



2/1 (2016)

# E-PATROLOGOS

Kwartalnik patrystyczny

Temat zeszytu

Varia

ISSN 2392-0351

2/1 (2016)

# E-PATROLOGOS

Kwartalnik patrystyczny

Temat zeszytu

**Varia**



# Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

## WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

### Katedra Teologii Patrystycznej

#### Rada Naukowa E-Patrologos

ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (KUL)

ks. prof. dr hab. Henryk Pietras SJ („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

---

### VARIA

|   |    |
|---|----|
| KS. ANDRZEJ PERZYŃSKI<br><b>LINEAMENTI DI ANTROPOLOGIA PATRISTICA</b> .....                               | 5  |
| NICOLA SPANU<br><b>PSEUDO-KAISARIOS AND COSMAS INDICOPLEUSTES ON GENESIS 1-3</b> .....                    | 22 |
| KINGA PUCHAŁA<br><b>STATUS KOBIETY W STAROŻYTNOŚCI. KONTEKST SPOŁECZNY I TEOLOGICZNY</b> .....            | 47 |
| ANNA GRZYWA<br><b>METAFORYKA WOJSKOWA W KATECZACH CHRZCIELNYCH Z IV WIEKU</b> .....                       | 71 |
| KRZYSZTOF KUDERSKI<br><b>WYBRANE ELEMENTY MISTYKI SERCA W TEOLOGII ŚW. GRZEGORZA Z NYSSY</b> .....        | 81 |
| NICETAS Z REMEZJANY [?]<br>tł. ks. Przemysław Szewczyk<br><b>O UPADKU DZIEWICY POŚWIĘCONEJ BOGU</b> ..... | 90 |

Ks. Andrzej Perzyński\*

## LINEAMENTI DI ANTROPOLOGIA PATRISTICA

---

### L'introduzione

C'è nell'uomo un grido, una invocazione piena di desiderio che sale irresistibile dalle profonde radici del suo essere. L'uomo chiama Dio. Questa è la prima evidenza che non può essere derisa né rinnegata, anche se oggi è così di moda elaborare teorie strane o seducenti (o miserevoli) al riguardo.

A volte c'è chi si convince d'esprimere con questo grido solo un assurdo progetto: d'essere cioè una „passione inutile”, d'aver inutilmente tentato di perdersi per „far nascere Dio” (J.P. Sartre). A volte pare a qualcuno di constatare con tragica certezza che „il cielo non risponde” e così egli decide per un ateismo lusingo e disperato che salvi comunque quel grido: „se si può essere santi senza Dio, è il solo problema concreto che oggi io conosca” (A. Camus). A volte un altro si vergogna del suo grido come di una debolezza, come di un'antica condanna alla immaturità, alla soggezione, o come di una squallida difesa alla propria condizione miserabile (F. Nietzsche). A volte a un uomo nasce dentro la gioia ambigua di credere d'aver finalmente scoperto e risolto l'inganno a proprio vantaggio: gli par di comprendere che quando si rivolge al *Tu* divino, „l'uomo si sdoppia in due esseri, stabilisce un dialogo con se stesso, con il proprio cuore [...]; nella preghiera, egli adora il proprio cuore, contempla il proprio sentimento come l'essere sommo, divino” (L. Feuerbach).

A volte però tutto ciò gli sembra ancora solo il sospiro di uno schiavo che per breve tempo si consola dell'alienazione in cui vive, divenendo – dopo un breve sussulto – ancor più fiacco e remissivo (K. Marx). A volte qualcuno decide addirittura, per tutti, che in quel grido s'esprime solo una „nevrosi ossessiva universale dell'umanità”, a causa di un „primordiale delitto” contro il Padre (S. Freud).

Sono soltanto accenni ad alcune – quelle oggi più in voga – delle mille spiegazioni con cui l'uomo ha voluto, da se stesso, darsi ragione del grido che inabita permanentemente in lui.

---

\* Ks. prof. dr hab. Andrzej Piotr Perzyński, prof. Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie, teolog ekumenizmu; e-mail: a.perzynski@uksw.edu.pl.

