Przypadłością określa się to, co czasem jest, a czasem zanika jak dziecięctwo, które pojawia się a potem zanika, gdy nastaje dorosłość. Podobnie zmienia się zdrowie, choroba, ciepło i zimno; jednym słowem wszystko, co może się zmieniać, nazywa się przypadłością.

Substancjalną wolą jest to, co istnieje w całej naturze. [43] Skoro bowiem ciało Chrystusa nie chciało dobrowolnie umrzeć, jak mówią święci ojcowie³⁹, to gdyby podobna wola znalazła się w Ojcu i Duchu Świętym, wynikałoby z tego, że jedna jest wola ciała i Bóstwa.

Jak twierdzą święty Bazyl i Cyryl, naturalną wolą człowieka jest chęć życia⁴⁰, bo każdy człowiek z natury kocha życie i oglądanie światła – to jest wspólna wola. Liczne są w naszej naturze pragnienia partykularne (γνωμικά), bo jeden człowiek pragnie być samotny, inny budować dom, inny uprawiać rolę, jeszcze inny pływać po morzach, i tak dalej. Mamy wiele partykularnych pragnień, lecz jedną wolę naturalną, to jest umiłowanie życia. To, że człowiek kocha życie, ma swój cel, bo sama natura objawia, że człowiek kocha i szuka tego, co miał od początku, gdy tylko powstał, to znaczy nieśmiertelność.

Bożą wolą są zarządzenia Boga. Substancjalną wolą natury rozumnej jest wypełnianie Bożej woli. Nieposłuszeństwo Bożemu prawu jest wolą cielesną.

O działaniu. Czym jest działanie? Skąd się wziął termin „działanie”? Na ile sposobów określa się działanie?

IV. O działaniu.

„Działanie to – jak mówi święty Grzegorz z Nyssy – naturalna zdolność i ruch każdego [bytu]”. Każdy [byt] bowiem ma z samej swojej istoty właściwe sobie działanie, na przykład działaniem istot rozumnych jest myślenie, obdarzonych zmysłami – postrzeganie zmysłowe, zdolnych do poruszania się – ruch, latających

„Działanie to – jak mówi święty Grzegorz [44] z Nyssy – naturalna zdolność i ruch każdej substancji, których pozbawione jest tylko to, co nie istnieje. To bowiem, co ma uczestnictwo w jakiejś substancji, uczestniczy też w działaniu, jakie ona wykazuje. Słusznie mówi się, że defi-

³⁹ Por. Maksym Wyznawca, *Opuscula*, PG 91, 224C.

⁴⁰ Por. Bazyl, *Sermones de moribus a Symeone Metaphrasta collecti*, PG 32, 1228; *Homilia exhortatoria ad sanctum baptisma*, PG 31, 441.

- latanie, pływających - pływanie, zdolnych do wzrastania - kiełkowanie, pełzających - pełzanie, świecących - dawanie światła, zdolnych do rozrodu - rodzenie. Jeśli zabraknie tego działania, niszczy i znika natura bytu: po utracie płonienia znika ogień, po utracie ruchu znika istota żywa, po utracie rozumu znika rozumna i myśląca część duszy.

nicjami substancji są właściwe im działania⁴¹: działaniem istot rozumnych jest myślenie, obdarzonych zmysłami - postrzeganie zmysłowe, zdolnych do poruszania się - ruch, latających - latanie, pływających - pływanie, zdolnych do wzrastania - kiełkowanie, pełzających - pełzanie, świecących - dawanie światła, płonących - płonienie, płynnych - cieknięcie, obdarzonych wzrokiem - patrzenie, zdolnych do rozrodu - rodzenie. Ujmując rzecz ogólnie, działanie każdej natury stanowi jej cechę charakterystyczną i definicję, a jeśli jej zabraknie, niszczy i znika sama natura: po utracie płonienia znika ogień, po utracie ruchu znika istota żywa, po utracie rozumu znika rozumna i myśląca część duszy. [45] Dlatego właśnie mówimy, że w Chrystusie są dwie wole i dwa działania, by nie przyznać, że ma ciało pozbawione duszy lub pozbawioną rozumu duszę. Albowiem działaniem ciała obdarzonego duszą jest chodzenie i poruszanie się, a działaniem rozumnej duszy jest wola, rozum i chęć.

Substancjalne działania można znaleźć nie tylko w istotach obdarzonych duszą i poruszających się, ale także w takich, które są pozbawione duszy i ruchu, jak o tym świadczy powój żywiczny, który ma działanie przeczyszczające, i żywe srebro, które działa śmiertelnie podobnie jak cykuta.

Dziwne jest to, że niektóre substancje, pozbawione swoich naturalnych zdolności, rodzą sobie inne działania; na przykład rozpalony kamień traci swoje naturalne działanie, staje się [543] nieugaszony i zdolny do ogrzewania. Tak samo

Dziwne jest to, że różne substancje, pozbawione swoich naturalnych zdolności, często rodzą sobie inne działania, na przykład rozpalony kamień pozbywa się swojej zimnej natury i nabywa zdolności ogrzewania ciał, bo nie daje się ugasić. Tak samo wypalony cedr traci naturalną

⁴¹ Grzegorz z Nyssy, *Tractatus ad Xenodorum* (fragmentum), ed. F. Diekamp, *Analecta patristica* (*Orientalia Christiana analecta* 117), Roma 1938 (repr. 1962), 14-15.

cedr traci naturalną zdolność kiełkowania, a stając się olejkiem cedrowym ma działanie lecznicze i robakobójcze.

Trzeba więc, by ludzie rozsądni rozważali i badali nazwy bytów, i odkrywali na ile to możliwe, że liczne nazwy, jakie przypisuje się każdej istocie, odnoszą się do jej działań, nie natury, bo zaczerpnięte zostały z im właściwych działań. Jak już powiedzieliśmy, Bóg (Θεός) oznacza tego, który wszystko widzi (θεωρεῖν τὰ πάντα), anioł (ἄγγελος) pochodzi od głoszenia czy obwieszczenia (ἐκ τῆς ἀγγελικῆς αὐτοῦ ἐνεργείας), człowiek (ἄνθρωπος) ma wzrok zwrócony ku górze (τὸ ἄνω θρεῖν τὴν ὄψα), i podobnie jest z innymi nazwami.

zdolność wzrastania i kiełkowania, a daje olejkowi cedrowemu działanie lecznicze i robakobójcze.

Bez wątpienia więc ci, którzy potrafią badać nazwy bytów, są w stanie odkryć, że liczne nazwy, jakie przypisuje się każdej istocie, odnoszą się do jej działań, nie natury, bo zaczerpnięte zostały z właściwych im działań. Wystarczy wziąć za przykład choćby określenie i imię Boga. [46] Termin „Bóg” (θεός) bowiem nie ukazuje nam samej istoty Stwórcy, która jest niepoznawalna i nie daje się nazwać, lecz pochodzi od Jego działania polegającego na badaniu (ἐκ τῆς θεωρητικῆς αὐτοῦ ἐνεργείας). Podobnie „anioł” (ἄγγελος) nie objawia substancji i istoty ich natury, lecz pochodzi od głoszenia czy obwieszczenia (ἐκ τῆς ἀγγελικῆς αὐτοῦ ἐνεργείας). Tak samo człowiek (ἄνθρωπος) nie nazywa się człowiekiem z powodu jakiejś cechy substancjalnej, ale od tego, że ma wzrok zwrócony ku górze (τὸ ἄνω θρεῖν τὴν ὄψα), bo on jeden ze wszystkich patrzących stworzeń kieruje wzrok ku górze, więc jego nazwa pochodzi od czynności spoglądania w górę. Inni twierdzą, że nazwa „człowiek” wywodzi się od chodzenia w postawie wyprostowanej (ἐκ τῆς ἀνορθοπεριπατητικῆς ἐνεργείας), [47] podczas gdy wszystkie inne istoty żywe chodzą zgarbione i z głową w dół.

Jeśli więc dwie nazwy substancji Chrystusa, to znaczy Bóg i człowiek, pochodzą od substancjalnych działań, to jak nie wstyd tym, którzy przeczą istnieniu dwóch działań w Nim? W oderwaniu od całej tradycji pochodzącej z Pisma i od ojców znieważają określenia Chrystusa, to znaczy Boga i człowieka. Jak przed chwilą powiedzieliśmy, prawie każda natura bierze swoją nazwę od swojego substancjalnego działania, na przykład

Wyraz „dziewica” (παρθένος) pochodzi od śmierci przez spalenie ciała (πύρωσιν), termin „gołębica” (περιστερά) pochodzi od mocnego latania (πέτασθαι στερρά), „jeleń” (ἔλαφος) oznacza zabijanie węży (ἐλεῖν τοὺς ὄφεις), nazwa „jaskółka” (χελιδών) pochodzi od potrząsania dziobem (χείλη δονεῖν) podczas świergotania, wąż (ὄφις) to zwierzę, które mówi (φής), bo przemówiło kiedyś do Ewy, sarna (δορκάς) dobrze widzi (ὀξέως δέρκειν), turkawka (τρυγών) czuwa nad swoim potomstwem (ἢ τηροῦσα τὴν γονήν), słowik (ἀηδών) nieustannie śpiewa (ἀεὶ ᾄδειν) zarówno latem, jak i zimą, sęp (γύψ) lata wysoko (γυρεύειν ὕψη), koń (ἵππος) jakby latał nogami (ἰπᾶσθαι ποσίν), orzeł (ἀετός) jest zawsze młody (ἀεῖοτος), bo co jakiś czas się odradza i długo żyje, ptak (πετεινόν) rozpościera skrzydła (πτέρυγα τεῖνον), rzeka (ποταμός) jest zdatna do picia (πότιμον), niezamarzający rwący potok (χειμαρρός) płynie zimą (ἐν χειμῶνι ῥεῖ), natura (φύσις) rodzi (φύειν) hipostazy, trawa (βοτάνη) idzie w górę (βαδίζειν ἄνω), podobnie jak człowiek (ἄνθρωπος), który partry w górę (ἄνω θεωρεῖν).

Także nazwa „dusza” (ψυχή) pochodzi od właściwego duszy działania, bo obdarzyć duszą (ψύχειν) oznacza ożywiać, a zatem termin „dusza” pochodzi od ożywiającego działania, bo dusza ożywia ciało.

wyraz „dziewica” (παρθένος) oznacza kogoś, kogo strawił płomień (πυρθάνος), bo jej ciało jakby spala ogień. Podobnie mówiąc „gołębica”, nie określamy w ten sposób natury ani właściwości jej ciała, ale działanie, jakie wykonuje, bo termin „gołębica” (περιστερά) pochodzi od mocnego latania (πέτασθαι στερρά). Także następujące nazwy nie pochodzą od natury, ale działania: „jeleń” (ἔλαφος) oznacza zabijanie węży (ἐλεῖν τοὺς ὄφεις), nazwa „jaskółka” (χελιδών) pochodzi od potrząsania dziobem (χείλη δονεῖν) podczas świergotania, wąż (ὄφις) to zwierzę, które mówi (φής), bo przemówiło kiedyś do Ewy, [48] sarna (δορκάς) dobrze widzi (ὀξέως δέρκειν), turkawka (τρυγών) czuwa nad swoim potomstwem (τηρεῖ τὸ οἰκεῖον γένος) i nigdy nie łączy się powtórnie w parę, słowik (ἀηδών) nieustannie śpiewa (ἀεὶ ᾄδειν) zarówno latem, jak i zimą, sęp (γύψ) lata wysoko (γυρεύειν ὕψη), koń (ἵππος) jakby latał nogami (ἵπτασθαι ποσίν), ciemieżyca (ἐλλέβορος) to zabierający (ἐλοῦσα), czyli uśmiercający pokarm (βρῶσις), bo żer (βορά) nazywa się także pokarmem (βρῶσις), orzeł (ἀετός) jest zawsze młody (ἀεῖοτος), bo co jakiś czas się odradza i długo żyje, ptak (πετεινόν) to zwierzę, które rozpościera skrzydła (πτέρυγα τεῖνον), rzeka (ποταμός) jest zdatna do picia (πότιμον), niezamarzający rwący potok (χειμαρρός) płynie zimą (ἐν χειμῶνι ῥεῖ), natura (φύσις) rodzi (φύειν) hipostazy, [49] trawa (βοτάνη) idzie w górę (βαδίζειν ἄνω), podobnie jak kwiat (ἄνθος), który biegnie w górę (ἄνω θέειν).

Także nazwa „dusza” (ψυχή) pochodzi od właściwego duszy działania, bo obdarzyć duszą (ψύχειν) oznacza to samo co ożywiać, a zatem termin „dusza” pochodzi od ożywiającego działania, bo dusza

Można też znaleźć mnóstwo innych przykładów, które pominiemy, żeby nie wymieniać wszystkich rzeczy z ich poszczególnymi nazwami.

ożywia ciało. Można też znaleźć mnóstwo innych przykładów, żeby nie wymieniać wszystkich rzeczy, których nazwy pochodzą od im właściwych działań; działanie jest bowiem zdolnością (δύναμις) natury.

Nie tym samym jest działanie (ἐνέργεια), działający (ἐνεργητικόν) i dzieło (ἐνέργημα). Działającym nazywa się sam byt lub istotę; dzieło to skutek, jaki osiąga działanie sprawcy, na przykład dziełem Boga jest niebo, człowiek, anioł i wszelkie stworzenie. Działaniem natomiast nazywa się to, co jest lub ujawnia się w czynach. Rozróżnia się dwa rodzaje działania: rozumne i zmysłowe. Zmysłowe działanie jest widzialne, dotykalne, słyszalne i niszczące, a rozumne niezniszczalne i wieczne, dostrzegające niewidzialne znaczenia. Rzeczownik działanie pochodzi od czasownika działać. [50]

Nie tym samym jest wola (θέλημα), pragnący (θηλητικόν) i coś upragnionego (θηλητόν). Wola jest naturalną skłonnością rozumnej natury, pragnący to ten, kto ma wolę, a coś upragnionego to coś umiłowanego.

V. O zjednoczeniu.

Czym jest zjednoczenie? Na ile sposobów rozumie się zjednoczenie? Zjednoczenie to połączenie rozdzielonych rzeczy. Termin „zjednoczenie” oznacza łączenie w jedno, to znaczy zgarnianie razem i mieszanie rzeczy. Istnieje pięć rodzajów zjednoczeń: mieszające, wydzielone, łączące, stosowne oraz święte zjednoczenie Chrystusa, które nazywa się hipostatycznym i przewyższa pozostałe. Zjednoczenie mieszające odnosi się na przykład do wina i wody; wydzielone dotyczy człowieka z drugim człowiekiem; stosowne to na przykład złota ze złotem; zjednoczenie Chrystusa, które nazywa się

5. O zjednoczeniu. Czym jest zjednoczenie? Skąd pochodzi termin „zjednoczenie”? Na ile sposobów rozumie się zjednoczenie?

Zjednoczenie to połączenie rozdzielonych rzeczy. Termin „zjednoczenie” oznacza łączenie w jedno, to znaczy zgarnianie razem rzeczy. Istnieje pięć rodzajów zjednoczeń: mieszające, na przykład wina i wody; wydzielone, na przykład człowieka z drugim człowiekiem; łączące, na przykład wszystkich ludów w wierze; stosowne, na przykład złota ze złotem; oraz zjednoczenie Chrystusa, które nazywa się hipostatycznym i prze-

hipostatycznym, przewyższa pozostałe. Zjednoczenie hipostatyczne to połączenie dwóch natur, które dokonało się w łonie świętej Bożej Rodzicielki w ten sposób, że ani ciało nie nastąpiło przed Bogiem Słowem, ani dusza, lecz równocześnie ciało i Bóg Słowo, podobnie jak dzieje się według mnie przy naszym poczęciu – jednocześnie powstają ciało i dusza. I ani ciało [545] nie powstaje przed duszą, ani dusza przed ciałem, co jest prototypem zjednoczenia Pana.

VI. O współistotności.

Co to znaczy współistotny? Skąd się wziął ten termin? Na ile sposobów określa się coś współistotnego?

Współistotność oznacza istnienie bez żadnej różnicy w tej samej substancji i w działaniu. Termin „współistotny” oznacza wspólną istotę (οὐσία) i zdolność (δύναμις). Na pięć sposobów określa się coś współistotnego: współistotny (ὁμοούσιον), należący do tego samego rodzaju (ὁμογενής), spokrewniony (συγγενής), jednej natury (ὁμοφύεζ), jednego szczepu (ὁμόφυλον).

