



1/4 (2015)

# E-PATROLOGOS

Kwartalnik patrystyczny

Temat zeszytu

Św. Nicetas z Remezjany (2)

ISSN 2392-0351

1/4 (2015)

# E-PATROLOGOS

Kwartalnik patrystyczny

Temat zeszytu

Św. Nicetas z Remezjany (2)



# 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 („Ignatianum”, Kraków)

ks. dr hab. Arkadiusz Baron, prof. UPJPII

ks. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UAM

prof. dr hab. Heike Grieser (J. Gutenberg-Univ., Theol. Fakultät,  
Mainz)

ks. prof. dr hab. Józef Woliński (Collège des Bernardins w Paryżu)

#### Komitety Redakcyjne

ks. dr hab. Leon Nieścior OMI, prof. UKSW (redaktor naczelny)

ks. dr Mirosław Mejzner SAC (sekretarz I)

dr Kinga Puchała (sekretarz II)

#### Redaktorzy tematyczni

ks. dr hab. Józef Grzywaczewski, prof. UKSW (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

Kinga Baszczuk

#### 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

---

### ŚW. NICETAS Z REMEZJANY (2)

KS. BOGDAN CZYŻEWSKI <i>DE SYMBOLO</i> NICETASA Z REMEZJANY W ŚWIETLE SYMBOLI WIARY IV WIEKU .....	5
KS. ANTONI ŻUREK NIEBEZPIECZEŃSTWO ARIANIZMU W ŚWIETLE <i>DE RATIONE FIDEI</i> NICETASA Z REMEZJANY .....	16
MIROŚLAW MEJZNER SAC ANTYMACEDONIAŃSKI CHARAKTER <i>DE SPIRITUS SANCTI POTENTIA</i> NICETASA Z REMEZJANY .....	27
PROF. JERZY WOJTCZAK-SZYSZKOWSKI KILKA UWAG O JĘZYKU WYBRANYCH PISM NICETASA Z REMEZJANY .....	45
KS. MARCIN WYSOCKI AUTORSTWO <i>TE DEUM</i> W ŚWIETLE WSPÓŁCZESNYCH BADAŃ. ZARYS PROBLEMATYKI .....	50
ŚW. NICETAS Z REMEZJANY tł. ks. Przemysław Szewczyk O POŻYTKU ZE ŚPIEWANIA PSALMÓW .....	60
INFORMACJA WYDAWNICZA ŚW. NICETAS Z REMEZJANY. PISMA [PRZEKŁAD ZBIOROWY], KRAKÓW: WYDAWNICTWO M 2015, SS. 118 .....	68

### VARIA

HENRYK PIETRAS SJ DZIEŃ STWORZENIA – DZIEŃ ZBAWIENIA UWAGI NA MARGINESIE IRENEUSZA <i>ADVERSUS HAERESES</i> V, 23, 2 ORAZ SYRYJSKIEJ <i>GROTY SKARBÓW</i> .....	69
LISTA RECENZENTÓW <i>E-PATROLOGOS</i> W 2015 ROKU .....	79

Ks. Bogdan Czyżewski\*

## DE SYMBOLO NICETASA Z REMEZJANY W ŚWIELE SYMBOLI WIARY IV WIEKU

W spuściźnie literackiej biskupa Remezjany (dzisiaj Bela Palanka w Serbii) Nicetasa (ur. ok. 335 – zm. po 414), odnaleźć można ważne dzieło noszące tytuł *Instructio ad competentes*. Gennadiusz w *De viris illustribus* pisze, że jest to „sześć krótkich ksiąg, służących do pouczenia tych, którzy przygotowują się do chrztu”<sup>1</sup>. Jedną z nich, piątą z kolei, nosząca tytuł *De symbolo*, zawiera omówienie symbolu wiary, którego znajomość w katechetycznym przygotowaniu kandydatów do chrztu św. była niezmiernie ważna.

Wspomniane dzieło stanowi bez wątpienia prawdziwą perłę w literaturze starożytnej poświęconej wyznaniom wiary. Jeżeli chcielibyśmy ogólnie scharakteryzować ten krótki wykład *Symbolu wiary* stanowiący część większej całości, należałoby powiedzieć, że odznacza się prostotą przekazu dostępnego dla przeciętnego czytelnika, a jednocześnie jest „dla wiernych światłem wiary i wzorem prawowierności”<sup>2</sup>.

Pytanie, jakie chcemy sobie postawić i na nie odpowiedzieć, to przede wszystkim, czy wyjaśnienie przez Nicetasa *Symbolu wiary* jest oryginalne w stosunku do wcześniejszych. Dlatego najpierw porównamy teksty wybranych *Symboli wiary*: rzymskiego, mediolańskiego i remezjańskiego. Pierwszy z nich, czyli rzymski, uchodzi za wzór dla późniejszego *Symbolu apostołskiego*, ale także dla *Symbolu* przekazanego przez Nicetasa oraz św. Ambrożego z Mediolanu. Następnie dokonamy analizy wykładu *Symbolu* Nicetasa z Remezjany i pobieżnie porównamy z tym, co powiedział na ten sam temat św. Ambroży.

### 1. Podobieństwa i różnice

Nie miejsce tutaj na przedstawianie historii *Symbolu wiary*. Temat ten został już bowiem wiele razy omówiony<sup>3</sup>. Należy jedynie wskazać na tzw. *Symbol rzymski* bę-

---

\* Ks. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UAM – profesor nadzwyczajny z Zakładzie Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, wiceprezes Sekcji Patrystycznej; e-mail : czybo@amu.edu.pl.

<sup>1</sup> Gennadiusz z Marsylii, *De viris illustribus*, 22, PL 58, 1073.

<sup>2</sup> B. Degórski, *Katechezy przedchrzcielne Nicetasa z Remezjany*, VoxP 10 (1990), z. 18, s. 110.

<sup>3</sup> Por. chociażby serię artykułów wydanych z okazji sympozjum na temat *Symbolu apostołskiego*: R. Knapieński (red.), *Symbol Apostołski w nauczaniu i sztuce Kościoła do*

dący matką dla *Symbolu apostołskiego*, który ostatecznie ukształtował się w VI wieku<sup>4</sup>. Wspomniany *Symbol rzymski* był niewątpliwie wzorem dla *Symbolu wiary Kościoła* w Remezzanie za czasów biskupa Nicetasa, a także dla *Symbolu mediolańskiego*. Św. Ambroży interpretuje *Symbol* w *Explanatio Symboli ad initiandos*. Tekst tego ostatniego spisany został przez stenografów. Zapisano jedynie początkowe oraz końcowe fragmenty poszczególnych artykułów wiary. Powodem takiego skrótowego potraktowania tekstu *Symbolu* mógł być nakaz zachowywania tajemnicy, tzw. *disciplina arcani*, albo też stenograf dla ułatwienia sobie zadania spisywał wyłącznie pierwsze i ostatnie słowa każdego z artykułu wyznania wiary. Mimo tego udało się odtworzyć całość wyznania wiary Kościoła w Mediolanie z czasów św. Ambrożego. Pozwoliły na to spisane same fragmenty *Symbolu*, jak i dodane do nich objaśnienia. Porównania trzech tekstów dokonał już J. N. D. Kelly, a także o. B. Degórski<sup>5</sup> i ks. S. Longosz<sup>6</sup>. Ograniczamy się zatem tylko do zaznaczenia w tekstach różnic (kolorowe zaznaczenia) istniejących w *Symbolach wiary* Kościoła rzymskiego, remezjańskiego i mediolańskiego.

Symbol rzymski	Symbol remezjański	Symbol mediolański
„Credo in deum patrem omnipotentem;	„Credo in deum patrem omnipotentem, caeli et terrae creatorem;	„Credo in deum patrem omnipotentem;
et in Christum Iesum filium eius unicum, dominum nostrum,	et in filium eius <b>Iesum Christum</b> dominum nostrum,	et in <b>Iesum Christum</b> , filium eius unicum, dominum nostrum,
qui natus est de Spiritu sancto et Maria virgine,	natum <b>ex</b> Spiritu sancto et <b>ex</b> virgine Maria,	qui natus est de Spiritu sancto <b>ex</b> Maria virgine,
qui sub Pontio Pilato <b>crucifixus</b> est et sepultus,	<b>passum</b> sub Pontio Pilato, crucifixum, <b>mortuum</b> ,	qui sub Pontio Pilato <b>passus</b> est et sepultus,
tertia die resurrexit a mortuis	tertia die resurrexit <b>vivus</b> a mortuis,	tertia die resurrexit a mortuis
ascendit in caelos,	ascendit in caelos,	ascendit in <b>caelum</b> ,
sedet ad dexteram patris,	sedet ad dexteram patris,	sedet ad dexteram patris,
unde venturus est iudicare vivos et	<b>inde</b> venturus iudicare vivos et mortuos;	<b>inde</b> venturus est iudicare vivos et

*Soboru Trydenckiego*, Lublin 1997; por. także B. Czyżewski, *Wierzę w Boga Ojca...*, Gniezno 2012, s. 11-36.

<sup>4</sup> Por. J. Słomka, *Ojcowie, starożytne wyznania wiary i oficjalne teksty Kościoła starożytnego w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, [w:] R. Knapiński (red.), *Symbol Apostołski...*, dz. cyt., s. 33.

<sup>5</sup> Por. B. Degórski, *Pozauguścińskie komentarze patrystyczne do Symbolu Apostołskiego*, [w:] R. Knapiński (red.), *Symbol Apostołski...*, dz. cyt., s. 185-235.

<sup>6</sup> Por. S. Longosz, *Struktura Symbolu Apostołskiego*, [w:] R. Knapiński (red.), *Symbol Apostołski...*, dz. cyt., s. 77-98.

mortuos;		mortuos;
et in Spiritum sanctum,	et in Spiritum sanctum,	et in Spiritum sanctum,
sanctam ecclesiam,	sanctam ecclesiam catho- licam,	sanctam ecclesiam,
	communione sancto- rum,	
remissionem peccato- rum,	remissionem peccato- rum,	remissionem peccato- rum,
carnis resurrectionem”.	carnis resurrectionem”.	carnis resurrectionem” <sup>7</sup> .

## 2. Najważniejsze aspekty teologiczne

a) W *Wyznaniu wiary* Nicetasa można odnaleźć kilka ważnych aspektów teologicznych. Pierwszy odnosi się do Osoby Boga Ojca. Biskup definiuje Go kilkoma określeniami, które przypominają teologię apofatyczną. Bóg Ojciec wszechmogący, Stworzyciel nieba i ziemi, jest według Nicetasa Niezrodzony, co oznacza, że „przez nikogo nie powstał, od nikogo nie wziął początku”<sup>8</sup>. Biskup nazywa Go także Bogiem Niewidzialnym, ponieważ nie może Go „zobaczyć żadne oko cielesne”<sup>9</sup>. Następnie jest też Bogiem Niepojętym, On zaś „wszystko pojmuje”<sup>10</sup>. Nicetas mówi również, że Ojciec jest Bogiem Niezmiennym, co oznacza, że „nie zmienia się z upływem czasu, nie starzeje się z wiekiem, lecz zawsze jest taki sam”<sup>11</sup>.

Poza określeniami apofatycznymi spotykamy u biskupa Remezjany także nazwy: Bóg Dobry, Sprawiedliwy, Stworzyciel nieba i ziemi<sup>12</sup>. Jest On nie tylko Bogiem, ale i Ojcem. Dowodem na to pozostaje fakt posiadania przez Niego Syna. On jest Ojcem

przez Syna, mając mianowicie Syna, którego jest Ojcem. [...] Przed wszystkimi wiekami, przed wszelkim początkiem, przed wszelkim zupełnie czasem zrodził z siebie Syna, Duch Ducha, Bóg Boga<sup>13</sup>.

Św. Ambroży w swoim *Wyjaśnieniu wiary* zwraca uwagę na dodatek określający Ojca jako niewidzialnego i niecierpięliwego, który pojawia się w wyznaniu wiary jego poprzednika – semiariańskiego biskupa Auksencjusza<sup>14</sup>. Biskup prawowierny Mediolanu pomija te określenia, ponieważ pragnie być wierny *Symbolowi rzymskiemu*. Co więcej, uznaje, iż dodanie do *Symbolu* wyrażenia: *invisibilis et impassibilis* może dowodzić, że Chrystus nie jest prawdziwym Bogiem, ponieważ w odróżnieniu

<sup>7</sup> Na podstawie J. N. D. Kelly, *I simboli di fede della Chiesa antica. Nascità, evoluzione, uso del credo*, Napoli 1987, s. 436.

<sup>8</sup> Nicetas z Remezjany, *O symbolu wiary*, 2.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Por. tamże.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Por. B. Degórski, *Pozaaugustyńskie komentarze...*, dz. cyt., s. 189.

od Ojca jest widzialny, cierpiętny i zmienny<sup>15</sup>.

b) Drugi aspekt teologiczny, na jaki zwraca uwagę Nicetas z Remezjany, dotyczy Osoby Syna. Jemu poświęca o wiele więcej miejsca w wyjaśnieniu symbolu, co jest zrozumiałe, ponieważ dotyczy ono kilku ważnych kwestii chrystologicznych: wiary w Syna Bożego, w Jego ludzkie zrodzenie z Ducha Świętego i Maryi Dziewicy, w ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, wreszcie w chwalebnie wstępującego do nieba i sądzącego żywych i umarłych Jezusa. Czytając komentarz Nicetasa do wymienionych artykułów wiary na temat Syna, można odnieść wrażenie, że mamy do czynienia z wyznaniem o charakterze wyłącznie chrystocentrycznym. Warto przyrzeć się bliżej temu fragmentowi i chrystologii, jaką reprezentuje biskup Remezjany.

Nicetas w swojej chrystologii podkreśla przede wszystkim prawdziwość boskiej i ludzkiej natury Chrystusa. Pierwsza jest odwieczna, druga – człowiecza, równie prawdziwa jak pierwsza, chociaż bez udziału mężczyzny, jedynie mocą Ducha Świętego stał się ciałem i narodził z Maryi Dziewicy. Autor zaznacza, że przyjęcie ludzkiej natury nie spowodowało żadnej zmiany w bóstwie Chrystusa: „Pozostając Bogiem stał się człowiekiem”<sup>16</sup>. Przypomina to wypowiedź św. Atanazego Wielkiego zawartą w *Mowach przeciw arianom*, w których mówi m. in. o Chrystusie, że „nie stał się inny po przyjęciu ciała, lecz okrył się nim, będąc sobą”<sup>17</sup>. Nad tym samym problemem, prawie dwa wieki wcześniej, zastanawiał się Tertulian:

W jaki sposób Słowo stało się ciałem, mianowicie czy jakby przeobraziwszy się w ciało, czy przywdziawszy ciało? Z pewnością przywdziawszy. Zresztą trzeba wierzyć, że Bóg, jako wieczny, jest niezmienny i nie przekształca się<sup>18</sup>.

Chrystus zatem, według Nicetasa, przyjmując człowieczeństwo nie przestał być Bogiem.

Biskup Remezjany w ciekawy sposób uzasadnia powód przyjęcia człowieczeństwa. Oprócz znanego i często powtarzanego przez Ojców argumentu związanego z odkupieniem człowieka, biskup wskazuje na możliwość doświadczenia przez człowieka prawdziwego bóstwa Chrystusa:

Pozostając Bogiem stał się człowiekiem, aby ludzie mogli Go widzieć, przyjąć Jego naukę i zbawienie, ponieważ nie doświadczyliby Bóstwa inaczej jak przez przyjęcie przez Niego widzialnego ciała<sup>19</sup>.

W kontekście powyższej opinii Nicetasa warto spojrzeć na wypowiedzi św. Ambrożego odnoszące się do Syna. Według niego Chrystus przyjął całe nasze człowieczeń-

<sup>15</sup> Por. Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie Symbolu*, 4: „Arianie znaleźli sobie w tym lekarstwie powód do oskarżeń. Ponieważ my zachowujemy Symbol Kościoła rzymskiego, oni uważali za niewidocznego i niepodlegającego cierpieniom wszechmocnego Boga i dlatego mówili: Widzisz, Symbol to zawiera, aby pokazać, że Syn jest widzialny i podlega cierpieniu”.

<sup>16</sup> Nicetas z Remezjany, *O symbolu wiary*, 3.

<sup>17</sup> Atanazy Wielki, *Mowy przeciw arianom*, II 8.

<sup>18</sup> Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, XXVII 6.

<sup>19</sup> Nicetas z Remezjany, *O symbolu wiary*, 3.



stwo, czyli ciało, rozumną i doskonałą duszę ludzką<sup>20</sup>. Jest to z pewnością wyraźna polemika skierowana przeciwko apolinarystom. Podobnie jak Nicetas, biskup Mediolanu podkreśla, że Syn stając się człowiekiem pozostał prawdziwym Bogiem. Nie narodził się „z nasienia mężczyzny, lecz został zrodzony za sprawą Ducha Świętego z Dziewicy Maryi” (*de Spiritu sancto ex Maria virgine*)<sup>21</sup>. W *Symbolu rzymskim* powiedziane jest natomiast, że Chrystus narodził się *de Spiritu sancto [...] et Maria virgine* („przez Ducha Świętego i Maryi Dziewicy”). Natomiast w *Symbolu remezjańskim* czytamy: *natum ex Spiritu sancto et ex virgine Maria* („narodził się z Ducha Świętego i z Dziewicy Maryi”).

c) Trzeci wreszcie aspekt trynitarny odnosi się do Osoby Ducha Świętego. Nicetas nie poświęca Mu tyle uwagi co Chrystusowi, ale wystarczająco uzasadnia Jego rolę i miejsce w tajemnicy Trójcy Świętej oraz w życiu człowieka. Biskup Remezjany mówi o Duchu Świętym, że jest jeden, pochodzi od Ojca, zstąpił z nieba na Chrystusa, uświęca wszystko i wszystkich. Działanie Ducha Świętego jest, według biskupa, wielorakie. Polegało ono kiedyś na ustanowieniu proroków i natchnieniu Apostołów, dzisiaj zaś uświęca wierzących w czasie chrztu św. i pomaga osiągnąć wieczność<sup>22</sup>. Nicetas przywołuje także wypowiedź Chrystusa odnoszącą się do tzw. grzechu przeciwko Duchowi Świętemu (por. Mt 12, 32), w żaden jednak sposób nie wyjaśnia, na czym on konkretnie polega<sup>23</sup>.

Z kolei dla św. Ambrożego wiara w Ducha Świętego jest tym samym, co wiara w Ojca i Syna:

Jakiegokolwiek przyjmiesz sakramenty, przyjmiesz w imię tej Trójcy. Niech nikt cię nie oszuka! Widzisz więc, że czcigodna Trójca posiada to samo działanie, to samo uświęcenie, tę samą godność<sup>24</sup>.

Wydaje się, że, podobnie jak w *Symbolu rzymskim*, tak i u św. Ambrożego mamy do czynienia z zabarwieniem trynitarnym. Zależy mu bowiem przede wszystkim na pokazaniu, że w Trójcy Świętej jest odwieczne bóstwo, odrębność Osób i równość w majestacie.

d) Poza tematami trynitarnymi odnajdujemy w wyznaniu wiary Nicetasa z Remezjany także ciekawy wątek eklezjologiczny, związany ze zdaniem: „Wierzę w święty, katolicki Kościół” (*credere sanctam ecclesiam catholicam*). Całe uzasadnienie i wyjaśnienie zmierza właściwie ku jednemu, by przedstawić Kościół jako „jeden”. Jest to wyraźne przeciwstawienie się wszystkim, którzy czynią się właścicielami bądź też przywódcami innych Kościołów, nazwanych przez Nicetasa „pseudokościółami”<sup>25</sup>.

Nowością jest także określenie Kościoła przymiotnikiem „katolicki”. Po raz

<sup>20</sup> Por. Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie Symbolu*, 3.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Por. Nicetas z Remezjany, *O symbolu wiary*, 7.

<sup>23</sup> Por. tamże.

<sup>24</sup> Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie Symbolu*, 5.

<sup>25</sup> Por. Nicetas z Remezjany, *O symbolu wiary*, 10.

pierwszy spotykamy ten termin w wyznaniu wiary właśnie u Nicetasa<sup>26</sup>. Wcześniej pojawiało się to określenie w sensie „ogólny”, „powszechny”. Św. Ignacy Antiocheński jako pierwszy używa słowa „katolicki” w znaczeniu eklezjologicznym<sup>27</sup>, czyli takim, że ogarnia cały świat. Później, w drugiej połowie II wieku, słowo „katolicki” pojawiać się będzie na oznaczenie Kościoła prawowiernego, w odróżnieniu od różnych grup heretyckich uważających się za kościoły<sup>28</sup>. Nicetas zatem w takim właśnie znaczeniu określił Kościół, by odróżnić go od sekt wyznających fałszywą doktrynę i przestrzec przed nimi przygotowujących się do chrztu.

e) W wyjaśnieniu przez biskupa Remezjany wiary pojawia się także określenie „świętych obcowanie”. Wydaje się, że jest to jedno z pierwszych odniesień do *communio sanctorum* w znanych nam symbolach wiary. Biskup Remezjany interpretuje tę prawdę w następujący sposób:

Czymże innym jest Kościół niż zgromadzeniem wszystkich świętych? Od początku bowiem świata czy to patriarchowie – Abraham i Izaak, i Jakub – czy prorocy, czy Apostołowie, czy męczennicy, czy inni sprawiedliwi, którzy byli, którzy są, którzy będą, stanowią jeden Kościół. Zostali bowiem uświęceni w jednej wierze, jednym sposobem życia, naznaczeni jednym Duchem, stali się jednym Ciałem. Jak twierdzi się i zostało napisane, jego głową jest Chrystus (por. Ef 1, 22; 5, 23; Kol 1, 18). Powiem jeszcze więcej. Nawet aniołowie, nawet moce i potęgi niebieskie zrzeszone są w tym jednym Kościele. [...] Wierzysz, że w tym jednym Kościele dostąpisz świętych obcowania? Wiedz, że ten jeden katolicki Kościół został ustanowiony na całym okręgu ziemi; powinienesz mocno trzymać się wspólnoty z nim<sup>29</sup>.

Istnieją przypuszczenia, że źródłem dla Nicetasa była tutaj teologia wschodnia. Często bowiem na Wschodzie używano odpowiednika greckiego: κοινωνία τῶν ἁγίων w przeciwieństwie do niezmiernie rzadko występującej na Zachodzie łacińskiej formuły: *communio sanctorum*<sup>30</sup>. Biskup właśnie w Kościele katolickim dostrzega „świętych obcowanie”, ponieważ jest on wspólnotą wszystkich świętych, poczynwszy od patriarchów, proroków, poprzez Apostołów i męczenników, sprawiedliwych czasów minionych, terażniejszych i przyszłych. Tym zaś, co łączy różne pokolenia ludzi w Kościele, jest jedna wiara.

<sup>26</sup> Późniejsze, zachodnie wyznania wiary będą przejmowały formułę *sanctam Ecclesiam catholicam*, np. Cezary z Arles, Faustus z Riez, Marcin z Brakary, Ildelfons z Toledo.

<sup>27</sup> Por. Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Smyrnie*, 8, 2.

<sup>28</sup> Np. biskup Rzymu Korneliusz używa słowa „Kościół katolicki”, aby uświadomić Nowacjanowi, iż Kościół katolicki w Rzymie ma tylko jednego biskupa (por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, VI, 43, 11).

<sup>29</sup> Nicetas z Remezjany, *O symbolu wiary*, 10.

<sup>30</sup> Więcej na ten temat oraz o ewentualnym pochodzeniu u Nicetasa sformułowania *communio sanctorum* por. B. Degórski, *Pozaugustyńskie komentarze...*, dz. cyt., s. 197-199; por. także J. N. D. Kelly, *I simboli di fede*, dz. cyt., s. 383-384. Należy też zaznaczyć, iż formułę *communio sanctorum* poświadczają późniejsi autorzy wyjaśnienia *Symbolu*, zwłaszcza ci, którzy używali słowa „katolicki” w odniesieniu do Kościoła, np. Cezary z Arles czy Faustus z Riez.

### 3. Polemika Nicetasa z heretykami

Objaśnienie wiary daje także Nicetasowi okazję do podjęcia polemiki z przeciwnikami nazywanymi przez niego wprost heretykami lub schizmatykami. Jednych wymienia po imieniu, innych opisuje i z kontekstu jego wypowiedzi można domyślać się, o kogo chodzi.

Bezpośrednio wymienieni są manichejczycy, katafrygijczycy oraz marcjonici, pozostali zaś określani zostali tylko ogólnie mianem heretyków i schizmatyków. Nazwy wspomnianych trzech grup pojawiają się przy okazji uzasadnienia, że należy wierzyć w święty katolicki Kościół. Z całym naciskiem Nicetas podkreśla, że jest on jeden, wszystkie inne natomiast, tak jak wymienione wcześniej grupy, to tylko „pseudo-kościół”, nie mające nic wspólnego z prawdziwym i jedynym Kościołem<sup>31</sup>. Warto również zwrócić uwagę, co łączy te trzy sekty. Z całą pewnością jest to wrogość wobec materii i tego wszystkiego, co cielesne. Manichejczycy uważali, że w człowieku istnieje iskra światła, którą wyzwolić można przez uwolnienie od materii i ciemności<sup>32</sup>. Katafrygijczycy (herezja Frygijczyków) z kolei, biorący swoją nazwę od Frygii w Azji Mniejszej, miejsca swojego pochodzenia, to inne określenie montanistów (od IV w.), którzy głosili fałszywy profetyzm (założyciel Montan uważał siebie za szczególnego proroka Ducha Świętego) oraz egzaltowany entuzjazm dla dziewictwa i męczeństwa<sup>33</sup>. Wreszcie marcjonici głosili dualizm Boga. Pierwszy z nich – Bóg Starożytności, stworzył świat materii, w tym ciało, będące więzieniem dla duszy człowieka<sup>34</sup>. Drugim elementem, który łączy wymienione trzy sekty (herezje), to z pewnością odejście od prawdziwego i jednego Kościoła katolickiego oraz utworzenie własnych kościołów. Odnośnie do tych sekt, pojawia się w tekście Nicetasa krótkie uzasadnienie, że

przestały być Kościołem świętym, skoro zwiedzione przez nauki diabelskie wierzą inaczej, postępują inaczej niż nakazał Chrystus a przekazali Apostołowie<sup>35</sup>.

Pozostali heretycy i schizmatycy zostali w taki sposób ogólnie określani w wyznaniu wiary Nicetasa, ze wskazaniem i opisem ich błędnej doktryny. Biskup dwukrotnie wspomina o doketach przy okazji wyjaśnienia nauki o prawdziwym człowieczeństwie Chrystusa. Mówi, że Jezus jest

człowiekiem – z Dziewicy ze względu na ludzi, zrodzonym prawdziwie, a nie pozornie. Tak sądzą pozostający w błędzie heretycy, którzy wzdrygając się przed tajemnicą Bożą twierdzą, że Wcielenie Pańskie stanowi urojenie; że ja-

<sup>31</sup> Por. Nicetas z Remezjany, *O symbolu wiary*, 10.

<sup>32</sup> Por. G. O'Collins, E. G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, tł. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002, s. 170.

<sup>33</sup> Por. M. Banaszak, *Historia Kościoła Katolickiego*, t. 1. *Starożytność*, Warszawa 1989, s. 71.

<sup>34</sup> Por. F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin-Lublin 1998, s. 94-96.

<sup>35</sup> Nicetas z Remezjany, *O symbolu wiary*, 10.

koby wydarzyło się tak naprawdę to, co było widzialne, ale [w istocie] zmyliło oczy ludzkie<sup>36</sup>.

Taka argumentacja dla Nicetasa jest nie do przyjęcia, ponieważ zaprzecza prawdziwości zbawienia. Nie można, zdaniem biskupa, oddzielać tego, co ludzkie, od tego, co boskie w Chrystusie. Choć nie używa on bezpośrednio terminologii określającej zjednoczenia dwóch natur w Chrystusie, to z całą pewnością należy w takim duchu odczytać jego doktrynę chrystologiczną popartą wydarzeniami biblijnymi:

Jedno i drugie istniało: człowiek widzialny i Bóg niewidzialny. Jadł jako człowiek i nakarmił jako Bóg pięć tysięcy mężczyzn pięcioma chlebami (por. Mt 16,9 par.). Pragnął jako człowiek i dostarczył wody życia jako Bóg (por. J 4, 10). Spał na statku jako człowiek, lecz rozkazywał wiatrowi i morzu jako Bóg (por. Mk 4, 38-39 par.). Miał ręce przybite do krzyża jako człowiek, lecz obdarzył ramię ufającego Mu łotra jako Bóg (por. Łk 23, 43). Śmierć wreszcie przyjął, wyzbył się na chwilę ciała jako człowiek, lecz wskrzesił je z grobu od czterech dni martwe jako Bóg. Należy wierzyć w Chrystusa pod każdym względem: jako Boga i jako człowieka. Jak daje się poznać jako człowiek przez cierpienie<sup>37</sup>, tak objawia się jako Bóg przez boskie czyny<sup>38</sup>.

Powtórnie Nicetas odnosi się do doкетов, kiedy wskazuje na prawdziwe cierpienia, którym poddany został Chrystus:

Nie cierpiał w swoim bóstwie, lecz człowieczeństwie. Bóg bowiem nigdy nie podlega cierpieniu<sup>39</sup>.

Nicetas robi także aluzję do arian. Nazywa ich „nauczycielami kłamstwa”<sup>40</sup>, ponieważ uznają Chrystusa wyłącznie za człowieka. Biskup wyjaśnia, iż zarówno cuda dokonane przez Chrystusa, jak i cała Jego nauka temu przeczą. Koronnym argumentem są dla niego słowa z J 10, 38: *Choćbyście Mi nie wierzyli, wiercie moim dziełom, abyście poznali i wiedzieli, że Ojciec jest we Mnie, a Ja w Ojcu*<sup>41</sup>. Przestrzega również:

Jeśli też heretyk uchodzący za chrześcijanina naucza ciebie, że Chrystus jest stworzeniem, [...], niech ci będzie jak poganin i celnik (por. Mt 18, 17), ponieważ skłania cię do bałwochwalstwa doradzając czcić stworzenie<sup>42</sup>.

W tekście o umęczeniu Chrystusa za czasów Poncjusza Piłata, stwierdza, że

niektórzy heretycy zwiedzeni demonicznym podstępem plotą głupstwa o więcej niż jednym Chrystusie. Dowiedziałeś się więc także o czasie Męki, abyś wy-

<sup>36</sup> Tamże, 4.

<sup>37</sup> *Passiones* może oznaczać też ludzkie doznania, zwłaszcza przy zaistniałej przeciwstawności: *passiones* - *opera*. Natura ludzka jest bardziej bierna, boska - czynna.

<sup>38</sup> Nicetas z Remezjany, *O symbolu wiary*, 4.

<sup>39</sup> Tamże, 5.

<sup>40</sup> Tamże, 4.

<sup>41</sup> Por. tamże.

<sup>42</sup> Tamże, 9.

znał, że nikt inny nie został umęczony poza Nim, który na prawdę został umęczony pod Poncjuszem Piłatem za zbawienie świata<sup>43</sup>.

Nicetas czyni także krótką aluzję do macedonian, kiedy stwierdza:

Jeśli też heretyk uchodzący za chrześcijanina [...] przekonuje, że Duch Święty nie znajduje się we wspólnocie chwały wraz z Ojcem i Synem, *niech ci będzie jak poganin i celnik* (Mt 18, 17), ponieważ skłania cię do bałwochwalstwa doradzając czcić stworzenie<sup>44</sup>.

Stosunkowo dużo miejsca poświęca biskup Nicetas gnostykom. Z troską zachęca katechumenów słowami św. Pawła: „strzeżcie, najmilsi, *depozytu [wiary], unikając światowej, czej gadaniny i przeciwstawnych twierdzeń fałszywej wiedzy* (1 Tm 6, 20)”<sup>45</sup>. W innym miejscu, odnosząc się do wiary w zmartwychwstanie ciała i życie wieczne, zwraca się do

wielu heretyków, którzy podważają wiarę w zmartwychwstanie, opowiadając się za zbawieniem samej duszy, a negując zmartwychwstanie ciała<sup>46</sup>.