Contro ad esse, ne stanno altre mille, di uomini e donne che invece sostengono d'aver udito una risposta, anzi d'aver udito il grido di Dio, la voce di un Dio che li chiamava a camminare verso di Lui e li rendeva protagonisti, messaggeri, verso gli altri uomini, della stessa Voce udita.

Valga per tutte l'esperienza del lungo grido umano che Agostino analizza nei primi 10 capitoli delle sue *Confessioni* – grido di una creatura tormentata nella ricerca – e che si conclude con l'irruzione travolgente, nuova, di un'antica Presenza:

Ciò che sento senza dubbio alcuno, anzi con piena certezza, Signore, è che ti amo [...]. Eri con me, ed io non ero con te. Mi chiamasti e il tuo grido sfondò la mia sordità; balenasti e il tuo splendore dissipò la mia cecità; diffondesti la tua fragranza, e respirai, e anelo verso di te; gustai e ho fame e sete; mi toccasti e arsi di desiderio della tua pace” (X, 6, 27).

### 1. Origini bibliche ed extrabibliche

Antropologia-soteriologia-escatologia sono tre termini sintesi, che si utilizzano nell'ambito del pensiero cristiano antico, per indicare la proposta fatta dai cristiani all'uomo dei secoli I-VI sul suo destino. I tre termini, pur potendoli considerare distinti, hanno in effetti la loro esplicitazione e precisazione solo se vengono considerati assieme, quasi appartenenti a una medesima famiglia semantica<sup>1</sup>.

L'Alleanza è, nella Bibbia e antropologia cristiana, un concetto centrale che designa la relazione tra Dio e il suo popolo per analogia con le relazioni privilegiate che gli uomini stabiliscono tra loro per contratto. Questa relazione, sovente descritta con l'aiuto di categorie derivate dalla natura, si trova qui proiettata nel campo dell'esistenza individuale e comunitaria. Il diritto ne fa parte, particolarmente il diritto dei trattati e dei contratti. La Bibbia prende così in considerazione tutta una serie di alleanze tra Dio e l'uomo, riprese come articolazioni della storia della salvezza<sup>2</sup>.

Le prime fonti di un'antropologia biblica sono costituite dai passaggi della Genesi sulla creazione dell'uomo. Nel racconto sacerdotale, la creazione dell'uomo „ad immagine e somiglianza di Dio” è il risultato di una decisione di Dio senza equivalenti nella storia delle religioni, e questo vale anche per il caso della dichiarazione che l'essere umano è uomo e donna. L'uomo è il vertice della creazione, e riceve il dominio della terra.

Il racconto jahvista (Gen 2,4b-25) lo descrive fatto d'argilla, e questo sottolinea il suo lato terrestre e la sua parentela con il resto della creazione, e allo stesso tempo animato dal soffio divino: pertanto è un „vivente” che ha un rapporto con Dio. In quel racconto la differenza dei sessi proviene dal fatto che Eva viene formata a partire da una costola di Adamo, e il dominio dell'uomo sulla creazione viene espresso dal fatto che dà un nome agli animali. Il c. 3 è ugualmente

<sup>1</sup> V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, Borla, Roma 1983, 5.

<sup>2</sup> Cfr. A. Perzyński, *L'uomo dell'Alleanza. Antropologia biblica*, vol. 1, Lublin 2012.

importante: vi si trova descritta la caduta, l'apparizione della morte, le tuniche di pelle di Adamo ed Eva, e la loro cacciata dal paradiso con tutte le sue conseguenze. L'Antico Testamento ritorna incessantemente sulla dipendenza dell'uomo in rapporto a Dio e al suo Spirito, in particolare nei salmi (per es., Sal 104,29-30). La letteratura sapienziale esprime l'idea nuova che l'uomo è creato ad immagine dell'eternità divina e che per questa immortalità o questa incorruttibilità è stato creato (Sap 2,23).