Współistotnym jest to, co istnieje w tej samej substancji, lecz różni się czymś od czegoś innego, na przykład rozłupany kamień i kamień ostro ścięty są współistotne, to znaczy uczestniczą w tej samej istocie. Podobnie drzewo palmowe i hebanowe, ciało wielbłąda i ciało ryby. Nazywają się współistotnymi, bo uczestniczą w tej samej istocie. Tak samo wszyscy ludzie uczestniczą w jednej istocie, lecz różnią się między sobą: jeden jest wysoki,

wyższa wszystkie pozostałe. Zjednoczenie hipostatyczne to połączenie dwóch natur, które dokonało się w łonie świętej Bożej Rodzicielki w ten sposób, [51] że ani ciało nie nastąpiło przed Bogiem Słowem, ani dusza, lecz równocześnie ciało i Bóg Słowo, równocześnie Bóg Słowo i ożywione duszą rozumne ciało, podobnie jak dzieje się według mnie przy naszym poczęciu (jednocześnie powstają ciało i dusza i ani ciało nie powstaje przed duszą, ani dusza przed ciałem), które jest prototypem zjednoczenia Chrystusa.

O współistotności. Co to znaczy współistotny? Skąd się wziął ten termin? Na ile sposobów określa się coś współistotnego?

Współistotność oznacza istnienie bez żadnej różnicy w tej samej substancji i w działaniu, na przykład człowiek jest [52] współistotny człowiekowi, a anioł aniołowi, zwierzę zwierzęciu, płomień płomieniowi; w różnych hipostazach mają jedną substancję. Termin „współistotny” oznacza wspólną istotę (οὐσία) i zdolność (δύναμις). Na pięć sposobów określa się coś współistotnego: współistotny (ὁμοούσιον), należący do tego samego rodzaju (ὁμογενής), spokrewniony (συγγενής), jednej natury (ὁμοφύεζ), jednego szczepu (ὁμόφυλον).

Współistotnym jest to, co ma większy lub mniejszy udział w substancji i zdolności, na przykład rozłupany kamień i kamień ostro ścięty, drzewo palmowe i hebanowe, ciało ryby i ciało wielbłąda.

drugi niski; jeden jest możny, a drugi nie-szczęśliwy. Uczestniczą oni jednak tak samo w jednej substancji, to znaczy w ciele i duszy.

Różnoistotne jest to, co należy do innej substancji i jest zupełnie niespokrewnione z innym, lecz jest całkiem inne i całkiem niepodobne do czegoś innego, jak ogień i woda – inną substancją jest ogień, a inną woda. I dlatego nazywają się różnoistotne, bo są innej natury (ἐτεροφύεος), i nie są spokrewnione (ἀλλογενέος), podobnie jak człowiek i Bóg, i anioł, i glina, i słońce, i trawa. Są to rzeczy zupełnie niepodobne jedna do drugiej i dlatego nazywa się je różnoistotnymi, bo żadna z nich nie uczestniczy w substancji drugiej, lecz inna jest istota jednej rzeczy, a inna drugiej, jak to już zostało powiedziane.

VII. O duszy i umyśle.

Używa się terminu „dusza” na dwa sposoby: jedna dusza jest nierozumna, czyli taka, którą mają zwierzęta, a druga rozumna, czyli taka, jaką mają ludzie. Także ta, którą mają zwierzęta, na rozkaz Boga wzięła swój początek z ziemi, jak mówi boskie Pismo: „I powiedział Bóg: niech ziemia wyda czworonożne istoty żywe” (Rdz 1, 20). Tak więc zwierzęta

Różnoistotne jest to, co jest całkiem niepodobne do czegoś innego, jak ogień i woda, człowiek i Bóg, i anioł, i glina, i słońce, i trawa. Półistotnym niektórzy określają martwe, pozbawione życia ciało. Byty, które mają różne substancje, są nazywane bytami innej natury (ἐτεροφύεος), niespokrewnionymi (ἀλλογενέος), innego rodzaju (ἐτερογενέος).

[Scholion. Każdy odpowiada albo jednej z podanych definicji albo obu].

Osobliwość (καινοτομία) to coś, co różni się całkowicie [53] od zasady wspólnej natury i w niczym nie przypomina tego, do czego ludzie się przyzwyczaili. Koniecznie trzeba znać tę definicję z powodu tych, którzy źle rozumieją osobliwość w Chrystusie. Jeśli bowiem poczynając się bez współżycia zmienił naturę, to czemu po narodzeniu miał wszystko niezmienione, jak woła Paweł, na nasze podobieństwo oprócz grzechu (Hbr 4, 15): wzrost ciała, czynności ciała, przyjmowanie pokarmu i wydalanie, obrzezanie, śmierć, kształt i członki, rośnięcie włosów, zębów i paznokci, gaworzenie i raczkowanie?

O duszy. Czym jest dusza? Skąd się wziął ten termin? Na ile sposobów określa się duszę?

W Starym Testamencie dusza określana jest na dwa sposoby: rozumna i nierozumna, czyli taka, którą mają zwierzęta oraz dusze pozostałych istot. Dusza rozumna jest substancją intelektualną, nienazywalną i niepoznawalną, rozumną, ożywiająca i zespalaćca ciało. [54] Dusza jest substancją delikatną, nie-

wzięły duszę z ziemi. Dlatego mają skłonność tylko do rzeczy ziemskich i tylko ich pragną, a nie myślą o tym, co w górze. Wyjaśnijmy, w jaki sposób ich dusza powstała z ziemi. Na rozkaz Boga ziemia dała stworzeniom ciało, ciało wytworzyło krew, a krew stała się duszą zwierzęcą dla istoty żyjącej, a kiedy zwierzę umiera, zastygła krew zmienia się w ciało. Kiedy zaś ciało podlega zniszczeniu i rozkładowi, staje się ziemią. Dlatego właśnie [zwierzęta] nie znają rzeczy, które są w górze, i nie myślą o nich. Natomiast człowiek otrzymał duszę z tchnienia bożego i dąży do tego, co w górze, dostrzega rzeczy niebiańskie, jest rozumny i obdarzony umysłem. Lecz niech nikt nie sądzi, że duch, którego Bóg tchnął w człowieka, stał się duszą. Bynajmniej! Ten duch stworzył duszę. Gdyby bowiem [548] ten duch był duszą w człowieku, dusza byłaby z substancji Boga. A jeśli dusza jest z substancji Boga, to dlaczego nie jest niezmienna tak samo jak Bóg? On sam mówi: „Ja sam jestem i nie zmieniam się” (Ml 3, 6). Dusza natomiast czasem jest głupia, a czasem mądra, czasem grzeszna, a czasem sprawiedliwa, czasem wierna, czasem niewierna, czasem coś wie, a czasem nie wie, czasem jest chętna, a czasem opieszala. Skoro tak z nią jest, jak można mówić, że jest z substancji Boga? Nie jest, o nie! Tamto tchnienie stworzyło duszę w człowieku i to duszę rozumną. Dlatego dusza rozumnie wyobraża sobie to, co jest w górze, tego szuka, do tego dąży, tego pragnie, ponieważ stamtąd ma swoje istnienie. Dusza zwierząt się tak nie zachowuje, ale będąc ziemską szuka tylko tego, co ziemskie, i dlatego umiera razem z ciałem. A dusza człowieka trwa wiecznie i nie ma końca. Dusza ma trzy części: rozumną, gniewliwą i pożądlivą. Dzięki części rozumnej kocha Boga, dzięki części

materialną, pozbawioną kształtu, jest obrazem i odwzorowaniem Boga. Rzeczownik „dusza” pochodzi od czasownika „uduchowić” ze względu na właściwe duszy działanie ożywiania ciała.

Dusza nierozumna jest działaniem ożywiającym krew, rozgrzewającym i poruszającym dzięki materialnemu duchowi. Dusza zwierzęca jest materialną siłą działającą, zmysłową i zespalającą ciało.

Intelekt rozumny jest zmysłem kontemplacji nieśmiertelnej i rozumnej duszy. Intelekt jest niecielesnym wzrokiem, który przebiega wszystko nieustannie. Na ile sposobów używa się terminu „intelekt”? Uważamy, że na trzy sposoby: intelekt Boga, anioła i nasz.

Scholion. „Któż poznał umysł Pana?” (Iz 40, 13). To, co daje się poznać umysłem, nazywa się umysłowym, a przymiotnik „myślowy” pochodzi od spstrzegania myśli. [55]

gniewliwej nienawidzi demonów i mężnie im się przeciwstawia, a dzięki części pożądlivej pożąda wiecznych dóbr.

O ciele. Według pogan ciało to wszystko, w czym można wyróżnić długość, szerokość i gęstość, natomiast według Kościoła ciałem jest wszystko, co przeszło z niebytu do istnienia, istnieją bowiem ciała niebiańskie i ciała ziemskie, a te, które są w niebie, nie mają gęstości. Wypada podkreślić, że wszystko, co cielesne, nazywane jest ciałem, ale nie odwrotnie, bo na przykład gwiazdy nazywa się ciałami niebieskimi, a nie istotami cielesnymi.

A zatem ciało można rozumieć na dwa sposoby: może być ciało materialne i ciało subtelne. Ciało materialne jest dotykane i poddane zniszczeniu, a ciało subtelne niedotykane i niezniszczalne. Ciało materialne jest mieszaniną żywiołów. Jest substancją zniszczalną, złożoną z krwi, flegmy, żółci i cieczy ustrojowej, czyli z powietrza, ziemi, ognia i wody, to jest z ciepła, zimna, wilgoci i suchości; słońce jest gorące i życiodajne, powietrze zimne, ziemia sucha, żywioł wilgoci rodzi wody. Żywiołem jest prosta substancja, czwarta część stworzenia. Gdy więc [56] słyszysz słowa Pawła: „Nie znamy już Chrystusa według ciała” (2 Kor 5, 16), zrozum, że przez ciało określa tu zniszczenie; nie mówi o ciele w ogóle, ale o ciele zniszczalnym.

Człowiek ma pięć zmysłów cielesnych i pięć duchowych; zmysłowe to: wzrok, słuch, węch, smak i dotyk. Wzrok poznaje biel i czern, słuch wysokie i niskie dźwięki, smak słodkość i gorycz, dotyk twardość, miękkość, ciepło i zimno. Zmysły duszy są następujące: umysł (νοῦς), intelekt (διάνοια), osąd (δόξα), wyobraźnia (φαντασία) oraz świadomość (αἴσθησις).

O zmysłach. Mamy pięć zmysłów, to znaczy wzrok, słuch, węch, smak i dotyk. Zmysłowym jest więc wszystko, co podpada pod jeden z pięciu zmysłów. Organ zmysłu (αἰσθητήριον) to każdy narząd ciała, który używa zmysłów (τὸ τὰς αἰσθήσεις τηροῦν). Każda istota zmysłowa odbiera zmysłami lęk i śmierć. To, co du-

Narząd każdego ze zmysłów nazywa się organem zmysłu (*αισθητήριον*), bo dzięki nim istota zmysłowa używa zmysłów (*τηρεῖν τὴν αἴσθησιν*). Wypada podkreślić, że wszystko, co cielesne, nazywane jest ciałem, ale nie odwrotnie, bo na przykład gwiazdy nazywa się ciałami niebieskimi, a nie istotami cielesnymi. A zatem ciało można rozumieć na dwa sposoby: może być ciało materialne i ciało subtelne. Ciało materialne jest dotykalne i poddane zniszczeniu i śmierci, a ciało subtelne niedotykalne i niezniszczalne jak ciało słońca, księżyca i gwiazd. Istota cielesna ciężka i materialna, która nazywa się ciałem, składa się z czterech elementów: krwi, flegmy, żółci i cieczy ustrojowej, czyli z powietrza, ziemi, ognia i wody, to jest z ciepła, zimna, wilgoci i suchości. Słońce jest żywiołem ciepłym i życiodajnym, powietrze ciepłym i wilgotnym, ziemia suchym, żywioł wilgoci rodzi wody. Z tych elementów składa się człowiek, a raczej ciało człowieka; dlatego po śmierci na nie się rozpada.

VIII. O zniszczalności.

Co jest zniszczalne? Skąd się wziął ten termin? Na ile sposobów określa się zniszczenie? [549]

Mówi się o dwóch rodzajach zniszczenia: cielesnym i duchowym. Ilekroć ktoś grzeszy, mówi się, że został zepsuty duchowo, jak mówi Pismo: „Zepsuli się, stali się obrzydliwi przez swoje nieprawości” (Ps 53 (52), 2). O zepsuciu cielesnym mówi się na trzy sposoby: zniszczenie, zepsucie i rozkład. Zniszczeniem nazywa się tylko oddzielenie duszy od ciała i śmierć; zepsucie jest wtedy, gdy ciało zostało zjedzone przez robaki i zostały tylko kości. Rozkładem określa się stan, kiedy także same kości zgniły, rozpadły się i całkiem przeszły w nicość. O Panu naszym

chowe, wymyka się naszym pięciu zmysłom.

O zniszczalności. Co jest zniszczalne? Skąd się wziął ten termin? Na ile sposobów określa się zniszczenie?

W Piśmie świętym mówi się o dwóch rodzajach zniszczenia, [57] cielesnym i duchowym, na przykład: „I spojrział Pan Bóg, a oto ziemia została zniszczona grzechem” (Rdz 6, 12), oraz dalej mówi o ludziach: „Zepsuli się, stali się obrzydliwi przez swoją nieprawość i swoje zwyczaje” (Ps 53 (52), 2). Gdy słyszysz słowa nauczyciela o tym, że przed krzyżem ciało Chrystusa było niezniszczalne, zrozum, że nazywa je niezniszczalnym w sensie zniszczalności grzechu, czyli nieskażonym, a nie że odróżniało się od naszych ciał wolnością od słabości. W sensie ścisłym niezniszczalnym jest to, co jest

Jezusie Chrystusie mówimy, że doświadczył tylko zniszczenia, czyli śmierci. Jego święte ciało nie doznało ani zepsucia, ani rozkładu, lecz gdy Pan zmartwychwstał trzeciego dnia, stał się pierworodnym z umarłych.

niepodatne na doznania, niematerialne i niedotykane, niezniszczalnym jest, co nie może zostać uszkodzone przez inne substancje, niezniszczalnym jest to, co niezmiennie, doskonale, niepodatne na zranienia, a prześwięte ciało Chrystusa cierpiało, zostało zranione gwoźdźmi i włócznią, spłynęło krwią i wodą, z żywego stało się umarłym.

Scholion. Niektórzy twierdzili, że prześwięte ciało Chrystusa było zniszczalne potencjalnie, to znaczy było zdolne do przyjęcia zniszczalności, lecz w rzeczywistości zostało zachowane przez Bóstwo Słowa jako niezniszczalne nawet w grobie.

Zniszczalnym jest wszystko, co podlega śmierci i [58] może być pozbawione życia. Jak mówi święty Dionizy: „Zniszczeniem natury jest słabość i utrata przyrodzonych sprawności, działań i zdolności”⁴².

Zniszczenie jest całkowitą zagładą, podniszczenie jest zranieniem jednej substancji przez inną, na przykład ciała przez robaki.

Forma (μορφή) jako tkanina cząstek (τῶν μορίων ὕφή) nazywana jest formą, czyli substancją, a jej cząstkami są hipostazy.

Człowiek to rozumna istota żywa, chodząca w postawie wyprostowanej, o płaskich paznokciach, albo rozumna istota żywa, materialna i zdolna do śmiechu, albo jednoczesna i niewyraźna mieszanina przeciwstawnych substancji, albo rozumna istota żywa, śmiertelna i zdolna do przyjęcia myśli i wiedzy. „Istota żywa” jest przeciwieństwem stworzenia pozbawionego duszy, [59] „rozumny” to przeciwieństwo substancji

⁴² Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boże* IV, 25.

nierozumnej, „śmiertelny” – niezniszczalnej substancji aniołów, „zdolny do przyjęcia myśli i wiedzy” oznacza istnienie na obraz Boży dzięki łasce.

Scholion. Na cztery sposoby Pismo używa terminu „człowiek”: w odniesieniu do Boga, anioła [i szatana] oraz naszego wewnętrznego i zewnętrznego człowieka.

Anioł to rozumna istota żywa, chwająca Boga, płomienna, nie znająca snu.

IX. Dlaczego nazywa się pierworodnym?

Dlatego że zmartwychwstał jako pierwszy z otchłani jak i my zmartwychwstaniemy w czasie drugiego przyjścia. Skoro jednak przed Nim zmartwychwstał Łazarz i córka Jaira, i wielu innych, to dlaczego któryś z nich nie został nazwany pierworodnym? Dlatego że oni po swoim zmartwychwstaniu znowu umarli. A Chrystus po swoim zmartwychwstaniu więcej nie umarł. I wypełniło się na Nim to, czego i my doświadczymy w zmartwychwstaniu. Jako pierwszy powstał z martwych zmartwychwstaniem w niezniszczalności, którym i my mamy nadzieję się cieszyć, a po tym zmartwychwstaniu nie będzie już śmierci.

6. O wierze. Czym jest wiara? Skąd się wziął ten wyraz? Jak określa się prawidłową wiarę?

Wiara jest dobrowolnym uznaniem [jakiegoś twierdzenia].