Dalsza część wywodu Nicetasa to podwójna argumentacja: biblijna oraz rozumowa. W pierwszej, Nicetas powołuje się na „wiarygodnych świadków”<sup>47</sup>, czyli na teksty Piśma Świętego, w których jest mowa o obietnicy zmartwychwstania, zarówno duszy jak i ciała. Nie może być inaczej, przekonuje biskup Remezjany, ponieważ

substancja składa się z dwóch elementów, to jest z ciała i duszy. Gdy człowiek rozstaje się z tym życiem, dusza nie umiera, lecz kiedy ona odchodzi, samo tylko ciało umiera; a gdy ciało psuje się w ziemi, dusza zostaje zatrzymana stosownie do swoich zasług albo w miejscu światła, albo w miejscu ciemności. [Tak dzieje się], aby w dniu przyjścia Pana z nieba, kiedy przybędzie ze swoimi świętymi aniołami, kiedy wszyscy zmartwychwstaną, również i dusze wróciły do ciał i nastąpiło sprawiedliwe rozdzielanie ludzi złych i dobrych<sup>48</sup>.

Nicetas przekonuje także gnostyków wątpiących w zmartwychwstanie ciała argumentem natury rozumowej, który posiada także podłoże biblijne. Mówi o ziarnie pszenicznym zasianym w ziemię, które „zwilżone przez rosę z niebios, gdy zbutwieje, dopiero wtedy wraca do życia i wschodzi (por. 1 Kor 15, 36n.)”<sup>49</sup>. Tak się też dzieje z człowiekiem: umiera jak to pszeniczne ziarno, ale Bóg wskrzesi go do życia.

W przypadku św. Ambrożego odwołania do heretyków są bardzo rzadkie. Czyni to wyłącznie w odniesieniu do sabelian i arian.

## Streszczenie

*Symbol rzymski* był fundamentem dla *Symbolu* Kościoła w Remezjanie i w Mediolanie

<sup>43</sup> Tamże, 5.

<sup>44</sup> Tamże, 9.

<sup>45</sup> Tamże, 8.

<sup>46</sup> Tamże, 11.

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> Tamże, 12.

(ogromne podobieństwa, znikome różnice). Nowością *Symbolu* Nicetasa jest określenie Kościoła jako katolicki (brakuje tego określenia w *Symbolu* Kościoła w Rzymie i w Mediolanie, brakuje także w późniejszych wykładach *Symbolu*: u Rufina z Akwilei, Quodvultdeusa, św. Piotra Chryzologa). Podobnie jest z *communio sanctorum*. Określenie to występuje wyłącznie u Nicetasa z Remezjany. Różne są punkty ciężkości w objaśnieniach *Symbolu* wiary: Nicetas prowadzi wykład w duchu chrystocentrycznym. U św. Ambrożego mamy do czynienia z trzykrotnym odmówieniem wyznania wiary, najpierw recytuje je biskup lub duchowny, drugi i trzeci raz – katechumeni. Św. Ambroży z Mediolanu zdecydowanie podkreśla apostołskość *Explanatio Symboli*.

### Słowa kluczowe

Symbol wiary, wyznanie wiary, *Symbol Rzymski*, *De symbolo*, Nicetas z Remezjany, Ambroży z Mediolanu, świętych obcowanie.

### Nicetas of Remesiana' *De symbolo* in the Light of the Faith Symbols in the 4th Century (abstract)

The *Roman Symbol* was a fundament for the Symbol of the Church in Remesiana and Milan (great similarities, small differences). A newness in the Nicetas' Symbol is the definition of the Church as Catholic (missing term in the Creed of the Church of Rome and Milan and in the later explanations of the Symbol of the authors such as Rufinus of Aquileia, Quodvultdeus and St. Peter Chrysologus). Similarly, the idiom *communio sanctorum*, community of Saints, the term occurs only in Nicetas of Remesiana's work. There are different accents in the explanations of the Creed: Nicetas giving a lecture in the christocentric spirit.

### Key words

Faith Symbol, the Creed, the Symbol of Rome, *De symbolo sancto*, Nicetas of Remesiana, Ambrose of Milan, the community of Saints.

### Bibliografia

#### Źródła

Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie Symbolu*, tł. L. Gładyszewski, Kraków 2004, *ŻMT* 31, s. 45-50.

Atanazy Wielki, *Mowy przeciw arianom*, tł. P. Szewczyk, Kraków 2013, *ŻMT* 67.

Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, tł. A. Caba, Kraków 2013, *ŻMT* 70.

Gennadiusz z Marsylii, *De viris illustribus*, PL 58, 1059-1117.

Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Smyrnie*, tł. A. Świderkówna, Kraków 1990, BOK 10, s. 136-139.

Nicetas z Remezjany, *O symbolu wiary*, ed. A. E. Burn, *Niceta of Remesiana. His life and works*, Cambridge 1905, s. 38-54; tł. L. Nieścior, *Św. Nicetas. Pisma*, Kraków 2015, BOK, s. 59-68.

Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, tł. E. Buszewicz, Kraków 1997, *ŻMT* 4.

#### Opracowania

Banaszak M., *Historia Kościoła Katolickiego*, t. 1. *Starożytność*, Warszawa 1989.

Czyżewski B., *Wierzę w Boga Ojca...*, Gniezno 2012.

Degórski B., *Katechezy przedchrześcijańskie Nicetasa z Remezjany*, *VoxP* 10 (1990), z. 18, s. 107-112.

Degórski B., *Pozaugustyńskie komentarze patrystyczne do Symbolu Apostolskiego*, [w:] R.

- Knapiński (red.), *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, Lublin 1997, s. 185-235.
- Drączkowski F., *Patrologia*, Pelplin-Lublin 1998.
- Kelly J. N. D., *I simboli di fede della Chiesa antica. Nascità, evoluzione, uso del credo*, Napoli 1987.
- Knapiński R. (red.), *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, Lublin 1997.
- Longosz S., *Struktura Symbolu Apostolskiego*, [w:] R. Knapiński (red.), *Symbol Apostolski...*, dz. cyt., s. 77-98.
- O'Collins G., Farrugia E. G., *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, tł. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002.
- Słomka J., *Ojcowie, starożytne wyznania wiary i oficjalne teksty Kościoła starożytnego w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, [w:] R. Knapiński (red.), *Symbol Apostolski...*, dz. cyt., Lublin 1997, s. 25-38.

Ks. Antoni Żurek \*

## NIEBEZPIECZEŃSTWO ARIANIZMU W ŚWIETLE *DE RATIONE FIDEI*/NICETASA Z REMEZJANY

Jeśli wierzyć Gennadiuszowi z Marsylii, który pierwszy zamieścił szczegółową informację o tym, to biskup Nicetas z Remezjany († po 414 po Chr.) był autorem „sześciu krótkich pouczeń dla kandydatów do chrztu”<sup>1</sup>. Zwyczajowo uznaje się, że stanowiły one jedną całość składającą się z sześciu ksiąg i w literaturze dzieło jest cytowane jako *Instructio ad competentes*. Dzieło to nie zachowało się w całości, znamy tylko jego fragmenty. Ze względu na to, że pouczenia miały stanowić część instruktażową dla katechumenów przygotowujących się do przyjęcia chrztu, przyjęło się uważać je za katechezy. Z dużą dozą prawdopodobieństwa część tekstów, które dziś wchodzi w skład zachowanych tekstów biskupa Nicetasa, mogła być katechezami albo przynajmniej ich częściami. Jeżeli nawet były to katechezy, to do naszych czasów dotrwały w formie mocno zmodyfikowanej. Wystarczy porównać ich długość, poruszaną tematykę, a także formę. Stąd między innymi wynikają różnice w edycjach i tłumaczeniach<sup>2</sup>.

Trzecia księga tego dziełka, czy też jak pisał Gennadiusz „pouczenia”, miała nosić tytuł: *De fide unice maiestatis*<sup>3</sup>. Zachowały się dwa traktaty, stanowiące integralne części tej księgi: *De ratione fidei* oraz *De Spiritus Sancti potentia*.

Nas interesuje przede wszystkim pierwsza z nich<sup>4</sup>. Jest ona relatywnie krótka

---

\* Ks. prof. dr hab. Antoni Żurek - profesor teologii patrystycznej na Wydziale Teologicznym UPJP II, w Sekcji w Tarnowie, kierownik Katedry Patrologii i Historii Kościoła, e-mail: azurek@wsd.tarnow.pl.

<sup>1</sup> Gennadiusz z Marsylii, *De viribus illustribus*, 22, tł. J. M. Szymusiak, M. Starowieyski (red.), *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 291. Informacje biograficzne por. A. Solignac, *Nicetas*, [w:] *Dictionnaire de Spiritualité*, 11, Paris 1983, kol. 214-219; M. G. Mara, *Niceta di Remesiana*, [w:] *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiana*, 2, Casale Monferrato 1983, kol. 2397-2398; C. Riggi, *Introduzione*, [w:] *Niceta di Remesiana, Catechesi preparatorie al battesimo*, Roma 1985, s. 58; B. Modzelewska, *Nicetas*, EK 13, kol. 1000.

<sup>2</sup> Por. U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, II/2, Torino 1928, s. 1154-1155; C. Riggi, *Introduzione*, dz. cyt., s. 21.

<sup>3</sup> *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa* tłumaczy to: „o wierności jednemu majestatowi”.

<sup>4</sup> Por. PL 52, 849-853 [wyd. krytyczne - A. Burn (ed.), *Niceta of Remesiana, His life and works*,



i według tytułu jej przedmiotem ma być zagadnienie wiary. Jeśli się jednak uwzględni treść katechezy, to można rzec, że jest ona poświęcona drugiej osobie Trójcy Świętej. Biskup z Remezjany uwzględniając zapewne poziom intelektualny swoich słuchaczy usiłuje w niej odpowiedzieć na pytanie: Kim jest Syn?<sup>5</sup> Biskup Nicetas usiłuje przedstawić katolickie ujęcie prawdy o Wcielonym Synu Bożym i jego naturze, oraz o Jego relacji do Ojca. Można powiedzieć, że w katechezie kwestia chrystologiczna została przedstawiona w kontekście dogmatu o Trójcy Świętej. Warto przy tym zauważyć, że do tej kwestii biskup Remezjany powraca również w innych zachowanych katechezach, zwracając uwagę na inne elementy chrystologii, co sprawia, że chcąc zrozumieć prezentowaną przez niego chrystologię koniecznie należy uwzględnić ten kontekst.

### 1. Geneza arianizmu

Swoje wyjaśnienia biskup Nicetas składał w kontekście kontrowersji arianskiej, co z całą pewnością determinowało w dużej mierze cały wywód, choćby przez to, że koncentruje się na tych zagadnieniach, które stanowiły o istocie sporu z poglądami Ariusza. Jego poglądy niepokoiły samego Nicetasa, jak też jego słuchaczy, którzy oczekiwali wyjaśnień na ten temat. Mieli oni domagać się syntetycznego przedstawienia antykatolickiej nauki zapoczątkowanej przez Ariusza<sup>6</sup>. Zanim jednak biskup przystąpił do tej prezentacji, wpierw dał krótkie wyjaśnienie dotyczące genezy każdej herezji, a więc także arianizmu.

Wszystkie błędne zapatrywania w sprawach wiary, w tym również arianizm, są skutkiem próżnych poszukiwań prowadzonych przez ludzi napęcznionych pychą. Wdają się oni w poszukiwania dotyczące spraw trudnych, nie zdając sobie sprawy z tego, że umysł ludzki nie jest w stanie ich ogarnąć. Ludzie powodowani pychą przystępują do zrozumienia Bożych tajemnic nie dysponując ku temu niezbędnymi narzędziami. Biskup Nicetas uważa wręcz, że ludzie podejmujący tego typu działania usiłują „zmierzyć” (*mensurare*) Boga<sup>7</sup>. Oznacza to traktowanie Boga w kategoriach materialnych, jako bytu możliwego do opisanego w sposób analogiczny do bytów materialnych i przy pomocy takich samych narzędzi. Jednym z takich narzędzi, co wynika z dalszych wywodów, są ludzkie pojęcia i terminy, przy pomocy których człowiek usiłuje wyrazić tę prawdę. Powołując się na List św. Pawła do Tytusa biskup Nicetas uważa, że są to zabiegi bezużyteczne i puste<sup>8</sup>. Z takich dociekań rodzą się właśnie później błędy i herezje.

W dodatku, za poszukiwania biorą się ludzie o ograniczonych zdolnościach intelektualnych. Tacy, co nawet nie są w stanie zrozumieć „budowy nieba i ziemi”<sup>9</sup>, a

---

Cambridge 1905, s. 10-18 - przyp. red.]

<sup>5</sup> Por. Nicetas z Remezjany, *De ratione fidei*, 1, PL 52, 849: „Qualis filius?”.

<sup>6</sup> Por. tamże, 3, PL 52, 849.

<sup>7</sup> Por. tamże, 1, PL 52, 848.

<sup>8</sup> Por. tamże.

<sup>9</sup> Tamże.

więc rzeczywistości ich otaczającej i możliwej do zbadania w sposób dotykalny. Ludzie tego pokroju porywają się na poznanie swego Stwórcy, podczas gdy powinni Go „adorować ze względu na wielkość Jego dzieł”. Błędem jest próba sprowadzenia tych kwestii do rangi problemu, nad którym można debatować. Bo jak pouczał św. Paweł, człowiek nie powinien się wynosić, ale *trwać w bojaźni* (Rz 11, 20).

W ten sposób autor katechezy definiuje również istotę wiary i wynikające z niej obowiązki. Idąc za św. Pawłem, autor katechezy poucza, że nie ma ważniejszej sprawy niż zabieganie o dobre uczynki, a unikanie *głupich dociekań, genealogii, sporów i kłótni o Prawo* (Tt 3, 8-9)<sup>10</sup>. Tak wyrażone stanowisko w małym tylko stopniu odsłania poglądy biskupa Remezjany na temat samej wiary, o której jest w tytule katechezy. Zdaje się ją pojmować jako akt przyjęcia tego, co jest zawarte w Piśmie Świętym, czyli w nauce Apostołów, i podawane przez Kościół. Stanowisko tego ostatniego w kwestiach dotyczących bóstwa Chrystusa zostało wyrażone na Soborze w Nicei, którego istotne uchwały zostaną w katechezie przypomniane<sup>11</sup>. To wszystko zawiera się w tym, co w katechezie zostanie nazwane: „myśleniem katolickim, pobożnością wiernych i postępowaniem świętych”<sup>12</sup>.

Generalna ocena każdej herezji bez wątpienia obejmuje także Ariusza, który właśnie na coś takiego się porwał. „Nieszczęsny” („infelix”), jak go określa Nicetas, przystąpił do „mierzenia” Boga, czyli metodami stosowanymi w sprawach materialnych zaczął badać boską rzeczywistość<sup>13</sup>. Nie pogodził się z tym, że człowiek nie jest w stanie zrozumieć tajemnicy Boga. Stał w szeregu innych herezjarchów, na czele z Sabeliuszem. Stanowisko tego ostatniego Nicetas tylko awizuje, sprowadzając poglądy Sabeliusza do negowania prawdy o Trójcy Świętej. Według Sabeliusza była ona taką tylko z nazwy<sup>14</sup>. Biskup z Remezjany nie wchodzi jednak w komentowanie tych poglądów i kwituje je krótkim stwierdzeniem: „Nie wydaje mi się za rzecz potrzebną o nich mówić, bo wszystkie Kościoły potępiły ich błąd w sposób wystarczający”<sup>15</sup>.

Sabeliusz i jego poplecznicy nie wydawali się już być groźni. Inaczej sprawa przedstawiała się z Ariuszem i jego zwolennikami. W opinii Nicetasa herezja arianizmu jest „sprytną pułapką”<sup>16</sup>. Poglądy arian są podstępne i uwodzące, a tym samym należy się mieć przed nimi na baczności. Biskup Remezjany przyznaje arianizmowi przynajmniej pozory racjonalności, która może pociągać umysły wiernych. Można się domyśleć ich szkodliwości dla zdrowej wiary katolickiej. Jeżeli do tego dodać to, co na temat samych teologicznych dociekań mówił wcześniej, to klasyfikacja samego Ariusza i jego poglądów jest oczywista. Biskup Nicetas nie szczędzi Ariuszowi solid-

<sup>10</sup> Por. tamże.

<sup>11</sup> Por. tamże, 3, PL 52, 849.

<sup>12</sup> Tamże, 5, PL 52, 851: „Hic est catholicus sensus, haec devotio fidelium, hoc studium sanctorum”.

<sup>13</sup> Por. tamże, 3, PL 52, 849.

<sup>14</sup> Por. tamże, 2, PL 52, 849: „Nomine tantum esse Trinitatem, non etiam veritatem”.

<sup>15</sup> Tamże, 2, PL 52, 849.

<sup>16</sup> Por. tamże, 3, PL 52, 849.

nych a pejoratywnych określeń, które mają u słuchaczy wywołać negatywny i lekceważący stosunek do niego i do jego poglądów.

## 2. Istota arianizmu

Na czym polega błąd Ariusza? Zdaniem biskupa Nicetasa miał on dwojaki charakter. Najpierw Ariuszowi nie wystarczały ewangeliczne wyrażenia odnoszące się do Boga i mówiące o Ojcu, Synu i Duchu Świętym. Nie poprzestał na adorowaniu, jak to było wcześniej wspomniane, prawdy objawionej przez Chrystusa i podawanej przez Kościół. Nie zadawało go podanie przez „nauczanie Apostołów” prawdy o istnieniu Ojca, Syna i Ducha Świętego. Zamiast tego podjął próbę wyjaśnienia tej tajemnicy. Był to błąd wspólny dla wszystkich heretyków.

Ariusz - i to jest drugi element jego błędu - chciał „zrozumieć”, a następnie wyjaśnić znaczenie terminów, które Pismo Święte odnosi do Boga i Wcielonego Słowa. W praktyce polegało to na dochodzeniu, w jaki sposób „Bóg mógł zrodzić”, a tym samym co znaczy, że jest Ojcem. W sposób czysto literalny i ludzki pojmował kwestię Synostwa Bożego, a zwłaszcza kluczowy w tym względzie termin „zrodzenie”<sup>17</sup>. Gdyby dosłownie rozumieć terminy, to skoro Bóg jest nazwany Ojcem, to zdaniem herezjarchy „Bóg nie mógł zrodzić z samego siebie własnego i prawdziwego Syna”. Ariusz zatem, w rozumieniu Nicetasa, negował zarówno Ojca, jak i Syna, choć samych imion Bożych nie kwestionował. Nie godził się na mówienie o tym, że Ojciec zrodził, a tym samym, że jest On Ojcem w dosłownym tego słowa znaczeniu. Natomiast negacja Syna wynika z Ariuszowego twierdzenia, że On raczej został uczyniony „z niczego” niż zrodzony<sup>18</sup>. W tym sensie można mówić o jakimś wyjątkowym stworzeniu, zasługującym na nazwę syna tylko ze względu na specjalną miłość, jaką Ojciec ku niemu żywi. Innymi słowy „Syn posiada inną substancję”<sup>19</sup>. Z tak prezentowanego rozumowania zdaje się wynikać dość oczywisty wniosek. W opinii biskupa Nicetasa Ariusz neguje nie tylko równość Ojca i Syna, ale także słuszność nazwania Boga Ojcem, a jeżeli już, to tylko w sensie przenośnym. Podobnie rzecz ma się z Synem: można się domyślać, że chodzi o szczególny rodzaj synostwa, nie mający związku z naturalnym, bo u jego początku jest nie proces rodzenia, ale stworzenia.

Jest to, jak widać, nad wyraz lapidarne streszczenie poglądów Ariusza. Niektórych elementów jego doktryny można się jeszcze domyśleć z dalszego wywodu, w którym Nicetas prezentuje katolickie rozumienie prawdy o Bogu Ojcu i Jego Synu, polemizując z bliżej nie nazwanymi poglądami. Ich zindywidualizowanie jest możliwe, o ile się ma nieco większą orientację w temacie. Głównie chodzi o typ argumentacji, z którą się konfrontuje biskup Remezjany. Oparta jest ona przede wszystkim na tekstach biblijnych, zaczerpniętych głównie z Ewangelii według św. Jana.

---

<sup>17</sup> Tamże, 3, PL 52, 849.

<sup>18</sup> Tamże, 3, PL 52, 849: „Negat Patrem, quia dicit eum non potuisse de se proprium et verum Filium generare. Filium autem negat, dum eum aliunde et de nullis exstantibus dicit factum esse potius quam genitum”.

<sup>19</sup> Tamże.

Arianie w sposób niewłaściwy mieli interpretować wypowiedzi ewangeliczne, zwłaszcza te mówiące o ludzkich odczuciach Chrystusa.

### 3. Równość Ojca i Syna

W katechezie przytoczone zostały teksty, które możemy uszeregować w dwóch grupach. Jedne mają za cel ukazanie równości Syna z Ojcem w preegzystencji, przed Wcieleniem i po Wniebowstąpieniu, a druga grupa tekstów ma uzasadnić bóstwo Słowa Wcielonego.

Uzasadnienie równości Syna z Ojcem przed Wcieleniem to równocześnie obrona jedności substancji. Zdaniem autora omawianej katechezy, Ariusz opowiada bajki mówiąc o jakiejś innej substancji Syna i nie wierząc w to, że jest On prawdziwym Synem Ojca. Całe rozumowanie herezjarchy to perwersyjna nowość doktrynalna, którą wykluczyła nauka Soboru Nicejskiego. Tam właśnie miało paść określenie o „jednej substancji” Ojca i Syna. Za Soborem w Nicei powtarza: „My wierzymy, że Syn jest tej samej substancji co Ojciec”<sup>20</sup>. Biskup Nicetas przytacza niektóre z postanowień soborowych skierowanych przeciw poglądom Ariusza. Najważniejsze jego zdaniem jest stwierdzenie: „narodzony z Ojca, czyli z jego istoty, Bóg z Boga, światło ze światłości, Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego, zrodzony a niestworzony, z tej samej substancji, co Ojciec” (*de substantia Patris*)<sup>21</sup>. Te formuły jasno zdają się wskazywać na to, że bóstwo Ojca jest takie samo jak Syna. Między Ojcem i Synem zachodzi jedność istoty (*unius substantiae cum Patre*). Orzeczenia soborowe miały być dyskutowane w oparciu o teksty Pisma Świętego, ale o jakie mogłoby chodzić, w tym miejscu się nie dowiadujemy.

Biskup Nicetas przyznaje, że sformułowania użyte w Nicei wzbudziły dyskusję<sup>22</sup>. Z całą pewnością kontestowali to arianie, którzy, jak wydaje się, jeszcze w czasach biskupa Nicetasa działali. Ariusz i jego zwolennicy rozumieli formułę „z tej samej substancji” (*unius substantiae*) w sposób materialny, choć nie wiadomo, czy tego sformułowania używali. Zarzucali więc jej zwolennikom, a więc katolikom, absurdalny pogląd, jakoby w Bogu możliwe były podziały. Zgodnie z ich wizją Syn byłby częścią Ojca, jeżeli nawet nie przez materialny podział, to na zasadzie jakiejś emanacji czy też wylania<sup>23</sup>. Za tymi wyrażeniami ukrywa się rozumienie terminu „zrodzenie” na sposób ludzki, materialny.

Zwolennicy formuły nicejskiej ustami biskupa Nicetasa odrzucają taką interpretację i tłumaczą jej sens w sposób opisowy. Jak przyznaje, wierzymy, że to, co posiada Ojciec, czyli „moc, potęgę, dobroć, niezniszczalność, chwałę”, posiada również Syn<sup>24</sup>. Jak łatwo się zorientować, autor katechezy opisuje istotę (substancję) Boga przez przymioty (wieczność, niepodzielność, chwała). Według niego odwieczny

---

<sup>20</sup> Tamże, 4, PL 52, 850.

<sup>21</sup> Por. tamże, 3, PL 52, 849.

<sup>22</sup> Por. tamże.

<sup>23</sup> Por. tamże, 4, PL 52, 850.

<sup>24</sup> Tamże.

Bóg „Ojciec doskonały w swej wieczności, pozostając w swej nieporuszoności, tak zrodził Syna, że nie odczuł żadnej żądzy ani też żadnego pomniejszenia”<sup>25</sup>. Uzasadnieniem jedności substancji są słowa Chrystusa: *Wszystko co posiada mój Ojciec, jest moje* (J 16, 15)<sup>26</sup>. Kluczowe w tym zdaniu jest słowo *wszystko (omnia)*. W Bogu oznacza ono pełnię, doskonałość. To jest wieczność, dobro, wszechmoc itd. To wszystko posiada także Syn, bo inaczej nie mógłby odbierać takiej samej chwały, a przecież wszyscy mają *śluchać Syna* (Łk 9, 35) i oddawać Mu cześć taką, jaką oddają Ojcu (por. J 5, 23). Odwieczną równość Syna z Ojcem potwierdzać ma też J 1, 3: *przez Niego wszystko zostało stworzone a bez Niego nic nie zostało stworzone*. Ten tekst stanowi podstawę wiary w prawdziwego Ojca Jednorodzonego Syna i w prawdziwego Syna Ojca.

Broniąc prawdy o prawdziwym zrodzeniu Syna, które wynika z samych terminów „Ojciec” i „Syn”, biskup Nicetas kwestionuje ariańską interpretację tych terminów. Przede wszystkim wyklucza się w katechezie rodzenie analogiczne do tego, jakie znamy w świecie ludzkim. Jest to wykluczenie, a brakuje pozytywnego wkładu. Ma wystarczyć sam fakt występowania tych określeń w Piśmie Świętym. Skoro jest tam mowa o Ojcu, Synu i Duchu Świętym, to logika się domaga tego, by znalazły się desygnaty, na które te terminy wskazują. Jeżeli mówią o Ojcu, który jest odwieczny, to z konieczności odwieczny musi być Syn, bo inaczej nie można byłoby nazywać Boga Ojcem. Podobnie rzecz ma się z Synem. Skoro jest, to przecież tym samym zakłada się istnienie Ojca<sup>27</sup>. A zatem biblijna terminologia zdaje się dowodzić konieczności równoczesnego istnienia Ojca i Syna, a tym samym przyjmuje istnienie tych dwóch osób Bożych, bez żadnej różnicy czasowej między Nimi. To samo zapewne odnieść można do Ducha Świętego, ale Jemu Nicetas nie poświęca w tym miejscu uwagi. Jest przy tym rzeczą charakterystyczną brak konkretnych odwołań zarówno do Pisma Świętego, jak też do jakichkolwiek dokumentów kościelnych.

Również po zakończeniu swej misji Syna, Ojciec i Syn stanowią jedność, na dowód czego biskup Nicetas przywołuje dość zaskakujący tekst św. Pawła z Listu do Tesaloniczan. Apostoł Narodów pisząc o planowanej podróży do Tesalonik zauważa: *Sam Bóg, nasz Ojciec, i nasz Pan, Jezus, niech nam przygotuje drogę do was* (1 Tes 3, 11). Kluczowe znaczenie ma w tym przypadku użyta przez św. Pawła liczba pojedyncza (*niech przygotuje*), jakkolwiek pisze o Ojcu i Synu, dowodzi zdaniem Nicetasa jedności woli Ojca i Syna<sup>28</sup>. Podobne znaczenie ma mieć także pozdrowienie św.

<sup>25</sup> Tamże: „Nos autem sic unius substantiae credimus Filium, ut Patrem credamus in sua aeternitate perfectum, in sua quoque impassibilitatem manentem, ita Filium generasse, ut non pssionem aliquam vel diminuitionem senserit”.

<sup>26</sup> Por. Ambroży, *O wierze (Do cesarza Gracjana)*, 2, 4, 38, tł. I. Bogaszewicz, s. 54. Ten sam tekst.

<sup>27</sup> Por. Nicetas z Remezjany, *De ratione fidei*, 3, PL 52, 849. Taką samą argumentację przytacza biskup Nicetas w *De symbolo*, 2.

<sup>28</sup> Por. Nicetas z Remezjany, *De ratione fidei*, 7, PL 52, 852 : „una voluntas Patris et Filii”; por. Ambroży, *O wierze (Do cesarza Gracjana)*, 2, 10, 87, tł. I. Bogaszewicz, s. 66.

Pawła skierowane do Filipian: *Łaska wam i pokój od Boga, naszego Ojca, i od Pana Jezusa Chrystusa* (Flp 1, 2). W tym biskup Remezjany dopatruje się, jak wolno się domyślać, jedności działania Ojca i Syna. „Jedna bowiem jest wola Ojca i Syna, jedno współdziałanie, nadto jedna łaska i jedno panowanie”<sup>29</sup>. Cały ten wywód można jeszcze poprzeć innymi wypowiedziami, w których „nie neguje się prawdziwego bóstwa” Syna<sup>30</sup>.

#### 4. Bóstwo Wcielonego Słowa

Więcej uwagi poświęca biskup Nicetas uzasadnieniu bóstwa Chrystusa, a więc Wcielonego Syna Bożego. Można się domyślać, że to jest również dyskusja z poglądami ariańskimi, jakkolwiek wprost do stanowiska Ariusza nie ma w katechezie odwołania. Teksty ewangeliczne z jednej strony podkreślają bóstwo Chrystusa, a równocześnie wiele z nich trudno pogodzić z tą prawdą. Taki wydzźwięk mają słowa Chrystusa: *wyszedłem od Ojca* (J 16, 28); *Ja jestem w Ojcu a Ojciec we Mnie* (J 10, 38); *Ja i Ojciec jedno jesteśmy* (J 10, 30); *Kto Mnie widział, widział też Ojca* (J 10, 38); *Jak Ojciec wskrzesza umarłych i daje życie, tak i Syn obdarza życiem kogo zechce* (J 5, 21). Jak widać, autor katechezy dysponował całkiem zasobnym zbiorem tekstów, na które się mógł powołać broniąc prawdziwego bóstwa Syna.

Tak się przedstawia argumentacja biskupa Nicetasa za równością Ojca i Syna, czyli za bóstwem Syna, naszego Pana Jezusa Chrystusa, a więc Wcielonego Syna Bożego. Tego też należy bronić, bo jak można się domyśleć, negowali tę prawdę zwolennicy Ariusza. Dowodem na „niższość” Syna mają według nich być znane wypowiedzi Chrystusa, typu: *Ojciec jest większy ode Mnie* (J 14, 28); *nie przyszedłem aby czynić moją wolę* (J 6, 38) czy też *Syn sam od siebie nic nie może uczynić* (J 5, 19). Biskup Nicetas z kolei dopatruje się w tych i podobnych wypowiedziach zamysłu ukazania różnicy zachodzącej między Ojcem i Synem. Takie słowa: „nie pomniejszają Syna, nie ujmują Mu wielkości, ale pozwalają odróżnić od Ojca”<sup>31</sup>. Zostały one użyte dla równowagi z tymi, które wskazują na Jego „prawdziwe bóstwo” i zdają się zacieierać różnice między Nimi.

Nieco inaczej tłumaczy biskup Nicetas teksty mówiące o ludzkich odruchach Chrystusa. Odczuwał On przecież głód, zmęczenie, wzruszenie, przeżywał lęki przed męką. Jak wiadomo, dla arian te przeżycia stanowiły oczywisty dowód na to, że Chrystus był jednak stworzeniem. Z kolei dla biskupa Remezjany są one dowodem Jego prawdziwego człowieczeństwa. Wskazują one na „prawdziwość Jego wcielenia” i są przykładem „cierpliwości”. Te świadectwa prawdziwego człowieczeństwa są oczywiste dla każdego, ale należy przy tym zauważyć, że każdemu ludzkiemu odruchowi towarzyszy gest świadczący o Jego boskiej mocy. Cierpiał głód, ale jednocześnie rozmnażał chleb; wzruszył się nad grobem Łazarza, ale zaraz dokonał jego

<sup>29</sup> Nicetas z Remezjany, *De ratione fidei*, 7, PL 52, 852.

<sup>30</sup> Tamże, 4, PL 52, 851.

<sup>31</sup> Por. tamże.

wskrzeszenia. To było świadectwo Jego bóstwa<sup>32</sup>. W ten sposób dowody przemawiające za bóstwem Chrystusa splatają się z tymi mówiącymi o Jego prawdziwym człowieczeństwie. Jedno i drugie jest przedmiotem wiary. Rozumieją to ludzie ochrzczeni i „nie gorsząc się uniżeniem Syna ani też nie słowami, jakie wypowiedział jako człowiek, ani uczuciami, jakim zechciał się poddać dla zbawienia świata”<sup>33</sup>.