I Vangeli danno rilievo, certo, alla dignità dell'essere umano, tuttavia è con Paolo che si trovano gli elementi di una vera antropologia. Essa è essenzialmente cristologica: il primo Adamo era un essere „psichico” animato dal soffio divino, mentre il secondo Adamo, il Cristo risuscitato, è un essere spirituale, uno spirito vivificante che dà all'uomo la vita spirituale. Partecipi della vita del primo Adamo, terrestre, gli uomini potranno, alla risurrezione, prendere parte alla vita celeste e spirituale del secondo Adamo (1Cor 15,42-50). Del resto, il primo Adamo era „figura di colui che doveva venire” (Rm 5,14): perciò, essere „ad immagine di Dio” significa essere anche ad immagine di Cristo, che è l'immagine di Dio (2Cor 4,4; Col 1,15). L'antropologia di Paolo ha anche un orientamento escatologico molto diverso dai miti dell'origine tanto cari agli gnostici. È il corpo (*sôma*), dimensione essenziale dell'esistenza umana (cf. 1Ts 5,23: l'uomo corpo/anima/spirito), che garantisce secondo Paolo la permanenza e l'identità dell'essere umano, a partire dalla sua creazione originaria fino alla sua futura esistenza spirituale; e si distingue strettamente dalla carne (*sarx*), che è lo stato di indurimento dell'uomo lontano da Dio.

**Immagine e figliolanza.** - Nell'essere creato *ad immagine di Dio* e chiamato a partecipare della *figliolanza divina*, l'uomo è condotto a scoprire il significato della forma drammatica della sua libertà. Il contributo che la teologia dell'imago Dei offre alla riflessione antropologica, può essere così sintetizzato: quanto l'Antico Testamento svela, ovvero la singolarità della creatura umana in forza della sua peculiare relazione con Dio (Gen 1,26-27; Sal 8; Sir 17,1-14; Sap 2,23), si precisa compiutamente come vocazione alla figliolanza nell'evento di Cristo (1Cor 15,45s; 2Cor 4,4; Col 1,15). L'uomo è dunque una creatura voluta per vivere come figlio di Dio, secondo la forma dell'Unigenito Figlio che è Gesù Cristo (*figlio nel Figlio*).

Si tratta allora di ostrare la ragionevolezza dell'affermazione che Gesù Cristo è forma dell'umano in quanto Egli è l'evento nel quale la verità di Dio, che si comunica tutto nel Figlio, si dà nella storia come uomo e quindi come unica verità dell'umano (Gv 14,6; 17,17). Sono in gioco due fattori: l'unicità della persona di Cristo, che assicura la piena corrispondenza del suo darsi nella storia la verità (trinitaria) di Dio, e la Sua qualità di evento che implica la libertà. Per queste ragioni la riflessione sull'uomo in Gesù Cristo chiede che si approfondisca in che senso si possa dire che egli è persona e libertà. Queste sono le due parole decisive per chiarire l'essere *figli nel Figlio*. La singolarità dell'uomo è quella di essere creato come *persona libera*.

**Origini extrabibliche.** - Il giudaismo (soprattutto Filone), il pensiero greco e

la gnosi costituiscono il contesto dell'antropologia paolina e l'orizzonte per gli sviluppi patristici ulteriori. Filone interpretava la Genesi mutando le categorie dal medio-platonismo, e metteva in opposizione i due racconti della creazione, distinguendo in essi due idee dell'uomo, quella dell'uomo celeste, immateriale (Gen 1,26), e quella dell'uomo terrestre (Gen 2,7). Il primo è anteriore al secondo, ne è l'archetipo. L'uomo terrestre viene definito dallo spirito (*noûs*), elemento essenziale dell'uomo reale<sup>3</sup>. Il giudaismo rabbinico postbiblico comprende gli avvenimenti della salvezza, in particolare l'Alleanza e la Torah, come testimonianza della grazia.