Scholion. Wiara jest czymś wewnątrz duszy. Rzeczownik „wiara” (πίστις) pochodzi od czasownika „przekonywać” (πείθεσθαι) do czegoś. Wyróżnia się dwa rodzaje prawidłowej wiary: wiara ze słuchanego przepowiadania (Rz 10, 17) oraz silniejsza wiara, która jest ucieleśnieniem (ὑπόστασις) dóbr, na które mamy

X. Czym jest słowo? Na ile sposobów używa się tego wyrazu?

Mówi się w o słowie w trzech znaczeniach: Słowo substancjalne, czyli Bóg-Słowo, słowo wewnętrzne aniołów i rozbrzmiewające w naszym umyśle oraz słowo wypowiedziane językiem, które nazywa się głosicielem myśli. Rzeczownik „słowo” (λόγος) pochodzi od czasownika „mówić” (λέγειν).

XI. Czym jest chrześcijanin?

Chrześcijanin to prawdziwy rozumny dom Chrystusa, zbudowany z dobrych uczynków i pobożnej nauki.

Heretyk to oszust i zdrajca prawdy, a herezja to fałszywy pogląd na temat tego, co nie istnieje.

Niezmiennie jest to, co jest zawsze takie samo. Naturalne jest to, co leży w naturze, albo to, co daje się poznać jako prawdziwe. Wbrew naturze jest to, co Bóg inaczej stworzył albo czego w ogóle nie stworzył, jak grzech i śmierć.

Trzy rzeczy orzeka się o człowieku: to, co zgodne z naturą, to, co wbrew naturze, i to, co ponad naturą. Zgodne z naturą jest małżeństwo, wbrew naturze jest rozpusta, [552] a ponad naturą dziewictwo. Dalej, zgodne z naturą jest sprawiedliwe zdobyte bogactwo, wbrew naturze chciwość, a ponad naturą ubóstwo. Podobnie zgodne z naturą jest umiarkowane jedze-

nadzieję (Hbr 11, 1). Tę, która wynika ze słuchania, mogą mieć wszyscy ludzie, a tę drugą jedynie sprawiedliwi.

Ortodoksja jest prawidłowym wyobrażeniem na temat Boga i stworzenia albo prawdziwym pojęciem o wszystkim, albo opinią odzwierciedlającą rzeczywistość o bytach. [60]

O słowie. Czym jest słowo? Na ile sposobów używa się tego wyrazu? I skąd się on bierze?

Mówi się w o słowie w trzech znaczeniach: Słowo substancjalne, czyli Bóg-Słowo, słowo wewnętrzne aniołów i rozbrzmiewające w naszym umyśle oraz słowo wypowiedziane językiem. Rzeczownik „słowo” (λόγος) pochodzi od czasownika „mówić” (λέγειν). Słowo wypowiedziane jest głosicielem myśli.

Chrześcijanin to prawdziwy rozumny dom Chrystusa, zbudowany z dobrych uczynków i pobożnej nauki.

Heretyk to oszust i zdrajca prawdy, a herezja to fałszywy pogląd na temat tego, co nie istnieje.

7. Niezmiennie jest to, co jest zawsze takie samo. Naturalne jest to, co leży w naturze albo jest zgodne z powszechnym zwyczajem, albo to, co daje się poznać jako prawdziwe. Wbrew naturze jest to, co Bóg inaczej stworzył albo czego w ogóle nie stworzył, jak grzech i śmierć. Ponadnaturalne jest to, co zmieniło się na lepsze od stanu, w jakim powstało, na przykład zgodne z naturą jest małżeństwo, wbrew naturze jest rozpusta, [61] ponad naturą – narodzenie Chrystusa. Przebóstwienie jest wyniesieniem ku temu, co lepsze, ale nie umniejszeniem ani zmianą natury. Ekonomia zbawienia to dobrowolne pomniejszenie wielkości

nie, wbrew naturze obżarstwo, ponad naturą post. Tak samo zgodny z naturą jest pokój, wbrew naturze rozruchy, ponad naturą miłość do wrogów. Podobnie w odniesieniu do innych spraw.

podjęte dla czyjegoś zbawienia. Przebóstwionym nazywa się to, co zostało wyniesione do większej chwały, a nie to, co odłączyło się od własnej natury. Złączenie oznacza niekiedy zjednoczenie, a niekiedy zmieszanie.

Smutek jest niespełnieniem pragnienia. Pragnienie zaś to poruszenie pożądlivej części duszy. Pożądanym jest to, czego się pragnie. Chrystus dobrowolnie przyjął godny pochwały smutek do pożądlivej części duszy. Rzeczownik „smutek” (λύπη) pochodzi od braku czegoś (τὸ λείπον). Chrystus rzeczywiście smucił się z powodu zatyry Judasza i Żydów, i Jerozolimy, nad którą płakał, okazując prawdziwe uczucie duszy i miłość do ludzi. Zmartwienie jest ponurym stanem duszy spowodowanym niepowodzeniem jakiegoś pragnienia. Oburzenie wynika z działania gniewliwej części duszy rozumnej. Tchórzostwo jest jakby skurczeniem się duszy w sobie w oczekiwaniu czegoś, czego nie chce.

Wolnym jest to, co nie jest nikomu poddane, bo kto jest poddany jakiemuś panu, nie jest wolny. Wolnością w sensie ścisłym jest swobodne prawo wyboru tego, czego się pragnie, wolnością duszy rozumnej jest nieskrępowany ruch naszej pożądlivej części ku cnocie lub złu. [62] Tam, gdzie nie ma dostępu do zła lub cnoty, tam nie można też rozpoznać wolności duszy. Jak bowiem mogłaby się ukazać wolność wyboru, gdy nie ma dostępu do przeciwnieństw?

Scholion. Trzeba podkreślić powyższe definicje, ponieważ odnoszą się do Chrystusa i spraw z Nim związanych.

Tylko umysł Chrystusa i Jego prześwięta dusza były niezdolne do doznania i poznania jakiegokolwiek styczności ze

złem, bo Chrystus był postacią sługi powściąganą i dowodzoną przez Boskie Słowo zjednoczone z nią dzięki unii hipostatycznej. Dlatego powiedział mając na myśli człowieka w Zbawicielu: „Sam przez siebie nic nie mogę uczynić” (J 5, 30). Kiedy przekroczywszy definicje i prawa naszej natury urodził się bez zapłodnienia, jakby był ciałem i duszą Boga, dobrowolnie poddał się władzy Pana jako przebóstwiony.

Jakość jest substancjalną zdolnością, na przykład jakością wody jest zimno, a ognia gorąco, kamienia gęstość, a ziemi suchość. Jedno i to samo oznacza jakość (ποιότης), cecha szczególna (ιδιότης), cecha gatunkowa (διαφορά) i właściwość (ιδίωμα). [63]

Ciało składa się z czterech składników, to znaczy żywiołów, jak jakiś kosmos. Dusza składa się z trzech części, stanowiąc prototyp Trójcy Świętej, która w niej przebywa, by ukazać się w martwym kosmosie jak w jakimś ciele i ożywić go dzięki poznaniu Boga. Dusza składa się z trzech części jakby z trzech duchowych żywiołów, to znaczy części rozumnej, pożądlivej i gniewliwej; dzięki części rozumnej rozpoznaje cnotę, dzięki części pożądlivej kocha Boga, a dzięki gniewliwej gniewa się na demony i im się przeciwstawia. Jak nie może być ciała, które by nie miało czterech żywiołów, tak nie może istnieć dusza, która by nie miała tych trzech części, z których się składa.

O relacji. Natura jest panią i źródłem wszystkiego. A wszystko pozostałe, co pochodzi z natury, nazywa się relacją (πρός τι), bo hipostazy, synostwo, właściwość, jakość, prostota i inne mają swoją przyczynę i początek w naturze i dlatego nazywają się relatywnymi, to znaczy jakby wyrastają z korzenia natury, z której pochodzi także wola i działanie.

Twierdzenie jest zdaniem lub oświadczeniem na temat jakiejś rzeczy, na przykład: „Rzeka płynie” lub „Władca nadchodzi”. Przeczenie jest zbiciem [64] twierdzenia, na przykład: „Rzeka nie płynie” lub „Władca nie nadchodzi”. Orzekanie nie zawsze dotyczy tylko czegoś złego, lecz także dobrego, bo może być zdefiniowaniem jakiegokolwiek rzeczy, na przykład: „Bóg jest dobry z natury, diabeł zły, lis podstępny, a łasica kradnie”. Nieścisłą jest wypowiedź wygłaszana przez kogoś w prostocie i bez złych zamiarów, która nie stanowi definicji i nie można do niej odnieść prawa czy definicji, na przykład zdanie: „Wtedy napluli na osobę Chrystusa” (Mt 26, 67); nie można bowiem nazwać świętego ciała Chrystusa osobą, lecz naturą.

8. O etymologii.

Etymologia to wytłumaczenie znaczenia słów, wywiedzione z nich samych, na przykład „pokój” pochodzi od uspokojenia umysłu, „zaburzenie” od wzburzenia się, „błąd” od błędzenia umysłu. Roztropność to zdrowe myślenie lub to, co strzeże ciało przed skazą. Rozpusta rozpuszcza młodość lub umysł, czyli oślepia. I tak dalej.

Ciało złożone z żywiołów podlega rozpadowi i zniszczeniu. Dlatego ciała ludzi i zwierząt łatwo niszczeją i umierają, bo złożone są z czterech żywiołów: ziemi, wody, ognia i powietrza. To, co się z nich składa, zawsze powstaje i zawsze ginie, gdy połączenie elementów ulega rozpadowi i każdy z nich wraca na swoje miejsce. Same zaś elementy, proste i niezłożone, mają swoją trwałość i niezniszczalność aż do końca [świata].

Etymologia to wytłumaczenie znaczenia słów, wywiedzione z nich samych, na przykład „pokój” pochodzi od uspokojenia umysłu, „zaburzenie” od wzburzenia się, „błąd” od błędzenia umysłu.

Roztropność to zdrowe myślenie lub to, co strzeże ciało przed skazą. Rozpusta [65] rozpuszcza młodość lub umysł, czyli oślepia. Czystość to prowadzenie dziewiczego życia.

Miłość (*ἀγάπη*) wszystko wiedzie (*ἄγειν τὸ πᾶν*), czyli jednoczy i prowadzi do zgody. Cnota (*ἀρετή*) to coś milego

Bogu (ἀρέσκον θεῶ) lub coś umiłowanego. Chrzest (βάπτισμα) to coś, w co wpada grzech (βάλλεται ἥγουν πίπτει τὸ πταῖσμα). Dobro (ἀγαθόν) to coś bardzo boskiego (ἄγαν θεῖον) lub miłowanie Boga.

Wyraz „śmierć” (θάνατος) pochodzi od kładzenia zmarłego na plecach (τίθεσθαι κατὰ νότου). Hades (ᾗδης) to niewidzialny (ἄδηλον). Zmartwychwstanie (ἀνάστασις) to powstanie z martwych (ἄνω στάσις). „Zniszczenie” (φθορά) [66] pochodzi od czasownika „niszczyć” (φθίσθαι) lub „psuć się”, bo psucie się jest zniszczeniem. Trumna (σορός) to coś, w czym ciało niszczeje (τὸ σῶμα ῥεῖ). Ciało (σῶμα) to zdrowa krew (σῶον αἷμα) wraz z członkami. Członek (μέλη) to jakby część (μέρη). Wspólnota oznacza wspólne zmierzanie członków do jedności.

„Krzyż” (σταυρός) to złożenie słów słup i wszereż (στάσις καὶ εὖρος) czyli długość i szerokość. „Ołtarz” (θυσιαστήριον) pochodzi od składania ofiary (θυσίαν τηροῦν). Ofiarą (ιερεῖον) nazywa się owcę, bo jest składana (ἱεσθαι) albo dlatego że daje wełnę. Kapłan (ιερεύς) to ktoś, kto spala, czyli składa ofiarę (ιερεῖον εὔων).

Nazwy, które mają w sobie cząstkę „w” oznaczają „w górę”, na przykład wyniesienie oznacza niesienie w górę; wskrzeszenie to postawienie w górę; wschód to wzejście słońca; wpisanie to zapisanie na górze; [67] rozpoznanie to poznanie z góry; wzrost i pozostałe podobne mają takie znaczenie: wstępowanie, wznowienie, wytchnienie, wypuszczenie, wysuszenie.

„Starość” (γηρας) oznacza zaszczyt (γέρας) lub oglądanie ziemi (γην ὀρᾶ). Lampa (λύχνος) osłabia noc (λύειν τὸ νύχος), czyli ciemność. Smutek (λύπη) oznacza brak (λείπει), bo powstaje równocześnie z nim. Wiatr (ἄνεμος) dmuchając

trwa (ἀναμένει). Męskość (ἀρρενικὸν) odnosi zwycięstwo (αἶρειν τὸ νῖκος). Znak (σημεῖον) coś oznacza (σύσσημον). Pies (κύων) często jest w ciąży (συχνῶς κύειν). Świeca (κηρός) płonąc rozpląwa się (καιόμενος ῥεῖ) jak cedr, który spalając się skrapla się. Chmura (νεφέλη) kradnie źródła (νάματα ὑφελεῖν). Biskup (ἐπίσκοπος) się troszczy (ὁ ἐπὶ τῷ σκοπεῖν ὦν). [68]

Serce (καρδία) trzęsie się (κραδαίνεσθαι), czyli nieustannie bije. Nerki (νεφροί) są noszone z tyłu (ἐν νότω φέρεσθαι), na plecach. Grzbiet (μετάφρενα) jest za głową (μετὰ τὰς φρένας), w której jest umysł.

(Scholion. Czaszka, to miejsce, w czym mieści się mózg).

Kark (τράχηλος) to jakby spojenie pleców (τῆς ῥάχης ἧλος). W górnej wardze (ἐν ᾧ οἱ μυκτῆρες) umocowane są nozdrza (μύσταξ). Biodra (μηροί) są w połowie (μερισμόν) ciała. Bark (ῶμος) jest taki sam (ὁμάς) na długość i szerokość. Kolano (γόνυ) pochyla się ku ziemi (εἰς γῆν νεῦον). Zgięcie ramienia (ἀγκύλη) stanowi zagłębienie (ἄνω αὐτῆς κοῖλον). Pachy (μάλαι) mają kosmyki włosów (μαλλοῦ τῶν τριχῶν). Zęby (ὀδόντες) służą do jedzenia (ἐδωδῆ ὄντες). Ręce (χεῖρες) często są czymś zajęte (χεῖσθαι ῥῶον) i zaspokajają potrzeby. Nogi (πόδες) stąpają (παίειν) po ziemi. Łono (κοιλία) służy do poczęcia (κύειν τὰ λειῖα). Wnętrznosci (ἔντερα) działają wewnątrz (τὰ ἐντὸς ῥεῖν). W płucach (πνεύμων) jest powietrze (πνεῦμα). [69]

Trzeba zaznaczyć, że niektóre nazwy są obce i nie da się wyjaśnić ich etymologii, na przykład wyraz „kwestor” (σακελλάριος) pochodzi z języka syryjskiego, gdzie σακελ oznacza „otrzymy-

wać”. Podobnie słowo λάτος jest pochodzenia rzymskiego i tam oznacza „szeroki”.

Władca (δεσπότης) to jakby więzy (δεσμός), bo wszystkich obejmuje i trzyma w karbach. Pan (κύριος) stanowi najwyższą władzę (κῦρος τὸ κράτος). Herold (κῆρυξ) szybko się porusza (κινήσει ῥᾶον ὀξύς). Najwyższy (ὑψιστος) mieszka na wysokości (ἐν τῷ ὕψει ἐστώς). Niebo (οὐρανός) to wzniosła kontemplacja (ὄρασις ἄνω). Księżyc (σελήνη) odnawia blask (σέλας νεάζον). Słońce (ἥλιος) przynosi światło (ἴεσθαι τὸ ἔως) aż do zachodu. Plejada (Πλειάς) [70] składa się z wielu gwiazd (πλειόνων ἀστέρων). Jutrzenka (Ἐωσφόρος) jest przynoszona przez brzask (τῆς ἑώρας φέρεσθαι).

Sad jest słowem rzymskiego pochodzenia, bo tak określa się ogrody. Egipt (Αἴγυπτος) jest blisko rzeki (ἐγγίζουσα τῷ ποτῷ). Nil (Νεῖλος) odnawia materię (νεάζειν τὴν ὕλην). Babilon (Βαβυλών) pochodzi od hebrajskiego słowa *babel*, czyli mieszanina lub niepokój.

Oblubieniec to ten, kto teraz kocha oblubienicę. Notariusz jest pochodzenia rzymskiego, bo tam *nota* oznacza litery. Niemowlę (νήπιον) pije tłuste mleko (νέον πῖον). Młodzieniec (νεός) wygląda młodo (νεώτερος). Żeglarz (ναύτης) ma związek ze statkiem (νηός). Dziewczyna (κόρη) ma związek z brakiem upływu (κώλυσις τοῦ ῥεῖν) albo przed porodem, albo przed miesiączką. Żrenica oka (κόρη τοῦ ὀφθαλμοῦ) oznacza zagłębienie, z którego wypływają (κοίλου ῥεῖν) łzy. Tampon (κολλούριον) zapobiega wyciekaniu krwi (κωλῦον τὸ ῥέον). Oko (ὀφθαλμός) oznacza wzrok ciężko zmacony (ὄρασις θολουμένη ὡμῶς). Scholion (σχόλιον) to szkolne (κατὰ σχολήν) [71] objaśnienie, które ma ułatwić zrozumienie trudnych zagadnień lub słów.