### 5. Chrystologia w *De ratione fidei*

Łatwo można zorientować się, że istotnym przedmiotem katechezy biskupa Nicetasa jest chrystologia. Przedstawia ją w sposób prosty i klarowny, dostępny dla ludzi nie posiadających specjalnego przygotowania. Chrystologia ta jest zaprezentowana głównie językiem i pojęciami biblijnymi. Autor nie odwołuje się do filozoficznych dociekań ani pojęć. Jakkolwiek bardzo zdecydowanie podkreślane jest prawdziwe człowieczeństwo i jednocześnie bóstwo Chrystusa, to równocześnie brak jakichkolwiek dywagacji na temat ich połączenia. Można to tłumaczyć potrzebami katechezy albo też brakiem zainteresowania tą problematyką w tamtym czasie. Nie trzeba dodawać, że podjęcie tego tematu wymagałoby odwołania się do terminologii i pojęć filozoficznych, czego, jak się wydaje, biskup Nicetas unikał. Niemniej jednak należy jednocześnie zauważyć bardzo jasne rozróżnienie obu natur w Chrystusie. Bez przywoływania precyzyjnej terminologii, odwołując się do scen i wypowiedzi ewangelicznych, w sposób bardzo wyraźny w katechezie zostaje wyartykułowana prawda o pełnym człowieczeństwie i prawdziwym bóstwie Chrystusa.

Brak terminologii i pojęć filozoficznych wydaje się być całkiem świadomy i zamierzony. Tym zamierzonym brakiem filozoficznych odniesień można tłumaczyć zupełne pominięcie spekulacji na temat wzajemnych relacji Osób Bożych w Trójcy Świętej. Biskup Nicetas nie wchodzi w rozważanie różnic między Ojcem i Synem, za wyjątkiem Wcielenia. W człowieczeństwie Syna Bożego ujawnia się najbardziej dostrzegalna różnica, która jednak nie niweluje równości i jedności wynikających z „jedności substancjalnej”. Pojęcie *substantia* zdaje się być jedynym, jakie ze słownika filozoficznego zapożyczył biskup Remezjany. Zapożyczenie to można jednak wytłumaczyć tym, że termin ten występował w łacińskiej wersji Symbolu nicejskiego. Biskup nie wchodzi jednak w szczegółowe rozważanie tego tematu, co przecież było jedną z istotnych cech kontrowersji arianskiej.

Mówiąc o człowieczeństwie Wcielenego Słowa warto zauważyć terminologię, jakiej używa biskup Nicetas dla wyrażenia tej prawdy. Mówi on o „prawdzie ciała” (*veritas corporis*), „wcieleniu” (*incarnatio*), „przyjęciu ciała” (*assumptio corporis*). „świątyni ciała” (*templum corporis*)<sup>34</sup>. Charakterystyczne, że brakuje w tym wypadku jednoznacznych terminów mówiących o pełnym człowieczeństwie Chrystusa. Byłoby jednak zbyt pochopne określenie, jakiej chrystologii zwolennikiem był autor katechezy: *logos sarx* czy *logos anthropos*.

<sup>32</sup> Por. tamże, 6, PL 52, 851.

<sup>33</sup> Tamże, 4, PL 52, 850.

<sup>34</sup> Tamże, 6, PL 52, 851-852.

Przy analizie tekstów katechetycznych Nicetasa z Remezjany rodzi się pytanie o jego związki i pokrewieństwa ze współczesnymi mu autorami. Trudno na podstawie tylko małego tekstu, jak tu analizowany, wysuwać zbyt daleko idące wnioski. Warto przytoczyć jednego z pierwszych komentatorów nauczania biskupa Nicetasa. Już w VI w. słynny Kasjodor tak charakteryzował *Pouczenia*, a zwłaszcza część poświęconą prawdom wiary:

Kto chce mieć syntetyczną wiedzę na temat Trójcy Świętej bez trudem się długą lekturą, niech czyta księgę o wierze biskupa Nicetasa, a zostanie doprowadzony do kontemplacji Boga prędko i owocnie, pełen żaru jego nauki<sup>35</sup>.

Współcześni komentatorzy sytuują biskupa Nicetasa wśród tych teologów łacińskich końca czwartego i początku piątego wieku, którzy przyswoili sobie dorobek Ojców wschodnich i wykorzystywali go w działalności duszpasterskiej<sup>36</sup>. Biskup Remezjany nie należy wprawdzie do tych największych teologów łacińskich, typu Hilary z Poitiers, Hieronim, Ambroży, choć z niektórymi z nich pozostawał w kontaktach, i to bezpośrednich, ale z pewnością jest teologiem wyróżniającym się. Reprezentuje typ myśliciela łacińskiego, dobrze wykształconego i znającego problemy teologiczne swoich czasów, ale mało skłonny do daleko idących debat teologicznych. Człowiek o umysłowości rzymskiej został przeniesiony w środowisko wschodnie, bo takim była Dacja, gdzie duszpasterzował. Niektórzy widzą w nim: „największego przedstawiciela humanizmu rzymskiego w Dacji”<sup>37</sup>. Jego dzieło „ujawnia bardziej praktyczną niż teologiczną orientację jego umysłowości. [...] Koresponduje to z typem biskupa misyjnego, którym w dużej mierze był”<sup>38</sup>.

Charakterystyczne jest dla Nicetasa z Remezjany unikanie spekulacji, zarówno teologicznych, a przede wszystkim filozoficznych, co można różnie interpretować. Brak argumentacji filozoficznej być może „nie wynikał z jego intelektualnych niedostatków, a był raczej świadomym wyborem”<sup>39</sup>. Może decydowały o tym względy duszpasterskie. Preferował argumentację biblijną, co zresztą nie było czymś wyjątkowym w jego czasach. Kiedy się porówna jego katechezy z katechezami innych autorów, to analogie można znaleźć. Być może naśladował w tym względzie Cyryla Jerozolimskiego, z którego katechez miał korzystać według niektórych współczesnych nam analityków<sup>40</sup>. Nie ulega wątpliwości, że biskup Nicetas umiał przekładać zagadnienia teologiczne na język zrozumiały dla szerokiego kręgu słuchaczy, wśród których pracował.

<sup>35</sup> Kasjodor, *Institutiones*, 16.

<sup>36</sup> Por. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, 1/2, Brescia 1982, s. 744.

<sup>37</sup> C. Riggi, *Introduzione*, dz. cyt., s. 16.

<sup>38</sup> I. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire Romain*, Paris 1918, s. 557.

<sup>39</sup> A. Nocoń, *Wymagania i zalecenia względem kandydatów do chrztu w Katechezach przedchrześcijańskich Nicety z Remezjany*, [w:] *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, F. Drączkowski i inni (red.), Lublin 2011, s. 134.

<sup>40</sup> Por. P. L. Gavrilyuk, *Histoire du catéchumènat dans l'Église ancienne*, Paris 2007, s. 300.



## Streszczenie

*De ratione fidei* to mały traktat, prawdopodobnie przepracowana katecheza, którą biskup Nicetas (+ po 414) głosił do katechumenów. Tematem przewodnim traktatu jest katolickie ujęcie prawdy o Wcieleniu Syna Bożego i Jego naturze. Zagadnienie to zostało przedstawione w kontekście herezji ariańskiej.

Zdaniem Nicetasa błąd Ariusza wynikał z ludzkiej zarozumiałości i błędnej interpretacji biblijnych terminów. Krytyka poglądów Ariusza oparta została na orzeczeniach soboru w Nicei, którego orzeczenia w kwestiach odnoszących się do Ariusza zostały przytoczone po łacinie. Biskup Remezjany bardzo stanowczo bronił prawdy o jedności substancjalnej Ojca i Syna.

Równie stanowczo Nicetas bronił prawdy o bóstwie Chrystusa, opierając się w tym względnie na tekstach Nowego Testamentu, podkreślających równość Ojca i Syna oraz boskie prerogatywy Chrystusa. Jasno przy tym formułuje prawdę o ludzkiej naturze Chrystusa. Pomija kwestie połączenia obu natur.

## Słowa kluczowe

Chrystus, Syn Boży, Wcielenie, arianizm, Nicetas z Remezjany, *De ratione fidei*.

## The Arianism Menace in the Light of the Nicetas of Remesiana's Work *De rartione fidei* (abstract)

The work *De ratione fidei* is a small treatise; it was probably a catechesis which bishop Nicetas (+ after 414 AD) preached to the catechumens. The main theme of this treatise is the catholic presentation of the mystery of the Incarnation of God's Son and of His nature. That issue was presented in context of the Arian heresy. According to Nicetas, the Arius' mistake resulted from his purely human concept of God and from his false interpretation of some biblical terms. Arius' opinions were condemned by the first Council of Nicaea; the decrees of his council were written in Greek, but later they were translated into Latin. Bishop of Remesiana proclaimed with conviction the truth about the substantial unity of the Father and the Son. Basing on the New Testament, Nicetas confessed the Divinity of Jesus Christ; he emphasized Divine qualities of Jesus Christ and his equality with the Father. Nicetas also underlined the human nature of Christ. The bishop pointed out the connection and union of the two natures, Divine and human, within the person of Christ.

## Keywords

Christ, Son of God, Incarnation, Arianism, Nicetas of Remesiana, *De ratione fidei*.

## Bibliografia

### Źródła

Ambroży, *O wierze [Do cesarza Gracjana]*, tł. I. Bogaszewicz, Warszawa 1970.

Gennadiusz, *De viris illustribus*, PL 58, 1059-1117.

Kasjodor, *Institutiones*, ed. R. Mynors, Oxford 1961.

Nicetas z Remezjany, *O sposobie wiary*, ed. A. Burn, *Niceta of Remesiana. His life and works*, Cambridge 1905, s. 10-18 [PL 52, 849-853], tł. L. Nieścior, *Św. Nicetas. Pisma*, Kraków 2015, BOK, s. 37-44.

Nicetas z Remezjany, *O symbolu wiary*, ed. A. E. Burn, dz. cyt., s. 38-54; tł. L. Nieścior, *Św. Nicetas. Pisma*, dz. cyt., s. 59-68.

**Opracowania**

- Degórski B., *Katechezy przedchrzcielne Nicetasa z Remezjany*, VoxP 10 (1990), z. 18, s. 107-112.
- Gavrilyuk P. L., *Histoire du catéchumènat dans l'Église ancienne*, Paris 2007.
- Grillmeier A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, 1/2, Brescia 1982.
- Mara M. G., *Niceta di Remesiana*, [w:] *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiana*, 2, Casale Monferrato 1983, kol. 2397-2398.
- Modzelewska B., *Nicetas*, EK 13, kol. 999-1000.
- Moricca U., *Storia della letteratura latina cristiana*, II/2, Torino 1928, s. 1154-1155.
- Nocoń A., *Wymagania i zalecenia względem kandydatów do chrztu w Katechezach przedchrzcielnych Nicety z Remezjany*, [w:] *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, F. Drączkowski i inni (red.), Lublin 2011, s. 121-138.
- Riggi C., *Introduzione*, [w:] *Niceta di Remesiana, Catechesi preparatorie al battesimo*, Roma 1985.
- Solignac A., *Nicetas, Dictionnaire de Spiritualité*, 11, Paris 1983, kol. 214-219.
- Szymusiak J. M., Starowieyski M. (red.), *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971.
- Zeiller I., *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire Romain*, Paris 1918.

Mirosław Mejzner SAC\*

## ANTYMACEDONIAŃSKI CHARAKTER *DE SPIRITUS SANCTI POTENTIA* NICETASA Z REMEZJANY

Spory teologiczne dotyczące tożsamości, natury i pochodzenia Ducha Świętego wybuchły ze szczególną siłą w trzeciej ćwierci IV wieku. Zainicjował je około 360 r. biskup Konstantynopola Macedoniusz, wsparty przez środowisko homojuziańskie. Nie doprowadziły one jednak do tak głębokich podziałów w Kościele, jak pierwsze fazy kontrowersji ariańskiej. Większość biskupów uznawała już za obowiązujące *Credo* nicejskie, a teologowie coraz precyzyjniej określali znaczenie podstawowych terminów *ousía* i *hypostasis*. Ostatecznie sobór w Konstantynopolu (381) oraz odbyte w kolejnych latach synody rzymskie zdefiniowały chrześcijański dogmat trynitarny.

Żyjący na przełomie IV i V w. Nicetas, biskup Remezjany, niewielkiego miasteczka leżącego wówczas na terenie prowincji *Dacia Mediterranea*, na granicy części wschodniej i zachodniej Imperium oraz świata rzymskiego i barbarzyńskiego<sup>1</sup>, nie należał z pewnością do największych teologów swojej epoki, choć Paulin z Noli darzył go wielkim szacunkiem i stawiał za wzór duszpasterza i ewangelizatora<sup>2</sup>. Niemniej, to jemu zawdzięczamy jedno z najwcześniejszych opracowań dotyczących kontrowersji duchoburczej w języku łacińskim, zatytułowane *De Spiritus Sancti potentia* („O mocy Ducha Świętego”). Dzieło to stanowi rodzaj podręcznika katechetycznego zawierającego najważniejsze cytaty biblijne, służące wyjaśnieniu katolickiej prawdy wiary. Posiada ono ponadto dużą wartość historyczną, gdyż rzuca światło na mało znany w literaturze łacińskiej okres sporów trynitarnych.

Celem niniejszego studium jest analiza argumentacji Nicetasa zawartej w *De Spiritus Sancti potentia* i wykazanie jej antymacedoniańskiego charakteru. W tym celu nakreślone zostanie tło historyczno-teologiczne kontrowersji pneumatologicznej drugiej połowy IV w. oraz zostaną opisane kluczowe dylematy i sposoby ich przezwyciężenia przez wybranych autorów kościelnych tej epoki. Po ogólnym wpro-

\* Ks. dr Mirosław Mejzner, SAC – doktor teologii patrystycznej, wykładowca i adiunkt w Katedrze Teologii Patrystycznej UKSW w Warszawie; e-mail: m.mejzner@uksw.edu.pl.

<sup>1</sup> Por. J. Łupiński, *Chrześcijaństwo w Dacji w czasach Nicetasa z Remezjany*, „E-Patrologos” 1/3 (2015), s. 5-13.

<sup>2</sup> Por. J. Grzywaczewski, *Związki Nicetasa z Paulinem z Noli*, „E-Patrologos” 1/3 (2015), s. 14-27.

dzeniu do dzieła Nicetasa, podjęta zostanie szczegółowa analiza jego myśli, a także zaproponowana ocena jej oryginalności.

### 1. Historyczno-teologiczne tło refleksji o Duchu Świętym

Z historycznego punktu widzenia pytania stawiane przez Macedoniusza były nieuniknione. O ile druga i trzecia ćwierć IV w. obfitowały w dyskusje mające na celu wyjaśnienie natury Syna Bożego i jego relacji do Ojca, o tyle refleksje na temat Ducha Świętego pozostawały niejako w cieniu tej zasadniczej kontrowersji. W *Credo nicejskim* z 325 r. pneumatologia wyraziła się w bardzo zdawkowej formie: „Wierzimy w Ducha Świętego”. W epoce semantycznego precyzowania pojęć „natura” i „osoba”, rozważań o współistotności i rodzaju relacji wewnątrztrynitarnych, rozbudzenie teologicznego zainteresowania Duchem Świętym było tylko kwestią czasu. Przyspieszenie tego procesu nastąpiło w wyniku herezji, która zmusiła autorów kościelnych do wypracowania pogłębionej i spójnej refleksji biblijno-teologicznej.

Dyskusja dotycząca natury i pochodzenia Ducha Świętego wybuchła około 360 r. w środowiskach homojuzańskich Konstantynopola. Łączona jest najczęściej z postacią biskupa tej metropolii Macedoniusza. Jego idee podjęli bardzo szybko arianie, zarówno ci radykalni, jak i umiarkowani. Wśród najważniejszych jego zwolenników wymienia się kilku biskupów homojuzańskich, zwłaszcza Maratoniusza z Nikomedii, Eustacjusza z Sebaste i Eleuzjusza z Kyzikos, oraz prezbitera Eutropiusza. Dziś nie jest łatwo rozdzielić poglądy arian i macedonian, tym bardziej, że nicejczycy łączyli ściśle oba stanowiska i najczęściej uznawali duchoburców za arian<sup>3</sup>.

Koronnym argumentem macedonian przeciw boskości Ducha Świętego był brak określenia Go jako „Boga” w Piśmie Świętym. Celem uzasadnienia swego stanowiska, starali się oni wskazać te wersety, które miałyby potwierdzać Jego stworzonność. Fundamentalnymi tekstami, do których się odwoływali, były: J 1, 3: *Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało* i 1 Kor 8, 6: *dla nas istnieje tylko jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy, oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy*.

Dosłowna interpretacja tych wersetów doprowadziła macedonian do wniosku, że Bóg Ojciec stworzył wszystko (*ta panta*) przez Syna (*Logos*). Duch Święty, który nie został wzmiankowany w tych wersetach, jest zatem jedynie częścią *ta panta*, choć, oczywiście, częścią najwspanialszą tego wszystkiego, co zostało stworzone (*poiēma*)<sup>4</sup>. Ta swoista „degradacja” znajdowała wyraz w przypisywanej Duchowi Świętemu aktywności. Macedonianie odrzucali pogląd o Jego udziale w dziele stworzenia i ograniczali Jego rolę w dziele uświęcenia, podporządkowując ją woli Chrystusa. Z

<sup>3</sup> Nie ma jednoznacznych świadectw o herezji macedoniańskiej na Zachodzie. Znana jest jedynie herezja niejakiego Urbicusa Potentiusa, który miał głosić, że Duch Święty jest albo Ojcem, albo Synem, albo stworzeniem.

<sup>4</sup> Por. Eunomiusz, *Apologia*, 25-26.

tego względu zabraniali adorowania Ducha Świętego. Powołując się na werset J 4, 24: *Bóg jest duchem: potrzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w duchu i w prawdzie*, starali się wykazać, że czym innym jest oddawanie czci „w duchu”, a czym innym oddawanie czci „Duchowi” jako przedmiotowi adoracji. Można wprawdzie spotkać w ich rozważaniach wyrażenie „boski duch” (*theion*), ale nie w tym sensie, że Duch jest Bogiem (Osobą Boską)<sup>5</sup>. Przyjmowali ogólne znaczenie terminu „duch”, posiadające szerszy zakres pojęcie Boga. Uznawali, że Bóg jest duchem, ale jednocześnie podkreślali, iż nie każda istota duchowa (np. anioł) jest Bogiem.

Z rozważań macedonian wynika, że uznawali jedynie dwa rodzaje pochodzenia od Boga Ojca, tj. *zrodzenie* (właściwe dla Syna) i *stworzenie* (właściwe dla wszystkich innych bytów). Ich sposób rozumowania od początku stanowił istotę sporu z katolikami<sup>6</sup>. Twierdzili mianowicie, że gdyby Duch Święty *pochodził od Ojca*, to oznaczałoby, że jest „bratem” Syna Bożego; jeśli zaś *pochodziłby od Syna*, to byłby niejako *synem Chrystusa*. Argumentacja ta, obliczona na wykazanie niższości bytowej Ducha Świętego, zarówno wobec Ojca, jak i Syna, podważała jednocześnie zasadność podstawowego terminu katolików, a mianowicie „pochodzić”.

Odpowiedź autorów katolickich na te poglądy była natychmiastowa. Pionierską rolę odegrał Atanazy, gorący zwolennik nicejskiego wyznania wiary. Zwołany przez niego do Aleksandrii synod (362) potępił między innymi tych, którzy uznawali Ducha Świętego za stworzenie i odróżniali Jego naturę od tej Syna Bożego. Ponadto Atanazy w *Liście do Serapiona* opracował pewne argumenty, które stały się podstawą do określenia doskonałej boskości Ducha Świętego i równego Ojcu i Synowi majestatu. Jego argumentację rozwinęli i pogłębili zwłaszcza Dydim Ślepy i Bazyl z Cezarei w specjalnych traktatach poświęconych Duchowi Świętemu.

W pierwszej kolejności nakreślili zasady egzegetyczne dotyczące pojęcia „duch” (*pneuma*), wobec biblijnej wieloznaczności tego terminu (duch: *ludzki, boski, Boga, Chrystusa, święty* etc.). Następnym krokiem było rozwinięcie argumentacji pneumatologicznej, gdyż dotychczasowe zbyt ogólnikowe stwierdzenia odnośnie do Jego natury przy braku wyraźnego określenia Ducha Świętego jako Boga w Piśmie Świętym, były już daleko niewystarczające.

Atanazy wskazał kilka podstawowych zasad egzegetycznych dotyczących refleksji nad tożsamością Ducha Świętego. Podkreślił, iż nie można odnosić do Ducha Świętego każdego wersetu biblijnego, w którym pojawia się termin *pneuma*, lecz tylko te, w których jest mowa o duchu Boga, Chrystusa itd., a zwłaszcza te, w których termin ten występuje z rodzajnikiem<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Por. Dydim Aleksandryjski, *De Trinitate*, II 488.

<sup>6</sup> Por. Hilary z Poitiers, *De Trinitate*, XII 55; Atanazy Aleksandryjski, *Ad Serapionem*, I 15. 25; Dydim Aleksandryjski, *De Spiritu Sancto*, 62; tenże, *De Trinitate*, II 492.

<sup>7</sup> Por. Atanazy Aleksandryjski, *Ad Serapionem*, I 4. Zgodnie z tą zasadą Atanazy nie odnosił wersetu J 4, 24 („Bóg jest duchem”) do Ducha Świętego, lecz do boskości jako takiej. Podobnie Dydim, który interpretował te słowa jako manifestację trzech Osób Boskich. Epifaniusz zasadniczo uznawał znaczenie ogólne terminu (duch = natura boska), ale

Ponadto Atanazy starał się wykazać, że:

- Pismo Święte przypisuje Duchowi Świętemu atrybuty boskie właściwe tak Ojcu, jak i Synowi;
- obrazy i pojęcia związane z osobą Syna, odnoszą się też często do Ducha Świętego;
- Duch Święty wykonuje te same dzieła co Ojciec i Syn, i jest wewnętrznie związany z ich działaniem.

Tymi kryteriami kierowali się właściwie wszyscy następni autorzy kościelni. Również Nicetas z Remezjany, który wiele zaczerpnął z myśli Atanazego, dokonał ich adaptacji do potrzeb katechetycznych swojej diecezji.

Szczególną rolę w rozwoju pneumatologii przed Soborem Konstantynopolskim I odegrał Bazyli Wielki. Jego zasługą było jasne i precyzyjne wyjaśnienie w traktacie *De Spiritu Sancto* (374) dwóch podstawowych terminów, których znaczenie powszechnie dotąd mieszano: *ousía* i *hypostasis*. Twierdził, że pierwszy określa podstawę jedności, tj. naturę Boga rozumianą jako zbiór podstawowych atrybutów wspólnych Boskim Osobom; drugi natomiast wyraża specyfikę istnienia Ojca, Syna i Ducha Świętego i Ich niepowtarzalną wyjątkowość we wzajemnych relacjach. Bazyli stwierdził, analizując istniejące wówczas formuły doksologiczne, że różne przyimki (*ek, dia, en, meta, syn*) odnoszone do Osób Boskich, nie stanowią kryterium gradacyjnego. Starał się wykazać, że formuła „Chwała Ojcu i Synowi, i Duchowi Świętemu” jest równie poprawna i wyraża tę samą prawdę co następująca: „Chwała Ojcu, przez Syna, w Duchu Świętym”<sup>8</sup>. Biskup Cezarei podkreślał, że występowanie Ducha Świętego zawsze na końcu sformułowań doksologicznych nie oznacza jego niższości. Postulował ponadto dowartościowanie tradycji niespisanej, zwłaszcza tej liturgicznej<sup>9</sup>.

Grzegorz z Nazjanzu używał już specyficznych określeń odnoszonych do Ojca, do Syna i do Ducha Świętego, tj. odpowiednio: *agenēsía* (niezrodzoność), *genēsía* (zrodzoność), *ekporeusís* (pochodzenie)<sup>10</sup>. Grzegorz z Nyssy podkreślał, że dogmat o Trójcy Świętej jest niepojęty dla umysłu ludzkiego. Niemniej, na bazie tekstów biblijnych, zaproponował pogłębione wyjaśnienie sposobu istnienia trzech hipostaz Boskich jako relacji wewnętrznych jedyne Boga. Dogmat trynitarny był według niego wypełnieniem i prawdziwym wyrazem zarówno wiary judaistycznej, jak i religijnych intuicji pogańskich<sup>11</sup>. Trzej Ojcowie Kapadoccy przyczynili się w sposób znaczący do wypracowania precyzyjnej terminologii służącej wyrażeniu dogmatu o

---

dopatrywał się w tym wersecie także znaczenia szczegółowego (por. *Ancoratus*, 7, 46, 70). Bazyli usiłował natomiast wyprowadzić z J 4, 24 tezę o tożsamości natury Ducha Świętego z tą Ojca i Syna.

<sup>8</sup> Por. Bazyli Wielki, *De Spiritu Sancto*, 4-5.

<sup>9</sup> Por. tamże, 9, 2.

<sup>10</sup> Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio*, 31, 9.

<sup>11</sup> Por. Grzegorz z Nyssy, *Oratio catechetica magna*, 3, 2-3.

jedności Boga (Jego natury) i Jego rzeczywistym istnieniu jako Trzy Osoby<sup>12</sup>.

Pierwszy oficjalny dokument kościelny, w którym jest mowa o jedności natury i troistości hipostaz, to orzeczenie synodu iliryjskiego (375), który został zwołany na wniosek niektórych biskupów, szykanowanych przez macedonian. Na synodzie tym zatwierdzono formułę o jednej i tej samej substancji (*mía einai kai autēn ousían*) Boga w trzech osobach (*en trisi prosopois*), tj. w trzech doskonałych hipostazach (*en trisi teleiais hypostasesin*): Ojca i Syna, i Ducha Świętego<sup>13</sup>.

Autorzy kościelni tego okresu wyprowadzali jeden z najważniejszych argumentów za boskością Ducha Świętego z formuły chrzcielnej, opartej na Mt 28, 19. Znaczenie tego argumentu było szczególne, gdyż bazowało zarówno na tradycji skrypturystycznej, jak i liturgicznej. Katolicy, polemizując z poglądami arian i macedonian, starali się ponadto wykazać aktywne uczestnictwo Ducha Świętego w dziele stworzenia. Opierali to przekonanie zasadniczo na dwóch wersetach: Ps 104, 30: *Stwarzasz je, gdy ślesz swego Ducha i odnawiasz oblicze ziemi* oraz Ps 33, 6: *Przez słowo Pana powstały niebiosy i wszystkie ich zastępy przez tchnienie ust Jego*<sup>14</sup>. Niektórzy autorzy kościelni interpretowali liczbę mnogą użytą w Rdz 1, 26 (*uczynimy człowieka*) jako wyraz działalności Trójcy Świętej. Aby uniknąć niebezpieczeństwa sabelianizmu, starali się przy tym wskazać specyfikę aktywności poszczególnych Osób Boskich w dziele stworzenia. Najczęściej określano Ojca jako pierwszą przyczynę (*prokatartikēn*), Syna jako przyczynę sprawczą (*demiourgikēn*), a Ducha Świętego jako przyczynę celową (*teleiotikēn*)<sup>15</sup>.

Celem tych argumentacji było uzasadnienie boskiej natury Ducha Świętego. Jednak nie od razu, nawet u autorów kościelnych, pojawił się termin *Theos*. Atanazy unikał takiego jednoznacznego sformułowania. Preferował te bardziej opisowe, wskazując na przykład, iż Duch Święty jest „zjednoczony (*henomenon*) z boskością Ojca”. Podobnie Bazyli, którego zasługi w rozwoju pneumatologii są szczególnie doniosłe, zdawał się zostawiać furtkę, przez którą oponenci mogliby powrócić na łono Kościoła bez całkowitego wyrzekania się swoich poglądów. Dopiero Grzegorz z Nazjanzu jasno nazywał Ducha Świętego Bogiem, co było konsekwencją uznawania Go za współistotnego Ojcu i Synowi.

Największym wyzwaniem, przed którym stanęli autorzy katolicy, było znalezienie takiego wyjaśnienia „pochodzenia” Ducha Świętego, które z jednej strony

<sup>12</sup> Por. G. Di Nola, *Lo Spirito Santo nella testimonianza dei Padri e degli scrittori cristiani (secoli I-V)*, Roma 1999, s. 470-520.

<sup>13</sup> Por. D. Spada, *Le formule trinitarie da Nicea a Costantinopoli*, Roma 2003, s. 345-350.

<sup>14</sup> Warto zauważyć, że jeszcze Hilary (*De Trinitate*, XII 39) i Atanazy (*Contra Gentes*, 46) odnosili ten werset na całości do Logosu. Po wybuchu kontrowersji macedoniańskiej, Atanazy wykorzystał możliwość, jaką stwarzał werset Ps 33, 6, by wykazać współdziałanie Ducha Świętego z Synem. Ta ostatnia interpretacja stała się wkrótce powszechna i obowiązująca wśród autorów kościelnych.

<sup>15</sup> Por. Bazyli Wielki, *De Spiritu Sancto*, 16, 38; Grzegorz z Nyssy, *Adversus Macedonianos*, 100; Dydim Aleksandryjski, *De Trinitate*, II 449.

nie podważałoby wspólnej boskiej natury, a z drugiej wskazywałoby jakąś specyfikę odróżniającą je od „zrodzenia” Syna Bożego z substancji Ojca. Warto podkreślić, że katolicy zdawali sobie sprawę z dylematu, który macedonianie wskazywali z całą jasnością: „Jeśli bowiem Duch Święty jest niezrodzony, to jest Ojcem, jeśli zrodzony – to Synem, jeśli ani jedno, ani drugie – to jest stworzeniem”<sup>16</sup>. Argumentację ukierunkowaną na wykazanie, że Duch Święty pochodzi od Ojca jako tchnienie Jego ust, w sposób najbardziej kompleksowy rozwinął Bazyli. Podkreślał on ponadto, że naturalna dobroć Ducha Świętego, Jego moc uswięcania i godność królewska przechodzą na Niego od Ojca przez Syna.

Dopiero jednak w myśli Grzegorza z Nazjanzu termin „pochodzić” (*ekporeuesthai*) – „pochodzenie” (*ekporeusis*) nabrał sensu technicznego, tak jak „rodzić” – „zrodzenie” w przypadku Syna.

Duch Święty, który pochodzi od Ojca, nie jest stworzeniem, ponieważ pochodzi; nie jest Synem, ponieważ nie jest zrodzony; wreszcie, ponieważ jest pomiędzy niezrodzonym i zrodzonym, jest Bogiem<sup>17</sup>.

Od tej pory termin ten stał się sztandarem ortodoksji zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie, pomimo tego, że nie wyjaśnia precyzyjnie, na czym to pochodzenie polega, jaka jest jego specyfika i czym różni się od boskiego zrodzenia.

Kiedy Ambroży pisał swój traktat „O Duchu Świętym”, łaciński termin (*procedere*) był już w powszechnym użyciu katolików, określając pochodzenie osoby Ducha Świętego od Ojca. Zarówno biskup Mediolanu, jak i współczesny mu Pseudo-Atanazy, autor *De Trinitate*, nie wniknęli jednak w meandry wyjaśnień, postulując wręcz zaniechanie dywagacji na rzecz przyjęcia z wiarą słów Pisma Świętego. Ten rodzaj argumentacji był też kluczowy dla Nicetasa z Remezjany, który korzystał obficie z dorobku tych poprzedników<sup>18</sup>. Dopiero św. Augustyn w sposób pogłębiony zajął się na Zachodzie kwestią pochodzenia Ducha Świętego i relacji wewnątrztrynitarnych.

Zasadniczym ciosem dla herezji duchoburców był sobór biskupów wschodnich, zwołany przez cesarza Teodozjusza do Konstantynopola w maju 381 roku. Sobór potwierdził ortodoksję *Credo* nicejskiego, ale w tzw. artykule 9 rozwinął sekcję o Duchu Świętym „Panu i Ożywicielu, który od Ojca pochodzi, którego należy czcić i wielbić wraz z Ojcem i Synem, który przemawiał przez proroków”. Ponadto w kanonie 1. wśród herezji, które należy zwalczać, wymienił „półarian, czyli pneumatomachów”<sup>19</sup>.

Biskupi zebrani w Konstantynopolu zdecydowali się więc nadać dotychczas

<sup>16</sup> Bazyli Wielki, *Contra Sabellianos et Arium et Anomaeos*, 6, PG 31, 611B.

<sup>17</sup> Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio*, 31, 8.

<sup>18</sup> Por. M. Simonetti, *Sul „De Spiritus Sancti potentia” di Niceta di Remesiana e sulle fonti del „De Spiritu Sancto” di Ambrogio*, „Maia: rivista di letterature classiche” 4 (1951), s. 239-248.