Per il pensiero greco in generale, la parte più nobile dell'uomo, l'anima o lo spirito, era di natura divina, e capace di conoscere il divino per via della sua parentela (*suggeneia*) con esso. È l'anima, dunque, e non il composto di anima e corpo, che definisce l'uomo (per es. Platone, Alcibiade, 129e-130e), e questo rende difficile pensare il rapporto dell'uomo con il suo corpo. Tutte le gnosi tributavano un valore ancora minore alla natura corporea. La gnosi valentiniana, ad esempio (nella sua forma cristianizzata), distingueva tre classi di uomini: gli „hylici” (materiali), gli „psichici” e gli „spirituali”<sup>4</sup>. Soltanto l'elemento spirituale dell'ultimo gruppo era per natura destinato a sfuggire alla distruzione; gli psichici potevano diventare spirituali oppure ritornare allo stato ilico; nel secondo caso, erano destinati a perire con gli appartenenti a questa classe. I valentiniani distinguevano anche l'uomo creato ad immagine del demiurgo e l'uomo psichico creato a somiglianza; quest'ultimo aveva ricevuto un seme spirituale che poteva ritornare al divino grazie alla gnosi. Per quanto riguarda il corpo carnale e sensibile, esso era una „tunica di pelle” aggiunta alla vera natura dell'uomo in modo che essa potesse sopravvivere nel mondo dopo la caduta (Gen 3,21), affinché il seme spirituale avesse tempo di crescere nella gnosi e infine ritornare al Pleroma.

## 2. L'epoca patristica

La fede nella realtà dell'incarnazione e nella risurrezione della carne fece sì che l'opposizione corpo-anima non si sclerotizzasse nell'epoca patristica in un dualismo insolubile. Le espressioni di questa fede furono tuttavia abbastanza variegate, sicché vanno distinte le tre diverse antropologie di Antiochia, di Alessandria e dell'Occidente.

### La scuola di Antiochia

L'antropologia antiochena mette insieme i due racconti della creazione - l'uomo è fatto d'argilla e al tempo stesso creato ad immagine di Dio - e conserva le stesse particolarità cristologiche di quella paolina. Essa nasce con Teofilo di Antiochia (fine del II sec.), ma fiorisce con Ireneo. Ireneo mutua il punto di vista escatologico dell'antropologia paolina e, per opporsi agli gnostici, insiste ancora di più sulla realtà terrena dell'uomo, il cui corpo viene definito dalla carne, derivata da quella di

<sup>3</sup> Cf. *Legum allegoriae*, 1, 31-32; *De opificio mundi*, 134.

<sup>4</sup> Ireneo, *Adversus Haereses*, 1, 5, 5.



Adamo. Ritene che ci sia un intimo legame tra la teologia propriamente detta e l'antropologia: l'incarnazione rivela sia la verità dell'uomo che la verità di Dio. Adamo era la figura di colui che doveva venire, e la manifestazioni di Dio nell'AT annunciavano profeticamente il Figlio incarnato<sup>5</sup>.

Il soffio di vita che animava Adamo prefigurava la vita che sarebbe stata donata dallo Spirito ai figli di Dio: al Figlio incarnato in primo luogo, poi ai figli adottivi grazie al battesimo. Questi hanno una „parte” dello Spirito, pegno della futura pienezza della risurrezione. Perciò, la verità dell'uomo „è nascosta con Cristo in Dio” (Col 3,3). È una realtà escatologica, anticipata dalla vita cristiana, e la cui anticipazione non è mai tanto forte quanto nella confessione di fede dei martiri. Benché lo Spirito non faccia parte della natura umana, l'uomo non può farne a meno se vuole realizzare il disegno di Dio su di lui: vivere in comunione con Dio, essere l'uomo vivente che è la gloria di Dio, questo richiede che sia partecipe della Spirito<sup>6</sup>. E, siccome è il Figlio incarnato ad essere il modello dell'uomo, Ireneo mette l'immagine di Dio nella condizione carnale<sup>7</sup>.