Scholion. Niech sobie uświadomi gorliwy słuchacz, że ten, kto pracowicie zgłębia podane wyżej definicje, z łatwością pojmuje wielką siłę zawartą w nich nauki.

Trzeba wiedzieć, że dwie nazwy Chrystusa, to znaczy Bóg i człowiek, oznaczają działanie, bo określają właściwe im działania. „Bóg” (θεός) nie oznacza bowiem substancji Bóstwa, bo jest ona dla nas niepoznawalna, ale wskazuje na dostrzegalne działanie (θεωρητικὴ ἐνέργεια), jak mówi święty Dionizy⁴³, albo pochodzi od czasowników „biegać” (θέειν) i „płonać” (αἶθειν). Podobnie „człowiek” (ἄνθρωπος) nie określa natury, [72] lecz oznacza podnoszenie wzroku w górę (ἄνω θεεῖν τὴν ὄψα), to znaczy działanie naszych oczu polegające na patrzeniu w górę. Jeśli więc te dwa określenia natur Chrystusa pochodzą od działań, zdumiewa zatwardzałość heretyków, którzy nie wstydzą się zaprzeczać tym Jego dwóm substancjalnym działaniom.

XII. O duszy.

Mówimy, że w duszy jest pięć namiętności, które nazywają się namiętnościami duszy. Są to: gniew, smutek, strach, zmartwienie, zazdrość. Kto wykazuje się rozsądkiem, może nad nimi panować. Dusza jest sama z siebie ciepła jak płonący ogień. Jak ogień trawi rzeczy wrzucone do kotła, tak ognista dusza rozdrabnia i trawi dostarczone do wnętrzości pokarmy. Dusza bowiem nie dlatego nazywa się duszą (ψυχή), że ze swej istoty jest zimnem (ψυχρόν), jak sądzą niektórzy prostaczkowie, ale dlatego że od jej wielkiego ciepła wysychają płyny, podobnie

⁴³ Por. *Imiona Boskie* XII, 4.

jak dzieje się pod działaniem słońca. Ciepło bowiem będąc ogniste wysusza glinę i wyciąga z niej wszelką wilgoć. Powołaj się także na umierających, [by udowodnić], że dusza jest z natury ciepła. W momencie, w którym dusza oddziela się od ciała, wszystkie członki stają się zimne i zlodowaciałe jak lód zimą. Dopóki dusza ma pod dostatkiem pokarmu, ciało kwitnie i rośnie. Kiedy jednak zabraknie jedzenia, pożera i niszczy samo ciało. Ciało bowiem bez pokarmu nie może znieść ciepła duszy podobnie jak miedziane naczynie wrzucone do pieca nie może znieść gwałtowności ognia bez wody, ale topi się i rozpada całkowicie. Tak samo naczynie ciała, jeśli nie ma pokarmu, [533] rozpalone ognistą duszą całkiem niszczy.

Gdyby kiedyś ktoś spierał się z tobą na temat duszy, zapytaj go: Powiedz mi, czy dusza człowieka znajduje się w całym ciełe, czy tylko w jednym miejscu? Gdyby ci powiedział, że w całym ciełe, powiedz mu: Jak to się dzieje, że kiedy odcięta zostaje ręka lub noga człowieka, nie zostaje porąbana dusza, lecz człowiek dalej żyje i nie umiera? Gdyby ci odpowiedział, że w jednej części, powiedz: Jak mogą istnieć inne członki człowieka bez duszy i jak człowiek w ogóle może mieć jakąś część pozbawioną duszy? Jak można żyć bez duszy? Wszystko, co nie ma duszy, jest martwe. Nie wiesz, co mówisz! Ja ci powiem, w jakim miejscu, w jaki sposób i gdzie spoczywa dusza. Umieszczona jest w trzech miejscach ciała; jak promień słońca świeci w jedno miejsce, lecz wchodząc do domu rozświetla cały dom, tak samo i dusza umieszczona w tych trzech miejscach ciała ożywia cały dom ciała. Dusza mieszka w sercu, w tylnej części głowy i w żyłach królewskich⁴⁴. W tych

⁴⁴ Czyli żyłach odłokciowych.

trzech miejscach mieszka dusza. Dlatego jeśli kiedykolwiek zostanie zranione serce albo jeśli wiele krwi wypłynie z żyły królewskiej, albo jeśli głowa zostanie uderzona lub obcięta mieczem, natychmiast dusza uchodzi z ciała i ciało staje się martwe. Bo dusza, chociaż zamieszkuje w tych trzech miejscach, udziela całemu ciału swojej ożywiającej mocy.

O tym, co znaczy „opatrnościowo” (οἰκονομικῶς).

Na trzy sposoby można odnieść do Chrystusa określenie „opatrnościowo”; po pierwsze zgodnie z porządkiem, gdy stwierdzamy, że zgodnie z porządkiem ssał pierś, był niemowlęciem, rósł, spał i czuł pragnienie, to znaczy zgodnie z naturalnym porządkiem swojego ciała. Po drugie, używamy terminu „opatrnościowo”, gdy dzieje się coś, co niekoniecznie musi się stać, a dzieje się z łaskawości i w celu czyjegoś zbawienia, na przykład kiedy Paweł obrzezał Tymoteusza, chciał pozyskać Żydów (Dz 16, 3), dlatego też sam się oczyścił. Także obrzezanie Chrystusa dokonało się opatrnościowo, aby nie wydawało się, że obala Prawo. Wreszcie, było czymś opatrnościowym, gdy o świecie podszedł głodny do figi i sprawił, że uschła (Mt 21, 18-20), i gdy nocą podszedł do uczniów po wodzie (Mt 14, 25) ze względu na jakieś tajemnicze zamysły. [73]

Heretycy, odrzucając te sposoby rozumienia opatrności, twierdzą, że opatrnościowym jest coś, co dzieje się w wyobraźni i mniemaniu.

Scholion. Trzeba wiedzieć, że natury złożone łatwo ulegają rozkładowi, jak mówi wielki Grzegorz: „Złożenie jest początkiem rozkładu”⁴⁵. Dlatego ciała ludzi

⁴⁵ Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 40, 7, PG 36, 365.

i zwierząt są śmiertelne i niszczone, bo składają się z czterech naturalnych żywiołów, które stanowią swoje przeciwieństwa i nieustannie walczą ze sobą. To zaś, co jest proste i niezłożone, jest trwałe i niezniszczalne, jak dusza ludzka, słońce, światło, gwiazdy, powietrze, woda, ogień, duch i wszystko inne, co jest proste, jednorodne i niezłożone. Dlatego także rośliny i drzewa jako złożone z czterech żywiołów (ziemi, wody, ognia i powietrza) podlegają starzeniu i zniszczeniu, i śmierci jak wszystkie inne ciała. Tak samo dzieje się z ziemią. Zrób cegłę z ziemi i wody, a łatwo ulegnie zniszczeniu. [74]

Odrzucenie i obalenie znanego twierdzenia monofizytów, że nie istnieje natura niezahipostazowana.

Pytanie prawowiernego: „Wy, którzy twierdzicie, że Chrystus narodził się dwa razy, pierwszy raz przed wiekami z Ojca jako Bóg, a drugi raz w ostatnich czasach z Dziewicy jako człowiek, powiedzcie mi, czy istnieje narodzenie czegoś innego niż hipostaza, a powiemy wam, czy istnieje natura niezahipostazowana”.

Narodzenie w sensie ścisłym to rozmnożenie hipostazy w tej samej naturze. A więc, jak gdy w jednej hipostazie Słowa dokonały się dwa akty narodzin, a jednak nie powstała kolejna hipostaza, tak samo w momencie połączenia natur w jednej hipostazie nie powstała kolejna osoba. Dalej, kiedy heretycy sprzecząją się z nami twierdząc, że istnieje natura niezahipostazowana, trzeba ich zapytać: „Czy istnieje [75] narodzenie nie dotyczące osoby?” Bo przecież tam, gdzie następują narodziny, pojawia się nowa osoba.

Streszczenie

O definicjach (Liber de definitionibus) na pewno nie jest dziełem Atanazego z Alek-

sandrii. Przedstawione zestawienie tłumaczeń pokazuje, że dzieło to wykazuje zaskakujące podobieństwo do II rozdziału *Przewodnika* (*Viae dux*) Anastazego z Synaju. Być może podobieństwo imion sprawiło, że ów rozdział dostał się do tomu z pismami Atanazego. Jednak nie przypadkiem został on wydany jako samodzielna publikacja. O wiele częściej niż całe dzieło *Viae dux* kopiowano część zawierającą definicje. Można stąd wysnuć wniosek, że ta właśnie część *Przewodnika* funkcjonowała często jako samodzielne dzieło. W artykule przedstawiłam różne teorie na temat daty powstania i autorstwa *Przewodnika* oraz II rozdziału zawierającego definicje. Mimo powielanych w podręcznikach i encyklopediach informacji, jakoby autorem całego *Przewodnika* (łącznie z rozdziałem II) był Anastazy z Synaju zmarły ok. roku 700, uważam, że nie się na podstawie obecnie dostępnych źródeł ustalić z całą pewnością, który ze znanych nam Anastazych rzeczywiście napisał to dzieło i czy na pewno nie było ono kompilacją.

Słowa kluczowe

Pseudo-Atanazy Aleksandryjski, *O definicjach /Liber de definitionibus*, Anastazy Synajski, *Przewodnik /Viae dux*.

Is the Pseudo-Athanasius Alexandrinus' *Liber de definitionibus* the second chapter of Anastasius Sinaiticus' *Viae dux*? (abstract)

It is certain that Athanasius of Alexandria did not write *On definitions* (*Liber de definitionibus*). The juxtaposition of the translated texts shows that it is surprisingly similar to the second chapter of *Hodegos* (*Viae dux*) by Anastasius of Sinai. Maybe it was the similarity of names that caused attributing *On definitions* to Athanasius. But it was not without reason that it was published as a separate writing. The part with definitions was published much more often than the entire *Hodegos*. In my paper, I have presented different theories on the dating and authorship of *Hodegos* and its second chapter. Although it is commonly assumed that it was Anastasius who died around 700 that wrote *Hodegos* (together with its second chapter), I think we cannot state with certainty which Anastasius was the author of *Hodegos*. Neither can we be sure that *Hodegos* is not a compilation of various writings.

Keywords

Pseudo-Athanasius of Alexandria, *Liber de definitionibus*, Anastasius Sinaita, *Viae dux*.

Bibliografia

Źródła

Anastazy Sinaita, *Viae dux*, ed. K. H. Uthemann, Turnhout 1981, CCG 8.
Pseudo-Atanazy Aleksandryjski, *Liber de definitionibus*, PG 28, 533-553.

Opracowania

Altaner B., Stuiber A., *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tł. P. Pachciarek, Warszawa 1990.

- Cave W., *Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria*, Basileae 1741.
- Larison D., *Return to Authority: The Monothelete Controversy and the Role of Text, Emperor and Council in the sixth Ecumenical Council*, Chicago 2009.
- Maspero J., *Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des églises jacobites (518-616)*, Paris 1923.
- Pitra J. B., *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, Romae 1868.
- Richard M., *Anastase le Sinäite, l'Hodegos et le Monothélisme*, "Revue des Études Byzantines" 16 (1958), s. 29-42.
- Sakkos S., *Περί Αναστασίων Σιναϊτών*, Tessaloniki 1964.
- Uthemann K. H., *Anastasios Sinaites: Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter Arabischer Herrschaft*, Berlin-Boston 2015, *Arbeiten zur Kirchengeschichte*.

Karolina Kochańczyk-Bonińska *

DEFINING SUBSTANCE IN BASIL THE GREAT'S DISPUTE WITH EUNOMIUS ABOUT THE INCOMPREHENSIBILITY OF GOD¹

Basil, as we know, was one of the main authors who influenced the understanding of crucial terms in the Trinitarian debate². His distinction between οὐσία, ὑπόστασις, πρόσωπον, and φύσις was a point of reference for later authors³. The distinction between ὑπόστασις and οὐσία, which becomes crucial for Trinitarian discussions, as these terms initially were closely related and did not have precise definitions in Christian writings and even after the First Council of Nicaea, were used interchangeably⁴. The most important dividing line here – as Agnieszka Kijewska rightly points out – was Aristotle's dual meaning of substance⁵. This key division into two pairs, namely, on one hand, referring to what is common and universal/general (οὐσία and φύσις), and on the other, individual and unitary (πρόσωπον and ὑπόστασις) was established

* Dr K. Kochańczyk-Bonińska in her research deals with patristic philosophy. She is currently working at Warsaw University for the scientific project 'Religion-Politics-Security. Conflicts and Attempts to Solve Them', where she conducts research on the politics of early Christianity.

¹ Project financed by the National Science Centre. Decision number DEC-2013/11/B/HS1/04140/1.

² Cf. D. G. Robertson, *Stoic and Aristotelian Notions of Substance in Basil of Caesarea*, VigChr 52 (1998), p. 393-717.

³ Cf. for e.g. Maximus the Confessor, Ep. 15, PG 91, 545 A.

⁴ Cf. *Letter of Eusebius of Caesarea to his church regarding the Nicene Creed*, [in:] *Dokumenty soborów powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, p. 58-59; G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, Portland 2008, p. 188: "To sum up briefly the relations for hypostasis and ousia, it may be said first that they are often, for practical purposes, equivalent. Nevertheless, they are probably never strictly identical in meaning, except in the Western instances quoted above, in which hypostasis may be regarded as a literal representation of the Latin substantia. Both hypostasis and ousia describe positive, substantial existence, that which is, that which subsists. But ousia tends to regard internal characteristics and relations, or metaphysical reality; while hypostasis regularly emphasises the externally concrete character of the substance, or empirical objectivity. Hence, with regard to the Trinity, it never sounded unnatural to assert three hypostaseis, but it was always unnatural to proclaim three ousiai; although some writers occasionally use ousia in a sense approximating to that of hypostasis, definite examples of the reverse process are not often to be found".

⁵ Cf. A. Kijewska, *Filozof i jego muzy*, p. 77.

thanks to Basil's works⁶. This process was forged in discussions and debates. Debates that in the 4th century were not a clash of creeds, but of interpretations of creeds, which are assumed to be interpretations of the Scripture⁷.

As the reader could suspect because the subject is fundamental for theology, the problem of Basil's definition and understanding of οὐσία has been quite exhaustively analysed and extensively commented⁸. I appreciate the knowledge and many precious remarks of those studies and I have learned a lot from them, but the researchers are surprisingly divergent in their interpretations, especially as regards specific fragments of Basil's works. As an example we can point out the famous phrase from *Contra Eunomium* concerning ὑλικὸν ὑποκείμενον, where nearly each author provides evidence for a different philosophical background of such concept⁹. As these researchers are certainly not lacking in knowledge and experience, all the more surprising are the discrepancies in their interpretations. In my opinion, the reason lies in methodological presumptions, as they tried to treat all Basil's works and teaching as a coherent whole and only some of them considered a polemical context of his treatises¹⁰. This paper is an attempt to take a step back and reflect on Basil's understanding of substance in one treatise only, that is *Contra Eunomium*. I have chosen this writing because it is not merely one of the most important polemical and dogmatic treatises of the 4th century, but also the first of Basil's works in which his concepts are still *in statu nascendi*. I hope that such a partial analysis will not only allow us to have a better

⁶ Ibidem, p. 85-88.

⁷ Cf. M. DelCogliano and A. Radde-Gallwitz, *Introduction*, [in:] Basil of Caesarea, *Against Eunomius*, p. 47.

⁸ Cf. D. G. Robertson, *Stoic and Aristotelian Notions of Substance in Basil of Caesarea*, VigChr 52 (1998), p. 393-717; J. Zachhuber, *Stoic substance, non-existent matter? Some passages in Basil of Caesarea reconsidered*, StPatr 41 (2006), p.425-431; D. L. Balás, *The Unity of Human Nature in Basil's and Gregory of Nyssa's Polemics against Eunomius*, StPatr 14 (1976), p. 275-81; Th. Böhm, *Basilius: Adversus Eunomium II 4: Eine untypische Verwendung von οὐσία und υπόστασις?*, StPatr 32 (1997), p. 72-80; A. H. Armstrong, *The Theory of the Non-Existence of Matter in Plotinus and the Cappadocians*, StPatr (1962), p. 427-9; L. Turcescu, *Prosōpon and Hypostasis in Basil of Caesarea's Against Eunomius and the Epistles*, VigChr 51/4 (1997), p. 374-95; D. G. Robertson, *Mind, Language, and the Trinity in Basil of Caesarea*, [in:] M. Stone (ed.), *Reason, Faith and History*. Philosophical Essays for P. Helm, London 2008, p. 11-25; R. Hübner, *Basilius von Caesarea und das Homoousios*, [in:] L. P. Wickham, C. P. Bammel (ed.), *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*, Leiden 1993, p. 70-91.