<sup>19</sup> Por. A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty soborów powszechnych (325-787)*, 1, Kraków 2001, ŻMT 24, s. 70-71.



sowym refleksjom teologów kościelnych charakter kanoniczny, określając pochodzenie Ducha Świętego od Ojca i równość w majestacie z Ojcem i Synem. Warto zauważyć dominujący wpływ teologii bazylikańskiej, wyrażający się w braku użycia terminu *Theos* w opisie tożsamości Trzeciej Osoby.

## 2. Powstanie i charakterystyka *De Spiritus Sancti potentia*

Traktat Nicetasa zatytułowany *De Spiritus Sancti potentia* („O mocy Ducha Świętego”), to druga część jego najważniejszego dzieła *Competentibus ad baptismum instructionis libelli* (*Księgi objaśnień dla przygotowujących się do chrztu*), które według Gennadiusza<sup>20</sup> († ok. 500) składało się z 6 ksiąg (I. *Qualiter se debeant habere competentes*; II. *De Gentilitatis erroribus*; III. *De fide unica maiestatis*: a. *De ratione fidei*; b. *De Spiritus Sancti potentia*; IV. *Adversus genealogiam o genethlogiam*; V. *Explanatio symboli*; VI. *De Agni paschalis victima*). Starożytny historyk z Marsylii wyraził ponadto opinię, że traktat *De Spiritus Sancti potentia* był napisany językiem „prostym i przejrzystym” (*simplici et nitido sermone*). Do jego lektury zachęcał również Kasjodor<sup>21</sup>, twierdząc, że zawiera ono syntetyczną naukę o Trójcy Świętej.

W 1905 r. Burn dokonał edycji krytycznej pism Nicetasa<sup>22</sup>. W przypadku *De Spiritus Sancti potentia* oparł się zasadniczo na dwóch najważniejszych manuskryptach:

- C: Codex Coloniensis XXXII (Darmstad. 2029), datowany na IX w.
- V: Codex Vaticanus 314, datowany na XV w.

W pierwszym z nich traktat jest zatytułowany: *Sancti Iohannis episcopi de Spiritu sancto*, w drugim natomiast brak jakiegokolwiek tytułu. Ta luka została uzupełniona w 1827 r. przez kard. Mai, który opracowując edycję dzieła na podstawie watykańskiego manuskryptu opatrzył je funkcjonującym do dziś tytułem *De Spiritus Sancti potentia*. Był on tożsamy z tym zawartym w zagubionym manuskrypcie z Pompozy, ale tam z kolei został najprawdopodobniej dodany przez kopistę. Burn nie podzielał opinii kard. Mai, który twierdził, iż w pismach Nicetasa terminy *potentia* i *persona* są tożsame. Wykazywał, że *potentia* oznacza moc, którą ktoś jako podmiot posiada<sup>23</sup>. Trudno zatem ustalić oryginalny tytuł traktatu nadany przez Nicetasa, któremu zależało nie tylko na ukazaniu Boskiej mocy Ducha Świętego i Jego wspólnego działania z Ojcem i Synem, ale także na „udowodnieniu” Jego osobowej podmiotowości i Bożej natury.

Dzieło Nicetasa nie powstało w wyniku twórczych i teologicznie pionierskich rozmyślań, ale było raczej owocem kompilatorskich zdolności autora oraz jego umie-

<sup>20</sup> Por. Gennadiusz z Marsylii, *De viris illustribus*, 22, PL 58, 1073-1074.

<sup>21</sup> Por. Kasjodor, *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*, 16, 3, PL 70, 1132.

<sup>22</sup> A. E. Burn (ed.), *Niceta of Remesiana. His life and works*, Cambridge 1905, [w tym:] Nicetas z Remezjany, *De Spiritus Sancti potentia*, ed. A. Burn, tamże, s. 18-38; *O mocy Ducha Świętego*, tł. M. Przyszychowska, Kraków 2015, BOK, s. 45-58.

<sup>23</sup> Por. Nicetas z Remezjany, *O mocy Ducha Świętego*, 18.

jętności zręcznego korzystania z dorobku pisarzy chrześcijańskich, zwłaszcza Cyryla Jerozolimskiego, Atanazego, Bazylego i Ambrożego. Duży wpływ na kształt traktatu miały też orzeczenia synodów dotyczące zagadnień trynitarnych i prawowierne wyznania wiary. Wymienić należy tu zwłaszcza synod iliryjski (375), na którym zatwierdzono formułę o jednej naturze Boga istniejącego w trzech osobach (hipostazach): Ojca i Syna, i Ducha Świętego.

Burn sugerował, że traktat *De Spiritus Sancti potentia* powstał dosyć wcześnie, nawet przed synodami rzymskimi z lat 374 i 376. Tekst z pewnością nie zawiera cytowań z orzeczeń soboru w Konstantynopolu (381), choć paralele wyjaśniające naturę i pochodzenie Trzeciej Osoby Boskiej są znaczące. Wpływ na wiele sformułowań mogły mieć jednak *Katechezy chrzcielne* Cyryla i przepracowane przez niego po 360 r. jerozolimskie wyznanie wiary. Nicetas z pewnością korzystał z tego dorobku i być może przygotował swoje *Competentibus ad baptismum instructionis libelli* jako łacińską wersję katechez jerozolimskich. Burn podkreślał ponadto, że w *De ratione fidei*, którego logiczną i treściową kontynuacją jest *De Spiritus Sancti potentia*, nie została wzmiankowana herezja Apolinarego, potępiona przez Damazego już w 376 r., co wskazywałoby również na wczesne datowanie dzieła<sup>24</sup>.

Przeciwnego zdania był Patin, który twierdził, że *De Spiritus Sancti potentia* powstało po 381 roku. Uważał, że milczenie na temat soboru w Konstantynopolu mogło wynikać z faktu, iż Nicetas, jak większość iliryjskich biskupów, sympatyzował raczej z ośrodkami Zachodu niż Wschodu i prawdopodobnie nie był zwolennikiem dekretu Teodozjusza, który włączył Dację do Wschodniego Imperium<sup>25</sup>. Za późnym datowaniem opowiedział się też Simonetti, który na podstawie tekstualnej analizy porównawczej, jako główne źródła pneumatologii Nicetasa uznał *De Trinitate* Pseudo-Atanazego (zwłaszcza księgi X i XII) i *De Spiritu Sancto* Ambrożego. W swoim studium wskazał na wiele podobieństw, dotyczących nie tylko odwołań biblijnych, ale także sposobów argumentacji i używanych sformułowań<sup>26</sup>.

Traktat jest z pewnością ważnym świadkiem kontrowersji pneumatologicznej w literaturze łacińskiej końca IV w. i dlatego zasługuje na pogłębione badania i szczegółowe porównania z pismami Ojców Zachodnich tego okresu.

### 3. *De Spiritus Sancti potentia* jako odpowiedź na herezję Macedoniusza

Zasadniczym celem traktatu Nicetasa było wytłumaczenie przygotowującym się do chrztu artykułu wiary o Duchu Świętym. Potrzeba takiego wyjaśnienia była w jego czasach szczególnie nagląca, z powodu kontrowersji pneumatologicznej propagowanej przez grono biskupów wschodnich. W swoim dziele Nicetas określił ich mia-

<sup>24</sup> Por. A. E. Burn, *Niceta of Remesiana*, dz. cyt., s. LXVIII-LXIX.

<sup>25</sup> Por. W. A. Patin, *Niceta, Bischof von Remesiana, als Schriftsteller und Theologe*, Munich 1909, s. 33-34.

<sup>26</sup> Por. M. Simonetti, *Sul „De Spiritus Sancti potentia”*, art. cyt., s. 239 i 244-248.

nem „macedonian i innych ciekawskich”<sup>27</sup>. Krytykował ich przesadną dociekliwość, stojącą w jawnej sprzeczności z powściągliwością *Credo nicejskiego* i prowadzącą w konsekwencji do fałszywych wniosków, opartych jedynie na ludzkim rozumowaniu. Zarzucał im także nieszczerłość intencji, wyrażającą się w postaci serii podchwytliwych pytań, takich jak: „jaki jest Duch Święty? skąd pochodzi? jak jest potężny? czy zrodzony jest, czy stworzony?”<sup>28</sup> Jego zdaniem nie prowadziły one ludzi do pogłębienia wiary, ale wręcz przeciwnie, zasiewały w ich umysłach niepotrzebne wątpliwości. Swoją obszerną wypowiedź na ten temat biskup Remezjany usprawiedliwiał koniecznością rozwiania tych wątpliwości oraz chęcią odpowiedzi na skierowaną do niego prośbę, by w oparciu o Pismo Święte przedstawić zdrową naukę kościelną.

Już na początku traktatu Nicetas precyzyjnie ukazał istotę sporu. Dotyczyła ona natury Ducha Świętego i sposobu Jego pochodzenia. Macedonianie twierdzili, że został stworzony i dlatego nie posiada w pełni boskiej natury. By wykazać słuszność takiego stanowiska, stawiali pytanie: *czy Duch Święty jest zrodzony, czy niezrodzony?*<sup>29</sup> Biskup Remezjany uważał, że taki dylemat jest sformułowany w sposób niewłaściwy i przewrotny. Zawężyła bowiem możliwość odpowiedzi i próbuje ją wtłoczyć w wąskie ramy postawionej alternatywy. Nicetas porównał go do potrzasków czyhających na nierozważnych po obydwu stronach właściwej ścieżki. Podobnie jak zejście z niej prowadzi do nieszczęścia, tak jakakolwiek odpowiedź na tak postawione pytania wiedzie do herezji, a mianowicie: albo do odrzucenia *jednorodzoności* Syna, albo do uznania, że nie tylko Ojciec jest *niezrodzony*. Nicetas starał się zatem zdemaskować tę pułapkę macedonian, którzy z lubością przedstawiali taką alternatywę i przyjmowali ją za punkt wyjścia do dalszych rozważań, które w konsekwencji miały doprowadzić do uznania Ducha Świętego za stworzenie<sup>30</sup>.

Nicetas z kolei skierował swój wysiłek egzegetyczny na wykazanie, że sposób istnienia Boga (Osób Bożych) nie ogranicza się do *niezrodzenia* i *zrodzenia*. Istotę jego refleksji biblijno-teologicznej można sprowadzić do dwóch zasadniczych kwestii:

- określenia *specificum* pochodzenia Ducha Świętego, odróżniającego Go od niezrodzonego Ojca i zrodzonego Syna;
- wykazania boskiej natury Ducha Świętego, równej godności z Ojcem i Synem oraz wspólnego działania Trójcy Świętej.

Traktat Nicetasa o Duchu Świętym jest syntezą poglądów wypracowanych przez Atanazego, Ojców Kapadockich i Ambrożego oraz zatwierdzonych na prawowiernych synodach. Sam sposób przeprowadzania i formułowania argumentów wykazuje natomiast wiele podobieństw do *De Trinitate* Pseudo-Atanazego. Wartość *De Spiritu*

<sup>27</sup> Nicetas z Remezjany, *O mocy Ducha Świętego*, 2, Burn, s. 19: „Macedoniani vel eorum in hac curiositate participes”.

<sup>28</sup> Tamże: „Qualis est Spiritus sanctus? Unde et quantus est? Natus est? An factus est?”.

<sup>29</sup> Dylemat ten przytacza też św. Bazyli Wielki, *Contra Sabellianos et Arium et Anomaeos*, 6, PG 31, 611B: „Quod si ingenitus est, Pater est; sin autem genitus, Filius est: si denique neutrum horum, creatura est”.

<sup>30</sup> Por. Nicetas z Remezjany, *O mocy Ducha Świętego*, 2.

*tus Sancti potentia* leży przede wszystkim w twórczym i stosunkowo szybkim dostosowaniu do potrzeb katechetycznych łacińskiego odbiorcy teologicznego dorobku Ojców greckich.

### 3. 1. Pochodzenie Ducha Świętego

Relacje wewnątrztrynitarne należą do najtrudniejszych zagadnień teologicznych. Wymagania rozumu na tym polu ustępują całkowicie danym objawienia. Nicetas nie podjął właściwie próby spekulatywnego wyjaśnienia i opisanie pochodzenia Ducha Świętego. Opierając się na J 15, 26: *Posłę wam od Ojca [Pocieszyciela], Ducha prawdy*, uważał, że Duch Święty *pochodzi od Ojca (de Patre procedit)*<sup>31</sup>. Ten rodzaj pochodzenia odróżniał od „zrodzenia”, właściwego Synowi Bożemu, oraz zdecydowanie przeciwstawiał tezie o „stworzeniu” Ducha. Podkreślał, że taka nauka, podawana przez Kościół, pochodzi od samego Chrystusa, w przeciwieństwie do poglądów macedonian, które uznawał za czysto ludzkie i fałszywe wymysły. Dla potwierdzenia swojego stanowiska, biskup Remezyjany poddawał krytyce ich egzegezę niektórych passusów biblijnych.

W pierwszej kolejności przedstawił taką interpretacją J 1, 3, która wykluczała włączenie Ducha Świętego, głównego Autora tekstów biblijnych, do zbioru „wszystkiego co stworzone”. Uważał, że słowa

*wszystko przez Niego zostało stworzone* nie mogą w ogóle dotyczyć Ducha Świętego, ponieważ Ten, który pochodzi od Ojca, nie został stworzony z jakiejś substancji ani z niczego<sup>32</sup>.

Podobne rozumowanie przeprowadził w odniesieniu do Kol 1, 16. Podkreślił, że spośród wszystkich bytów stworzonych (widzialnych i niewidzialnych) św. Paweł nie wymienił Ducha. Zdaniem Nicetasa ten brak nie jest wynikiem przeoczenia, ale głębokiego przeświadczenia Apostoła o niestworzonej naturze Parakleta. W innym miejscu biskup Remezyjany, na podstawie 1 P 1, 12<sup>33</sup>, twierdził, że nawet aniołowie pragną poznać Ducha Świętego, co bez wątplenia oznacza, że posiada On moc i majestat, które przewyższają nawet duchowe stworzenia<sup>34</sup>.

Interesującym zabiegiem biskupa Remezyjany było odwołanie się w toku tego rozumowania do Ps 119, 91: *wszystkie rzeczy ci służą*. Chciał w ten sposób wykazać, że termin *wszystko*, użyty również w J 1, 3, w żadnym z tych przypadków nie odnosi

<sup>31</sup> Por. tamże, 3.

<sup>32</sup> Tamże, 4, Burn, s. 23: „hoc quoque dictum omnia per ipsum facta sunt, non Spiritum sanctum inter omnia concludit; quia non ex aliqua materia aut ex nihilo factus legitur, qui de Patre processit”.

<sup>33</sup> Nicetas przypisuje autorstwo wersetu Pawłowi, pewnie dlatego, że autor 1 P odnosi się na początku do tych, którzy głosili Ewangelię w Poncie, Galacji, Kapadocji, Azji i Bitynii. Brzmienie 1 P 1, 12 w *De Spiritus Sancti potentia*, 19, Burn, s. 35, wskazuje na głoszenie Ducha Świętego (*Euangelizauerunt vobis Spiritum sanctum missum de caelis, in quem concupiscunt angeli prospicere*), a nie Ewangelii mocą Ducha Świętego.

<sup>34</sup> Por. *O mocy Ducha Świętego*, 19.

się do Ducha. Na podstawie kilku passusów (w kolejności cytowania: 2 Tes 3, 5; J 6, 13; 2 Kor 3, 7; Rz 8, 5; Gal 4, 6-7; 1 Kor 12, 11) wyjaśniał, że Duch Święty jest dawcą wolności, co oznacza, że nie może być uważany za sługę. Wychodząc z założenia, że niewola jest związana z kondycją stworzenia, a panowanie i wolność z Trójcą Świętą, uznawał za dowiedzioną boskość Ducha i jedynie Jemu właściwe pochodzenie od Ojca. Nicetas, na podstawie 2 Tes 3, 5, przypisywał ponadto Duchowi tytuł „Pana” (*Dominus*)<sup>35</sup>, tradycyjnie odnoszony do Boga lub do Chrystusa.

Najwyższym i właściwie jedynym autorytetem było dla Nicetasa Pismo Święte, które uznawał za słowo samego Chrystusa<sup>36</sup>. Autor nie podejmował skomplikowanych rozważań filozoficznych, a wręcz świadomie ich unikał:

Wiernym wystarczy wiedzieć, że Syn jest zrodzony, a Duch pochodzi od Ojca: używajmy słów, których zaleca nam używać boskie Pismo [...]. Wierzmy więc, że Duch Święty Pocieszyciel pochodzi od Ojca, a nie jest Synem ani synem Syna, co głupcy mają zwyczaj sugerować; ale jest Duchem prawdy, a nikt nie jest w stanie poznać, jak się dokonuje Jego pochodzenie<sup>37</sup>.

Nicetas, powołując się na słowa Jezusa z rozmowy z Nikodemem (por. J 3, 8), przyjął za normatywne stwierdzenie tajemniczości i niepoznawalności dróg Ducha Świętego, w tym Jego pochodzenia. Nie przeszkodziło mu to jednak w stwierdzeniu, że Duch Święty jest trzecią Osobą Trójcy<sup>38</sup>, „osobną i prawdziwą, źródłem uświęcenia, światłem dusz, dawcą łask”<sup>39</sup>. Za jedyne w swoim rodzaju i niepowtarzalne działanie Ducha uznawał Jego rolę przy zwiastowaniu oraz podczas chrztu Jezusa w Jordanie. Nicetas wyjaśnił jednak od razu, w obawie przed zarzutem filoarianizmu, że Syn Boży był w stanie samodzielnie uświęcić swe ciało, ale mimo to chciał ukazać światu moc i sposób działania Ducha oraz potwierdzić, że zgodnie ze słowami Apostoła, zamieszkała w Nim *cała pełnia Bóstwa* (Kol 2, 9)<sup>40</sup>.

Nie jest pewne czy podczas pisania *De Spiritus Sancti potentia* biskup Remezjany znał tzw. 9. artykuł wyznania wiary proklamowanego na Soborze w Konstantynopolu (381). Niemniej, w jego dziele można wskazać wiele podobnych sformułowań, a przede wszystkim troskę o wyjaśnienie kluczowych elementów tego *credo*:

- Pan: *non est seruus, sed Dominus liberans a seruitute creaturam; Spiritum*

<sup>35</sup> Por. tamże, 4 i 18.

<sup>36</sup> Por. tamże, 3.

<sup>37</sup> Tamże, 5, Burn, s. 23: „Sufficit itaque fidelibus hoc scire quia Filius quidem genitus est, Spiritus autem de Patre procedens est: et ipsis utamur uerbis quibus uti diuina Scriptura nos uoluit. [...] Credimus ergo Spiritum sanctum Paraclitum de Patre procedere: esse autem non Filium, neque Filium Filii, quod solent stulti conquirere; sed Spiritum ueritatis, cuius processio aut qualis aut quanta sit, nulli conceditur scire”.

<sup>38</sup> Por. tamże, 1.

<sup>39</sup> Tamże, 5, Burn, s. 23: „Spiritus nouimus in persona esse propria et uera; fontem sanctificationis, lumen animarum, diuisorem gratiarum”.

<sup>40</sup> Por. tamże.

- sine dubio Dominum dixit, Dominus est, ut dixit apostolus*<sup>41</sup>;
- Ożywiciel: *uiuificat Trinitas; uiuificamur uero per Spiritum; uiuificatio Patris, et Filii, et Spiritus sancti aperte monstrata est, uiuificat*<sup>42</sup>;
  - od Ojca pochodzi: *de Patre procedit; qui de Patre processit; Spiritus autem de Patre procedens; de Patre procedit Spiritus sanctus*<sup>43</sup>;
  - z Ojcem i Synem wspólnie odbiera uwielbienie i chwałę: *trium nominum socio honore suscepit in baptismo sacramentum; non utique alienus est a Patris et Filii maiestate; frustra prohibeor eum cum Patre et Filio venerari quem confiteri cum Patre et Filio ipsa veritate compellor; ingratus sum nimis si non ei cum Patre et Filio referam gloriam; adorabo ergo Patrem, adorabo Filium, adorabo Spiritum sanctum, una eademque ueneratione, cum adoremus Patrem, credimus quia et Filium et Spiritum sanctum pariter adoramus; perfectam Trinitatem adorantes et magnificantes; una est religio Trinitatis*<sup>44</sup>;
  - mówił przez proroków: *Noui autem prophetae quid clamabant? Sicut Agabus prophetans in Actis apostolorum ait: „Haec dicit Spiritus sanctus”. Et ipse Paulus ad Timotheum „Spiritus manifeste dicit”; si de eo clamatur „Haec dicit Spiritus sanctus”, si prophetas constituit, si apostolos misit*<sup>45</sup>.

Argumentacja Nicetasa, mająca na celu wykazanie bóstwa Ducha Świętego, wykaczała daleko poza elementy zapisane w *Credo* konstantynopolitańskim, jak to zostanie wykazane poniżej. Była próbą odpowiedzi na wątpliwości wzbudzone przez herezję macedonian i dlatego zawiera wiele innych określeń i opisów działań Trzeciej Osoby.

### 3. 2. Natura i działanie Ducha Świętego

Po wstępnej proklamacji pochodzenia Ducha Świętego od Ojca, Nicetas rozpoczął argumentację zmierzającą do wykazania Jego boskości. Ta część traktatu jest zdecydowanie dłuższa i wyraźnie bliższa mentalności biskupa Remezjany. Jego ulubioną metodą dowodzenia było zestawianie passusów biblijnych, w których Duchowi przysługuje ten sam atrybut albo ten sam rodzaj działania, co Synowi i/lub Ojcu. Jako przykład jego egzegezy może posłużyć analiza terminu *Paraclitus*.

Nicetas podkreślając, że Duch Święty jest nazywany „Pocieszycielem”, uważał, że tytuł ten występuje w Piśmie także w odniesieniu do Syna, np. 1 J 2, 1: *Gdybyście jednak zgrzeszyli, mamy obrońcę (paraclitum) u Ojca - Jezusa Chrystusa sprawiedliwego*. Dowodził ponadto, że skoro Jezus mówił o posłaniu „innego Parakleta”, to znaczy, że siebie uznawał za pierwszego. Nicetas starał się również wykazać, że funkcja Parakleta jest właściwa Ojcu. Dla potwierdzenia tego poglądu przy-

<sup>41</sup> Odpowiednio: tamże, 4; 18.

<sup>42</sup> Odpowiednio: tamże, 9; 18.

<sup>43</sup> Odpowiednio: tamże, 3-5; 18.

<sup>44</sup> Odpowiednio: tamże, 5; 18; 19; 21; 22.

<sup>45</sup> Odpowiednio: tamże, 15; 18.

wołał werset 2 Kor 1, 3-4, przytaczając go nawet w greckim oryginale: *Błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, Ojciec miłosierdzia i Bóg wszelkiej pociechy, który nas pociesza* (θεὸς πάσης παρακλήσεως). Swoją argumentację Nicetas podsumował w charakterystyczny dla siebie sposób:

Mimo że Ojciec nazywany jest pocieszycielem, Syn nazywany jest pocieszycielem i Duch Święty jest pocieszycielem, jednak otrzymujemy jedno pocieszenie Trójcy, tak samo jak otrzymujemy jedno odpuśczenie grzechów<sup>46</sup>.

Przy pomocy podobnej metody, tj. poprzez zestawienie tekstów biblijnych odnoszących się do jakiegoś boskiego atrybutu, a jednocześnie zawierających termin *spiritus*, Nicetas starał się dowieść równości w majestacie i działaniu wszystkich Osób Bożych.

Szczególny punkt odniesienia stanowiła dla Nicetasa trynitarna formuła chrzcielna, ze względu na występujące w niej spójniki „i”, wyrażające równość wymienianych Osób Bożych. Takie ujęcie uznał za modelowe i wręcz normatywne, tak iż „nie tylko we chrzcie, lecz także we wszystkich innych dziełach Duch Święty zawsze działał i działa z Ojcem i Synem”<sup>47</sup>. Podkreślał ponadto, że chrzcielna formuła wiary pochodzi od samego Chrystusa i jest poświadczona przez tradycję apostołską<sup>48</sup>.

Refleksja nad chrztem, rozumianym jako nowe stworzenie, posłużyła Nicetasowi przede wszystkim do trynitarnej interpretacji powstania świata. Chcąc wykazać absurdalność poglądów swoich adwersarzy stawiał retoryczne pytania:

Czy byłoby możliwe, żeby odnowienie i odrodzenie człowieka dokonywało się z Duchem, a mielibyśmy wierzyć, że powstanie i stworzenie człowieka dokonało się bez Ducha? Czy ktokolwiek wątpi, że sakrament chrztu znaczy więcej niż sam początek stworzenia?<sup>49</sup>

Dla wyprowadzonych z teologii chrzcielnej wniosków dotyczących protologii starał się Nicetas znaleźć potwierdzenie w przekazie biblijnym. Znamienne jest w jego egzegezie częste przypisywanie terminowi *spiritus* sensu szczegółowego. Taki rodzaj interpretacji zastosował na przykład do Hi 33, 4 i Ps 104, 30, przypisując Duchowi, wyraźnie wymienionemu w tych wersetach, aktywny udział w dziele stwórczym<sup>50</sup>. Wyjątkowego znaczenia nabral w tym kontekście Ps 33, 6: *Słowem Pana niebiosa zostały umocnione, a tchnieniem Jego ust ich moce*. Nicetas przyjmował sens

<sup>46</sup> Tamże, 16, Burn, 32: „Et cum consolator dicitur Pater, consolator Filius, consolator etiam Spiritus sanctus, una tamen nobis consolatio Trinitatis praestatur, sicut et una remissio peccatorum”.

<sup>47</sup> Tamże, 6, Burn, s. 25: „non solum in baptismo, sed etiam in aliis omnibus cum Patre et Filio Spiritus sanctus et operatus est et semper operatur”.

<sup>48</sup> Por. tamże, 18.

<sup>49</sup> Tamże, 7, Burn, 25: „Quale est reuera, ut renouatio quidem et reparatio hominis cum Spiritu fiat, figuratio autem hominis et creatio sine Spiritu facta credatur? An dubium est alieni, plus esse baptismi sacramentum, quam ipsa exordia creaturae”.

<sup>50</sup> Por. tamże, 8.

trynitarny tego wersetu, wyraźnie odróżniając trzy osoby: *Pana* (=Ojciec), *Słowo Pana* (=Syn Boży), *Tchnienie* (=Duch Święty)<sup>51</sup>. Zastosował tu dosłowną interpretację poszczególnych terminów, przypisując Synowi stworzenie niebios, a Duchowi umocnienie ich mocy. Stwórcze działanie Boga Ojca wyjaśniał natomiast przez uznanie Go za pierwszą przyczynę wszystkiego:

Jeśli mówi się, że Słowo, którego On jest Ojcem, oraz Duch, którego On posłał, stworzyli wszystko, to przecież sam Ojciec stwarza wszystko, gdy Jego Słowo i Jego Duch stwarzają<sup>52</sup>.

Zastosowanie takiej interpretacji Ps 33, 6 było o tyle znamienne, że dopiero od czasów kontrowersji duchoburczej termin „tchnienie” zaczęto utożsamiać z Duchem Świętym. Wcześniejsi autorzy kościelni, z Bazylim włącznie, odnosili cały werset do działalności Logosu<sup>53</sup>. Nicetas swoją interpretację przeciwstawił ponadto poglądom Żydów i Fotyna, którzy przeczyli istnieniu Trójcy.

Nicetas miał świadomość, że nie może przekreślić ogólnego znaczenia terminu *spiritus*. Uznając wspólną naturę duchową Osób Bożych, wołał jednak w tych przypadkach, gdzie było to możliwe, przyjmować sens szczegółowy. Biblijne uzasadnienie osobowego bytowania Ducha stanowiło najbardziej ważką argumentację, mającą potwierdzić Jego boską naturę.

Kolejnym sposobem prowadzącym do osiągnięcia tego celu było wskazanie na identyczny rodzaj działania Osób Bożych. Także w tym przypadku Nicetas zastosował swoją ulubioną metodę zestawiania określonych wersetów biblijnych, połączonych wspólną ideą i określonym terminem, przypisanym poszczególnym Boskim Osobom.

W swoim traktacie wyróżnił następujące boskie aktywności<sup>54</sup>:

- ożywianie (1 Tm 6, 13 – J 10, 27-28 – Rz 8, 11)<sup>55</sup>;
- wszechwiedza (Dn 13, 42 – J 6, 64 – J 16, 13)<sup>56</sup>;
- objawienie tajemnicy Boga (Dn 2, 47 – Łk 10, 22 – 1 Kor 2, 10)<sup>57</sup>;
- wszechobecność (Jer 23, 23-24 – Mt 18, 20; Ef 4, 10 – Ag 2, 4-5; Mdr 1, 7)<sup>58</sup>;
- zamieszkiwanie w świętych (Kpł 26, 12 – J 15, 4; 2 Kor 13, 5 – 1 J 3, 24; 1 Kor 13, 16. 6, 20)<sup>59</sup>;

<sup>51</sup> Por. tamże, 7.

<sup>52</sup> Tamże, 8, Burn, s. 27: „si eius uerbum cuius ipse est Pater, aut eius Spiritus cuius ipse est auctor, creasse omnia referatur: ipse enim Pater creat omnia, cum uerbum eius creant et Spiritus eius”.

<sup>53</sup> Por. M. Simonetii, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, s. 489-490.

<sup>54</sup> Wskazane wersety Nicetas przypisał odpowiednio działaniu Ojca – Syna – Ducha Świętego (chyba że wskazano inaczej).

<sup>55</sup> Por. Nicetas z Remezjany, *O mocy Ducha Świętego*, 9.

<sup>56</sup> Por. tamże, 10-11.

<sup>57</sup> Por. tamże, 11.

<sup>58</sup> Por. tamże, 12.

<sup>59</sup> Por. tamże.



- władza sądenia (Ps 50, 16. 21 – Ps 6, 2 – J 16, 8; Ps 139, 7)<sup>60</sup>;
- sprawowanie sądu na końcu czasów (Rz 2, 16 – dla Ojca i Syna; 2 Tes 2, 8 – dla Syna i Ducha)<sup>61</sup>;
- dobroć (Mt 19, 17 – J 10, 11 – Ps 143, 10)<sup>62</sup>;
- prawość (Ps 33, 4 – dla Syna; Ps 51, 12 – dla Ducha)<sup>63</sup>;
- udzielanie natchnienia prorockiego (ST w odniesieniu do Boga: *To mówi Pan* – wielokrotnie; Syn Boży w Ewangeliach: *I ja wam powiadam* – wielokrotnie; Duch Święty: Dz 21, 11)<sup>64</sup>;
- kierowanie do misji apostoelskiej (Ga 1, 1 – dla Ojca i Syna; Dz 13, 2. 4 – dla Ducha)<sup>65</sup>.

Argumenty za boskością Ducha Świętego znalazł też Nicetas w kilku historiach biblijnych, „wzbudzających grozę” (*terribilis*). Jego interpretacja, oprócz wartości egzegetycznej, miała dodatkowo charakter parenetyczny, ostrzegając przed wiecznym potępieniem za grzech duchoburstwa. Najwięcej uwagi poświęcił Nicetas analizie historii Ananiasza i Safiry, ukaranych nagłą śmiercią za kłamstwo wobec Apostołów. Także w tym przypadku posłużył się dosłowną interpretacją tekstu biblijnego. Słowa Piotra: *Ananiaszu, dlaczego szatan napełnił twoje serce, że skłamałeś Duchowi Świętemu? Nie skłamałeś ludziom, lecz Bogu* (Dz 5, 3-4) były dla niego ewidentnym potwierdzeniem boskiej tożsamości Ducha Świętego. Podobny wniosek wyciągnął Nicetas z zestawienia Mt 12, 31-32 (nieodpuszczalność grzechu przeciwko Duchowi Świętemu) i 1 Sm 2, 25 (niestosowność modlitwy za człowieka, który zgrzeszył przeciw Bogu): „kto skłamał Duchowi Świętemu, skłamał Bogu, a kto wierzy w Ducha Świętego, wierzy w Boga”<sup>66</sup>.

Po przedstawieniu tych argumentów autor traktatu *De Spiritus Sancti potentia* dokonał ich sumarycznego zestawienia, wyrażając przekonanie, że ukazują one w sposób wyraźny „jedność działania i mocy Trójcy”, udział Ducha w „w majestacie Ojca i Syna” i zasadność Jego „boskiego imienia”<sup>67</sup>. Samo stwierdzenie, że Duch Święty jest Bogiem wprawdzie nie pada, ale całe rozumowanie i terminologia używana przez Nicetasa prowadzi do takiego wniosku.