⁹ Cf. R. Hübner, *Gregor von Nyssa als Verfasser der Sog. Ep. 38 des Basilius*, [in:] J. Fontaine, Ch. Kannengiesser (ed.), *Epektasis: mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, p. 463-490; D. G. Robertson, *Stoic and Aristotelian Notions of Substance in Basil of Caesarea*, VigChr 52 (1998), p. 393-717; J. Zachhuber, *Stoic substance, non-existent matter? Some passages in Basil of Caesarea reconsidered*, StPatr 41 (2006), p.425-43.

¹⁰ In my opinion, D. G. Robertson most accurately presents the overall understanding of οὐσία in Basil's teaching, outlining the problems or rather inaccuracies in his concept. Robertson jumps freely between *Contra Eunomium*, *De Spiritu Sancto*, *Letters* and *Homilies on Haxameron*.

understanding of the debate with Eunomius, but will also contribute to a better grasping of the development of views on the understanding of substance.

The context of the treatise

We should start with the context of the anti-Eunomian discussion and the origins of *Contra Eunomius*, as in my opinion it influenced Basil's concept of οὐσία, and then I shall present some general remarks about what divine οὐσία is, and partially also the substance of created beings, without omitting the texts that are difficult and ambiguous.

Basil the Great, despite his many other activities, was a very well educated Christian bishop, who nearly throughout his active life was engaged in one of the most important theological as well as philosophical discussions of the 4th century, namely the polemic with Neo Arians, particularly Eunomius. The main point of the discussion was whether the Father and the Son have the same substance, nature and glory. The main participants in the discussion were: Eunomius and on the part of the Orthodox Church - Basil the Great, Gregory of Nyssa, and Gregory of Nazianzus. Basil's *Contra Eunomium* is an answer to a controversial thesis presented by Eunomius in his *Apologia*. Simultaneously, as the discussion concerning the divine essence develops, the second main problem of the discussion transpires, namely the question whether we can comprehend God. Greatly simplifying things, Eunomius claimed that he could recognize the very substance of God, while Basil the Great and Gregory of Nyssa underlined that the divine substance is completely incomprehensible. According to Eunomius names render the very substance of beings, because God knows everything including himself; if he creates names, they necessarily render the nature of things, including the nature of God. Basil could not agree with the Eunomian concept that the name Unbegotten defines and reveals to us the very substance of God because, as a consequence, he would deny the fact that the Son of God has the same substance as His Father. So the two main philosophical problems of the anti-Eunomian discussions are the problem of defining the divine substance and the problem of cognition. It may seem that in the debate with Arians or neo-Arians the problem of ὁμοούσιος was the crucial one, but it occurs that Basil used this term unexpectedly rarely.

The very structure of the treatise imposes a specific approach to the problems, and that should be taken in consideration while analysing any of Basil's statements. According to R. Vaggione:

Basil's *Against Eunomius* is a polemical treatise, a point-by-point refutation of the methodology and main tenets of Eunomius's heteroousian theology as presented in his *Apology*. Basil proceeds by citing a few lines of Eunomius, then arguing at length against the suppositions or ideas expressed in the quotation. [...] for such a methodology in both Christian and philosophical sources include Origen's *Against Celsus*, Marcellus of Ancyra's *Asterius*, Eusebius of Caesarea's

Against Marcellus, and Iamblichus's *On the Mysteries*. Each author conducts his refutations in the same way as Basil, alternating citation and refutation¹¹.

Main assumptions about substance

Although Basil did not formulate his own teaching and he merely refuted Eunomius' arguments and presented God's substance as completely incomprehensible¹², we can find quite a lot of Basil's positive statements. I would like to start with a quotation in which he defends substance as the very being of God:

Now the substance (οὐσία) is not one of the things not present, but is rather the very being (τὸ εἶναι) of God; indeed, it is the pinnacle of insanity to count it among that which does not have being. For if the substance is among that which does not have being, then it could hardly be the case that any of the other things we have mentioned has being. So, then, it has been demonstrated that 'unbegotten' is classed with what is not present. Therefore, whoever holds that this term is indicative of the substance itself is a liar¹³.

This already introduces us into the style of Basil's argumentation. He is, first of all, a critic of Eunomian concept that οὐσία of God is his unbegottenness. Basil puts unbegottenness in the same category as other designations and does not link it directly with the divine substance. One of the reasons is the fact that we can give many names to the same objects, which would automatically provide us with many substances¹⁴. Eunomius, for a change, believes – as Robertson reminds us – that every substance may be designated by one and only one name¹⁵.

Furthermore, when we hear what was said by God himself, *As for me, I am and do not change* [Mal 3.6], we learn that the divine substance is always the same and unchanging. So, then, how is it not sheer madness to deny that a proper signification underlies each of the names, and to claim in contradiction to their actual meaning that all names mean the same thing as one another?¹⁶

Divine substance cannot be defined as unbegottenness, as Eunomius wanted, or any other designation, e.g. a creative power or providence or anything else. In other words, it is ridiculous for Basil to regard His every activity as his substance¹⁷. But the

¹¹ Cf. DelCogliano – Radde-Gallwitz, *Introduction*, p. 39.

¹² Basil the Great, *Against Eunomius* I 14, trans. M. DelCogliano, A. Radde-Gallwitz, Washington DC 2011, p.112: “I think that comprehension of God's substance transcends not only human beings, but also every rational nature”.

¹³ Basil the Great, *Against Eunomius* I 10, p. 106.

¹⁴ Basil the Great, *Against Eunomius* I 7, p. 99: “Though our Lord is one in substrate, and one substance, simple and not composite, he calls himself by different names at different times, using designations that differ from one another for the different conceptualizations”.

¹⁵ Cf. D. G. Robertson, *Stoic and Aristotelian Notions of Substance...*, p. 411.

¹⁶ Basil the Great, *Against Eunomius* I 8, p. 102.

¹⁷ Ibidem, p. 101: “Gladly, then, would I scrutinize him to see if he similarly sticks to this prudence in the case of all that is said about God, or if he does so only in the case of this word”. For if he does not consider anything at all by way of conceptualization so as to avoid the appear-

main difficulty that Basil has to face is the problem how to explain that there is one substance and three separate persons¹⁸. He has to balance among the concepts of οὐσία well known in various philosophical systems in order to avoid the risk of assumption that the common divine substance is something parallel to prime matter from which three divine persons emerge and somehow separate themselves from the common οὐσία¹⁹. On the contrary, Basil underlines that the commonality of the divine substance means that the same formula of being is observed both in the Father and in the Son²⁰.

For this is how divinity is one. Clearly, their unity is conceived to be a matter of the formula of the substance (τοῦ εἶναι λόγος). Hence while there is difference in number and in the distinctive features that characterise each, their unity is observed in the formula of the divinity²¹.

Meanwhile Basil has to protect one of his main theses that in substance itself there is no individualizing content and he negates the possibility to attribute the designations (προσηγορίαί) and activities (ἐνεργεῖαι) to the substance of God. In his Trinitarian project Basil distinguishes the Three without compromising divine unity and simplicity, so through the development of the *idiomata* (often translated as “distinguishing marks”, “properties”, “particularities”, “particular qualities”, etc.)²².

ance of honoring God with human designations, then he will confess this: that all things attributed to God similarly refer to his substance. But how is it not ridiculous to say that his creative power is his substance? Or that his providence is his substance? Or the same for his foreknowledge? In other words, how is it not ridiculous to regard every activity of his as his substance? And if all these names converge upon a single meaning, each one has”.

¹⁸ Here we find a close link with the Aristotelian concept of οὐσία, which contains an internal dialectic with οὐσία as common nature on one pole, and οὐσία as a particular substance on the other. In *Categories*, this concept (concrete individual – common nature) is expressed with the terminology of a primary and a secondary substance.

¹⁹ Basil the Great, *Against Eunomius* I 19, p. 119-120: “So, then, if he is speaking of the commonality of the substance, conceiving it to be a kind of doling out and division of preexistent matter into the things that come from it, this understanding is unacceptable to us. God forbid! We declare that those who speak in this way (if indeed anyone really does) are no less impious than those who affirm the 'unlike'”.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem.

²² Basil the Great, *Against Eunomius* II 4: “In most respects we are the same as one another, but it is only due to the distinguishing marks considered in connection with each one of us that we are different, each from the other. Hence the designations do not signify the substances, but rather the distinctive features that characterize the individual. So whenever we hear ‘Peter,’ the name does not cause us to think of his substance—now by ‘substance’ I mean the material substrate which the name itself cannot ever signify—but rather the notion of the distinguishing marks that are considered in connection with him is impressed upon our mind. For as soon as we hear the sound of this designation, we immediately think of the son of Jonah, the man from Bethsaida, the brother of Andrew, the one summoned from the fisherman to the ministry of the apostolate, the one who because of the superiority of his faith was

A more developed explanation of this problem is formulated in *Contra Eunomium* II, 28:

If anyone wants to accept that which is true, namely, that begotten and unbegotten are distinctive features that enable identification and are observed in the substance (γνωριστικὰς ιδιότητας ἐπιθεωρουμένας τῇ οὐσίᾳ), which lead to the clear and unconfused notion of the Father and the Son, then he will escape the danger of impiety and preserve logical coherence in his reasoning. The distinctive features, which are like certain characters and forms observed in the substance, differentiate what is common by means of the distinguishing characters and do not sunder the substance's sameness in nature. For example, the divinity is common, whereas fatherhood and sonship are distinguishing marks: from the combination of both, that is, of the common and the unique, we arrive at comprehension of the truth. Consequently, upon hearing 'unbegotten light' we think of the Father, whereas upon hearing 'begotten light' we receive the notion of the Son. Insofar as they are light and light, no contrariety exists between them, whereas insofar as they are begotten and unbegotten, one observes the opposition between them²³.

The unique properties that individuate particulars do not rupture the unity of nature. This point is fundamental to Basil's theological project. Unfortunately, he uses the same family of terms to speak both of the distinguishing marks and the propria that belong to and reveal the divine substance. The difference is that the propria are predicated of a common *ousia*, whereas the distinguishing terms refer to that which is unique to the Father, the Son, and the Holy Spirit²⁴.

We should underline that for Basil these three divine persons are distinct in reality as well as in human conception. But one could ask oneself whether these distinguishing features do not differentiate persons on the level of οὐσία. The answer is the fact that the properties that individuate are in fact the correlated relations. Each person is individuated by the relations in which they stand to one another. The Father as the Origin of the Son, whereas the Spirit has the property of the unbegotten Origin, is the Father from the infinity and did not at some point begin to be the Father; the Son is identified in relation to the Father by his relation of generation, he exists before age and always, did not at some point begin to exist, and the Spirit by his relation of procession.

In fact there is only one place in *Contra Eunomium* where Basil speaks of the

charged with building up the church. None of these is his substance, understood as subsistence. Hence the name determines for us the character of Peter. It cannot ever communicate the substance itself”.

²³ Basil the Great, *Against Eunomius* II 28, p. 174.

²⁴ Cf. A. Kimel, *St Basil of Caesarea and the Not so Simple God of the Gospel*, <https://afkimel.wordpress.com/2013/07/01/st-basil-of-caesarea-and-the-not-so-simple-god-of-the-gospel/> [access: 12.2018].

Father, the Son, and the Holy Spirit as three ὑπόστασις²⁵.

So, then, if holiness is the Spirit's nature, as it is for the Father and the Son, how does he have a nature that is third and foreign to theirs? I think that Isaiah recorded the Seraphim crying out "holy!" three times for this reason: because holiness in nature is observed in three substances [ὑπόστασις]²⁶.

S. Hildebrand gives us some interesting remarks how Basil could understand hypostasis, but we should remember that it is only a step to a completely developed concept.

A hypostasis is not an idioma; rather the hypostasis (an individual or particular subsistent) is the combination of ousia and idioma—of the common (to koinon) and the particular (to idion)—and the idioma makes the hypostasis perceptible. Idiomata belongs to the order of knowledge, hypostasis to the order of being²⁷.

The cognition of ousia

J. Zachhuber underlines that Basil had a limited interest in the concept of οὐσία as a substrate devoid of qualities,²⁸ which in my opinion is closely connected with his strong belief about the incomprehensibility of the divine substance.²⁹ Basil believes that we have no access to the divine substance at all, and to the substances of created beings as well. As it is pretty clear that we have no access to the very substance of beings without attributes, in the case of material beings our knowledge is limited only to attributes:

Hence, if knowledge of the earth's substance is established neither by the testimony derived from sense-perception nor by the teaching derived from the rational account, on what basis do they still claim to possess comprehension of it? Insofar as the earth is perceptible to the senses, it is either color or mass or lightness or heaviness or density or rarity or hardness or softness or coldness or hotness, or the qualities pertaining to flavour, or shape or magnitude—none of which they can say is its substance, not even if they were to affirm all of them readily. Yet none of the wise and blessed has provided a rational account which has made it possible to consider the earth's substance³⁰.

There is a fundamental difference in the possibility of comprehending οὐσία between the Creator and the creation. Human beings can only recognise God's activities. There is only one place in *Contra Eunomium* where Basil underlines that God's οὐσία can be comprehended by the Father, the Son and the Holy Spirit. He does not

²⁵ S. Hildebrand even claims that Basil does not use hypostasis in *Against Eunomius* as a technical term for the Father, the Son and the Holy Spirit as he later does (cf. Hildebrand, *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea*, Washington 2014, p. 58).

²⁶ Basil the Great, *Against Eunomius* III 3, p. 189.

²⁷ S. Hildebrand, *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea*, p. 92.

²⁸ J. Zachhuber, *Stoic substance, non-existent matter?*, p. 6.

²⁹ Cf. Basil the Great, *Against Eunomius* I 14, p. 113: "It is to be expected that the very substance of God is incomprehensible to everyone except the Only-Begotten and the Holy Spirit".

³⁰ *Ibidem*, I 13, p. 111.

explain this thesis, but as we know, one of Arius' arguments concerning a difference in substance and glory between the Father and his Only-Begotten Son was the fact that the son cannot comprehend the substance of the Father³¹. This can lead us again to the conclusion that we cannot treat this statement as a part of a coherent system but only as an apologetic declaration. We do not really know how Divine Persons know their own ousia, Basil did not explain it.

Ambiguous fragments

As I have said, the main aim of Basil's argumentation is to defend equality in οὐσία between the Father, the Son and the Holy Spirit. He does it by explaining the relations between οὐσία and ὑπόστασις. But we should underline that despite the general assumptions that he accepted, his usage of ontological terminology in *Contra Eunomium* is quite unrestricted. He tends to confuse those terms and even uses them interchangeably.

We should also present a short analysis of a probably most controversial sentence in *Contra Eunomium*:

So whenever we hear 'Peter', the name does not cause us to think of his substance - now by 'substance' I mean the material substrate which the name itself cannot ever signify - but rather the notion of the distinguishing marks that are considered in connection with him is impressed upon our mind³².

This phrase and especially the term “material substrate” is a subject of many analyses which try to explain its meaning and present its philosophical origins. We can follow a sophisticated discussion of researchers³³. I have decided not to recapitulate it since all articles are easily available, but I would definitely underline that there are textual problems which are more fundamental than the philosophical sources of the concept. As it was widely known, when Gregory of Nyssa quoted this phrase in his own *Against Eunomius*, he inserted an οὐκ, making the phrase negative: “now by 'substance' I do not mean the material substrate which no name can ever signify”³⁴. But when we check the critical edition, we find information that one of the preserved manuscripts of Basil's *Contra Eunomium* is also the “οὐκ-version”³⁵. This manuscript is considered less reliable³⁶, but still - as we have so many problems with the interpretation of the inconsistent but probably more likely version - we should think about taking other options under consideration. Especially if one of the manuscripts of

³¹ Cf. *ibidem* I 14, p. 112.

³² *Ibidem* II, 4, p. 134.

³³ Cf. R. Hübner, *Gregor von Nyssa als Verfasser der Sog. Ep. 38 des Basiliius*; D. G. Robertson, *Stoic and Aristotelian Notions of Substance in Basil of Caesarea*; J. Zachhuber, *Stoic substance, non-existent matter?*.

³⁴ Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium*, GNO II: 168.2-3.

³⁵ Basile De Césarée, *Contre Eunome, suivi de Eunome, Apologie*, introd., trad. et notes de B. Sesboüé, Paris 1983, SCh 305, p. 20

³⁶ Cf. M. DelCogliano and A. Radde-Gallwitz, [in:] *Basil of Caesarea, Against Eunomius*, p. 134.