### 3. 3. Kult Ducha Świętego

Traktat biskupa Remezjany służył nie tylko przekazaniu prawd wiary katechume-

<sup>60</sup> Por. tamże, 13.

<sup>61</sup> Por. tamże.

<sup>62</sup> Por. tamże, 14.

<sup>63</sup> Por. tamże.

<sup>64</sup> Por. tamże, 15.

<sup>65</sup> Por. tamże.

<sup>66</sup> Tamże, 17, Burn, s. 33: „qui mentitur Spiritui sancto, Deo mentitur; et qui credit in Spiritum sanctum, credit in Deum”.

<sup>67</sup> Tamże, 18, Burn, s. 34: „Trinitatem unius operationis ac potentiae; (...) a Patris et Filii maiestate; (...) nomen divinitatis”.

nom, ale miał również cel praktyczny. Chodziło o wprowadzenie ich do oddawania właściwej czci Bogu, będącego Trójcą Osób. Nicetas wyraził to nawet w osobistym tonie: „A więc będę czcił Ojca, będę czcił Syna, będę czcił Ducha Świętego w jednym i tym samym uwielbieniu”<sup>68</sup>.

Biskup Remezjany podkreślał, że wspólne uwielbienie Osób Boskich odróżnia modlitwę chrześcijańską od religijności pogan. Na podstawie 1 Kor 14, 24 zauważał, że ci ostatni padali niekiedy w przerażeniu na twarz na widok znaków i mocy Ducha Świętego. Modlitwa chrześcijańska natomiast powinna się wznosić do Boga nie z przymusu, ale w wolności serca oraz być wyrazem czci dla wszystkich Osób Bożych. Chrzcielna formuła wiary określa prawowierną treść kultu: „wierzymy, że kiedy uwielbiamy Ojca, jednocześnie uwielbiamy Syna i Ducha Świętego”<sup>69</sup>.

Nicetas wskazywał ponadto na semantyczny argument za Trójcą Świętą. Uważał mianowicie, że najważniejsze określenia ludzi wierzących pochodzą od poszczególnych Osób Bożych. I tak: „ludzie Boży” od Boga Ojca (*ad nomen Dei Patris homines Dei appellantur*), „chrześcijanie” od Chrystusa (*a Christo Christiani*), „ludzie duchowi” od Ducha (*a Spiritu spiritalis appellantur*). Podkreślał, że chrześcijanin musi być zarówno człowiekiem Bożym, jak i duchowym. Kończąc swój traktat Nicetas przeciwstawił raz jeszcze wiarę i kult chrześcijański stanowiskom heretyckim i fałszywym:

Miejmy, zgodnie z wyznaniem zbawienego chrztu, pełną wiarę w Trójcę, jedną pobożną cześć; nie dopatrujemy się, zwyczajem pogan, różnorodności działań, ani nie podejrzewajmy, że w Trójcy istnieje stworzenie. Nie popadajmy w gorsząca naukę Żydów, którzy odrzucają Syna Bożego i nie oddają czci Duchowi, lecz raczej czcimy i uwielbiamy doskonałą Trójcę, jak wyznajemy własnymi ustami w sakramentach<sup>70</sup>.

## Zakończenie

*De Spiritus Sancti potentia* Nicetasa stanowi swoiste kompendium teologiczne, którego największą wartością jest zbiór najważniejszych cytatów biblijnych służących wykazaniu bóstwa Ducha Świętego. Wyjaśnienia filozoficzno-semantyczne, typowe na przykład dla Bazylego, są tu zredukowane do minimum. Brak też odniesień do osiągnięć wielkich poprzedników, choć bez wątplenia myśl Atanazego i Ojców Kapadockich wpłynęła zasadniczo na poglądy biskupa Remezjany (być może za po-

<sup>68</sup> Tamże, 19, Burn, s. 35: „Adorabo ergo Patrem, adorabo Filium, adorabo Spiritum sanctum, una eademque ueneratione”.

<sup>69</sup> Tamże, 21, Burn, s. 36: „cum adoremus Patrem, credimus quia et Filium et Spiritum sanctum pariter adoramus”.

<sup>70</sup> Tamże, 22, Burn, s. 37: „Sit ergo secundum salutaris baptismi confessionem, fides integra Trinitatis, sit una deuotio pietatis: nec, more gentilium, potestatum diuersitates opinemur, aut creaturam in Trinitate suspicemur. Sed nec Iudaeorum scandalo subcumbamus, qui Filium Dei negant, qui Spiritum non adorant; sed potius perfectam Trinitatem adorantes et magnificantes, sicut in mysteriis ore nostro dicimus”.

średnictwem Ambrożego). Dzięki swojej prostocie jego dzieło o Duchu Świętym ma jednak charakter ponadczasowy i nawet dziś może stanowić niezwykle wartościową pomoc w przestrzeni katechetycznej<sup>71</sup>, gdyż współczesny chrześcijanin zdaje się poszukiwać pokarmu wiary bardziej w Piśmie Świętym niż w spekulacjach teologicznych.

### Streszczenie

Druga połowa IV w. obfitowała w refleksję teologiczną na temat Ducha Świętego, sprowokowaną w dużej mierze poglądami biskupa Konstantynopola Macedoniusza, który negował Jego boską naturę. Do rozwoju pneumatologii i wypracowania odpowiedniej terminologii przyczynili się w sposób znaczący teologowie Aleksandrii (Atanazy i Dydim) i Ojcowie Kapadoccy (Bazyli, Grzegorz z Nazjanzu i Grzegorz z Nyssy). Ich refleksje i sformułowania w dużej mierze zaaprobował sobór w Konstantynopolu (381), który „uzupełnił” *Credo nicejskie* opisową charakterystyką natury i działania Trzeciej Osoby Boskiej. Na Zachodzie ważną rolę odegrał Ambroży z Mediolanu i synody rzymskie zwołane przez papieża Damazego.

Nicetas z Remezjany, żyjący na przełomie IV i V w., znalazł się niejako w samym centrum pneumatologicznej kontrowersji. Jego dzieło *De Spiritus Sancti potentia* jest swego rodzaju podręcznikiem katechetycznym zawierającym najważniejsze cytaty biblijne służące objaśnieniu katolickiej prawdy wiary. Wśród nich kluczowe znaczenie przypisywał J 15, 26 jako wersetowi wyjaśniającemu, że „Duch od Ojca pochodzi”. Termin *procedere* zaczął wtedy funkcjonować w Kościele jako pojęcie techniczne mające wyjaśnić relację Ojca i Ducha. „Pochodzenie” odróżniało się od „zrodzenia” właściwego Synowi, a jednocześnie odsuwało niebezpieczeństwo zaliczenia Ducha do rzędu stworzeń. Nicetas starał się ponadto wykazać Jego bóstwo na podstawie wspólnych dla całej Trójcy działań, zwłaszcza w dziele stworzenia i uświęcenia. Uznawał za właściwe używanie w stosunku do Ducha Świętego określeń „Pan” i „Ożywiciel”, które wyrażały Jego boski majestat. Za prawowierny kult chrześcijański uznawał tylko ten, w którym cześć oddawana jest Bogu, będącego Trójcą Osób.

*De Spiritus Sancti potentia* Nicetasa jest ważnym świadkiem kontrowersji pneumatologicznej w literaturze łacińskiej końca IV wieku. Stanowi swoiste kompendium biblijno-teologiczne dla katechumenów, a jego największa wartość leży w twórczym i stosunkowo szybkim dostosowaniu teologicznego dorobku Ojców greckich do potrzeb łacińskiego, mniej wykształconego odbiorcy.

### Słowa kluczowe

Duch Święty, pochodzenie, natura, osoba, działanie Ducha Świętego, pneumatologia, Trójca Święta, Nicetas z Remezjany, *De Spiritus Sancti potentia*, Macedoniusz, macedonianie”.

### Anti-macedonian character of Nicetas of Remesiana' treatise *De Spiritus Sancti potentia* (abstract)

The second half of the 4th century was abounded in theological reflections on the Holy Spirit. These reflections were provoked, to a greater extent, by the opinions of the bishop of Constantinople, Macedonius, who denied the divinity of the Holy Spirit. Important contributors

<sup>71</sup> Podczas sympozjum patrologicznego: *Nicetas z Remezjany: wiara - liturgia - życie* (UKSW, 14 maja 2015 r.) prof. dr hab. Jerzy Wojtczak-Szyszkowski podkreślił dużą wartość historyczną i przydatność katechetyczną tego dzieła.

to the development of pneumatology and its relevant terminology were the Alexandrian theologians, Athanasius and Didymus, the Cappadocian Fathers (Basil the Great, Gregory of Nazianzus and Gregory of Nyssa) as well as. The Council of Constantinople (381), which „completed” the Nicene Creed with a descriptive profile of the nature and activity of the third person of God, largely approved their wording and reflections. In the West, an important role was played by the Councils of Rome, convoked by Pope Damasus, as well as by Ambrose of Milan.

Living at the turn of the 4th and 5th century, Nicetas of Remesiana found himself, in some measure, right in the centre of the pneumatological controversy. His work, *De Spiritus Sancti potentia*, is a catechetical manual; there are the most important biblical quotations which serve to clarify the Truth of the Catholic faith. He attributed a key significance to Joh 15:26, as a verse which clarifies that the „Spirit proceeds from the Father”. The Latin term *procedere* started to be applied within the Church at that time, as a technical concept explaining the relationship between Father and Spirit. The term „proceeds” differed from „born” (appropriate to the Son) and simultaneously avoided the danger of including the Spirit among created beings. Moreover, Nicetas strove to demonstrate His Divinity (deity) based on His activity of the whole Trinity, particularly in creation and in sanctification. Nicetas regarded the expressions „Lord” and „Giver of Life” as appropriate to the Holy Spirit, since they express His divine majesty. Nicetas recognized only the cult addressed to the whole Trinity.

Nicetas' *De Spiritus Sancti potentia* is an important witness to the pneumatological controversy in Latin literature at the end of the 4th century. It constitutes a specific biblically-theological compendium for catechumens. Its greatest value is in the creative and relatively speedy adaptation of the theological achievements of the Greek Fathers to the needs of the less educated Latin recipients.

### Key words

Holy Spirit, origin, nature, person, activity of the Holy Spirit, pneumatology, Trinity, Nicetas of Remesiana, *De Spiritus Sancti potentia*, Macedonius, Macedonians.

### Literatura przedmiotu

- Baron A., Pietras H. (red.), *Dokumenty soborów powszechnych (325-787)*, 1, Kraków 2001, ŻMT 24.
- Burn A. E. (ed., introd.), *Niceta of Remesiana. His life and works*, Cambridge 1905.
- Grzywaczewski J., *Związki Nicetasa z Paulinem z Noli*, „E-Patrologos” 1/3 (2015), s. 14-27.
- Łupiński J., *Chrześcijaństwo w Dacji w czasach Nicetasa z Remezjany*, „E-Patrologos” 1/3 (2015), s. 5-13.
- Nola G. Di, *Lo Spirito Santo nella testimonianza dei Padri e degli scrittori cristiani (secoli I-V)*, Roma 1999.
- Patin W. A., *Niceta, Bischof von Remesiana, als Schriftsteller und Theologe*, Munich 1909.
- Simonetti M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975.
- Simonetti M., *Sul „De Spiritus Sancti potentia” di Niceta di Remesiana e sulle fonti del „De Spiritu Sancto” di Ambrogio*, „Maia: rivista di letterature classiche” 4 (1951), s. 239-248.
- Spada D., *Le formule trinitarie da Nicea a Costantinopoli*, Roma 2003, s. 345-350.

Prof. Jerzy Wojtczak-Szyszkowski\*

## KILKA UWAG O JĘZYKU WYBRANYCH PISM NICETASA Z REMEZJANY

Wśród autorów chrześcijańskich przełomu IV i V w. niewielu zamieszkiwało na terenach dzisiejszych Bałkanów: do tych nielicznych zaliczyć jednak trzeba Nicetasa z Remezjany (w pobliżu dzisiejszego Nisz), który swoimi utworami zasłużył na miano znaczącego pisarza tego okresu. Z tych pism nieliczne zachowały się w całości, z większości pozostały fragmenty, ale i one świadczą o tym, że Nicetas był zarówno wybitnym teologiem, jak i zdolnym pisarzem<sup>1</sup>. Język jego pism jest dość typowy dla autorów chrześcijańskich tego okresu. W naszych rozważaniach zatrzymamy się jedynie nad trzema jego tekstami. Oto dziełka, którymi się zajmiemy: *De Spiritus Sancti potentia*, *De symbolo* i *De ratione fidei*. Będąc osobnymi utworami, stanowią część większej całości, tj. *Instructionis libelli*, która poza tymi pismami zachowała się jedynie w drobnych fragmentach. Ponieważ dysponujemy tylko fragmentami twórczości Nicetasa, w tej sytuacji trudno jest poczynić bardziej ugruntowane stwierdzenia, jednakże pewne cechy jego języka dadzą się zauważyć już na tej, nawet tak szczupłej podstawie.

Zatrzymajmy się najpierw nad pismem *De Spiritus Sancti potentia*. Pismo to ma oczywisty związek z szeroko dyskutowanymi w czasie sporów ariańskich problemami trynitarnymi i jest trzecią częścią większej całości, w której charakteryzował Nicetas osobę Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego.

Świadczy o tym już pierwsze zdanie utworu, w którym Nicetas stwierdza: *Sequitur, ut quid de tertia Persona, id est Spiritu Sancto, sentiam, pro captu mentis exponam: siquidem de eo vel maxime dubitare multos intellego*<sup>2</sup>. W zdaniu tym odnajdujemy nie tylko zapowiedź treści pisma, ale znajdujemy potwierdzenie, że problematyka pneumatologiczna sprawiała wiele trudności ówczesnym chrześcijanom i była przedmiotem licznych sporów. Potwierdza to i zdanie następne: *tamen quia multi diversa sentiunt et ratio a nobis inquiritur, necessario reddenda est*.

---

\* Prof. dr hab. Jerzy Wojtczak-Szyszkowski – profesor (emerytowany) filologii klasycznej Instytutu Filologii Klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego; były zwierzchnik Zakonu Rycerskiego Świętego Grobu Bożego w Jerozolimie w Polsce, e-mail: vigil.eo@gmail.com.

<sup>1</sup> Por. J. Quasten, *Patrologia*, t. 3. *Dal Concilio di Nicea (325) al Concilio di Calcedonia (451): i Padri latini; a cura di Angelo Di Bernardino*, Roma 1983, s. 180-182.

<sup>2</sup> Nicetas z Remezjany, *De Spiritus Sancti potentia*, 1.

Najpierw przyjrzyjmy się konstrukcjom zdań orzekających. Otóż już w tym zdaniu spostrzegamy, że Nicetas po *verbum sentiendi* stosuje *accusativus cum infinitivo*, a potwierdzenie tego znajdujemy i w dwóch następnych zdaniach, gdzie ACI występuje po *certus sum*. Specyficzne połączenie jest nieco niżej: *Nulli autem dubium puto esse, quia*: ACI po *putare* zgodny ze składnią klasyczną nie wyklucza, jak się okazuje, składni tego przymiotnika ze spójnikiem zdania przyczynowego *quia*, co oczywiście znamionuje język okresu późniejszego, wbrew klasycznemu ACI lub *quin*<sup>3</sup>. Zdarza się wszakże potem, że po *dubium est* następuje jednak ACI.

Aczkolwiek sama kwestia teologiczna jest wyłożona przez Nicetasa jasno i przystępnie, my zamierzamy w naszym rozważaniu zatrzymać się jedynie na problematyce językowej, i to w ograniczonym zakresie, tutaj na razie na konstrukcjach zdań orzekających.

W dalszej części tekstu spotykamy ACI po czasowniku *credere* i zaraz potem *dicere*: nie zmieni to faktu, że po tym czasowniku zaraz w następnym zdaniu występuje *quia*, a nieco dalej po *credere* mamy *quia* znamionujące, że Nicetas, znający dobrze składnię klasyczną, nie uznaje jej za jedynie obowiązującą w zakresie zdań orzekających<sup>4</sup>. To *quia* powtarza się i w następnych zdaniach zamiast ACI. Niedługo potem spotykamy *quia* po czasowniku *ostendere*<sup>5</sup>, spotykamy też ACI po *concedere*, zgodnie z klasyczną konstrukcją. Spotykamy *quod*, a nawet *quoniam* po *manifestum est*, obok łączącego się z ACI – *manifestare*. Przypadków użycia ACI po *putare* jest w utworze więcej; występuje nawet ACI po *implere*, co już jest zupełnie nieklasyczne. W tym samym piśmie spotykamy się z konstrukcją *quod* po czasowniku *ignorare*. Mamy i *confidere* właściwie użyte z ACI.

Przyjrzyjmy się teraz językowi pisma *De symbolo*. Najpierw zauważmy, że autor używa wyrażenia: *Qui credit in Christo*, chociaż w poprzednim utworze często pisał: *credere in Christum*, a co więcej, kilka wersów dalej pisze: *Credo in Deum Patrem Omnipotentem*. Tu też spotykamy *confiteri* z ACI, a także *susurrare* z ACI, jest naturalnie i *dicere* z *quia*. Mamy i *quia* po czasowniku *ponitur*, a *fateri* z ACI. Klasyczne jest *facere* z ACI w 8. rozdziale *De symbolo*, a *persuadere* z ACI. *Profiteor* z ACI odpowiada klasycznej składni, *docere* bywa ze spójnikiem *quia*. Ciekawe jest użycie sformułowania *confessio in Deum*. Bardzo klasyczne jest sformułowanie *sequitur, ut* z koniunktywem<sup>6</sup>. Charakter języka Nicetasa w tym piśmie odpowiada konstrukcjom użytym w poprzednim utworze.

Lektura pisma *De symbolo* robi wrażenie, bo jego autor bardzo jasno i precyzyjnie wyklada podstawowe dogmaty wiary i jest to, w moim przekonaniu, jedno z najlepszych, krótkich ujęć istoty autentycznej nauki Kościoła. Zdaje sobie on sprawę, że: *quoniam credentium plures litteras nesciunt, vel qui sciunt, per occupationes saeculi scripturas legere non possunt, haec corde retinentes habeant sibi sufficien-*

<sup>3</sup> Tamże, 2.

<sup>4</sup> Tamże, 3.

<sup>5</sup> Tamże, 9.

<sup>6</sup> Tenże, *De symbolo*, 5.

*tem scientiam salutarem*<sup>7</sup>. Przy tym warto zauważyć, że taka konstatacja potwierdza niski poziom edukacyjny wiernych, z których, jak można mniemać, większość była analfabetami. Już powyżej cytowane zdanie potwierdza, że utwór Nicetasa w pełni zasługuje na to, by stać się lekturą chrześcijan nawet i w dzisiejszych czasach. Ze względu na wagę utworu *De symbolo*, dobrze się stało, że został opublikowany, wraz z innymi pismami Nicetasa, w naszym języku.

Niedługi utwór *De ratione fidei* ocalał względnie w całości i teraz przedstawimy składnię jego zdań orzekających. *Dicere* jawi się jako łączone z ACI, także z ACI występuje *confingere*<sup>8</sup>. Znajdujemy czasownik *calumniari* z rzadką konstrukcją z *datiwem*<sup>9</sup>, podczas gdy zwykła konstrukcja to ACI oraz sam *accusativus*; *denegare* mamy z ACI, *commentari*, jak się domyśleć można z zestawienia słów, również z ACI.

Warto przy tej okazji zauważyć, że Nicetas był bardzo poruszony wystąpieniem Ariusza i podejmował wszelkie starania, by obalić jego argumenty. Ta kwestia zajmuje w krótkim utworze dwie strony i to pokazuje, jaką Nicetas przywiązywał wagę do wyjaśnienia wiernym, na czym polegał błąd Ariusza, wyraźnie nazywając go herezją<sup>10</sup>.

Jak wiadomo, specyficzną, często używaną i znamionującą dobry styl łaciński składnią jest *ablativus absolutus*. Przyjrzyjmy się jego występowaniu w wymienionych pismach Nicetasa z Remezjany. Zaczniemy również od pisma *De Spiritus Sancti potentia*. Tam występuje *ablativus absolutus* pięciokrotnie. Chcąc stwierdzić, że należy odrzucać ludzkie uwarunkowania w dyskusjach teologicznych, mówi: *Spretis conclusionibus et humanis vinculis*<sup>11</sup>; gdy odwołuje się do św. Pawła, mówi: *Apostolo adfirmante*; gdzieindziej: *Ipsa Domino dicente*; również: *Ipsa Domino adspirante et dicente*; jest także sformułowanie: *referente Evangelista*. W piśmie *De symbolo* spotykamy *ablativus absolutus* kilkakrotnie. Mówiąc o heretykach, którzy zaprzeczają możliwości zmartwychwstania, pisze: *Multi quidem sunt haereticorum, qui distorquent fidem resurrectionis, vindicantes solius animae salutem negata carnis resurrectione*<sup>12</sup>. W dalszym toku swego wywodu o zmartwychwstaniu podkreśla: *Ut in die adventus Domini de caelo, cum venerit cum angelis suis, resuscitatis omnibus, et animae revocentur in corpora et iusta sit malorum bonorumque discretio*<sup>13</sup>. Na marginesie tego zdania chcemy podkreślić, że pojawia się już to słowo, które później robi swoistą karierę w utworach pisarzy średniowiecznych, zwłaszcza kościelnych: jest nim słowo *discretio*: tutaj w znaczeniu „rozłączenie”, „rozdzielenie”, ale później często w znaczeniu „ocena”, „sąd”, „opinia”. W bardzo krótkim piśmie *De diversis appellationibus* nie dostrze-

<sup>7</sup> Tamże, 13.

<sup>8</sup> Tenże, *De ratione fidei*, 2.

<sup>9</sup> Tamże, 9.

<sup>10</sup> Tamże, 5.

<sup>11</sup> Tenże, *De Spiritus Sancti potentia*, 3.

<sup>12</sup> Tenże, *De symbolo*, 11.

<sup>13</sup> Tamże, 11.

gliśmy składni *ablativus absolutus*, natomiast w utworze *De ratione fidei* mówiąc o wskrzeszeniu Łazarza Nicetas tak się wyraził: *Quod autem dicit: Lazare, veni foras, et statim ille, qui iam foetebat, aperiente se terra vivus emersit, magnum eius divinitatis indicium est*<sup>14</sup>. Podkreślamy, że pisma będące przedmiotem naszej lektury są krótkie i z konieczności nie zawierają całej palety gramatycznej języka łacińskiego.

Probierzem sprawnego operowania językiem jest tak charakterystyczna dla łaciny składnia jak *coniugatio periphrastica passiva*. Przykłady jej stosowania w omawianych tekstach są bardzo liczne. I już w cytowanym dziele *De Spiritus Sancti potentia* mamy takie przykłady: *ratio reddenda est; Spiritus Sanctus credendus est*<sup>15</sup>; *In creatura servitus intelligenda est; probandum est; (Spiritus) cum Patre et Filio colendus est; confitendus est*. Ta składnia występuje również w piśmie *De symbolo*, aczkolwiek tylko dwa razy: *Si Iudaeus Christum Dei Filium credere non suadet, sit tibi tamquam hostis, aut impugnandus, si tibi tanta sit scientia scripturarum, aut certe devitandus. Utrumque ergo credendus est Christus et Deus et homo*<sup>16</sup>.

Ograniczony zakres wypowiedzi pozwala już tylko na kilka uwag. Uważnemu czytelnikowi nietrudno jest zauważyć wiele znamion zretoryzowania tekstu. Posłużę się tylko kilkoma przykładami: *Mortuus est ergo, ut mortis iura dissolveret*<sup>17</sup>. *Praescientia omnium rerum in Deo est, et occultorum Cognitor est*<sup>18</sup>. *Deus incomprehensibilis, qui omnia comprehendit, Deus immutabilis, Qui non mutatur temporibus*<sup>19</sup>.

Zwróćę jeszcze uwagę na fakt, że wyłożona przez Nicetasa doktryna o Duchu Świętym jest znakomitym kompendium nauki Soboru w Nicei i teologii wcześniejszych, zwłaszcza greckich autorów. W związku z tym stanowi bardzo ważny dokument wiary, z którym warto zapoznać polskiego czytelnika. Dlatego dobrze, że jego pisma ukazały się w przekładzie polskim.

## Streszczenie

Dziełka Nicetasa zasługują na analizę literacką i filologiczną. Już pobieżna taka analiza na wybranym materiale pokazuje, że biskup Remezjany, chociaż nie należy do najwybitniejszych teologów i pisarzy starożytności chrześcijańskiej, dysponuje pokaźnym warształem językowym i teologicznym. Stosując klasyczne składnie gramatyczne języka łacińskiego (ACI, AA, CPP etc) a także figury retoryczne, przedstawia się jako autor późnej starożytności znający bardzo dobrze, na poziomie pisarskim, swój język ojczysty.

<sup>14</sup> Tenże, *De ratione fidei*, 6.

<sup>15</sup> Tenże, *De Spiritus Sancti potentia*, 3.

<sup>16</sup> Tenże, *De symbolo*, 4.

<sup>17</sup> Tamże, 5.

<sup>18</sup> Tenże, *De Spiritus Sancti potentia*, «10.

<sup>19</sup> Tenże, *De symbolo*, 2.



### Słowa kluczowe

Gramatyka i stylistyka łacińska, łacina późnej starożytności, Nicetas z Remezjany.

### Some notes on Language of selected Nicetas of Remesiana' Writings (abstract)

The Nicetas' works deserve a literary and philological analysis. Even a cursory analysis of the selected material shows that the bishop of Remesiana, although he wasn't the most eminent theologian and writer of Christian antiquity, used a considerable linguistic and theological workshop. Using classic grammatical syntax of the Latin language (ACI, AA, CPP etc) as well as figures of speech, Nicetas appears as the author of Late Antiquity knowing very well, at the literary level, his native language.

### Key words

Latin grammar and style, Latin of late Antiquity, Nicetas of Remesiana.

### Bibliografia

- Nicetas z Remezjany, *De ratione fidei*, ed. A. Burn, *Niceta of Remesiana. His life and works*, Cambridge 1905, s. 10-18; *O sposobie wiary*, tł. L. Nieścior, *Św. Nicetas. Pisma*, Kraków 2015, BOK, s. 37-44.
- Nicetas z Remezjany, *De Spiritus Sancti potentia*, ed. A. E. Burn, *Niceta of Remesiana*, dz. cyt., s. 18-38; *O mocy Ducha Świętego*, tł. M. Przyszychowska, BOK, s. 45-58.
- Nicetas z Remezjany, *De symbolo*, ed. A. E. Burn, *Niceta of Remesiana*, dz. cyt., s. 38-54; *O symbolu wiary*, tł. L. Nieścior, BOK, s. 59-68.
- Quasten J., *Patrologia*, t. 3. *Dal Concilio di Nicea (325) al Concilio di Calcedonia (451): i Padri latini; a cura di Angelo Di Bernardino*, Roma 1983, s. 180-182.

Ks. Marcin Wysocki\*

## AUTORSTWO *TE DEUM* W ŚWIELE WSPÓŁCZESNYCH BADAŃ. ZARYS PROBLEMATYKI

Legenda o powstaniu hymnu *Te Deum laudamus* przenosi nas do Mediolanu, do obchodów Wigilii Paschalnej z 24 na 25 kwietnia 387 roku. Liturgii przewodniczy biskup Ambroży. Jak co roku, w tę noc udziela chrztu katechumenom, wśród których jest także Augustyn, syn Moniki, z afrykańskiej Tagasty, od trzech lat przebywający w Mediolanie. Doszedł do wiary katolickiej drogą umysłowych i duchowych zmagania, dzięki modlitwie i łzom swej matki. Razem z Augustynem przyjmuje chrzest jego piętnastoletni syn Adeodatus oraz przyjaciel Alipiusz. Wszystko dzieje się w baptysterium św. Jana znajdującym się w pobliżu katedry wzniesionej przez Ambrożego, zwanej *Kościółem Większym*. W obliczu wielkiego wydarzenia, jak chce legenda, obaj – biskup i nowo ochrzczony – naprzemiennie, wyśpiewują hymn na cześć Boga, zaczynając od słynnych słów: *Te Deum laudamus...* Być może mając w pamięci wspólny śpiew ku chwale Boga za łaskę chrztu, Augustyn wspominał później w swych *Wyznaniach*:

Przyjęliśmy chrzest i rozwiął się niepokój o minione życie. Nie mogłem się w owych dniach nasycić cudowną słodyczą rozmyślenia o głębi Twego planu zbawienia ludzkości. Ileż razy płakałem słuchając hymnów Twoich i kantyków, wstrząśnięty błogim śpiewem Twego Kościoła. Głosy te wlewały się do moich uszu, a gdy Twoja prawda ściekała kroplami do serca, parowało z niego gorące uczucie pobożnego oddania. Z oczu płynęły łzy i dobrze mi było z nimi<sup>1</sup>.

Pamiętając o tym przedziwnym spotkaniu, połączono ich obu w legendzie, której początki sięgają wczesnego średniowiecza. Warto więc, mając w pamięci powyższą tradycję, a przede wszystkim ze względu na ważność hymnu *Te Deum laudamus*<sup>2</sup>,

---

\* Ks. dr Marcin Wysocki – adiunkt w Katedrze Patrologii Greckiej i Łacińskiej w Instytucie Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: mwysocki@kul.lublin.pl.

<sup>1</sup> Augustyn z Hippony, *Wyznania*, IX 6, tł. Z. Kubiak, Kraków 1994, s. 195.

<sup>2</sup> Hymn *Te Deum*, nazwany *Marsylianką Kościoła* (por. A. Gerhards, *Te Deum laudamus – Die Marseillaise der Kirche?*, „Liturgisches Jahrbuch” 40 (1990), s. 65-79), używany do tej pory w liturgii Kościoła katolickiego, protestanckiego, anglikańskiego przy okazji najważniejszych wydarzeń, z racji swego statusu był przedmiotem licznych przeróbek – por. np. średniowieczny utwór *Te Matrem laudamus* czy antyreformacyjny *Te Lutherum*

przyjrzeć się prowadzonym w ostatnich latach badaniom nad tym hymnem i wysuwanych propozycjom odnośnie do jego autorstwa, szczególnie, że na gruncie polskim zagadnienie to nie było przedmiotem głębszego zainteresowania<sup>3</sup>.

Najwcześniejsze źródła nie wspominają w ogóle, kto był autorem *Te Deum*, a jedynie wskazują na fakt używania hymnu w liturgii. W regule św. Cezarego z Arles jest on wymieniony jedynie z tytułu (*Te Deum laudamus*) jako jeden z kantyków śpiewanych w jutrzni przed *Gloria in excelsis Deo* i *capitellum*<sup>4</sup>. Biskup Cyprian z Toulon (476-546) w liście do Maksyma z Genewy stwierdza, że hymn ten jest przyjęty i znany przez wszystkie Kościoły całego świata<sup>5</sup>.

Na autorstwo *Te Deum* wskazuje jednak już św. Benedykt w swojej *Regule*, gdy nakazuje, aby w godzinach nocnych po Psalmie 94. był odmawiany hymn ambrożyński (*ambrosianum*)<sup>6</sup>. Kolejnym zaś źródłem średniowiecznym mówiącym wprost o autorstwie hymnu jest traktat *De praedestinatione* Hinkmara z Reims (†882), w którym znajdujemy taką informację: „Jak słyszeliśmy od naszych przodków, ten hymn w czasie chrztu św. Augustyna ułożył św. Ambroży, a razem z nim św. Augustyn”<sup>7</sup>. Wskazuje więc na istniejącą tradycję dotyczącą autorstwa, jednak jej nie precyzuje wspominając jedynie o przodkach. Bardziej konkretne informacje przekazuje nam *Żywot św. Augustyna* autorstwa Jordana z Kwedlinburga (†1380). W swym dziele ów mnich pisze:

Został więc ochrzczony Augustyn przez błogosławionego Ambrożego w trzydziestym drugim roku swego życia, w okresie wielkanocnym, jak mówi Possydoniusz, w baptysterium, które przypisywane jest świętemu Janowi, przy czym wszyscy wierni tegoż miasta byli obecni, widzieli i chwalili Boga. W tymże baptysterium Ambroży i Augustyn, jak Duch Święty pozwalał im mówić, śpiewając stworzyli hymn *Te Deum laudamus* wobec wszystkich obec-

---

*damnamus*. O ważności hymnu może świadczyć fakt, że wybitnie antyklerykalny król Pruski Fryderyk II Wielki kazał śpiewać *Te Deum* w kościołach Drezna po jednej ze zwycięskich kampanii wojennych. Hymn był także inspiracją dla wielu kompozytorów: Palestriny, Händla, Haydna, Mozarta, Berliozy, Brucknera, Verdiego i innych.