Gregory's *Contra Eunomium* also omits οὐκ³⁷. But in fact only M. DelCogliano and A. Radde-Gallwitz suggest this textual problem. As I am not a specialist on manuscripts, I cannot solve the issue, but I can shed some more light on this problem using Basil's own words. In the same *Contra Eunomium* he mocks those who read the Holy Scripture literally and as one of the examples points out the material understanding of ousia. "For in addition to thinking that the substance of God is something material and thereby agreeing with the Greek atheists, he will also suppose that it is complex and composite"³⁸. The same opinion is found in Letter 361, where Basil rules out God's material οὐσία. Excluding this passage from our deliberations, we lose some of the arguments in the debate which of the philosophical schools exerted a greater influence on our author. However, this discussion, although it requires great erudition, is largely an intellectual game, because Basil was not a continuator of any of the philosophical schools, but only a perfectly educated consumer of classical heritage. And if there are claims that substance in Basil's texts is stoic or Aristotelian, it can equally good be Neoplatonic not only because Basil freely uses different philosophical traditions, but also - what is even more important - the 4th century is highly eclectic and we cannot speak about pure philosophical concepts characteristic of one school or another.

Conclusions

As I work a lot with *Contra Eunomium* and the Anti-Eunomian discussion, I would like to present my own remarks now. The most important conclusion is that we cannot treat Basil's concept of substance as a complete and static one and we should analyse each treatise separately taking into account the context of its creation. Although the problem of substance (ousia) is crucial in the Trinitarian dispute with Eunomius, terminology is not yet adapted to such a precise debate. In *Contra Eunomium* we can observe how Basil responds to Eunomius' thesis and bases his argument on a distinction between common and individual at the same time defending the unity of the common divine substance. Despite the fact that Basil's doctrine had a huge impact on the formation of Trinitarian theology, his apology of the Orthodox faith is not a coherent philosophical treatise. First of all, because of the polemical character of the book, and secondly because this is Basil's early text and we will not find a complete and consistent theory of ousia there. Basil clarifies most of the inaccuracies in his subsequent writings, in the course of further discussions.

Definiowanie substancji w dyspucie Bazylego Wielkiego z Eunomiuszem na temat niepojętości Boga (streszczenie)

Zawarte w *Contra Eunomium* nauczanie Bazylego kształtuje się w sporze i jest odpowiedzią na twierdzenia Eunomiusza. Cel, który przyświeca Bazylemu, jest teologiczny, stąd nie jest on wierny żadnej szkole filozoficznej, a tylko swobodnie używa

³⁷ Cf. Ibidem, p. 134.

³⁸ Basil the Great, *Against Eunomius* I 14, p. 113.

swojej bogatej wiedzy w tej dziedzinie, by bronić wiary. Najważniejsze jego twierdzenia dotyczą wspólnej substancji i podstaw wyodrębnienia z niej trzech osób boskich. W swym dowodzeniu Bazyli ucieka się do rozróżnień między substancją (οὐσία), własnościami (ιδιώματα) i działaniami (ἐνεργεῖαι). Całość dyskusji ma też odzwierciedlenie na płaszczyźnie epistemologicznej. Choć Bazyli wyraźniej idzie w kierunku uściślenia terminów οὐσία i ὑπόστασις, to w tym wczesnym dziele znajdujemy nie tylko nieostre użycie terminologii metafizycznej, ale niejasne twierdzenia, które być może nigdy nie zostaną wyjaśnione, co nie wpływa na możliwość prześledzenia, jak Bazyli rozwija swoją koncepcję trynitarną, doprecyzowując terminologię ontologiczną

Słowa kluczowe

Trójca Święta, Bazyli Wielki, Eunomiusz, arianizm, substancja, hipostaza.

Abstract

Basil the Great's teaching presented in *Contra Eunomium* was formed in a dispute and is a direct response to Eunomius' claims. Basil's goal is purely theological and that is the reason why he is not faithful to any philosophical school, but freely uses his rich philosophical knowledge to defend the Orthodox faith. The most important teaching concerns common substance and the reasons for distinguishing the Three Divine Persons in it. In his argumentation Basil refers to the distinction between substance (οὐσία), properties (ιδιώματα) and actions (ἐνεργεῖαι). The entire discussion is also reflected on the epistemological plane. Although he concentrates on clarifying the terminology of οὐσία and ὑπόστασις, in this early work we find not only a vague use of metaphysical terminology but also ambiguous assertions that may never be explained and clarified, which does not affect the possibility of tracing how Basil develops his Trinitarian concept further specifying ontological terminology.

Keywords

Holy Trinity, Basil the Great, Eunomius, Arianism, substance, hypostasis.

Bibliography

Sources

Basile de Césarée, *Contre Eunome, suivi de Eunome, Apologie*, introduction, traduction et notes de B. Sesboüé, Paris 1982-1983, SCh 299 i 305.

Basil the Great, *Against Eunomius*, transl. M. DelCogliano, A. Radde-Gallwitz, Washington 2011.

Eunomius, *Extant Works*, ed. R. P. Vaggione, Oxford 1987.

Gregory of Nyssa, vol. q, *Contra Eunomium libri I et II*, ed. W. Jaeger, Leiden 2002; vol. 2. *Contra Eunomium liber III*, ed. W. Jaeger, Leiden 2002.

Maximus the Confessor, *Epistulae XLV*, PG 91, 364- 649.

Studies

Armstrong A. H., *The Theory of the Non-Existence of Matter in Plotinus and the Cappadocians*, StPatr (1962), s. 427-9.

- Balás D. L., *The Unity of Human Nature in Basil's and Gregory of Nyssa's Polemics against Eunomius*, StPatr 14 (1976), s. 275-81.
- Bohm Th., *Basilii: Adversus Eunomium II 4: Eine untypische Verwendung von οὐσία und υπόστασις?*, StPatr 32 (1997), s. 72-80.
- Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, red. A. Baron, H. Pietras Kraków 2001.
- Hildebrand S. M., *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea*, Washington 2014.
- Hübner R., *Gregor von Nyssa als Verfasser der Sog. Ep. 38 des Basiliius*, [w:] J. Fontaine, Ch. Kannengiesser (ed.), *Epektasis: mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, s. 463-490.
- Hübner R., *Basilus von Caesarea und das Homoousios*, [in:] L. P. Wickham, C. P. Bammel (ed.), *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*, Leiden 1993, s. 70-91.
- Kijewska A., *Filozof i jego muzy. Antropologia Boecjusza – jej źródła i recepcja*, Kęty 2011.
- Kimel A., *St Basil of Caesarea and the Not so Simple God of the Gospel*, <https://afkimel.wordpress.com/2013/07/01/st-basil-of-caesarea-and-the-not-so-simple-god-of-the-gospel/> [access: 12.2018].
- Prestige G. L., *God in Patristic Thought*, Portland 2008.
- Robertson D. G., *Mind, Language, and the Trinity in Basil of Caesarea*, [in:] M. Stone (ed.), *Reason, Faith and History Philosophical Essays for Paul Helm*, London 2008, p. 11-25.
- Robertson D. G., *Stoic and Aristotelian Notions of Substance in Basil of Caesarea*, VigChr 52 (1998), s. 393-417.
- Turcescu L., *Prosōpon and Hypostasis in Basil of Caesarea's Against Eunomius and the Epistles*, VigChr 51/4 (1997), s. 374-95.
- Zachhuber J., *Stoic substance, non-existent matter? Some passages in Basil of Caesarea reconsidered*, StPatr 41 (2006), s. 425-430.

Joseph Grzywaczewski, UKSW*

LES ELEMENTS PATRISTIQUES DANS LA LETTRE ENCYCLIQUE DU PAPE JEAN-PAUL II *L'ÉGLISE VIT DE L'EUCCHARISTIE*

Dans la Lettre encyclique du Pape Jean-Paul II *Ecclesia de Eucharistia vivit (L'Église vit de l'Eucharistie)* se trouvent des citations des Pères de l'Église, ce qui est habituel pour tous les travaux théologiques. Mais pourquoi revient-on toujours aux théologiens des premiers siècles? Parce que leurs œuvres exprimant la Tradition de l'Église et la Tradition constituent, à côté de la Bible, la source de la foi chrétienne. Le recours aux théologiens des premiers siècles s'explique par la constatation suivante du Concile Vatican II:

La sainte Tradition et la sainte Écriture sont étroitement liées et communiquent entre elles. Car toutes deux, jaillissant de la même source divine, confluent pour ainsi dire pour former un tout et tendent à la même fin. En effet, la sainte Écriture est la parole de Dieu en tant que, sous le souffle de l'Esprit divin, elle est consignée par écrit. La sainte Tradition, quant à elle, transmet intégralement la Parole de Dieu – confiée aux apôtres par le Christ Seigneur et l'Esprit Saint [...]. C'est pourquoi l'une est l'autre (l'Écriture et la Tradition) doivent être reçues et vénérées avec un égal sentiment d'amour et de respect (DV 9)¹.

L'Église nous rappelle ainsi que la Tradition est aussi importante que la Bible. Il est généralement connu que « le Concile Vatican II porte nettement la marque du *retour aux Pères* [...]. La fécondité du renouveau patristique se manifeste dans l'héritage de ce concile »². Le Pape Jean-Paul II a encouragé les théologiens à faire des recherches sur la théologie des premiers siècles et il a surtout apprécié l'activité des savants les plus célèbres dans ce domaine comme Henri de Lubac, Claude Mondésert, Marek Starowieyski, Stanisław Longosz et d'autres³.

Dans sa lettre encyclique *Ecclesia de Eucharistia vivit*, le Pape s'appuie sur la Tradition du christianisme non divisé et c'est pourquoi il se réfère aux théologiens

* Ks. prof. dr hab. J. Grzywaczewski – profesor patrologii na Wydziale Teologicznym UKSW.

¹ *Dei Verbum*. La Constitution Dogmatique sur la Révélation Divine, 9.

² M. Fédou, *Les Pères de l'Église et la théologie chrétienne*, Paris 2013, p. 297.

³ Cf. W. Dawidowski, *Jan Paweł II wobec badaczy antyku chrześcijańskiego*, VoxP 50-51 (2007), p. 241-248.

grecs et aux théologiens latins. Comme nous le savons, une telle méthode de raisonnement était fréquemment appliquée dans le passé: *thesis, argumentum biblicum et argumentum patristicum*⁴. Les passages très importants pour la dogmatique étaient appelés *loci theologici* (lieux théologiques). On faisait aussi recours à la Liturgie comme source de la foi (*argumentum liturgicum*). Les théologiens se servaient toujours de l'argumentation rationnelle (*argumentum rationale*) et la même méthode est appliquée par les théologiens contemporains⁵. Nous la retrouvons également chez le Pape Jean-Paul II qui s'est intéressé à la patristique en tant que théologien, et après être devenu pape, il a souvent fait recours aux Pères de l'Église dans ses documents et dans ses discours. Il a travaillé par exemple sur Saint Augustin⁶, sur Saint Irénée de Lyon⁷, sur Origène⁸ ou bien sur les Pères cappadociens (Basile le Grand, Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze)⁹. Il a fait allusion aux théologiens de l'époque patristique dans ses Catéchèses du Mercredi¹⁰ ainsi qu'il a introduit plusieurs références à la théologie patristique dans sa lettre encyclique *Fides et ratio*¹¹. Nous voyons la même démarche dans sa lettre encyclique *L'Église vit de l'Eucharistie* où il a souligné *expressis verbis* l'importance de la Tradition:

En donnant à l'Eucharistie toute l'importance qu'elle mérite [...] nous montrons que nous sommes profondément conscients de la grandeur de ce don. Nous y sommes invités par une Tradition interrompue qui, dès les premiers siècles, a vu la communauté chrétienne attentive à conserver ce trésor [...]. Il n'y a aucun risque d'exagération dans l'attention que l'on porte à ce Mystère, car dans ce Sacrement se résume tout le mystère de notre salut (EvE 61)¹².

⁴ Cf. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, t. 1, München 1960. On y voit des paragraphes comme: Die Lehre der Heiligen Schrift (dans Alte Testament, das Neue Testament), Die Väterlehre, der Weg der Vernunft (pp. 224-331, 280-294). La même méthode est appliquée dans le manuel polonais W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 1, Lublin 1972. L'auteur présente la doctrine sur la sainteté de Marie dans les chapitres suivants: la foi de l'Église (*thesis*), la Sainte Ecriture (*argumentum biblicum*), les textes patristiques (*argumentum patristicum*), les arguments rationnels (*argumentum rationale*) - cf. p. 495-497.

⁵ Cf. J. Warzeszak, *Bóg jedyny w Trójcy Osób*, Warszawa 2006.

⁶ Cf. A. Zmorzanka, *Ojcowie Kościoła w pracy Karola Wojtyły: studenta i uczonego*, VoxP 50-51 (2007), p. 179-187.

⁷ Cf. J. Królikowski, *Teologia Boga i człowieka. Św. Ireneusz z Lyonu w interpretacji Jana Pawła II*, VoxP 50-51 (2007), p. 189-204.

⁸ Cf. H. Pietras, *Orygenes w pismach i wystąpieniach Jana Pawła II*, VoxP 50-51 (2007), p. 205-212.

⁹ Cf. N. Widok, *Ojcowie kapadoccy w nauczaniu Jana Pawła II*, VoxP 50-51 (2007), p. 213-240.

¹⁰ Cf. T. Skibiński, *Ojcowie Kościoła w katechezach srodowych Jana Pawła II*, VoxP 50-51 (2007), p. 249-262.

¹¹ Cf. A. Drożdż, *Ojcowie Kościoła w encyklice Fides et ratio*, VoxP 50-51 (2007), p. 273-284.

¹² EvE - Jean-Paul II, *L'Église vit de l'Eucharistie (Ecclesia de Eucharistia vivit)*, Rome 2003, éd.

Il n'est pas notre objectif d'analyser tous les passages cités par le Pape dans cette lettre, mais notre intention est de mettre en relief plusieurs façons dont il se sert des œuvres des auteurs anciens. Il est à noter que « dans toute la patristique il n'y a pas de traité sur l'Eucharistie [...]; cela n'était pas nécessaire car il n'y avait pas d'hérésies concernant l'Eucharistie. La vérité sur l'Eucharistie était évidente et elle était généralement acceptée »¹³. En Pologne, plusieurs travaux sur l'Eucharistie dans l'antiquité ont été publiés à l'occasion du Deuxième Congrès International sur l'Eucharistie (1987)¹⁴. Ceux qui s'intéressent au fonctionnement de l'Eucharistie dans les premiers siècles ont à leur disposition une anthologie des textes sur ce sujet en traduction polonaise (il y a eu plusieurs éditions de cette œuvre)¹⁵.

Première façon

Un paragraphe dans la lettre encyclique est composé de trois éléments: *une* affirmation du Pape (*thesis*), *un* petit passage biblique (*argumentum biblicum*) et *deux* citations patristiques (*argumetum patristicum*). Nous allons présenter deux exemples de cette façon d'enseigner.

Premier exemple

Dans un paragraphe de *l'Église vit de l'Eucharistie*, nous trouvons *une* affirmation du Pape, *une* citation biblique et *deux* citations patristiques: l'une est à Saint Ignace d'Antioche (+ 110) qui représente le milieu grec et l'autre est à Saint Augustin (+ 430) qui représente le milieu latin. Les deux citations: l'une d'un auteur grec et l'autre d'un auteur latin, expriment un équilibre du point de vue ecclésiastique, car le christianisme s'est développé surtout aux premiers siècles dans les deux traditions, grecque et latine. Il y a eu aussi une troisième tradition, c'est-à-dire orientale (syriaque et copte) que le Pape n'oublie pas non plus dans son enseignement.

Citons le paragraphe de *l'Église vit de l'Eucharistie* contenant les citations évoquées ci-dessus:

Dans l'Eucharistie en effet, nous recevons également la garantie de la résurrection des corps à la fin des temps: *Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle; et moi, je le ressusciterai au dernier jour* (Jn 6, 54). Cette garantie de la résurrection à venir vient du fait que la chair du Fils de l'homme, donnée en nourriture, est son Corps dans son état glorieux de Ressuscité. Avec l'Eucharistie, on assimile pour ainsi dire le *secret* de la résurrection. C'est pourquoi Saint Ignace d'Antioche définit avec justesse le Pain eucharistique comme *remède d'immortalité, antidote pour ne pas mourir* (EvE 18).

franç. Paris 2003.

¹³ M. Starowieyski, *Ojcowie Kościoła zachodniego o Eucharystii*, éd. M. Starowieyski, Ząbki 2005, p. 5 (trad. J. G.).

¹⁴ *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, éd. W. Myszor, E. Stanula, Katowice 1987.

¹⁵ Cf. M. Starowieyski, *Eucharystia pierwszych wieków*, Kraków 1987, 1997, 2014.

Parallèlement, le Pape évoque seulement quelques mots de Saint Ignace. Pour les mieux comprendre, regardons-les de près dans la version intégrale:

Le Seigneur me révèle que chacun en particulier et tous ensemble, dans la grâce qui vient de mon nom, vous vous réunissez *dans une même foi et en Jésus-Christ de la race de David selon la chair, Fils de l'homme et Fils de Dieu, pour obéir à l'évêque et au presbyterium, dans une concorde sans tiraillements, rompant un même pain qui est remède d'immortalité, antidote pour vivre en Jésus-Christ pour toujours* (Eph. XX 2)¹⁶.

La phrase de Saint Ignace peut être considérée comme commentaire de la phrase de l'Évangile (Jn 6, 54) que Jean-Paul cite plus haut. Le Christ parle de la résurrection qui est liée à la communion à son Corps et à son Sang. Saint Ignace dit la même chose, mais il place cet enseignement dans le contexte ecclésial: il faut célébrer l'Eucharistie en accord avec l'évêque, toutefois ce n'est pas cet aspect qui intéresse le Pape à ce moment-là étant donné qu'il se concentre sur la résurrection comme remède d'immortalité.

Dans la phrase de Saint Ignace, il n'y a rien d'extraordinaire par rapport à la phrase du Christ, mais le Pape la cite pour montrer la continuité de la foi en l'Eucharistie: nous qui vivons à présent gardons le même enseignement sur ce sujet que les chrétiens du II^e siècle. On remarque un accord parfait entre l'Évangile, Saint Ignace et Saint Jean-Paul II. Et c'est tout ce que le Pape veut nous dire quand il évoque quelques expressions d'un théologien ancien. La méthode y mise en œuvre est la plus simple. Prenons un autre passage de la lettre encyclique.

Nous y trouvons chez le Pape Jean II une constatation suivante:

L'Eucharistie crée la communion et éduque à la communion. Saint Paul écrivait aux fidèles de Corinthe leur montrant combien leurs divisions qui se manifestaient dans l'assemblée eucharistique étaient en opposition avec ce qu'ils célébraient, c'est-à-dire la Cène du Seigneur. En conséquence, l'Apôtre les invitait à réfléchir sur la valeur de l'Eucharistie pour les faire revenir à la communion fraternelle (1 Cor 11, 17-23) (EvE 40).

Nous voyons ici une constatation du Pape et ensuite une allusion à Saint Paul. Lisons quelques extraits de cette citation de Saint Paul:

J'apprends tout d'abord que lorsque vous vous réunissez en assemblée, il se produit parmi vous des divisions [...]. Ce n'est pas le Repas du Seigneur que vous prenez [...]; l'un a faim, tandis que l'autre est ivre [...]. Celui qui mange le pain ou boit la coupe du Seigneur indignement [...] mange et boit sa propre condamnation [...]. Mes frères, quand vous vous réunissez pour le Repas (du Seigneur), attendez-vous les uns les autres.

Maintenant le Pape nous présente, de façon abrégée, une réflexion de Saint Augustin sur le sujet:

Saint Augustin s'est efficacement fait l'écho de cette exigence. Rappelant la parole de l'Apôtre: *Vous êtes le Corps du Christ et vous êtes les membres de ce*

¹⁶ Ignatius Antiochenus, *Lettre aux Ephésiens*, 20, trad. P. T. Camelot, SCh 10 bis (1998), p. 77.

Corps (1 Cor 12, 27), il faisait remarquer: *Si donc vous êtes le Corps du Christ et ses membres, le symbole de ce que vous êtes, se trouve déposé sur la table du Seigneur. Vous y recevez votre propre mystère* (EvE 40)¹⁷.

Nous voyons que l'évêque d'Hippone (+ 430) développe la doctrine sur le Corps du Christ donnée par Saint Paul. C'est sa fondamentale description de l'Église¹⁸. Il explique: si vous êtes le Corps du Christ, donc c'est vous qui êtes déposés (spirituellement) sur la table; quand vous recevez le Corps du Christ, vous recevez vous-mêmes, votre mystère. L'idée peut sembler étonnante, mais au fond elle est véritable: en recevant le Corps du Christ, nous nous transformons en Christ et nous devenons comme lui. Pour accéder à la vie éternelle, il faut passer par le Christ., donc, il faut passer - de façon mystérieuse - par ce qui est déposé sur la table (sur l'autel). Le mystère de la présence du Seigneur dans la communion est en même temps notre mystère. Saint Augustin exprime ainsi une vérité théologique en termes poétiques. On ne peut pas oublier que celui-ci était un grand penseur chrétien et un grand homme de lettres et orateur. Le Pape partage son point de vue et il continue:

Il [Augustin] en tirait la conséquence suivante: *Notre Seigneur a consacré sur la table le mystère de notre paix et de notre unité. Celui qui reçoit le mystère de l'unité, et ne reste pas dans les liens de la paix, ne reçoit pas son mystère pour son salut; il reçoit un témoignage qui le condamne* (EvE 40)¹⁹.

Nous comprenons que ce qui est déposé sur la table (l'autel), c'est le Corps du Christ et en même temps c'est le mystère de notre unité avec le Christ et avec les autres. On y constate une unité dans la paix. Par conséquent, celui qui accède à l'Eucharistie comme mystère de l'unité sans rester dans la paix avec le Seigneur et avec les autres (surtout avec les frères dans la foi) ne reçoit rien pour son salut. Dans le cas-là, sa communion est vide. Encore pire: une telle personne risque d'être condamnée pour avoir communiqué sans la disposition exigée.

Nous voyons que Saint Augustin a gardé l'enseignement de Saint Paul en ajoutant quelques détails. Le Pape nous rappelle les réflexions d'Augustin pour nous aider à mieux comprendre la nature de l'Eucharistie, pour mieux entrer dans la pensée de Saint Paul et pour nous montrer la continuité de la foi dans l'Église. Il est facile de remarquer un accord entre Saint Paul, Saint Augustin et Saint Jean-Paul II. Nous voyons également l'essence de la Tradition chrétienne: une continuité dans la foi depuis le Christ et les Apôtres par l'époque patristique jusqu'à nos jours. Certes, le rite de la célébration de l'Eucharistie avait été modifié plusieurs fois pendant les siècles, mais l'essence de l'Eucharistie est restée immuable.

¹⁷ Augustinus, *Sermo* 272, PL 38, 1247.

¹⁸ Cf. S. Grabowski, *The Church. An Introduction to the Theology of St. Augustine*, London 1957, p. 6: « The Church is designated in the words of St. Augustine by the phrase *Corpus Christi*, the Body of Christ. The fuller designation with which we are acquainted, namely, the *Mystical Body of Christ*, is of much latter origin. It was introduced to express a union of the Church's members with Christ ».

¹⁹ Augustinus, *Sermo* 272, PL 38, 1248.

Second exemple

Le paragraphe est composé de quatre éléments: *une* thèse du Pape, *une* référence à la Bible (deux passages), *deux* citations patristiques, *une* latine et *une* grecque. Prenons le passage de *L'Église vit de l'Eucharistie*:

En effet, le sacrifice eucharistique rend présent non seulement le mystère de la passion et de la mort du Sauveur, mais aussi le mystère de la Résurrection, dans lequel le sacrifice trouve son couronnement. C'est en tant que vivant et ressuscité que le Christ peut, dans l'Eucharistie, se faire *pain de la vie* (Jn 6, 35 et 48), *pain vivant* (Jn 6, 51) (EvE 14).

La première phrase constitue la constatation du Pape (*thesis*). Elle est suivie de la référence à la Bible, c'est-à-dire de deux petits passages (*argumentum biblicum*). Prenons ces petites citations du Nouveau Testament en leur forme intégrale:

« Moi, je suis le pain de vie. Qui vient à moi, n'aura jamais faim » (Jn 6, 35).

Et ensuite:

« Moi, je suis le pain de vie. Vos pères, dans le désert, ont mangé la manne et ils sont morts; ce pain est celui qui descend du ciel pour qu'on le mange et ne meurt pas. Moi, je suis le pain vivant, descendu du ciel. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra pour toujours. Et le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde » (Jn 6, 48-51).

Les deux citations (l'une courte et l'autre plus longue) font partie de l'enseignement du Christ sur sa présence dans l'Eucharistie. L'enseignement en question est bien connu et son sens semble clair, mais Jean-Paul II veut l'approfondir par le recours à la patristique:

Saint Ambroise (+ 397) rappelait cela aux néophytes, en appliquant à leur vie l'événement de la résurrection: *Si le Christ est à toi aujourd'hui, il ressuscite pour toi chaque jour*. Saint Cyrille d'Alexandrie (+ 444), quant à lui, soulignait que la participation aux saints Mystères est *vraiment une confession et un rappel que le Seigneur est mort et qu'il est revenu à la vie pour nous et en notre faveur* (EvE 14).

Jean-Paul II nous rappelle ainsi que le Christ est le Pain de la vie. Il est présent dans l'Eucharistie et il est présent dans sa Passion et surtout dans sa Résurrection. Quand nous le recevons dans la communion, nous gagnons notre vie éternelle donc l'Eucharistie est l'avant-goût de la vie éternelle, elle l'anticipe. C'est l'enseignement de l'Évangile de Saint Jean. Mais pourquoi évoquer la citation de Saint Ambroise?

Parce que ce théologien, tout en restant dans la parole du Christ, la développe à sa façon et l'adresse à ses lecteurs. Citons la phrase d'Ambroise dans un passage plus long: « Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien. Si tu le reçois chaque jour, chaque jour pour toi c'est aujourd'hui. Si le Christ est à toi aujourd'hui, il ressuscite pour toi aujourd'hui [...]. Aujourd'hui c'est quand le Christ ressuscite »²⁰.

Le Christ est ressuscité une fois et il est monté au ciel. Pourquoi Ambrose dit

²⁰ Ambrosius, *De sacramentis* VI 4, 26, trad. P. Botte, SCh 25bis (1994) 135.

qu'il ressuscite aujourd'hui ? Le théologien veut nous faire comprendre que le Christ par sa résurrection dépasse le temps, qu'il sort du temps et que par sa résurrection, il est entré dans l'éternité où le temps ne coule pas. Ambrose nous présente la résurrection non pas comme un évènement historique, mais comme un mystère (un processus) qui se déroule au-delà du temps. C'est pourquoi l'évêque de Milan dit que le Christ ressuscite aujourd'hui. La réflexion du théologien latin est ensuite complétée par une réflexion d'un théologien grec: « Saint Cyrille d'Alexandrie, quant à lui, soulignait que la participation aux saints Mystères est *vraiment une confession et un rappel que le Seigneur est mort et qu'il est revenu à la vie pour nous et en notre faveur* » (EvE 14).

Il n'y a rien d'extraordinaire dans la constatation de Cyrille d'Alexandrie (+ 444). Le Pape la cite probablement pour faire équilibre dans son discours (un théologien latin et un théologien grec) et pour montrer la continuité de la foi chrétienne: le Christ était confessé aux premiers siècles, en Orient et en Occident, et c'est le même Christ que nous confessons et proclamons à nos jours dans le monde entier.

Le Pape met les deux citations l'une à côté de l'autre, toutes les deux n'étant qu'un commentaire de la parole du Christ se trouvant dans l'Évangile. Le Pape Jean-Paul II partage les opinions des deux théologiens ce qui nous permet de voir une continuation (ou bien une continuité) de la foi dans l'Église universelle et même son approfondissement. En effet, un approfondissement de la foi chrétienne était le but principal de toutes actions du Pape Jean-Paul II.

Deuxième façon

Un paragraphe du Pape Jean-Paul II est composé de quatre éléments: *une* constatation du Pape (*thesis*), *un* passage biblique (*argumentum biblicum*), *un argumentum patristicum* composé d'*un* passage patristique cité et d'*une* ou de *plusieurs* références aux livres patristiques indiquées dans les notes en bas de la page. Prenons un fragment de *l'Église vit de l'Eucharistie*:

Par la communion eucharistique, l'Église est également consolidée dans son unité de Corps du Christ. Saint Paul se réfère à cette *efficacité unificatrice* de la participation au banquet eucharistique quand il écrit aux Corinthiens: *Le pain que nous rompons, n'est-il pas communion au Corps du Christ ? Puisqu'il y a un seul pain, la multitude que nous sommes est un seul corps, car nous avons tous part à un seul pain* (EvE 23).

La première phrase est la constatation du Pape et elle est suivie par un recours à Saint Paul (la référence au 1 Cor 10, 16-17 s'y trouve). L'expression *le pain que nous rompons* en grec est τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν; l'expression *communion au corps du Christ* en grec est κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ. Le Pape veut ainsi approfondir la vision de l'Église en tant que Corps du Christ, une unité, un organisme uni construit par la communion. C'est pourquoi le Pape insiste sur la vérité fondamentale: nous formons une communauté dans le Christ et nous appartenons à son Corps mystique.

L'enseignement de Saint Paul est bien connu: l'Église se composant de beaucoup de personnes constitue une communauté, une communion au Corps du Christ. On remarque le caractère polémique de cette constatation: Saint Paul s'oppose à quelqu'un, probablement à la gnose ou aux chrétiens marqués par l'individualisme gnostique. Le sens de la phrase de Saint Paul que nous avons citée plus haut semble clair, mais le Pape ajoute un argument patristique. Il dit:

Le commentaire de Saint Jean Chrysostome est précis et profond: Qu'est donc ce pain? C'est le Corps du Christ. Que deviennent ceux qui le reçoivent? Ils deviennent le corps du Christ: non pas plusieurs corps, mais un seul Corps. En effet, le pain est tout un, bien qu'il soit constitué de multiples grains qui, bien qu'on ne les voie pas, se trouvent en lui, tel que leur différence disparaisse en raison de leur fusion, de la même manière nous sommes unis, les uns aux autres et nous sommes unis tous ensemble au Christ (EvE 23)²¹.

Nous y voyons un commentaire de Jean Chrysostome au 1 Cor 24, 2 déjà cité. Saint Paul dit que nous sommes *un* dans le Christ et que nous formons un seul corps. Jean-Paul II veut montrer par cette citation que la doctrine de Saint Paul reste présente dans les homélies de Saint Jean Chrysostome (+ 407), évêque de Constantinople, puisque celui-ci dit presque la même chose: dans l'Église, il y a plusieurs membres, mais ils font *un* seul Corps dans le Christ.

Le Pape aurait pu s'arrêter là, mais il a décidé d'évoquer deux autres œuvres anciennes sans les citer, mais en donnant des références. La première, c'est la *Didachè*, un livre du I^{er} siècle. Jean-Paul renvoie le lecteur à cet ouvrage car Jean Chrysostome fait allusion à la métaphore de grains de blé, d'abord dissipés et ensuite unis dans *un* pain, qui se trouve dans la *Didachè*. Citons ce passage en édition critique:

Comme ce pain rompu, disséminé sur les montagnes, a été rassemblé pour être un, que ton Église soit rassemblée de la même manière des extrémités de la terre dans ton royaume. Que personne ne mange ni ne boive de votre eucharistie en dehors de ceux qui sont baptisés au nom du Seigneur²²

On peut s'étonner de la richesse théologique de ce fragment: d'abord nous voyons les grains de blé disséminés dans les montagnes, ensuite les grains deviennent *un* pain ordinaire (le sens matériel). Mais le pain, après la consécration (pain rompu), devient le Corps du Christ qui est aussi *un* (le sens surnaturel). Les chrétiens viennent aussi des extrémités de la terre, ils prennent le pain consacré (le Corps du Christ) et ils deviennent son Corps. C'est pourquoi, même si les fidèles sont nombreux physiquement, ils sont est un, c'est-à-dire qu'ils sont unis spirituellement au Christ et entre eux-mêmes. Les fidèles individuels se transforment en Église, autrement dit en

²¹ Jean Chrysostome, *Homilia XXIV in prima Epistola ad Corinthos* 24, 2, PG 61, 200: 'Ο ἄρτος, ὅς κλωμεν, οὐχι κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστὶ – *panis quem frangimus, nonne communicatio corporis Christi est?* Le passage que nous avons cité plus haut est formulé en grec et en latin un peu différemment.

²² *La doctrine des douze Apôtres (Didachè)*, IX 4, trad. W. Rordorf, A. Tuilier, SCh 248bis, p. 177. Pour *Didachè* l'article *la* est utilisé, car le mot en grec ἡ διδαχή est féminin.

une communauté basée sur la foi chrétienne et dotée de deux dimensions: en partie elle est visible, car il y a des gens vivant dans ce monde, et en partie elle reste invisible, car elle touche à l'éternité. On constate donc une dimension sociologique, physique, spirituelle, ecclésiale et eschatologique de l'Eucharistie.

Ce petit extrait que nous sommes en train d'analyser nous rappelle aussi qu'uniquement les baptisés peuvent participer à l'Eucharistie. Tout cet enseignement se trouve dans une simple phrase écrite dans le livre du I^{er} siècle. Il est clair que celui qui l'avait écrit avait beaucoup médité sur la nature de l'Église et de l'Eucharistie. Et pourtant, il n'a probablement lu ni les lettres de Saint Paul, ni les Évangiles parce que le Nouveau Testament n'existait pas encore à cette époque-là en tant qu'un corpus fixe des textes chrétiens qui se formait progressivement: le présent Canon du Nouveau Testament (27 livres) vient de Saint Athanase (367). Il a été reconnu par l'Église au synode de Carthage (390), au synode d'Hippone (393) et au synode de Rome (405)²³. L'auteur de la *Didachè* manifeste donc sa foi en suivant la Tradition vivante vécue au quotidien par les chrétiens.