<sup>3</sup> Jedynie przed wojną zapoznano szerzej polskojęzycznych czytelników z wynikami badań nad *Te Deum* (por. W. Grzelak, *Kiedy powstało Te Deum?*, MKość 5 (1913), z. 56, 135-140; tenże, *Kto jest autorem hymnu Te Deum?*, MKość 5 (1913), z. 57, s. 214-218. W późniejszym czasie krótki opis dotyczący *Te Deum* pojawił się w *Encyklopedii Katolickiej KUL*: por. J. Mitas, *Te Deum*, EK 19, kol. 577-579.

<sup>4</sup> Por. Cezary z Arles, *Regula ad monachos*, XXI.

<sup>5</sup> Por. Cyprian z Toulon, *Epistula ad Maximum Genevensem*, MGHEp 3, 434-436: „Sed in hymno, quem omnis ecclesis toto orbe receptum cotidie dicimus: ‘Tu es rex gloriae Christus, tu patris sempiternus es filius’. Et consequenter subjungit: ‘tu ad liberandum suscepturus hominem non horruit virginis uterum, te ergo quaesumus, tuis famulis subveni, quos pretioso sanguine redemisti’”.

<sup>6</sup> Por. Benedykt z Nursji, *Regula*, XI, 4.

<sup>7</sup> Hinkmar z Reims, *De praedestinatione* 29, PL 125, 290: „Ut a maioribus nostris audivimus, tempore baptismatis s. Augustini hunc hymnum beatus Ambrosius fecit et idem Augustinus cum eo conficit” [tł. własne].

nych słuchających i podziwiających. Tenże także hymn w całym powszechnym Kościele katolickim aż dotąd jest przechowywany i pobożnie śpiewany, jak to potwierdza święty biskup Dacjusz z Mediolanu w pierwszej księdze, dziesiątym rozdziale swej Kroniki<sup>8</sup>.

Powołuje się w tym tekście Jordan na kronikę niejakiego świętego Dacjusza, biskupa Mediolanu (†552/3) i na rozdział 10. księgi I tejsze kroniki. We „wskazanym” miejscu czytamy niemal te same słowa, co w dziele Jordana:

In quibus fontibus, prout *Spiritus Sanctus dabat eloqui illis (Act. 2, 4) Te Deum laudamus* decantantes, cunctis qui aderant audientibus et videntibus simulque mirantibus<sup>9</sup>.

Niestety, w świetle najnowszych badań wspomniana kronika jest uważana za dzieło Landulfa Starszego z roku około 1000. Nie można także wykazać naukowo, że Landulf korzystał z jakiejś kroniki Dacjusza, gdyż jej istnienie nie jest udowodnione. Jedno więc z najstarszych źródeł i, wydawać by się mogło, jedno z najbardziej wiarygodnych, z racji proveniencji, musi zostać wykluczone i nie może stanowić dla nas podstawy do wysnuwania daleko idących wniosków dotyczących pochodzenia i autorstwa hymnu.

Trzecim źródłem, które pojawia się jako świadczące o autorstwie Ambrożeo-Augustyna, jest apokryficzny *Sermo 92.*, przypisywany św. Ambrożemu, zatytułowany *De Augustini baptismo*, opublikowany w paryskim wydaniu dzieł biskupa Mediolanu z 1549 r., w którym znajdujemy takie słowa o przebiegu ceremonii chrztu: „W czasie którego razem z wami z bożego natchnienia śpiewaliśmy hymn o wierze Chrystusa”<sup>10</sup>. Pomijając niepewność autorstwa kazania, niestety, nie jest w

<sup>8</sup> Jordan z Kwedlinburgu, *Vita Sancti Augustini*, VI 1, cyt. za: E. L. Saak, *Creating Augustine. Interpreting Augustine and Augustinianism in the Later Middle Ages*, Oxford 2012, s. 236: „Baptizatus est igitur Augustinus a beato Ambrosio anno etatis sue tricesimo secundo tempore paschali, ut ait Possidonius, in fontibus qui beati Iohannis ascribuntur cunctis fidelibus eiusdem urbis astantibus et videntibus deumque laudantibus. In quibus fontibus Ambrosius et Augustinus prout spiritus sanctus dabat eloqui illis, hymnum *Te deum laudamus* decantantes cunctis qui aderant audientibus et mirantibus ediderunt. Qui etiam hymnus ad universa ecclesia catholica usque hodie tenetur et religiose decantatur, ut hec testatur sanctus Dacius Mediolanensis episcopus in primo libro capitulo decimo Cronice sue” [tł. własne].

<sup>9</sup> Landulf Starszy, *Historia Mediolanensis*, I 9 [sic!], PL 147, 832.

<sup>10</sup> Pseudo-Ambroży, *Sermo, 92. De baptismo Augustini*: „In quo una vobiscum cum divino instinctu Hymnum cantavimus de Christi fide”. G. M. Merati uważa, że właśnie na podstawie tego spornego dzieła Pseudo-Ambrożego zrodziła się legenda przypisująca Ambrożemu-Augustynowi autorstwo *Te Deum* (por. B. Gavanti, G. M. Merati, *Thesaurus Sacrorum Rituum*, vol. II, Augustae Vindelicorum 1763, s. 165). Już w XIX w. taka atrybucja została powszechnie zanegowana, a *Sermo 92.* uznane za nieautentyczne (por. P. Batiffol, *Histoire du bréviaire romain*, Paris 1893, s. 98; P. Burton, *The Life of Saint Augustine: Bishop and Doctor. A Historical Study*, Dublin 1897; E. Partalie, *A Guide to the Thought of Saint Augustine*, London 1960, s. 19).

nim jasno wyrażone, o jakim hymnie o wierze w Chrystusa mówi się i wcale może nie chodzić tu o *Te Deum*. Tradycja ta jednak przez wieki bardzo mocno zakorzeniła się w myśli nie tylko wiernych, ale także pisarzy kościelnych, skoro w 48 zachowanych manuskryptach odnaleźć można wzmiankę o autorstwie hymnu przez Ambrożego-Augustyna<sup>11</sup> oraz w poglądach liturgistów, gdyż powszechnie używanym przez nich alternatywnym tytułem był *Hymnus Ambrosianus*, zanotowany również w brewiarzu Piusa X z 1912 r., chociaż w starożytnym brewiarzu rzymskim występuje – na końcu modlitwy porannej – jako *Hymnus Sanctorum Ambrosii et Augustini*. Takie zresztą autorstwo przyjmował, choć nie bezkrytycznie, w 1538 r. Marcin Luter<sup>12</sup>.

Z autorstwem ambrozjańskim, czy też ambrozjańsko-augustyńskim, wiąże się jednak pewne trudności. Po pierwsze, nie istnieją w Mediolanie ślady wyjątkowego użycia *Te Deum* w okresie po śmierci św. Ambrożego, jak by na to wskazywała informacja przekazana przez Hinkmara z Reims. Informacja o używaniu hymnu pojawia się dopiero w XI w. w *Brewiarzu Katedry Mediolańskiej*. Po drugie, odmienny styl dzieł (metryka i język poetycki) Ambrożego (ale także Hilarego z Poitiers, który jest wskazywany jako jeden z potencjalnych autorów) nie przemawia za autorstwem ambrozjańskim. Ambroży stosuje w swych hymnach charakterystyczny układ zwrotek oraz klasyczne metra, a nie prozę rytmiczną, jaka użyta została w kompozycji *Te Deum*. Po trzecie, przypisywanie autorstwa hymnu Ambrożemu, jak powyżej wykazano, ma tak naprawdę swój początek w Europie dopiero od IX wieku. Źródła wcześniejsze i współczesne temu procesowi nie wskazują na autorstwo biskupa Mediolanu. Na przykład ważny manuskrypt irlandzki *Antyfonarz z Bangor* (ok. 680-690) nazywa *Te Deum* po prostu *Ymnum in die dominica*. Również inne dokumenty od VIII do XII w. nie wskazują autorstwa lub wskazują na rodzaj hymnu np. *Laudatio Dei* (VIII w.), *Laus angelica* (XII w.), *Laus angelorum* (XII w.), *Hymnus matutinalis*, *Hymnus die dominico*, *Hymnum dominicale*.

Jednak już w wiekach średnich – co poświadczają manuskrypty – zasiane zostało znacznie poważniejsze ziarno zwątpienia w tradycyjne przyjmowanie autorstwa *Te Deum*. W 985 Abbo z Fleury (łac. Abbo Floriacensis; ur. ok. 945-950 w okolicy Orleanu, zm. 13 listopada 1004 w klasztorze La Réole) w liście do mnichów angielskich (znanym dzisiaj jako *Questiones Grammaticales*) wspomina o Hilarym z Poitiers jako autorze hymnu<sup>13</sup>. Ale są i inne propozycje autorstwa hymnu. W siedmiu manuskryptach występuje imię Sisebut (anonimowy mnich), a w dwóch: Abundius, biskup Como z lat 450-469 (choć *Te Deum* było już znane Prudencjuszowi w r. 405), jako autor hymnu. Są to jednak unikalne wzmianki wskazujące na jeszcze innych autorów *Te Deum*, co jednak pokazuje, że już wówczas istniały poważne wątpliwości co

<sup>11</sup> Por. P. Cagin, *Te Deum ou illatio? Contribution à l'histoire de l'euchologie latine à propos des origines du Te Deum*, Solesmes 1906, s. 139-147, 169-192.

<sup>12</sup> Por. M. Luter, *Die drei Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi*, [w:] Luther Martin. Werke, Bd. 50, Weimar 1536/39, s. 263.

<sup>13</sup> Por. Abbo z Fleury, *Quaestiones Grammaticales*, 42: „Dei palinodia quam composuit Hilarius Pictaviensis episcopus”.

do jego autorstwa.

Na dobre jednak obiekcje dotyczące autorstwa hymnu *Te Deum* – ale także współczesne badania nad tą kwestią – rozpoczęły się w lutym 1894 r., kiedy to benedyktyn Dom Germain Morin opublikował w *Revue bénédictine* artykuł, w którym zwrócił uwagę, że znaczna część manuskryptów (14 manuskryptów) – przede wszystkim proveniencji irlandzkiej – przypisuje autorstwo hymnu jakiemuś Nicetasowi (Niceta, Nicetus, Neceta, Nicetius, Nicetes, Vicetus)<sup>14</sup>. W ślad za nim poszedł kilka lat później angielski badacz Andrew Ewbank Burn, który przedstawił dwa dogłębne studia na temat autorstwa hymnu przez Nicetasa<sup>15</sup>. Siła tradycji jednak w ludziach nie ginęła. W 1910 r. na łamach angielskiego katolickiego wpływowego pisma *The Tablet* ukazał się list J. D. Nolan'a OSA, w którym autor – jak sam stwierdza w pierwszych słowach – wykaże, że *Te Deum* jest autorstwa świętych Ambrożego i Augustyna. W dalszym ciągu swego przedłożenia przedstawia znane, przepełnione dewocją i zaprezentowane powyżej argumenty za autorstwem św. Ambrożego. Nieco wcześniej, bo w r. 1906, przeciwko poglądom wyrażonym przez Morina i Burna wystąpił jednak w swej potężnej monografii inny benedyktyn Dom Paul Cagin<sup>16</sup>. Na podstawie badań wysnuł on tezę, że *Te Deum* jest kompilacją w znacznym stopniu opartą na prefacjach Kościoła zachodniego (porównywał przede wszystkim prefacje rytu mozarabskiego). Na jego propozycję odpowiedział oczywiście G. Morin, który zakwestionował ustalenia Cagina<sup>17</sup>.

Według Morina i Burna na autorstwo Nicetasa z Remezyjany wskazuje to, że 14 manuskryptów (najstarszy z X w.), w tym wiele pochodzenia irlandzkiego<sup>18</sup>, przekazuje imię Nicetasa (jak zauważono powyżej, w różnych wariantach) i jest prawdopodobne, że właśnie tam – niejako w oderwaniu od Europy – zachowała się do X w. sięgająca V w. tradycja o autorstwie nicetańskim hymnu *Te Deum*. Z Irlandii dopiero mnisi mogli przenieść ją niejako powtórnie na kontynent. Ponadto badacze wskazują, że data prawdopodobnego powstania hymnu koresponduje z okresem aktywności literackiej Nicetasa z Remezyjany. W 398 r. Paulin z Noli pisze *Carmen XVII*, poemat w 85 strofach wiersza safickiego, który skierowany jest i dedykowany właśnie Nicetasowi z Remezyjany z okazji jego wizyty w Noli. W poemacie tym, ale także w pieśni XXVII, Paulin wychwala talent pisarski Nicetasa oraz komponowanie hymnów. Zresztą jego talent poetycki docenili także Gennadiusz Scholastyk<sup>19</sup> i Kasjodor<sup>20</sup>, którzy – jak się wydaje – mogą czynić aluzje właśnie do *Te Deum*, jego stylu,

<sup>14</sup> Por. G. Morin, *Nouvelles recherches sur l'auteur du „Te Deum”*, „Revue bénédictine” 11 (1894), s. 49-77.

<sup>15</sup> Por. A. E. Burn, *Niceta of Remesiana*, Cambridge 1904; tenże, *The hymne „The Deum” and its author*, London 1926.

<sup>16</sup> Por. P. Cagin, *Te Deum ou illatio?* dz. cyt.

<sup>17</sup> Por. G. Morin, *Le Te Deum*, art. cyt., s. 180-223.

<sup>18</sup> Najpóźniejszą wzmianką jest psalterz z Salisbury z r. 1555.

<sup>19</sup> Por. Gennadiusz z Marsylii, *De viris illustribus*, 22.

<sup>20</sup> Por. Kasjodor, *Institutiones*, 16.

prostoty i bezpośredniości wyrażen językowych. Należy wspomnieć także o podobieństwie wyrażen językowych i zwrotów, na które zwrócił uwagę w swoim dziele Burn, wskazując przede wszystkim na dwa traktaty Nicetasa: *De psalmodiae bono* i *De vigiliis servorum Dei*. Istnieje oparta na pewnych założeniach teoria o autorstwie Nicetasa, że Nicetas sam mógł wysłać lub przywieźć do Italii – może w czasie około chrztu Augustyna lub w czasie swej podróży w 398 lub 402 r. – hymn przez siebie ułożony. Mógł on zostać przekazany Paulinowi z Noli, a przez niego jego przyjacielom w Lerynie, a stamtąd do Irlandii – może za pośrednictwem św. Patryka, skąd, jak wspomniano, hymn powrócił do Europy. Idea Morina i Burna została przyjęta przez tak uznanych badaczy starożytności kościelnej jak Theodor Zahn, Ferdinand Kattenbusch, Henri Leclercq, Pierre Batiffol, Winfried Kirsch, Walter Frere i zagościła na dobre w myśleniu o autorstwie *Te Deum*.

Problematyczne jest jednak kilka rzeczy. Jeżeli przyjmiemy interpretację o przechowaniu w tradycji irlandzkiej imienia Nicetasa, to tradycja ta powinna również dotrzeć do klasztorów na kontynencie, do których – jak wiemy – przybywali mnisi irlandzcy. Tymczasem nie zachowało się żadne świadectwo o takiej tradycji w klasztorach w Kostnicy, Wireburgu, Riece czy Wiedniu. Przeciwnie zaś, we Włoszech i we Francji (opactwo St. Aubin w Angers), gdzie nie ma śladów wpływu mnichów irlandzkich, istnieje tradycja o Nicetasie. Problematyczne są także same wzmianki o Nicetasie. W irlandzkim *Liber hymnorum* występuje informacja o Nicetasie jako *comarba Petair (następca Piotra)*. Można to jednak wyjaśnić przyjmując, że autor myślał o papieżu Anicecie, którego nazywa się czasami Nicetą. Również niektóre martyrologia piszą: *Niceta Romanae* (zamiast *Romatianae, Remetiana*) *civitatis episcopus*. Mógł więc pisarz – znając katalogi papieży – dodać od siebie owo „następca Piotra”, kojarząc Nicetasa z Anicetem. Problemem jest jednak, że tylko ten jeden manuskrypt irlandzki wspomina o autorstwie Nicetasa. Czy można więc mówić o tradycji irlandzkiej? Na kontynencie świadectwa mówiące o Nicetasie albo pomijają tytuł, bądź nazywają go biskupem trewirskim, wienckim czy akwilejskim. Żadne jednak źródło nie wspomina o Nicetasie z Remezjany.

Wobec tak wielu wątpliwości w r. 1958 z krytyką ustaleń Morina, a przede wszystkim Burna, wystąpił niemiecki uczony Ernst Kähler, który w swej pracy dokonał porównania języka dzieł Nicetasa z *Te Deum*<sup>21</sup> i na tej podstawie stwierdził, że nie ma żadnych przesłanek, aby twierdzić, że Nicetas z Remezjany miał cokolwiek wspólnego z tekstem *Te Deum*<sup>22</sup>. Kähler przebadał 21 możliwych paralel pomiędzy tekstami i między innymi podjął polemikę z poglądem Burna, że istnieje paralela pomiędzy fragmentem dzieła Nicetasa *De symbolo: sedes, dominationes, universae caelorum virtutes*<sup>23</sup>, a zdaniem z *Te Deum: Tibi omnes angeli tibi caeli et universae*

<sup>21</sup> Por. E. Kähler, *Studien zum Te Deum: Und zur Geschichte des 24. Psalms in der alten Kirche*, Göttingen 1958. We wcześniejszym okresie ustalenia Morina kwestionowali m. in. wspomniani P. Cagin, P. Wagner, Dom Agaesse, H. A. Koestlin.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 130.

<sup>23</sup> Nicetas z Remezjany, *De symbolo*, 7.

*potestates*, zwracając uwagę, że tylko jedno słowo jest wspólne obu tekstom, a dużo bardziej prawdopodobne jest, że oba teksty miały jako wspólne źródło tekst Pawłowy: *sive throni sive dominationes sive principatus sive potestates* (Kol 1, 16)<sup>24</sup>. Pomimo że zastrzeżenia Kählera zostały generalnie zaakceptowane, to jednak w kolejnych latach nie doszło do poważniejszej dyskusji i badań nad autorstwem jednego z najważniejszych hymnów chrześcijańskich.

Kwestię tę na nowo podniósł Carl P. E. Springer<sup>25</sup>, który podczas XII Międzynarodowej Konferencji Patrystycznej w Oksfordzie w 1995 r. przedstawił swoją propozycję rozwiązania kwestii autorstwa *Te Deum*, wychodząc od stwierdzenia Kählera, że jego teoria byłaby solidniejsza, gdyby mógł wskazać, dlaczego manuskrypty umieszczają na pierwszym miejscu właśnie imię Nicetasa<sup>26</sup>. W swojej pracy Springer wyszedł z założenia, że umieszczane w manuskryptach słowo *Nicetas* (lub jego pochodne) nie oznaczają wcale konkretnego człowieka, jego imienia, ale są raczej niefortunną transliteracją greckiego słowa *nikētēs* oznaczającego po prostu zwycięzcę<sup>27</sup>. W dalszym ciągu swych rozważań amerykański uczone wskazuje, że nie chodziło w greckiej wersji pierwszych wersów hymnu (być może oryginalnej) o wskazanie autora utworu, ale raczej o dedykację utworu (prawdopodobnie w *datiwie*) Chrystusowi, męczennikowi lub cesarzowi Konstantynowi, których określano w starożytności właśnie terminem „zwycięzca”<sup>28</sup>.

Rozwiązania te wydają się uwzględniać wiele dotychczasowych prób, które bazowały na porównaniu tekstu *Te Deum* z innymi utworami. Przede wszystkim wzięto pod uwagę inne, pewne dzieła Nicetasa oraz podjęto próbę wyjaśnienia braku autorstwa we wczesnych źródłach oraz licznych wariacji imienia Nicetas. Teoria przedstawiona przez Kähler-Springera wydaje się po części odpowiadać na te zagadnienia, jednak – jak zauważa Springer – konieczne są dalsze badania nad tym, gdzie, kiedy i w jaki sposób ten ważny element zachodniej kultury chrześcijańskiej, jakim jest *Te Deum*, powstał i wszedł do użycia<sup>29</sup>.

Można powiedzieć, że spór zapoczątkowany przez Morina i Cagina trwa do tej pory. Współczesne opracowania wskazują, że autorstwo hymnu jest nierozstrzygnięte. Manlio Simonetti i Emanuela Prinziwally w wydanym stosunkowo niedawno podręczniku *Storia della letteratura cristiana antica* wskazują, że przypisywanie autorstwa *Te Deum* Nicetasowi z Remezjany jest kontrowersyjne<sup>30</sup>. Claudio Moreschini

<sup>24</sup> Por. E. Kähler, *Studien zum Te Deum*, dz. cyt., s. 129-130.

<sup>25</sup> Por. C. P. E. Springer, *Nicetas and the Authorship of the 'Te Deum'*, *StPatr* 30 (1997), s. 325-331.

<sup>26</sup> Por. E. Kähler, *Studien zum Te Deum*, dz. cyt., s. 130; C. Springer, *Nicetas and the Authorship*, art. cyt., s. 327.

<sup>27</sup> Por. C. Springer, *Nicetas and the Authorship*, art. cyt., s. 328.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 329-330.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 331.

<sup>30</sup> Por. M. Simonetti, E. Prinziwally, *Storia della letteratura cristiana antica*, Casale Monferrato 2002, s. 433: „Niceta è noto soprattutto in quanto gli è stato attribuito il *Te Deum*, il celebre



i Enrico Norelli nie wypowiadają się tak kategorycznie, ale wskazują, że do tytułu autora tegoż hymnu pretendują także Ambroży, Augustyn, Hilary z Poitiers i inni<sup>31</sup>. Hubertus Drobner w swojej *Patrologii* zamieszcza jedynie lakoniczną informację, że z pewnością *Te Deum* i *Exultet* nie należą do ambrożyjańskiego śpiewu chwały<sup>32</sup>.

Wydaje się, że najpewniejszą odpowiedzią na pytanie, kto jest twórcą *Te Deum*, a jednocześnie podsumowaniem współczesnych badań naukowych pozostaje stwierdzenie, że hymn ten powstawał na przestrzeni kilkudziesięciu lat. Składa się z trzech części<sup>33</sup>: pierwsza, do wiersza 13., powstała przed 252 r., o czym świadczy po-

inno di lode e ringraziamento, composto in prosa ritmica, tuttora in uso nella liturgia. L'attribuzione è comunque molto controversa”.

<sup>31</sup> Por. C. Moreschini, E. Norelli, *Manuale di letteratura cristiana antica greca e latina*, Brescia 1999, s. 368: „Niceta si distinse nella composizione di *Inni*, che però non ci sono giunti nemmeno in forma frammentaria, A lui è attribuito il *Te Deum laudamus*, l'inno principale della Chiesa occidentale; esso, però, è attribuito anche ad Ambrogio, ad Agostino, ad Ilario ed altri”.

<sup>32</sup> Por. H. R. Drobner, *Patrologia*, Casale Monferrato 2002, s. 427.

<sup>33</sup> Warto w tym miejscu przypomnieć tekst łaciński *Te Deum*:

<sup>1</sup> *Te Deum laudamus: te Dominum confitemur.*

*Te ætèrnum Patrem omnis terra veneratur.*

*Tibi omnes Angeli; tibi cæli et univèrsae potestates.*

*Tibi Chérubim et Séraphim incessábili voce proclamant:*

<sup>5</sup> *Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dóminus Deus Sábaoth.*

*Pleni sunt cæli et terra majestátis glóriæ tuæ.*

*Te gloriósus Apostolorum chorus;*

*Te Prophetarum laudábilis número;*

*Te Mártyrum candidátus laudat exercitus.*

<sup>10</sup> *Te per orbem terrarum sancta confitètur Ecclèsia:*

*Patrem imménsæ majestátis;*

*Venerándum tuum verum et únicum Fílium;*

<sup>13</sup> *Sanctum quoque Paráclitum Spíritum.*

*Tu Rex glóriæ, Christe.*

<sup>15</sup> *Tu Patris sempitèrnus es Fílius.*

*Tu ad liberándum susceptúrus hóminem, non horruísti Vírginis úterum.*

*Tu, devícto mortis acúleo, aperuísti credéntibus regna cælórum.*

*Tu ad dèxteram Dei sedes, in glória Patris.*

*Judex créderis esse ventúrus.*

<sup>20</sup> *Te ergo quésumus, tuis fámulis súbveni, quos pretiósó sáanguine redemísti.*

*Ætèrna fac cum sanctis tuis in glória numerári.*

*Salvum fac pópulum tuum, Dómine, et bédedic hæreditáti tuæ.*

*Et rege eos, et extólle illos usque in ætèrnum.*

*Per síngulos dies bédedicimus te.*

<sup>25</sup> *Et laudámus nomen tuum in sèculum, et in sèculum sèculi.*

*Dignáre, Dómine, die isto sine peccáto nos custodíre.*

*Miserére nostri, Dómine, miserére nostri.*

*Fiat misericórdia tua, Dómine, super nos, quemádmódum sperávimus in te.*

dobieństwo z tekstem traktatu św. Cypriana z Kartaginy *De mortalitate*<sup>34</sup>; druga, od wiersza 14. do 21., powstała około połowy IV w., trzecia, od wiersza 22. aż do końca, obejmująca wyjątki z różnych psalmów, prawdopodobnie w końcu IV w., względnie na początku V wieku. Pozostaje jednak kwestia, czy przed św. Cyprianem mogła istnieć poezja w języku łacińskim. Wydaje się, że chociaż częściowo można odpowiedzieć na tą kwestię pozytywnie – istnieje przecież łacińska modlitwa *Sub tuum praesidium*<sup>35</sup>. Nie podobna więc mówić o jednym autorze, ale tylko o redaktorze, który znaną już część z II w. ewentualnie rozszerzył w IV w., względnie wszystkie trzy części zestawił. Tym kimś mógł być niejaki Nicetas, możliwe, że Nicetas z Remezjany...

### Streszczenie

Celem artykułu jest krótka prezentacja stanu badań nad jednym z najbardziej znanych chrześcijańskich hymnów: *Te Deum laudamus*. Autor przedstawia najbardziej rozpowszechnione opinie o autorstwie hymnu. I tak wskazuje się na św. Ambrożego, św. Augustyna lub św. Nicetasa z Remezjany jako autorów *Te Deum*. Najnowsza teoria pokazuje, że imię Nicetasa, występujące na początku hymnu w średniowiecznych rękopisach, nie musi oznaczać konkretnej osoby, ale może wskazywać na osobę, której hymn został poświęcony, tj. *zwycięzcy* (z greckiego: *nikētēs*).

### Słowa kluczowe

Autorstwo hymnu *Te Deum*, Ambroży, Augustyn, Nicetas z Remezjany.

### The Authorship of *Te Deum* in the Light of the Contemporary Researches. Status quaestionis (abstract)

The purpose of this article is a brief presentation of the current state of researches on the one of the most famous Christian hymns: *Te Deum laudamus*. The article presents the most widespread opinions about the authorship of the hymn: pointing at St. Ambrose-Augustine or Nicetas of Remesiana as the authors of the *Te Deum* and the latest theory indicating that the name Nicetas, occurring at the beginning of the hymn in medieval manuscripts, does not necessarily mean a specific person, but may indicate a person who the poem was dedicated to – a *winner* (Greek: *nikētēs*).

### Keywords

The authorship of the hymn *Te Deum*, Ambrose, Augustine, Nicetas of Remesiana.

---

*In te, Dómine, sperávi: non confúndar in ætérnum.*

<sup>34</sup> Por. Cyprian z Kartaginy, *De mortalitate*, 26: „Illic apostolorum gloriosus chorus; Illic prophetarum exsultantium numerus; Illic martyrum innumerabilis populus ob certaminis et gloriam passionis coronatus, triumphantes virgines, quae concupiscentiam carnis et corporis continentiae robore subegerunt; misericordes remunerati” oraz odnośne wersety *Te Deum*: „Te gloriosus Apostolorum chorus; Te Prophetarum laudabilis numerus; Te Martyrum candidatus laudat exercitus. [...] Aeterna fac cum sanctis tuis in gloria munerari”.

<sup>35</sup> Por. Z. Pałubska, *Pod Twoją obronę*, EK 15, kol. 964-965.

### Literatura przedmiotu

- Batiffol P., *Histoire du bréviaire romain*, Paris 1893.
- Burn A. E. (ed., introd.), *Niceta of Remesiana*, Cambridge 1904.
- Burn A. E., *The hymne „The Deum” and its author*, London 1926.
- Burton P., *The Life of Saint Augustine: Bishop and Doctor. A Historical Study*, Dublin 1897.
- Cagin P., *Te Deum ou illatio? Contribution à l'histoire de l'euchologie latine à propos des origines du Te Deum*, Solesmes 1906.
- Drobner H. R., *Patrologia*, Casale Monferrato 2002.
- Gavanti B., Merati G. M., *Thesaurus Sacrorum Rituum*, vol. II, Augustae Vindelicorum 1763.
- Gerhards A., *Te Deum laudamus - Die Marseillaise der Kirche?*, „Liturgisches Jahrbuch” 40 (1990), s. 65-79.
- Grzelak W., *Kiedy powstało Te Deum?*, MKość 5 (1913), z. 56, 135-140.
- Grzelak W., *Kto jest autorem hymnu Te Deum?*, MKość 5 (1913), z. 57, s. 214-218.
- Kähler E., *Studien zum Te Deum: Und zur Geschichte des 24. Psalms in der alten Kirche*, Göttingen 1958.
- Mitas J., *Te Deum*, EK 19, kol. 577-579.
- Moreschini C., Norelli E., *Manuale di letteratura cristiana antica greca e latina*, Brescia 1999.
- Morin G., *Nouvelles recherches sur l'auteur du „Te Deum”*, „Revue bénédictine” 11 (1894), s. 49-77.
- Pałubska Z., *Pod Twoją obronę*, EK 15, kol. 964-965.
- Partalie E., *A Guide to the Thought of Saint Augustine*, London 1960.
- Saak E. L., *Creating Augustine. Interpreting Augustine and Augustinianism in the Later Middle Ages*, Oxford 2012.
- Simonetti M., Prinzivalli E., *Storia della letteratura cristiana antica*, Casale Monferrato 2002.
- Springer C. P. E., *Nicetas and the Authorship of the ‘Te Deum’*, StPatr 30 (1997), s. 325-331.

ŚW. NICETAS Z REMEZJANY  
O POŻYTKU ZE ŚPIEWANIA PSALMÓW

---

(GPL 649: Nicetas Remesianensis, *De psalmodiae bono sive De utilitate hymnorum*)

Tł. ks. Przemysław Szewczyk\*  
Wprow. Leon Nieścior OMI

### Wprowadzenie

*De psalmodiae bono* uznaje się za oddzielny utwór Nicetasa, podobnie jak *De vigiliis*. Autor nazywa je już na samym początku *mową (sermo)*. Zostało napisane poza zbiorem katechez chrzcielnych, ujętych nazwą *Competentibus ad baptismum instructionis libelli*, a zachowanych jedynie fragmentarycznie. Z samej jego treści wynika inny rodzaj odbiorcy, gdyż Nicetas stara się uzasadnić dobry zwyczaj śpiewania psalmów w kościele podczas czuwań na przemian stronami, to jest przez stronę żeńską i męską. Wydaje się, że pismo jest adresowane bardziej do ochrzczonych niż katechumenów, gdyż podejmuje problem szczegółowy, dotyczący dalszej inicjacji w życie wspólnoty chrześcijańskiej. Biskup stara się wychować neofitów na gorliwych uczestników wspólnej modlitwy. Czuwania miały miejsce z piątku na sobotę i z soboty na niedzielę<sup>1</sup>. Kontekst czuwań każe widzieć ścisły związek pomiędzy *De psalmodiae bono* a *De vigiliis*. Nicetas uprawia apologię czuwań, gdyż były one pewnie podważane w jakichś kręgach. Wcześniej Bazyli z Cezarei bronił czuwań i śpiewu naprzemiennego psalmów<sup>2</sup>. Sokrates w swojej *Historii* twierdzi, że zwyczaj śpiewania psalmów i hymnów stronami bierze początek od Ignacego z Antiochii, który widział aniołów uwielbiających w taki sposób Trójcę Świętą<sup>3</sup>. Inni z kolei podważali nocne czuwania. Przeciwnicy wigilii byli nazywani przez Izydora z Sewilli *nyctages*.