Le Pape Jean-Paul II après avoir cité Saint Jean Chrysostome et après avoir donné des références aux sources patristiques les plus anciennes, revient à son propos:

L'argumentation est serrée: notre unité avec le Christ, qui est don et grâce pour chacun, fait qu'en lui nous sommes aussi associés à l'unité de son corps qui est l'Église. L'Eucharistie renforce l'incorporation au Christ, qui se réalise dans le baptême par le don de l'Esprit (EvE 23).

Voici la conclusion du paragraphe: *les fidèles forment une unité au Corps du Christ et celle-ci est faite par la foi, par le baptême et par l'Eucharistie*. Mais Jean-Paul II donne également une référence à une homélie de Saint Cyprien. Citons-là:

Comme de nombreux grains ramassés (*grana multa in unum collecta*), moulus et joints ensemble font un pain (*unum panem faciunt*), ainsi nous qui sommes dans le Christ (*in Christo*), qui est le pain du ciel, savons que nous sommes un corps (*unum corpus*), joints les uns aux autres²⁴.

Nous voyons dans cet extrait la même métaphore de grains dispersés et ramassés en un corps appliquée à l'Eucharistie que celle que nous avons citée ci-dessus. Il n'est pas difficile de remarquer dans ce passage de Cyprien une allusion à l'enseignement de Saint Paul sur l'unité des fidèles dans le Christ et à la *Didachè* qui propageait le même enseignement au I^{er} siècle²⁵.

Troisième façon

Le recours à la Liturgie. La Tradition chrétienne dont parle le Concile Vatican II ne se compose pas uniquement des œuvres des Pères de l'Église, mais aussi de la Liturgie

²³ Cf. G. Theissen, *The New Testament: History, Literature, Religion*, London-New York 2003; M. J. Lagrange, *Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament*, Gabala 1933, p. 40.

²⁴ Cyprianus, *Epistola XLIII 13*, PL 4, 384 (trad. J. G.).

²⁵ Cf. M. Starowieyski, *Ojcowie Kościoła zachodniego o Eucharystii*, p. 5.

Divine. Le rite est fait par les hommes restant sous l'influence de l'Esprit Saint, il exprime la foi chrétienne et il la transmet ce qui est à l'origine de l'habitude de faire recours à la Liturgie dans les débats théologiques (*argumentum liturgicum*). C'est pourquoi le Pape Jean-Paul II, dans son enseignement sur l'Eucharistie, nous parle de la Liturgie orientale et de la Liturgie occidentale.

Le Pape pose sa thèse: « A travers la communion à son Corps et à son Sang, le Christ nous communique aussi son Esprit » (EvE 17). Pour approfondir cette thèse, Jean-Paul II se réfère à un théologien oriental (syrien):

Saint Ephrem écrit: *Il appela le pain son Corps vivant, il le remplit de lui-même et de son Esprit [...]. Et celui qui le mange avec foi, mange le Feu et l'Esprit [...]. Prenez et mangez en tous, et mangez avec lui l'Esprit Saint. C'est vraiment mon Corps et celui qui le mange, vivra éternellement* (EvE 17)²⁶.

La constatation de Saint Ephrem (+373) est étonnante: il dit que celui qui mange le Corps du Christ mange aussi le Feu de l'Esprit Saint. Les chrétiens sont habitués à penser que dans la communion nous recevons le Christ et quant à l'Esprit Saint, on le reçoit dans la confirmation. Au cours de la préparation des enfants à la première communion, on leur dit: *vous allez recevoir le Corps du Christ* ou tout simplement *le Christ*, sans ajouter *et le Saint-Esprit*. Mais Jean-Paul II, comme Ephrem, ne dit pas que nous recevons le Christ et l'Esprit Saint dans la communion pendant la Messe, il dit pourtant précisément: *A travers la communion à son Corps et à son Sang, le Christ nous communique son Esprit*. C'est donc le Christ qui envoie l'Esprit Saint par son Corps et par son Sang au moment de la communion. Il est connu que l'Esprit Saint est symbolisé par le feu et c'est sous cette forme qu'il est descendu sur les Apôtres le jour de la Pentecôte (Act 2, 3)²⁷.

Pour approfondir davantage cet enseignement, le Pape passe à la Liturgie orientale:

Dans l'épiclese eucharistique, l'Église demande ce Don divin, source de tout autre don. On lit, par exemple, dans la Divine Liturgie de Saint Jean Chrysostome: *Nous t'invoquons, nous te prions et nous te supplions: envoie ton Esprit Saint sur nous et sur ces dons, afin que ceux qui y prennent part obtiennent la purification de l'âme, la rémission des péchés et le don du Saint-Esprit* (EvE 17)²⁸.

C'est par cette prière que le célébrant demande au Père d'envoyer l'Esprit Saint *sur nous et sur les dons*, c'est-à-dire sur le Pain et le vin, afin que *ceux qui prennent part à ce mystère, obtiennent le don de l'Esprit Saint*. L'Église exprime ainsi la foi en la

²⁶ Ephrem, *Homélie IV pour la Semaine sainte*, CSCO 413 (Syr.182), p. 55.

²⁷ Ch. L'Éplattienier, *Le livre des Actes*, Paris 1994, p. 29-30: « Ce verset (Act 2, 4) dit en peu de mots l'essentiel. Le fait premier, fondamental, est que les apôtres sont *remplis de l'Esprit Saint*. C'est là une expression propre à Luc [...]. Pour lui, le miracle de Pentecôte est un signe de l'universalisme de l'Évangile que les gens de toute langue peuvent recevoir et comprendre ».

²⁸ C'est un fragment de l'anaphore de la Liturgie de Jean Chrysostome.

présence de l'Esprit Saint dans la célébration liturgique. Pour exposer davantage cette vérité le Pape écrit:

Dans le *Missel Romain* le célébrant demande: *Quand nous serons nourris de son Corps et de son Sang et rempli de l'Esprit Saint, accorde-nous d'être un seul corps et un seul esprit dans le Christ.* Ainsi, par le don de son Corps et de son Sang, le Christ fait grandir en nous le don de son Esprit, déjà reçu au baptême et offert comme sceau dans le sacrement de la confirmation (EvE 17).

Le Pape cite un fragment de la Prière eucharistique III du *Missel romain*; dans la Prière eucharistique II dans le même Missel, il y a une demande semblable: « Sanctifie ces offrandes en répandant sur elles ton Esprit, pour qu'elles deviennent pour nous le corps et le sang de Jésus, le Christ, notre Seigneur ». Le célébrant demande ainsi au Père d'envoyer l'Esprit Saint pour donner au prêtre la possibilité de consacrer le pain et le vin afin que ces dons deviennent ensuite le Corps et le Sang du Christ. L'invocation de l'Esprit Saint (épiclese) avant les mots de consécration (anamnèse) a été pratiquée depuis les débuts du christianisme²⁹. Ce que les fidèles reçoivent, c'est le Corps du Christ, mais pas seulement. Jean-Paul II, Saint Ephrem, l'anaphore grecque et la prière liturgique latine nous disent que c'est le Corps du Christ accompagné de l'Esprit Saint.

L'Esprit Saint agit généralement dans l'Église depuis la Pentecôte, mais il opère dans l'Eucharistie de façon spéciale et sa présence y est double: l'une pour la consécration et l'autre pour la réception de l'Esprit Saint lui-même dans la communion. Sans aucun doute, l'une est complétée par l'autre et les deux sont basées sur la présence générale de l'Esprit Saint dans l'Église. Nous recevons ainsi un enseignement très dense et très ancien. La constatation suivante peut être considérée comme conclusion de ce que Jean-Paul a présenté dans la lettre encyclique: « L'Eucharistie apparaît donc comme le sommet de tous les Sacrements car elle porte à sa perfection la communion avec Dieu le Père, grâce à l'identification au Fils unique, par l'action du Saint-Esprit » (EvE 34).

Conclusion

Nous avons présenté l'inspiration patristique comprise dans la Lettre encyclique de Jean-Paul II *L'Église vit de l'Eucharistie*. Le Pape qui avait toujours apprécié les œuvres des Pères de l'Église dans ses activités théologiques et pastorales et il s'est servi abondamment des sources patristiques dans son enseignement sur l'Eucharistie. Nous n'avons toutefois pas évoqué les auteurs plus tardifs qui sont également cités dans l'encyclique en question. Dans son raisonnement, le Pape Jean-Paul II a appliqué la méthode classique: *thesis, argumentum biblicum, argumentum patristicum et argumentum liturgicum*. Il a fait recours aux théologiens grecs comme Ignace

²⁹ N. M. Denis-Boulet, *Analyse des rites et des prières de la Messe*, dans *L'Église en prière*, Paris etc 1961, p. 400: « Dans les liturgies égyptiennes, dans l'anaphore alexandrine de saint Marc et déjà dans celle de Sérapion, le récit est précédé d'une invocation, véritable épiclese, demandant la transformation du pain et du vin: *Rempli ce sacrifice de ta puissance et de ta participation ou de ta bénédiction par la puissance de ton Esprit Saint* ».

d'Antioche, Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie, Cyrille de Jérusalem et à l'œuvre *Didachè* (dont l'auteur reste inconnu), ainsi qu'aux théologiens latins comme Cyprien, Ambroise et Augustin. De plus, le Pape cite Ephrem étant représentant de la théologie orientale. En parlant de la Liturgie, Jean-Paul II évoque le rite grec et le rite latin. Grâce à cette méthode de raisonnement, les constatations du Pape ne sont pas comme un chant *solo*, mais comme un cantique polyphonique; dans l'enseignement que nous recevons, nous trouvons une sorte de symphonie théologique à travers les siècles. Jean-Paul II veut montrer que son message est conforme à l'Écriture Sainte et à la Tradition chrétienne à partir de l'époque patristique. C'est la foi de l'Église dans sa vitalité et continuité qui était déjà mûre au début du christianisme et que nous assimilons et continuons à nos jours.

Mots clés

Eucharistie, Liturgie, Jean Paul II, *Didachè*, Ignace d'Antioche, Cyrille de Jérusalem, Ephrem le Syrien, Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie.

The patristic elements in the encyclical letter of Pope John Paul II *The Church lives of the Eucharist* (abstract)

We have presented patristic elements in the Encyclical *Church and Eucharist* by John Paul II, without having evoked later Christian writers quoted in this Encyclical. The Pope applied the classical method: *thesis, argumentum biblicum, argumentum patristicum* and *argumentum liturgicum*. He quoted some Greek authors such as Ignatius of Antioch, John Chrysostom, Cyril of Alexandria, Cyril of Jerusalem and the book *Didache* by an unknown author. He quoted also some Latin authors such as Cyprian, Ambrose and Augustine. Ephrem was quoted as a representative of Oriental theology. While speaking about Liturgy, John Paul II evoked both, the Greek and Latin liturgical rites. Because of such method, the Pope's teaching is not like singing *solo*, but rather as a polyphonic hymn; in his teaching something like theological polyphony throughout the centuries is to be noticed. John Paul II wants to show that his message is conforming to the Holy Scripture and to the Christian Tradition, including the patristic epoch. That is the faith of the Church in its vitality and continuity. This faith was already mature at the beginning of Christianity and we assimilate and continue it in our times.

Keywords

Eucharist, Liturgy, John Paul II, *Didache*, Ignatius of Antioch, Cyril of Jerusalem, Ephrem the Syriac, John Chrysostom, Cyril of Alexandria.

Elementy patrystyczne w encyklice Jana Pawła II „*Ecclesia de Eucharistia*” (streszczenie)

W artykule zostały ukazane treści patrystyczne zawarte w encyklice Jana Pawła II *Kościół żyje Eucharystią*, pominięto w nim jednak autorów późniejszych, o których również jest mowa w encyklice. Jak wiadomo, Karol Wojtyła, jeszcze zanim został papie-

żem, interesował się teologią patrystyczną i sięgał do pisarzy wczesnochrześcijańskich jak Ireneusz z Lyonu, Orygenes, Augustyn czy Ojcowie kapadocy. Jako papież popierał studia patrystyczne i doceniał wybitnych patrologów polskich oraz z innych krajów, a w swym nauczaniu podkreślał znaczenie tradycji patrystycznej. Jan Paweł II w encyklice, o której mowa, zastosował metodę klasyczną, to znaczy niektóre paragrafy sformułował w ten sposób, że znajdują się w nich następujące elementy: *thesis*, *argumentum biblicum*, *argumentum patristicum*, *argumentum liturgicum*. Papież przytoczył fragmenty z dzieł autorów greckich jak Ignacy Antiocheński, Jan Chryzostom, Cyryl Aleksandryjski, Cyryl Jerozolimski, powołał się też na dzieło Didache nieznanego autora. Sięgnął również do autorów łacińskich jak Cyprian, Ambroży i Augustyn, a Efrema zacytował jako przedstawiciela teologii wschodniej. Papież zacytował fragmenty z dzieł niektórych autorów, a do innych podał tylko odnośniki. Mówiąc o Liturgii, sięgnął do rytu wschodniego (greckiego) i zachodniego (łacińskiego). Dzięki takiej metodzie wykład Jana Pawła II nie jest jak śpiew solowy, lecz jak hymn polifoniczny. W jego nauczaniu słyszymy jakby symfonię teologiczną rozbrzmiewającą w ciągu wieków. W ten sposób Papież chciał ukazać, że jego orędzie jest zgodne z Pismem Świętym oraz Tradycją, poczynając od epoki patrystycznej. Jest to wiara Kościoła w jej ciągłości i żywotności. Ta wiara była dojrzała już na początku chrześcijaństwa, a naszym zadaniem jest ją zachować, asymilować i trwać w jej wyznawaniu.

Słowa kluczowe

Eucharystia, Liturgia, Jan Paweł II, Didache, Ignacy Antiocheński, Cyryl Jerozolimski, Ephrem Syryjczyk, Jan Chryzostom, Cyryl Aleksandryjski.

Bibliographie

Sources

Ambrosius, *De sacramentis*, trad. P. Botte, 1994, SCh 25bis.

Augustinus, *Sermo 272*, PL 38, 1246-1248.

Cyprianus, *Epistola XLIII*, PL 4, 272-389.

Dei Verbum. La Constitution Dogmatique sur la Révélation Divine, Vaticanum II.

Ephrem Syrien, *Homélie IV pour la Semaine sainte*, CSCO 413 (Syr.182).

Jean Paul II, *L'Église vit de l'Eucharistie (Ecclesia de Eucharistia vivit)*, Rome 2003; éd. franç. Paris 2003 (EvE).

Ignatius Antiochenus, *Lettre aux Ephésiens*, trad. P. T. Camelot, 1998, SCh 10 bis.

Jean-Paul II, *Duodecimum saeculum*, AAS 80 (1988), p. 241-252.

Joannes Chrysostomus, *Homilia XXIV in Epistolam primam ad Corinthianos*, PG 61, 198-206.

La doctrine des douze Apôtres (Didachè), trad. W. Rordorf, A. Tuilier, 1978, SCh 248bis.

Starowiejski M. (éd.), *Eucharystia pierwszych wieków* (anthologie des textes patristiques sur l'Eucharistie), Kraków 1987, 1997, 2014.

Starowiejski M. (éd.), *Ojcowie Kościoła zachodniego o Eucharystii* (antologie des textes patristiques sur l'Eucharistie), Zabki 2005.

Études

- Dawidowski W., *Jan Paweł II wobec badaczy antyku chrześcijańskiego*, VoxP 50-51 (2007), p. 241-248.
- Denis-Boulet N.-M., *Analyse des rites et des prières de la Messe*, dans *L'Église en prière*, Paris etc 1961, p. 325-434.
- Drożdż A., *Ojcowie Kościoła w encyklice Fides et ratio*, VoxP 50-51 (2007), p. 273-284.
- Éplatténier Ch., *Le livre des Actes*, Paris 1994.
- Fédou M., *Les Pères de l'Église et la théologie chrétienne*, Paris 2013.
- Grabowski S., *The Church. An Introduction to the Theology of St. Augustine*, London 1957.
- Granat W., *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 1, Lublin 1972.
- Królikowski J., *Teologia Boga i człowieka. Św. Ireneusz z Lyonu w interpretacji Jana Pawła II*, VoxP 50-51 (2007), p. 189-204.
- Lagrange M.-J., *Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament*, Gabala 1933.
- Myszor W., Stanula E. (éd.), *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, Katowice 1987.
- Pietras H., *Orygenes w pismach i wystąpieniach Jana Pawła II*, VoxP 50-51 (2007), p. 205-212.
- Schmaus M., *Katholische Dogmatik*, t. 1, München 1960.
- Skibiński T., *Ojcowie Kościoła w katechezach środowych Jana Pawła II*, VoxP 50-51 (2007), p. 249-262.
- Theissen G., *The New Testament: History, Literature, Religion*, London-New York 2003.
- Warzeszak J., *Bóg jedyny w Trójcy Osób*, Warszawa 2006.
- Widok N., *Ojcowie kapadoccy w nauczaniu Jana Pawła II*, VoxP 50-51 (2007), p. 213-240.
- Zmorzanka A., *Ojcowie Kościoła w pracy Karola Wojtyły: studenta i uczonego*, VoxP 50-51 (2007), p.179-187.