---

\* Ks. dr Przemysław Szewczyk – ukończył studia doktorskie na KUL z zakresu historii Kościoła – patrologii oraz studia magisterskie na Uniwersytecie Łódzkim z zakresu filologii klasycznej; twórca portalu [www.patres.pl](http://www.patres.pl) poświęconego Ojcom Kościoła; e-mail: [przemyslaw.marek.szewczyk@gmail.com](mailto:przemyslaw.marek.szewczyk@gmail.com).

<sup>1</sup> Por. A. Soroceanu, *Niceta von Remesiana*, s. 122.

<sup>2</sup> Por. Bazyli Wielki, *Listy*, 207, 2-3.

<sup>3</sup> Por. Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, V, 8.

Uzasadniali swój sprzeciw odwiecznym porządkiem Stwórcy, który ustanowił dzień do pracy, a noc do odpoczynku<sup>4</sup>. Nie wykluczone, że w Remezjanie biskup zetknął się z jakimś sprzeciwem pod tym względem. Wątpliwości, które Nicetas pragnie rozproszyć, dotyczą dwóch kwestii, mianowicie czy należy: 1) śpiewać psalmy, a nie poprzestać na ich recytowaniu; 2) śpiewać na przemian, stronami. Autor odpowiada skrupulatnie na te pytania, tworząc ponadczasową teologię i duchowość modlitwy psalmicznej.

### Wydanie krytyczne

C. H. Turner (ed.), *Niceta of Remesiana. De psalmodiae bono*, „Journal of Theological Studies” 23 (1922/1923), s. 233-241.

### Wydania inne

S. Nicetii episcopi Trevirensis, *De psalmodiae bono*, Parisiis 1847, PL 68, 365-376.

A. E. Burn (ed.), *Niceta of Remesiana. His life and works*, Cambridge 1905, s. 67-82.

Przekłady na inne języki i bibliografię zob. L. Nieścior, *Nicetas z Remezjany - bibliografia*, „E-Patrologos” 1/3 (2015), s. 43-48.

### Przekład

1. Człowiek powinien dochowywać danych obietnic. Pamiętam, że obiecałem mówiąc o łasce i korzyści płynącej z czuwać, powiedzieć w następnej mowie na temat hymnów i oficjum pochwalnego, co w tej mowie, jak Bóg da, uczynię.

Bez wątpienia nie można znaleźć bardziej odpowiedniego na to czasu niż ten, w którym synowie światła zamieniają noc w dzień, w którym noc sama udziela ciszy i spokoju i w którym sprawuje się to, o czym chcę powiedzieć w mowie. Odpowiednia jest zachęta dla żołnierza, gdy staje czujny i gotowy do walki. Pieśń czyni sprawnymi żeglarzy, gdy wiosłami uderzają razem w wodę morza. Również dla tego zgromadzenia zebranego na śpiewanie pochwalnych hymnów jak najbardziej odpowiednie jest przemówienie na temat tego dzieła, jak już wcześniej mówiliśmy.

2. Wiem, że jest wielu ludzi nie tylko w naszych stronach, ale także w krajach wschodnich, którzy uważają, że śpiewanie psalmów i hymnów jest niepotrzebne i raczej niestosowne dla boskiej religii: sądzą, że wystarczy, jeśli psalmy odmawiane są w sercu, że przesadne jest, jeśli wydaje się głos ustami. Uwiarygodniają to swoje zdanie wypowiedzią Apostoła, ponieważ napisał do Efezjan: *Napełniajcie się duchem, przemawiając do siebie w psalmach, hymnach i pieśniach duchowych, śpiewając w łasce i wykonując psalmy Bogu w waszych sercach...* (Ef 5, 18n.). Oto – mówią – Paweł określił, że należy śpiewać psalmy w sercu, że nie należy trajkotać modulowanym głosem jak w teatrze, ponieważ wystarczy w ukryciu serca śpiewać Bogu, który przenika serca (Rz 8, 27). A ja, prowadzony przez prawdę, jak nie ganię tych,

<sup>4</sup> Por. Izydor Hiszpański, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, 8, 5, 61, W. M. Lindsay, Oxford 1911: *Nyctages a somno nuncupati, quod uigilias noctis respuant, superstitionem esse dicentes iura temerari diuina, qui noctem ad requiem tribuit.*

którzy śpiewają w sercu (zawsze bowiem jest korzystne medytować sercem sprawy Boże), tak samo chwale tych, którzy również brzmieniem głosu wielbią Boga. I zanim przytoczę świadectwa z wielu miejsc w Pismach, odepchnę ich głupie gadanie na podstawie innej interpretacji właśnie tej wypowiedzi, którą liczni przeciwstawiają ludziom śpiewającym. Apostoł rzeczywiście mówi: *Napełniajcie się duchem przemawiając*. Uważam jednak, że także nasze usta rozluźnił, rozwiązał język i otworzył wargi, bowiem nie jest możliwe, żeby ludzie mówili bez tych organów. I jak człowiek bojaźliwy różni się od pełnego zapału, tak milczący inny jest niż mówiący. Skoro zaś dodał: *przemawiając w psalmach, hymnach i pieśniach*, to przecież nie uczyniłby wzmianki o pieśniach, gdyby chciał, żeby wykonujący psalm zachowywali milczenie, bo przecież nikt nie może śpiewać milcząc. Powiedział zaś *w sercach*, upominając, by nie śpiewano tylko samym głosem, bez skupienia w sercu: tak jak w innym miejscu mówi: *będę śpiewał psalm w duchu, będę śpiewał też umysłem* (1 Kor 14, 15), to znaczy głosem i myślą.

A tamte komentarze, to są opinie heretyków. Gdy bowiem stają się oziębli na innym polu, w sposób wyrafinowany odrzucają śpiewy. A przecież przeciwstawiając się prorokom, próbują odrzucić Boga jako Stworzyciela i usilnie starają się wyciszyć wypowiedzi prorockie, a zwłaszcza niebiańskie pieśni Dawidowe, pod pozorem szlachetnego milczenia.

3. Lecz my, najdrożsi, skoro jesteśmy dobrze obyci zarówno z nauczaniem Proroków, jak i Ewangelistów, i Apostołów, stawiamy sobie przed oczy ich słowa i czyny, dzięki którym możemy dokonać wszystkiego, co możliwe, i przyznajmy na podstawie autorytetu tych ludzi, że pieśni duchowe, śpiewane od samego początku są bardzo miłe Bogu.

Jeśli bowiem pytamy, kto z ludzi jako pierwszy wynalazł ten rodzaj pieśni, nie znajdziemy nikogo innego jak Mojżesza, który wyśpiewał Bogu słynną pieśń, gdy po uderzeniu Egiptu dziesięcioma plagami i po zatopieniu faraona lud pełen wdzięczności wyszedł niezwykłą drogą przez morze ku pustyni. Mojżesz mówił wtedy: *Śpiewajmy Panu, bowiem wspaniale ukazał swoją chwałę* (Wj 15, 1). Przestrzegam jednak, żeby nie przyjmować tej zuchwałej księgi, noszącej tytuł *Objawienie Abrahama*<sup>5</sup>, w której wymyśla się, że Mojżesz śpiewał wraz ze zwierzętami, źródłami i elementami przyrody, bo ta księga nie jest godna zaufania i nie ma żadnego autorytetu. Zatem jako pierwszy ustanowił chóry Mojżesz, wódz plemion izraelskich, rozdzielił mężczyzn i kobiety na grupy, jednej przewodził on, drugiej jego siostra, i tak nauczył ich śpiewać Bogu pieśń zwycięstwa. Później spotykamy Debore, niezwykłą kobietę, która wykonuje tę posługę w Księdze Sędziów (por. Sdz 5). Sam Mojżesz znowu mając odejść cieleśnie z tego świata ponownie wypowiada przerażającą pieśń w Księdze Powtórzonego Prawa, którą w testamencie pozostawił ludowi. Na jej podstawie plemiona Izraela wiedziały, jakiego rodzaju katastrofy na nich

<sup>5</sup> Nazwa *Inquisitio Abrahae* być może odnosi się do dzieła *Wniebowzięcie (przyjęcie) Abrahama*, wspomnianego u Pseudo-Atanazego (PG 28, 432B), albo do *Apokalipsy Abrahama* wspomnianej przez Epifaniusza z Salaminy (PG 47, 671D).

spadną, gdy odejdą od Pana: bardzo biedni i godni litości będą ci, którzy po otrzymaniu tak czytelnego pouczenia nie chcieliby lub nie daliby rady powstrzymać się od niedozwolonych przesądów.

4. Potem zaś znajdziesz nie tylko mężczyzn, ale także kobiety, które napełnione boskim Duchem wyśpiewywały tajemnice Boże, jeszcze przed Dawidem. On od dziecka w sposób wyjątkowy wprowadzony został przez Pana w tę posługę i zasłużył sobie na opinię księcia śpiewaków oraz skarbcza pieśni. Jeszcze jako chłopiec grając na cytrze słodko, a potężnie, uspokajał złego ducha działającego w Saulu. Nie działa się tak dlatego, że jego cytra miała taką moc, ale dlatego że wyobrażała przez drewnianą konstrukcję i rozpięte struny krzyż Chrystusa i sama męka Pana, o której śpiewał, już wtedy działała przeciw demonicznemu duchowi.

5. Czego nie znajdziesz w jego Psalmach, co służy pożytkowi, zbudowaniu i pocieszeniu rodzaju ludzkiego każdego stanu, płci i wieku? Niemowlę ma w nich mleko, chłopiec, powód do uwielbiania Boga, nastolatek pouczenie, które poprawia drogi życia, młodzieniec wskazówkę, za czym ma iść, starzec wyjaśnienie, o co winien się modlić. Kobieta uczy się skromności, sieroty znajdują ojca, wdowy obrońcę, ubodzy wspomóżyciela, przybysze opiekuna. Królowie i sędziowie słyszą, czego mają się bać. Psalm pociesza smutnego, temperuje radosnego, uspokaja zagniewanego, dźwiga ubogiego, a bogatego karci, aby dobrze siebie poznał. Udziela każdemu, kto go podejmuje, odpowiedniego dla niego lekarstwa, nie odrzuca nawet grzesznika, ale daje mu zbawienne lekarstwo przez pobudzającą do płaczu pokutę. Przewidział – jest jasne, że Duch Święty przewidział – w jaki sposób stopniowo i prawie z upodobaniem ludzie mogą podjąć boskie słowa bez względu na to, jak boleśnie i ciężko byłoby im na sercu. Ponieważ ludzka natura unika i odrzuca rzeczy przykre, nawet jeśli byłyby dla niej zbawienne, i raczej ich nie przyjmuje, chyba że podane zostaną jak przynęta, dlatego też Pan przez Dawida przygotował dla ludzi swoje lekarstwo, które jest słodkie w smaku przez śpiew i skutecznie leczy rany dzięki swojej mocy. Przyjemnie bowiem słucha się go, gdy jest podawane w śpiewie, wchodzi do duszy pośród przyjemnych doznań, dobrze się przyswaja, gdy często podawane jest w psalmach i to, czego szorstkość prawa nie potrafiła wyrwać z ludzkich umysłów, wyrzucane jest przez słodycz śpiewu. Wszystko bowiem co przepisuje jako lekarstwo Prawo, prorocy i sama Ewangelia, zawarte jest w łagodnej słodyczy tych pieśni.

6. Ukazują one Boga, wyśmiewają bożków; umacniają wiarę, odrzucają wiarołomstwo; wprowadzają sprawiedliwość, zakazują nieprawości; pochwalają miłosierdzie, odrzucają przemoc; wołają o prawdę, potępiają kłamstwa; oskarżają podstępne działanie, chwala prostolinijność; odrzucają pychę, wywyższają pokorę; głośną cierpliwość, zapowiadają podążający za nią pokój; domagają się obrony przed nieprzyjacielem, zapowiadają wyzwolenie, karmią niewzruszoną nadzieję i – co jest wspanialsze od tego wszystkiego – opiewają tajemnice Chrystusa. Wypowiadają się bowiem na temat Jego narodzin i odrzucenia przez bezbożny lud oraz nazywają Go *dziejactwem narodów* (Ps 2, 2. 7. 8). Opiewają potężne działanie Pana, opisują czcigodną mękę, ukazują chwałę zmartwychwstania, nie milczą także o tym, że zasiada po prawicy (por. Ps 22). Wreszcie ukazują gwałtowne przyjście Pana oraz straszny sąd grożący żywym i umarłym. Czy coś więcej? Objawiają także zesłanie stwórczego

Ducha i odnowienie ziemi (por. Ps 104 [103], 30), po którym sprawiedliwi będą na wieki panować w chwale Pana, zaś bezbożni ponosić będą wieczną karę.

7. To są te pieśni, które śpiewa Kościół Boży. To są te pieśni, które tutaj wykonuje brzmieniem i głosem nasze zgromadzenie. One nie doprowadzają śpiewającego do rozwiążności, ale raczej go temperują, nie wzbudzają pożądliwości, ale ją wygaszają. Zobacz zatem, czy można wątpić, że te pieśni podobają się Bogu, skoro wszystko, co tu się dzieje, zmierza do chwały Stwórcy? Słusznie więc prorok wzywa wszystkich i wszystko do oddawania chwały królującemu Bogu: *Każdy duch niech chwali Pana* (Ps 150, 6). Co do siebie samego przyrzeka, że chwali Boga, i mówi: *Będę chwalił imię Boga pieśnią, pośród chwały będę Go uwielbiał i będzie to się podobało Bogu bardziej niż młody cielec, który już ma rogi i kopyta* (Ps 69 [68], 31-32). Oto coś cenniejszego, oto duchowa ofiara, lepsza niż wszystkie ofiary ze zwierząt. I nie bez powodu: podczas bowiem gdy tam rozlewa się krew nierozumnych zwierząt, tutaj dusza i dobre sumienie składają w ofierze rozumne uwielbienie. Słusznie zatem Pan mówi: *Uwielbisz mnie ofiarą pochwalną i tam jest droga, na której ukazę ci Boże zbawienie* (Ps 50 [49], 23). Chwal Pana w swoim życiu, *złóż Mu ofiarę pochwalną* (Ps 50 [49], 14) i przez to ukaze się w twojej duszy droga, którą dotrzesz do Jego wiecznego zbawienia!

8. Ciesz się Pana uwielbienie płynące z czystego sumienia, zgodnie z zachętą naszego hymnopisarza: *Chwalcie Pana, bo śpiewania psalmu jest dobre, niech uwielbienie będzie miłe naszemu Bogu* (Ps 147 [146], 1). Posiadając tę wiedzę i znając upodobanie Boga w takiej posłudze, ten Psalmista daje świadectwo: *Siedem razy na dzień oddaję Ci chwałę* (Ps 119 [118], 164), i nawet więcej obiecuje: *A język mój - mówi - będzie rozważał Twoją sprawiedliwość, przez cały dzień Twoją chwałę* (Ps 34 [33], 2). Bez wątpienia słyszał o korzyści płynącej z takiego działania, skoro sam stwierdza: *Wielbiąc będę przyzywał Pana i zostaną uratowany od moich nieprzyjaciół* (Ps 18 [17], 4). Uzbrojony tego rodzaju obroną i taką tarczą jeszcze jako chłopiec powalił bardzo silnego Goliata, olbrzyma, i często przynoszono mu wieści o zwycięstwie nad obcymi.

9. Długo by trwało, najdrożsi, gdybym chciał opowiedzieć o historii zawartej w każdym z psalmów. Poza tym sprawa wymaga, abym przytoczył jakieś świadectwa Nowego Testamentu na potwierdzenie Starego, aby nie uważano, że oficjum śpiewania psalmów ustало, jak wiele innych spraw pochodzących z zachowania dawnego Prawa wydane zostało na zagładę. To, co było cielesne, zostało odrzucone: obrzezanie, szabat, ofiary, rozróżnianie pokarmów, a także trąby, cytry, cymbały, bębenki, które obecnie rozumiemy jako członki ludzkiego ciała, które brzmią lepiej od instrumentów. Ustały oczywiście i przeminęły także codzienne obmycia, zachowywanie nowiu, uważne kontrolowanie trądu oraz wszystkie te rzeczy, które jakby dla małych dzieci były wtedy przez pewien czas konieczne. Natomiast to, co jest duchowe: wiara, pobożność, modlitwa, post, cierpliwość, czystość, uwielbienie nie tylko nie zostało umniejszone, ale wzrosło.

Znajdziesz więc w Ewangelii najpierw Zachariasza, ojca wielkiego Jana, który po długim czasie milczenia prorokował na głos wypowiadając hymn (por. Łk 1, 67). Także Elżbieta, bezpłodna przez długi czas, gdy wydała na świat obiecane jej



syna, nie przestawała uwielbiać Boga z głębi swojej duszy (por. Łk 1, 46)<sup>6</sup>. Po narodzinach zaś na ziemi Chrystusa zabrzmiała chwała wojska anielskiego, które oddawało chwałę Bogu na wysokościach i zapowiadało na ziemi pokój ludziom dobrej woli (Łk 2, 14). Dzieci w świątyni wołały: *Hosanna Synowi Dawidowemu!* (Mt 21, 15). Widząc zaś płynące z zawiści oburzenie faryzeuszów, [Chrystus] nie zamknął ust niewinnych dzieci, ale szerzej otworzył mówiąc: *Nie czytaliście tego, co jest napisane: Z ust dzieci i niemowląt odebrałeś chwałę?* (Mt 21, 16). Mówił też: *Jeśli ci umilkną, kamienie wołać będą* (Łk 19, 40). Żeby nie przeciągał kazania: sam Pan, uczoney w słowie i doskonały w działaniu, aby zatwierdzić najmiłsze oficjum śpiewania hymnów *udał się z uczniami na Górę Oliwną po odśpiewaniu hymnu* (Mt 26, 30). Kto wobec takiego świadectwa będzie jeszcze podważał nabożeństwo śpiewania psalmów i hymnów, skoro powiedziane jest, że Ten, którego wielbią i wychwalają śpiewem wszyscy mieszkańcy nieba, sam ze swoimi uczniami zaśpiewał hymn.

10. Tak samo – jak wiemy – później czynili Apostołowie, skoro nawet w więzieniu nie przestawali śpiewać psalmów (Dz 16, 25). Dlatego też Paweł zwracając się do proroków Kościoła mówi: *Gdy się schodzicie, jeden z was ma dar śpiewania psalmów, inny nauki, inny objawienia: wszystko to niech służy zbudowaniu* (1 Kor 14, 26). W innym miejscu mówi: *Będę śpiewał psalm duchem, także umysłem wypowiem psalm* (1 Kor 14, 15). Tak też Jakub w swoim liście zamieszcza słowa: *Ktoś z was doświadcza trudności? Niech się modli. Jest spokojny? Niech śpiewa psalm* (Jk 5, 13). Również Jan w Apokalipsie na skutek objawienia udzielonego przez Ducha opowiada, że ujrzał i usłyszał głos niebiańskiego wojska, podobny do głosu wielu wód i potężnych grzmotów mówiących: *Alleluja!* (Ap 19, 6). Na tej podstawie nikt nie powinien się wahać, że to oficjum, jeśli sprawowane jest z godną wiarą i pobożnością, jest połączeniem się z aniołami, którzy stale, bez przerwy na sen, bez innych zajęć, nieustannie chwalą Boga w niebiosach i błogosławią Zbawiciela.

11. Skoro tak się sprawy mają, bracia, to teraz z większą ufnością wypełniamy wiernie oficjum śpiewania hymnów, idąc za wielką łaską, której Bóg udzielił nam, wierzącym, pozwalając wyśpiewywać cudowne rzeczy zdziałane przez wiecznego Boga razem z tak wielkimi świętymi, jakimi są prorocy i męczennicy. Razem z Dawidem dziękujemy Panu, bo jest dobry. Razem z Mojżeszem przy pomocy tych wielkich pieśni wyśpiewujemy potęgę Pana. Razem z Anną, która jest obrazem Kościoła: dawniej bezpłodna, teraz płodna, umacniajmy serca w chwaleniu Boga. Razem z Izajaszem czuwajmy w nocy, z Habakukiem śpiewajmy psalmy, z Jonaszem, Jeremiaszem, świętymi wieszczami śpiewajmy modłać się. Także z trzema młodzieńcami, jakbyśmy i my zostali wrzuceni do pieca, przywołując wszystkie stworzenia błogosławmy Stwórcy wszystkiego. Z Elżbietą uwielbiamy naszą duszą Pana.

12. Czy jest coś, co przynosi więcej korzyści? Czy jest coś bardziej przyjemnego od tego? Przecież psalmy sprawiają nam przyjemność, modlitwy nas poją, a czytania, które pojawiają się między nimi, nas karmią. I naprawdę tak jak na dobrej

<sup>6</sup> Nicetas zdaje się przypisywać Elżbiecie, a nie Maryi, hymn „Magnificat” – być może na podstawie jakiegoś wariantu tekstowego Ewangelii.

uczcie uczestnicy mogą cieszyć się różnorodnością potraw, tak nasze dusze obficie się karmią dzięki wykonaniom różnorodnych czytań i hymnów.

13. Jednak, najdrożsi, śpiewajmy psalmy z taką uwagą zmysłów i trzeźwością umysłu, jak zachęca nas autor hymnów: *Ponieważ Bóg jest królem nad całą ziemią* – mówi – *mądrze śpiewajcie psalmy* (Ps 47 [46], 8), aby psalm nie był wypowiedziany tylko tchnieniem, to znaczy brzmieniem głosu, ale także umysłem, i abyśmy rozmyślali nad tym, co śpiewamy w psalmie, a nie żeby umysł pochwycony przez zewnętrzne myśli – jak to często się zdarza – wykonywał bezowocną pracę. Co do brzmienia i melodii, należy wykonywać takie, które są odpowiednie dla świętej religii, aby nie przywoływały na myśl skomplikowanych kompozycji utworów tragicznych, ale aby ukazywały także w swojej formie prostotę chrześcijańską. Nie powinny kojarzyć się z teatrem, ale powinny raczej dotykać słuchaczy. Także nasze głosy powinny brzmieć wspólnie, a nie oddzielnie, tak że jeden śpiewa szybko, drugi wolno; jeden cicho, a drugi głośno. Niech każdy stara się włączyć swój głos w brzmienie chóru i nie wybija się na wzór cytry wybiegając do przodu jakby w celu jakiegoś niewłaściwego pokazania się. Wszystko bowiem powinno być celebrowane jak w obliczu Boga, a nie w celu przypodobania się ludziom lub samemu sobie. Wzór i formę takiego współbrzmienia głosów mamy także w tych trzech błogosławionych młodzieńcach, o których opowiada Księża Daniela: *Wtedy* – mówi – *oni trzech śpiewali hymn, który jakby płynął z jednych ust, i chwalili Boga w piecu mówiąc: Błogosławiony jesteś, Boże, nasz Ojcze...* i tak dalej (Dn 3, 51-52). Widzisz, że w celu pouczenia powiedziane zostało, że trzech chwalili Boga równo, jakby jednymi ustami, abyśmy także my wszyscy zanosili śpiew równo, jakby jednymi ustami, z tą samą intensywnością i z taką samą modulacją głosu. Jeśli więc ktoś nie potrafi śpiewać równo z innymi i dopasować się do innych, lepiej niech śpiewa cichym głosem, niż miałby głośno wrzeszczeć, gdyż w taki sposób zarówno wypełni obowiązkowe oficjum, jak i nie zakłóci braterskiego śpiewu. Nie każdy przecież ma głos sprawny i melodyjny.

Również błogosławiony Cyprian, gdy pisał do Donata, o którym wiedział, że jest bardzo biegły w tej posłudze, zachęcał go: „Przeżyjmy – mówi – ten dzień radości, niech nawet jedna godzina zgromadzenia nie będzie pozbawiona niebiańskiej łaski. Niech trzeźwe zgromadzenie rozbrzmiewa psalmami: skoro masz bardzo dobrą pamięć i melodyjny głos, dołącz do tego oficjum zgodnie ze zwyczajem. Jeszcze bardziej posilisz umiłowanych braci, jeśli będziemy mogli posłuchać duchowych pieśni, a uszy napełni spokój religijnych pieśni”<sup>7</sup>. Ludzie, którzy dobrze śpiewają, mają jakąś łaskę, która zachęca do religii słuchaczy. Tak samo też nasz głos, jeśli będzie czysty i zgodny z dobrze brzmiącymi cymbałami, zarówno dla nas będzie przyjemny, jak i budujący dla słuchających, a całe uwielbienie będzie miłe dla Boga, który *w swoim domu* – jak czytamy – *uczynił mieszkanie jednemu sposobowi życia* (Ps 68 [67], 7).

Kiedy więc śpiewa się psalmy, niech śpiewają wszyscy. Kiedy zanoszą się mo-

<sup>7</sup> Cyprian z Kartaginy, *Ad Donatum*, 16 (tł. własne).

dlitwę, niech modlą się wszyscy. Kiedy zaś czyta się czytanie, po nastaniu ciszy niech wszyscy tak samo słuchają, a nie że podczas gdy lektor czyta, ktoś inny modląc się przeszkadza swoim głosem. Nawet jeśli wtedy dojdiesz, gdy trwa odczytywanie czytania, po oddaniu czci Panu i uczynieniu znaku na czole, pilnie nachyl swe ucho.

14. Czas na modlitwę otwiera się przed tobą, gdy wszyscy się modlimy. Prywatnie możesz modlić się, gdy tylko chcesz i tyle razy, ile chcesz. Jednak nie trać czytania przez odprawianie modlitwy, ponieważ nie zawsze możesz mieć swobodny dostęp do czytania, podczas gdy możliwość modlitwy jest w zasięgu ręki. I nie myśl, że ze słuchania świętego czytania płynie mała korzyść. Jeśli ktoś słucha czytania, to także jego modlitwa staje się bogatsza, gdy umysł, nakarmiony niedawnym czytaniem, przebiega obrazy boskich rzeczy, o których przed chwilą słuchał. Także przecież Maria, siostra Marty, która siedząc u stóp Jezusa i zaniedbując swoją siostrę uważnie słuchała słowa, wybrała dla siebie najlepszą część, jak Pan sam stwierdził (por. Łk 10, 39. 42). Dlatego też diakon mocnym głosem niczym herold upomina wszystkich, aby czy to w czasie modlitwy, podczas klęczenia, śpiewania psalmów czy słuchania czytań, przez wszystkich zachowywana była jedność, ponieważ Pan miłuje ludzi *jednego sposobu życia* i – jak wcześniej zostało już powiedziane – *w swoim domu uczynił im mieszkanie* (Ps 68, 7).

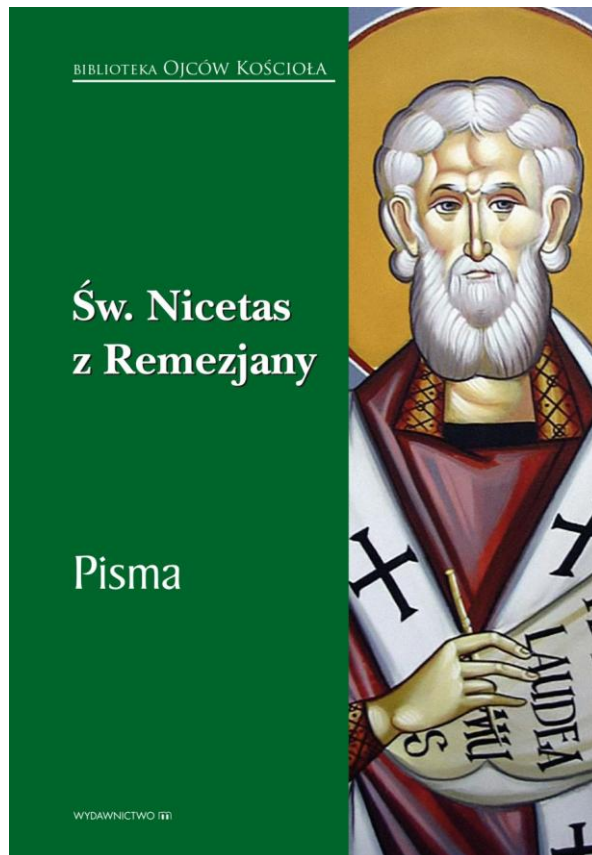
Ludzie mieszkający w tym domu nazwani są w Psalmie szczęśliwymi, ponieważ oni będą chwalić Pana na wieki wieków (Ps 84 [83], 5). Amen.

## INFORMACJA WYDAWNICZA

---

We wrześniu 2015 r. Wydawnictwo „M” w Krakowie wydało w serii „Biblioteka Ojców Kościoła” przekład polski wszystkich zachowanych pism Nicetasa z Remezjany. Do zbioru dołączono dedykowany Nicetasowi poemat XVII Paulina z Noli. Pisma są poprzedzone obszernym wstępem (s. 5-30).

Św. Nicetas z Remezjany. Pisma. Przekład: Marta Przyszychowska, ks. Przemysław Szewczyk, Leon Nieścior OMI. Wstęp i opracowanie: Leon Nieścior OMI, Kraków 2015, BOK, ss. 118.



Henryk Pietras SJ\*

## DZIEŃ STWORZENIA – DZIEŃ ZBAWIENIA

### UWAGI NA MARGINESIE IRENEUSZA *ADVERSUS HAERESSES* V, 23, 2 ORAZ SYRYJSKIEJ *GROTY SKARBÓW*

W formowaniu się kalendarza chrześcijańskich świąt wielki udział miało symboliczne wyjaśnianie danych biblijnych. Bardzo obszerny i dokładny przegląd tej symboliki podaje ks. Józef Naumowicz w swej najnowszej książce o przeróżnych datach Bożego Narodzenia<sup>1</sup>. Jedną z koncepcji pojawiających się w pierwszych wiekach był chronologiczny – w symbolicznym znaczeniu – związek dnia stworzenia z dniem zwiastowania i poczęcia Jezusa. We wspomnianej książce jest on marginalny, bo nie to jest głównym jej tematem, warto go jednak pogłębić w świetle wypowiedzi Ireneusza, syryjskiego tekstu chrześcijańskiego pod tytułem *Grota skarbów* i pewnych tekstów hebrajskich. Istotne w nich jest połączenie grzechu Adama z odkupieniem przez śmierć Chrystusa. Oczywiście teksty żydowskie nie mówią o Chrystusie, ale idea odkupienia nie jest im obca.

#### 1. Ireneusz: jeden dzień grzechu i śmierci

Tekst św. Ireneusza, który chciałbym tu przywołać jako wyjściowy dla moich rozważań, został skomentowany na wszelkie możliwe sposoby przez o. Antonio Orbe<sup>2</sup>. Ponadto autor ten poświęcił obszerny artykuł Ireneuszowej egzegezie zdania z Rdz 2, 17b, które w polskim tłumaczeniu BT brzmi: *bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz*, ale które Ireneusz znał w formie: *In qua die manducabitis ex eo, morte moriemini*, co jest dosłownym przekładem z *Septuaginty* i podobnie też jest w *Wulgacie*<sup>3</sup>. Osobliwością wartą odnotowania jest zmiana liczby pojedynczej tekstu hebrajskiego, zachowanej w *Wulgacie*, na liczbę mnogą w *Septuagincie* i u Ireneusza. Słowa Boskiego przykazania są umieszczone w Księdze Rodzaju przed stworzeniem

\* Ks. prof. hab. Henryk Pietras SJ – profesor patrologii na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim, wykładowca na PWT w Warszawie, w *Collegium Bobolanum*; e-mail: hpietras@jezuici.pl.

<sup>1</sup> Por. J. Naumowicz, *Prawdziwe początki Bożego Narodzenia*, Warszawa: UKSW 2014.

<sup>2</sup> Por. A. Orbe, *Teologia di San Ireneo*, II, BAC 29, Madrid: La Editorial Catolica 1987, s. 480-502.

<sup>3</sup> Por. A. Orbe, *Cinco exegesis ireneanas de Gen 2, 17b: Adv. haer. V, 23, 1-2*, „Gregorianum” 62 (1981), s. 75-113.

Ewy, wypowiedziane do samego Adama, więc liczba pojedyncza jest jak najbardziej na miejscu. Ireneusz idzie jednak za LXX i daje liczbę mnogą, co pozwala mu patrzeć na Adama nie jako na jednostkę, pierwszego człowieka tylko, ale jako na figurę całej ludzkości, potencjalny zbiór wszystkich ludzi, do których można, a nawet należałoby zwracać się w liczbie mnogiej.

Przed laty zajmowałem się już tym tematem<sup>4</sup>, po kilkunastu latach uważam jednak temat za wart podjęcia i kontynuacji. Wróćmy jednak na razie do tekstu Ireneusza. Wskazany fragment zaczyna się tak:

In ipsa itaque die mortui sunt in qua et manducaverunt et debitores facti sunt mortis, quoniam conditionis dies unus. Factum est enim, inquit, vespere et factum est mane dies unus. In ipsa autem hac die manducaverunt, in ipsa autem et mortui sunt. Secundum autem circulum et cursum dierum, secundum quem alia quidem prima, alia autem secunda et alia tertia vocatur, si quis velit diligenter discere qua die ex septem diebus mortuus est Adam, inveniet ex Domini dispositione.

Tak więc w tym samym dniu umarli, w którym zjedli i zostali wydani śmierci, ponieważ dzień stworzenia jest jeden. Został bowiem uczyniony, mówi, wieczór i został uczyniony poranek, dzień jeden. W tym samym dniu zjedli i w tym samym dniu umarli. Jeśli zaś chodzi o cykl i przebieg dni, wedle których jeden jest pierwszy, inny drugi, a jeszcze inny trzeci, to jeśli ktoś chce rozumnie rozeznaczyć, w którym z siedmiu dni umarł Adam, znajdzie to w działaniu Pana.

Uwyraźnia się w tym fragmencie zrównanie liczby mnogiej i pojedynczej w odniesieniu do Adama, o czym wspomniałem powyżej. Ireneusz sugeruje, że to samo, co spotkało Adama w pewnym momencie jego życia, dotyczy całej ludzkości w całym procesie stworzenia. We wspomnianym artykule napisałem na ten temat, co następuje:

Śmierć dotknęła ich w tym samym dniu, w którym zjedli, ponieważ *conditionis dies unus*. Ireneusz zdaje się nawiązywać do pierwszego zapisu o stworzeniu w Rdz 1, 1-5 według *Septuaginty*. Początek stworzenia jest tam określony liczebnikiem głównym, a nie porządkowym, czyli „dzień jeden”, nie „pierwszy”. Od Filona Aleksandryjskiego<sup>5</sup> przejęli Ojcowie Kościoła przekonanie, że forma ta wskazuje na całość stworzenia w jego wymiarze duchowym i na Boski Logos jako początek stworzenia. Ireneusz jednak nie jest platonikiem i nie wierzy w jakiegokolwiek stworzenie duchowe, uprzednie względem materialnego, jak na przykład Orygenes<sup>6</sup>. Wszystko, co wydarzyło się w dniach od drugiego do piątego, jest jakby rozpisaniem jednorazowego stworzenia na czas i materię, a nie ciągiem dalszym. „Dzień” jest zatem pierwszym określeniem całego stworzenia, do którego od nieposłuszeństwa pierwszych ludzi śmierć przynależy<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Por. H. Pietras, *Pierwszy grzech ludzi według św. Ireneusza (Adv. haer. V, 23, 1-2)*, Kraków: Wydawnictwo WAM 1999, ŻMT 12, s. 25-39.

<sup>5</sup> Por. Filon Aleksandryjski, *O stworzeniu*, 15; 35.

<sup>6</sup> Np. w RdzHom 1, 1.

<sup>7</sup> H. Pietras, *Pierwszy grzech ludzi*, art. cyt., 33.

Przy założeniu, że właściwym sensem dnia stworzenia jest cała jego historia, Ireneusz nie widzi możliwości odczytania z tekstu Księgi Rodzaju, w jakim dniu tygodnia rzecz miała miejsce. To jest możliwe do wydedukowania tylko z chronologii życia Chrystusa, drugiego Adama, który w sobie *recapitulavit* Adama. O tym czytamy w ciągu dalszym:

Recapitulans enim universum hominem in se ab initio usque ad finem, recapitulatus est et mortem ejus. Manifestum est itaque quoniam in illa die mortem sustinuit Dominus abaudiens Patri in qua mortuus est Adam inobaudiens Deo. In qua autem mortuus est, in ipsa et manducavit. Dixit enim Deus: In qua die manducabitis ex eo, morte moriemini. Hunc itaque diem recapitulans in semetipsum Dominus, venit ad passionem pridie ante sabbatum, quae est sexta conditionis dies, in qua homo plasmatus est, secundam plasmationem ei, eam quae est a morte, per suam passionem donans.

Rekapitułując w sobie całą ludzkość od początku aż do końca, zrekapitułował również jego śmierć. Jest jasne, że w tym samym dniu poniósł śmierć Pan będąc posłusznym Ojcu, w którym umarł Adam będąc nieposłusznym Bogu. W którym umarł Adam, w tym też zjadł. Powiedział bowiem Bóg: W dniu, w którym zjecie z niego [to znaczy z tego drzewa], umrzecie. Rekapitułując tenże dzień w sobie samym, Pan poszedł na mękę dzień przed szabatem, to znaczy w szóstym dniu stworzenia, w którym człowiek został ulepiony, dając mu przez swoją mękę drugie ulepienie, takie które jest ze śmierci.

Problem z rozumieniem i tłumaczeniem Ireneuszowego terminu *recapitulatio* jest odwieczny i na niewiele się zdaje odsyłanie do greckiego słowa, którego jest kalką, czyli do ἀνακεφαλαίωσις. Chodzi o przywrócenie właściwego porządku przez Chrystusa, to znaczy o to, że stał się On na powrót głową stworzenia, całej ludzkości, a także samej śmierci Adama. Śmierć nie znikła, ale została podporządkowana Chrystusowi i ma odtąd swoje pozytywne miejsce w ekonomii zbawienia. Można to też rozumieć w nawiązaniu do słynnego ewangelicznego kamienia, którzy odrzucili budownicy, a stał się on kamieniem węgielnym (por. Ps 117 [118], 22; Dz 4, 12), jednym z najważniejszych, od których zależy stabilność całej konstrukcji. W interpretacji Ireneusza Chrystus staje się takim właśnie fundamentem całości. W słowie tym po grecku i po łacinie jest jednak κεφαλή/*caput*, czyli głowa, a nie fundament. Dzieło zbawcze Chrystusa opisuje więc Ireneusz jako zajęcie przez Niego miejsca głowy Adama, czyli ludzkości i samej śmierci. Taki porządek był w raju, skąd jednak Adam musiał zostać wyprowadzony, i zostaje on teraz przywrócony poza rajem, gdyż Chrystus przychodzi do człowieka tam, gdzie się on znajduje. Chrystus, umierając w piątek, w dzień przed szabatem, stał się głową tego dnia w sensie ogarniającym całą historię, a więc stał się głową dnia, w którym został popełniony grzech, jak i dnia, w którym Adam został stworzony: jest to jeden i ten sam dzień.

Inna interpretacja jest jeszcze możliwa w odniesieniu do biblijnego stwierdzenia, że jeden dzień u Pana jest jak tysiąc lat (por. Ps 89 [90], 4; 2 P 3, 8). Ireneusz podaje ją jako preferowaną przez innych:

Quidam autem rursus in millesimum annum recovans mortem Adae; quoniam enim dies Domini, sicut mille anni. Non superposuit autem mille annos, sed intra eos mor-

Niektórzy odnoszą śmierć Adama do tysiąca lat, ponieważ dzień Pana jest jak tysiąc lat. Nie przekroczył zaś [Adam] tysiąca lat, ale umarł w ich trakcie, wypełniając wyrok za

tuus est, transgressionis adimplens sententiam. Sive ergo secundum inobaudientiam, quae est mors, sive quod exinde traditi sint, et facti sint debitores mortis, sive secundum unum et eundem diem in quo manducaverunt et mortui sunt, quoniam una conditionis dies, sive secundum hunc circulum dierum, quia in ipsa mortui sunt in qua et manducaverunt, hoc est Parasceve, quae dicitur cena pura, id est sexta feria, quam et Dominus ostendit passus in ea, sive secundum quod non sit supergressus mille annos, sed in ipsis mortuus sit: secundum omnia ergo quae significantur, Deus quidem verax, mortui enim sunt qui gustaverunt de ligno, serpens autem mendax ostensus est et homicida, sicut Dominus ait de ipso: *Quoniam ab initio homicida est et in veritate non stetit.*

wykroczenie. Tak więc czy to z powodu nieposłuszeństwa, które [samo] jest śmiercią, czy też [to nieposłuszeństwo] stało się powodem, dla którego zostali skazani i wydani śmierci, czy dlatego, że w tym samym dniu zjedli i umarli – ponieważ dzień stworzenia jest jeden – czy też według następstwa dni [tygodnia] w tym samym dniu umarli, w którym zjedli, to jest w piątek, zwany „czystą wieczerzą”, czyli w szóstym dniu, na który Pan wskazał cierpiąc w nim, czy też z tego względu, że nie dożył tysiąca lat, lecz w czasie jego trwania umarł – jednym słowem w każdym znaczeniu Bóg okazał się prawdomówny, gdyż umarli ci, którzy zjedli z drzewa, wąż zaś okazał się kłamcą i zabójcą, zgodnie ze słowami Pana o nim: *Ponieważ od początku jest zabójcą i nie trwa w prawdzie* (J 8, 44).

Ireneusz dodaje do poprzednich interpretacji także tę o tysiącu lat jakby dla porządku, by niczego nie przeoczyć. I tak jednak, w jakimkolwiek sensie i jakkolwiek by się rozumiało, człowiek miał umrzeć w tym samym dniu, w którym zgrzeszy. Ireneusz dowodzi, że tak właśnie się stało i Bóg okazał się prawdomówny. Określenie piątku jako „czysta wieczerza” było powszechne u Żydów w tej epoce i poświadcza to na przykład Tertulian<sup>8</sup>. Było to zapewne nawiązanie do uroczystej kolacji spożywanej w piątek po zachodzie słońca, na początek szabat.

Cały ten wywód służy Ireneuszowi do pokazania, że dzieło zbawienia Jezusa Chrystusa jest celowo i intencjonalnie skierowane na człowieka i pozostaje jakby antidotum na grzech. Przywraca stworzony porządek. W antygnostyckim kontekście zależy mu na podkreśleniu jedności Boga Stwórcy i Ojca Jezusa Chrystusa. Jego dzieło nie wykracza poza dzieło Stwórcy, ale je odnawia i w sobie rekapitułuje – jak lubi mówić.

## 2. *Grota skarbów*: jedna godzina wypędzenia z raju pierwszych rodziców i śmierci Jezusa

Interpretacja utożsamiająca dzień stworzenia z dniem grzechu była obecna w tradycji żydowskiej znanej Ireneuszowi. Znajdujemy ją też znacznie bardziej rozwiniętą we wspomnianym wyżej syryjskim piśmie *Grota skarbów*<sup>9</sup>. Aktualna jego wersja pochodzi z VI w., jednak badacze datują je na połowę IV w. i odnoszą do Efrema Syryj-

<sup>8</sup> Por. Tertulian, *Ad nationes*, I, 13, 4; *Adversus Marcionem*, V, 4, 5. Inne odniesienia można znaleźć w komentarzu o Orbe.

<sup>9</sup> *La caverne des trésors. Les deux recensions syriaques*, trad. A. Su-Min Ri, Lovanii: E. Peeters 1987, CSCO Scriptorum Syri 208; A. Su-Min Ri, *Commentaire de la Caverne des trésors*, Lovanii: Peeters 2000, CSCO Subsidia 103.



skiego, a w niektórych partiach nawet wcześniej. Dwie zachowane wersje, wschodnia i zachodnia, różnią się w niektórych szczegółach, nieistotnych z punktu widzenia naszego tematu. Polskie tłumaczenie podejmuje wersję wschodnią<sup>10</sup>. By nie cytować zbyt długiego tekstu, dostępnego we wskazanym wydaniu, pozwolę sobie streścić odnośną część.

Bóg w szóstym dniu, o godzinie pierwszej, postanowił stworzyć człowieka i oznajmił to aniołom. Ulepił go z czterech elementów, czyli z zimna, gorąca, suszy i wilgoci. Adam został przyodziany płaszczem chwały, jak płaszczem królewskim i wszystko zostało poddane pod jego władzę. Na to zbuntował się jeden z zastępów anielskich, zazdroszcząc Adamowi zaszczytów i pozycji. Cały zastęp buntowników został więc strącony z nieba, a ich przywódca nazwany został szatanem, jako ten, który się odwrócił. Było to o godzinie drugiej.

O trzeciej godzinie dnia został Adam wprowadzony do raju i dał mu Bóg zakaz jedzenia owoców z drzewa i utworzył Ewę z kości z jego boku – według jednej wersji lewego, według drugiej prawego – co sprawiło radość Adamowi.

Bóg umieścił Adama w raju przewidując knowania szatana. Byli ludzie odziani chwałą i splendorem i pozostali w raju przez trzy godziny, czyli od trzeciej do szóstej godziny dnia. Raj jest przedstawiony jako figura Kościoła, w którym ma się rozlać Boże miłosierdzie na wszystkich ludzi i Bóg wprowadził tam człowieka przewidując jego upadek i potrzebę miłosierdzia. Szatana ogarnęła zazdrość na widok wspaniałości człowieka i wszedł w węża, by uwieść Ewę. Zdołał ją przekonać swymi kłamstwami, zerwała więc owoc i zjadła przekroczywszy przykazanie. Zaraz też stała się naga, to znaczy utraciła splendor, w jaki była ubrana. Schowała się więc i z krzaków zawołała Adama. Ten przyszedł do niej, też zjadł kawałek owocu i stał się nagi. Zrobili sobie zatem pasy z liści figowca i przez trzy godziny pozostawali odziani w pas hańby. Bóg zaczął szukać ich i nawoływać, oni jednak schowali się, bo byli nadzy. I tak o szóstej godzinie otrzymali wyrok, a Bóg uczynił im tunikę ze skóry. Jest to skóra rozciągnięta na ciele i rodząca ból. Niezbyt precyzyjnie liczą autorzy te godziny, wydaje się bowiem, że przekroczenie prawa miało jednak miejsce w południe i równocześnie ludzie podpadli pod wyrok.

Tekst daje rodzaj podsumowania. O trzeciej godzinie Adam wszedł do raju; przez trzy godziny cieszył się dobrami i przez trzy godziny pozostawali pozbawieni czci. O godzinie dziewiątej opuścili raj. Kiedy go opuszczali w żałobie, Bóg przemówił do Adama:

„Nie dręcz się, Adamie, że musisz opuścić raj ze względu na wyrok; Ja bowiem zwrócę ci twoje dziedzictwo. Oto jak bardzo cię umiłowałem: Przekląłem ziemię z twego powodu, ale ciebie zachowałem od przekleństwa”<sup>11</sup>.

I zapowiada Bóg, że po wypełnieniu się czasu pošle swego Syna, który dokona dzieła

<sup>10</sup> *Apokryfy syryjskie*, tł. A. Tronina, Kraków : Wydawnictwo WAM 2011, s. 84-105 (wstęp), 106-199 (tłumaczenie).

<sup>11</sup> *Grota skarbów*, V, 1-4.

zbawienia. I objawił mu wszystko o swoim Synu i Jego męce. Raj został zamknięty i jeden z cherubinów stanął na straży. Dalej narracja toczy się opowiadając o dalszych ziemskich już losach Adama, Ewy i ich potomstwa, nie wchodzi to już jednak w zakres naszego tematu.

Takie rozpisanie godzin tego szóstego dnia stworzenia komentatorzy porównują do źródeł rabinistycznych. Na pierwszym miejscu można postawić *Abot de Rabbi Nathan*, pochodzący z III lub IV wieku<sup>12</sup>. Cytuję według tłumaczenia angielskiego:

Mędrzec powiedział: W tym samym dniu człowiek został stworzony, Bóg dał mu przykazanie, człowiek zjadł i został wyprowadzony [z Edenu]. W pierwszej godzinie Bóg gromadził proch [ziemi]. W drugiej godzinie naradzał się z służącymi aniołami. W trzeciej mieszał proch. W czwartej ulepił go. W piątej tchnął na niego. W szóstej postawił go na nogi. W siódmej przeniósł go do ogrodu Edenu. W ósmej człowiek otrzymał przykazanie. W dziewiątej zgrzeszył. W dziesiątej przekroczył Jego przykazanie. W jedenastej został osądzony. W dwunastej godzinie wyprowadził Adama na zewnątrz, jak mówi Pismo: *Wyprowadził człowieka na zewnątrz...* (Rdz 3, 34)<sup>13</sup>.

W apendyksie wydania *Abot de Rabbi Nathan*<sup>14</sup> autor porównuje 12 wersji (w tym cztery z tego samego dzieła, ponadto z *Midraszu Tanhuma*<sup>15</sup> i z *Pesikta Rabbati*<sup>16</sup>), w których jest podobnie, z małymi zmianami. W jednym jeszcze jest ta sama osobliwość rozdzielająca grzech od przekroczenia przykazań. We wszystkich chodzi o jeden dzień.

W *Pesikta Rabbati* znajduje się ciekawe zdanie: „Nie ma wyroku śmierci, z powodu Szabatu, który wstawił się za nim, uwolnił go od wyroku i dał mu swoje odpuszczenie”<sup>17</sup>.

Także więc w tej tradycji istnieje nauka o zbawieniu od grzechu. W tej żydowskiej tradycji wyrok za przestępstwo Adama zostaje ogłoszony w jedenastej godzinie, czyli w ostatniej przed szabatem. O dwunastej godzinie zostaje Adam wyprowadzony z Raju, nie czeka go jednak zapowiedziana śmierć, gdyż w tym właśnie momencie nastaje szabat i uwalnia go. W chrześcijańskiej *Grocie skarbów* wyjście z raj u ma miejsce o dziewiątej godzinie dnia, gdyż dla autorów nie szabat daje zbawienie, ale śmierć Chrystusa na krzyżu, właśnie o tejże godzinie. Konieczność takiego skró-

<sup>12</sup> *Abot de Rabbi Nathan. The Fathers according to Rabi Nathan*, a translation and commentary by A. J. Saldarini, Leiden: Brill 1974.

<sup>13</sup> *Abot de Rabbi Nathan*, 1, 8, tł. s. 37; por. 42, 116, tł. s. 249.

<sup>14</sup> *Abot de Rabbi Nathan*, 303-305.

<sup>15</sup> *Midrash Tanhuma* (S. Buber recension), Genesis 1:25, translated into English with introduction, indices and brief notes by J. T. Townsend, Hoboken NJ: Ktav Publishing Home 1989.

<sup>16</sup> *Pesikta Rabbati: Discourses for feasts, fasts, and special Sabbaths*, translated from the Hebrew by W. G. Braude, New Haven, London: Yale University Press 1968, Yale Judaica Series XVIII, 2.

<sup>17</sup> *Pesikta Rabbati*, 46, 2, W. Braude, s. 791.

cenia czasu akcji zaowocowała sporym skondensowaniem akcji i niektóre sprawy dzieją się wręcz równocześnie. Widać jednak, że idea przewodnia, to jest pokazanie, że wyjście z raju i zapowiedź zbawienia pokrywa się z jego realizacją w śmierci Jezusa a o godzinie dziewiątej usprawiedliwiała takie niedokładności.

Tradycja ta nie zanikła w chrześcijaństwie, gdyż mamy świadectwo z XI w., w dziele bizantyńskiego historyka Jerzego Cedrenusa: „Istnieje opinia, że o trzeciej godzinie dnia Adam został stworzony, o szóstej zgrzeszył”<sup>18</sup>. Cedrenus nie podaje jej jako swoją, ale wspomina, gdyż o niej wie. Jest to dokładnie tak samo jak w *Grocie Skarbów*, a nie w tekstach żydowskich, co oznacza, że ta akurat kalkulacja była rozpowszechniona.

### Implikacje teologiczne

Taka tradycja pozwala na sformułowanie pytań, na które teologia do tej pory nie czuła się zobowiązana odpowiadać. Pozwalam sobie tutaj zasygnalizować dwa takie pytania, bez żadnej pretensji do wyczerpania zagadnienia.

#### 1) Odróżnienie grzechu i przekroczenia prawa

Wydawca *Abot de Rabbi Nathan* uważa, że rozdzielenie grzechu i przekroczenia przykazania jest tautologicznym powtórzeniem. Możliwe, uważam jednak, że nic nie zaszkodzi wziąć ten zapis poważnie. W tym godzinowym rozpisaniu nie ma sceny kuszenia i rozmowy szatana z Ewą przed zjedzeniem owocu, jest natomiast sugestia, że grzech wyprzedził przekroczenie przykazania. Można by pomyśleć, że grzechem nie było zjedzenie owocu, ale rozmowa z szatanem, a raczej uwierzenie jego kłamstwom. Współbrzmi to ze słowami Ewangelii: *On zaś, gdy przyjdzie, przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie. O grzechu – bo nie wierzą we Mnie; o sprawiedliwości zaś – bo idę do Ojca i już Mnie nie ujrzą; wreszcie o sądzie – bo władca tego świata został osądzony* (J 16, 8-10). Grzech to niewiara w Chrystusa i nie ma tu mowy o żadnym występku ni prawie. Jeśli zaś nie wierzą w Chrystusa, to w kogo wierzą? Utożsamienie grzechu z posłuszeństwem szatanowi pokazuje, że rodzi ono nieposłuszeństwo Bogu, czyli przekroczenie przykazania. Tylko pozornie na jedno wychodzi, gdyż samo przekroczenie prawa w tym ujęciu nie jest grzechem, jest nim tylko wtedy, jeśli wiąże się z odrzuceniem Chrystusa, a wyborem posłuszeństwa szatanowi. Współbrzmi z tym pewien *agrafon* obecny w jednym z kodeksów Ewangelii:

Tego dnia ujrzawszy, jak ktoś pracował w szabat, rzekł doń: „Człowieku, jeśli wiesz, co czynisz – jesteś błogosławiony, jeśli zaś nie wiesz – jesteś przeklęty i przestępcą Prawa”<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Georgius Cedrenus, *Historiarum Compendium*, I, 12, ed. J. Scylitzes, Bonnae: Impensis ed. Weberi 1838.

<sup>19</sup> Codex Bezae (VI w.), do Łk 6, 5; por. Pwt 27, 26; Ga 3, 10; Jk 2, 10; por. Augustyn, *Contra advers. legis et prophet.* 2, 11, 37 (?), PL 42, 662; *Agrafa w Nowym Testamencie*, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu*, I/1. *Ewangelie Apokryficzne*, red. M. Starowieyski,

Przekroczenie przykazania przez tego człowieka pracującego w szabat nie podlega dyskusji, dla Chrystusa jednak nie stanowi to problemu, gdyż chodzi mu o świadomość: jeśli jego działanie nie jest jego wolnym i świadomym wyborem, jest przekleństwem przestępca. Jeśli jednak przekracza przykazanie, bo tak sam uważa za stosowne i wie co robi, jest błogosławiony. Podobnie zresztą sam Jezus Chrystus: gdyby łamanie praw szabat samo w sobie było grzechem, Jezus byłby niejednokrotnie winny grzechu. Na przykładzie szabat u objawiał, że zachowanie Prawa lub jego niezachowanie nie ma związku ze zbawieniem, jakie On przynosi. Próżno dodawać, że jest to jeden z najważniejszych tematów w nauczaniu św. Pawła. Tak więc rozróżnienie występku i grzechu wymaga namysłu i dokładnego opracowania, zwłaszcza, że przecież są też wypowiedzi sugerujące coś innego, na przykład zdanie: *Jeżeli Mnie miłujecie, będziecie zachowywać moje przykazania* (J 14, 15) lub: *Jeśli będziecie zachowywać moje przykazania, będziecie trwać w miłości mojej, tak jak Ja zachowałem przykazania Ojca mego i trwam w Jego miłości* (J 15, 10).

## 2) Boży plan względem człowieka

Jeśli się przyjmie, że w jednym i tym samym szóstym dniu stworzenia człowiek został stworzony, zdążył zgrzeszyć przez posłuch szatanowi i przekroczyć przykazanie, a także został w tym dniu wyrzucony z raju, to co zrobić ze słowami Księgi Rodzaju: *A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre. I tak upłynął wieczór i poranek – dzień szósty* (Rdz 1, 31)? W to *wszystko* wchodziłby także grzech Adama, i z tym grzechem miałyby być ono *bardzo dobre*? Nie tylko z grzechem, ale i z wyrzuceniem z raju. Księga Rodzaju mówi dalej: *W ten sposób zostały ukończone niebo i ziemia oraz wszystkie jej zastępy [stworzeń]. A gdy Bóg ukończył w dniu szóstym swe dzieło, nad którym pracował, odpoczął dnia siódmego po całym swym trudzie, jaki podjął. Wtedy Bóg pobłogosławił ów siódmy dzień i uczynił go świętym; w tym bowiem dniu odpoczął po całej swej pracy, którą wykonał stwarzając* (Rdz 2, 1-3). W tekstach hebrajskich widzimy, że Adam i Ewa zostali wyrzuceni tuż przed szabatem, a w jednym z nich, że szabat, który nastał, uwolnił ich od kary śmierci, na jaką zasłużyli. W wersji chrześcijańskiej *Groty skarbów* Bóg wyrzuca ich o dziewiątej godzinie dnia, czyli do wieczora jeszcze daleko, a przy tym pociesza ich, by się tym nie trapili, gdyż on im przywróci dziedzictwo po wypełnieniu się czasu. Wygląda więc na to, że według tej koncepcji grzech Adama i zbawienie przez wcielenie Syna Bożego były z góry założone, a raj tylko był figurą Kościoła, który jest miłosierdziem. Panu Bogu podobano się więc, że Adam i Ewa wyszli z raju, jak pisklęta z inkubatora, który nie miał być dla nich docelowym miejscem pobytu, ale tylko zapowiedzią Kościoła, w którym będą mogli żyć i rozwijać się. Przeznaczeniem człowieka nie byłoby w takim razie przebywanie w raju, ale wolny żywot poza rajem, do którego mieliby dopiero dotrzeć, po wypełnieniu się czasu. Może chodziło o intuicję, wedle której Pan Bóg nie chciał człowieka, którego całą zasługą byłoby cieszenie się rajem, ale chce takiego, który poprzez przeciwności i pokusy uzna ten raj za wartość, do jakiej warto

starać się wrócić, nawet liżąc rany. Oczywiście z pomocą Zbawiciela, obiecaną już na wstępie, na początku ziemskiego życia.

Wiem oczywiście, że teologia poszła inną drogą, na Zachodzie kontynuując myśl Augustyna, który osadził ją na zupełnie innych torach. *Grota skarbów* miała jednak znaczne powodzenie na Wschodzie. Zachowane są, choćby fragmentarycznie, tłumaczenia arabskie, ormiańskie, etiopskie, gruzińskie, koptyjskie, a najlepsze rękopisy tekstu syryjskiego pochodzą aż z XVIII w., co również świadczy o ciągłym oddziaływaniu tego dziełka w Kościele. Warto byłoby zatem tematy te wziąć pod uwagę.

### Streszczenie

Ireneusz Lyonu w *Adv. haer. V, 23, 2* dokonuje egzegezy Rdz 2, 17. Według Ireneusza wszystko wydarzyło się jednego dnia, a pozostałe dni są wtórnym rozpisaniem dzieła stworzenia na cały tydzień. W istocie, pierwszy człowiek został stworzony, zgrzeszył i umarł w „jednym” dniu. Dokonując rekapitulacji, Jezus poniósł śmierć w tym samym dniu, w którym umarł Adam. Podobnie opisuje dzieło stworzenia i zbawienia syryjskie pismo *Grota skarbów*, sięgające być może początków IV wieku. Idąc dalej, autor tego pisma wyobraża sobie, że Jezus umarł na krzyżu o tej samej godzinie, w której pierwsi rodzice zostali wypędzeni w raju, tj. o dziewiątej. Z tego rodzaju stwierdzeń wynikają pewne implikacje teologiczne.

### Słowa kluczowe

Ireneusz z Lyonu, *Grota skarbów*, stworzenie i odkupienie człowieka, rekapitulacja.

### Creation day – salvation day. Remarks on the Irenaeus of Lyon' *Adv. Haer. V, 23, 2* and syrian *Cave of Treasures* (abstract)

Irenaeus of Lyon in *Adv. haer. V, 23, 2* explains Gen 2:17. According to Irenaeus all happened during one day and the whole creation has written out secondary for the other days of week. In fact, the first man was created, he sinned and died during one day. Jesus, who recapitulated all the things, died on the same day, when Adam died. Similarly the Syrian writing *Cave of Treasures*, dating back perhaps the beginning of 4th century, describes the work of creation and salvation. The author of this work represents that Jesus died on the cross at the same hour in which the first parents were driven out of paradise, it means at nine o'clock. This kind of statements leads to some theological implications.

### Key words

Irenaeus, *Cave of Treasures*, creation and redemption of man, recapitulation.

### Bibliografia

#### Źródła

*Abot de Rabbi Nathan. The Fathers according to Rabi Nathan*, a translation and commentary by A. J. Saldarini, Leiden: Brill 1974.

*Apokryfy Nowego Testamentu, I/1. Ewangelie Apokryficzne*, red. M. Starowieyski, Kraków: Wydawnictwo WAM 2003, s. 90.

Georgius Cedrenus, *Historiarum Compendium*, ed. J. Scylitzes, Bonnae: Impensis ed. Weberi 1838.

*Grota skarbów, Apokryfy syryjskie*, tł. A. Tronina, Kraków: Wydawnictwo WAM 2011, s. 106-199; *La caverne des trésors. Les deaux recensions syriaques*, trad. A. Su-Min Ri, Lovanii: E. Peeters 1987, CSCO Scriptorum Syri 208.

*Midrash Tanhuma* (S. Buber recension), translated into English with introduction, indices and brief notes by J. T. Townsend, Hoboken NJ: Ktav Publishing Home 1989.

*Pesikta Rabbati: Discourses for feasts, fasts, and special Sabbaths*, translated from the Hebrew by W. G. Braude, New Haven, London: Yale University Press 1968, Yale Judaica Series XVIII, 2.

Su-Min Ri A., *Commentaire de la Caverne des trésors*, Lovanii: Peeters 2000, CSCO Subsidia 103.

### Opracowania

Naumowicz Józef, *Prawdziwe początki Bożego Narodzenia*, Warszawa: UKSW 2014.

Orbe Antonio, *Teologia di San Ireneo*, II, BAC 29, Madrid: La Editorial Catolica 1987, s. 480-502.

Orbe Antonio, *Cinco exegesis ireneanas de Gen 2, 17b: Adv. haer. V, 23, 1-2*, „Gregorianum” 62 (1981), s. 75-113.

Pietras Henryk, *Pierwszy grzech ludzi według św. Ireneusza (Adv. haer. V, 23, 1-2)*, Kraków: Wydawnictwo WAM 1999, ŻMT 12, s. 25-39.

## LISTA RECENZENTÓW *E-PATROLOGOS* W 2015 ROKU

---

1. Budzanowska-Weglenda Dominika, dr, UKSW
2. Cabrera Montero Juan Antonio, prof., Institutum Patristicum “Augustinianum”, Rzym
3. Candido Federica, dr, Università Roma Tre
4. Czyżewski Bogdan, ks. prof. UAM dr hab.
5. Darling Young Robin, prof., Catholic University of America in Washington
6. Duda Jerzy, ks. dr, Siedlce
7. Filipowicz Adam, ks. dr, Łomża
8. Grabijas Krystian, ks. dr, Boruja Kościelna
9. Grzywaczewski Józef, ks. prof. UKSW dr hab.
10. Kołosowski Tadeusz, ks. prof. UKSW dr hab.
11. Kotkowska Elżbieta, dr, UAM
12. Krzysztof Bardski, ks. prof. dr hab., UKSW
13. Mejzner Mirosław SAC, ks. dr, UKSW
14. Nieścior Leon, ks. prof. UKSW dr hab.
15. Nocoń Arkadiusz, ks. dr, Rzym
16. Ożóg Monika, dr hab., Wrocław
17. Paczkowski Mieczysław OFM, ks. prof. UMK dr hab.
18. Pałucki Jerzy, ks. prof. dr hab., KUL
19. Pietras Henryk SJ, ks. prof. dr hab., Rzym-Warszawa
20. Przyszychowska Marta, dr, UKSW
21. Rybka Małgorzata, dr hab., UAM
22. Swoboda Antoni, ks. prof. UAM dr hab.
23. Szewczyk Przemysław Marek, ks. dr, Pabianice
24. Turek Waldemar, ks. dr hab., Rzym
25. Turzyński Piotr, ks. bp dr hab., Radom
26. Uciecha Andrzej, ks. prof. UŚ dr hab.
27. Widok Norbert, ks. prof. UO dr hab.
28. Wygralak Paweł, ks. prof. UAM dr hab.
29. Zając Paweł, ks. dr, UAM
30. Żurek Antoni, ks. prof. dr hab., Tarnów