Distingue dunque l'„immagine” e „somialianza”: quest'ultima si rivela quando l'uomo viene orientato verso Dio, nello Spirito. Questa somialianza è stata persa a causa della caduta, che ha distrutto la comunione dell'uomo con Dio e così ha introdotto la morte. Essa tuttavia può essere ritrovata in Cristo, vera immagine e somialianza di Dio, provvisoriamente nell'adozione filiale, e poi più completamente nella risurrezione: l'incarnazione non si limita a far ritornare l'uomo allo stato originario, ma fa accedere allo statuto di figli di Dio ed avvicina sempre più alla statura del Figlio. Uno sviluppo era peraltro possibile nello stato originario, e questo Ireneo lo esprime presentando Adamo ed Eva nel paradiso come fanciulli. Così inserisce l'antropologia in una concezione dinamica della storia della salvezza: l'antropologia non considera soltanto l'uomo così come è stato creato, nel passato dei primi tempi, essa è tutta rivolta verso quello che è chiamato a diventare.

In Tertuliano si trova la stessa posizione circa l'immagine di Dio. Egli ritiene che „il fango che rivestiva l'immagine di Cristo, che doveva venire nella carne, non era soltanto opera di Dio, bensì anche pegno della sua promessa”<sup>8</sup>. La tradizione antiochena successiva, tuttavia, non dà un posto così concreto all'immagine di Dio nella carne. Così, in polemica con gli Alessandrini, Diodoro di Tarso († 390ca) rifiuta di vedere l'immagine nel possesso di un'anima invisibile, nella facoltà intellettuale, ma la fa risiedere nel dominio dell'uomo sulla creazione<sup>9</sup>: è qui l'uomo intero, corpo e anima, nella sua vocazione di signore delle realtà create, che è ad immagine di Dio.

<sup>5</sup> Cf. *Demonstratio apostolicae praedicationis*, 103-104.

<sup>6</sup> Cf. *Adversus Haereses*, SC 100, 648; 153, 72-80 e 112.

<sup>7</sup> Cf. SC 153, 76.

<sup>8</sup> CCL 2, 928.

<sup>9</sup> PG 33, 1564.

### La scuola di Alessandria e i suoi sviluppi

Ad Alessandria l'antropologia si sviluppò anzitutto nella linea di Filone: l'immagine di Dio non ha niente a che vedere con il corpo, ma, in quanto immagine del Logos non incarnato (alla lettera *asarkos*, senza carne), trova posto in quello che c'è di più alto nell'uomo nella sua anima intellettuale (*logikos*) o nel suo spirito (*noús*), nel quale risiede la vera umanità dell'uomo<sup>10</sup>. Quest'uomo spirituale, tuttavia, esiste concretamente sotto la forma di uomo terrestre di Gen 2,7, e deve cercare di liberarsi con l'ascesi dai limiti che questa esistenza gli impone, per arrivare alla „somiglianza” di Dio. Cristo, nel quale si attuano tanto immagine quanto la somiglianza, è modello e maestro dei cristiani, e mostra loro la via da prendere per ritrovare questa somiglianza.

Nella sua dottrina di una creazione eterna, Origene riprende l'idea filoniana di una doppia creazione. Per lui, Gen 1,26 riguarda la creazione dell'uomo originario, del vero uomo che bisogna ridiventare, mentre Gen 2,7 riguarda l'uomo caduto, il *noús* vestito di tuniche di pelle<sup>11</sup>. Per Atanasio, l'uomo è ad immagine del Logos in quanto essere razionale (*logikos*); ed è il Logos incarnato che permette all'uomo caduto di ritrovare la sua vera relazione con lui e dunque il suo carattere d'immagine<sup>12</sup>.

I Padri Cappadoci sono eredi della scuola alessandrina. A Gregorio di Nissa, che ha trattato specificamente la questione (*De hominis opificio*) si deve la più completa antropologia. Egli prende le mosse mettendo l'apparizione dell'uomo nella totalità della creazione del cosmo: l'uomo è il vertice della creazione, coronamento di un'ascensione che va dalla materia inerte alla vita vegetativa, poi alla vita animale, fino all'animale razionale. L'uomo ha in sé dunque tutti i livelli precedenti di esistenza e può, in base alla sua razionalità, compierne le potenzialità. Sicché tutti gli animali hanno sensazione e movimento, ma gli esseri umani, che hanno un corpo adatto alla loro anima razionale (poiché hanno mani abili, la loro bocca è fatta per la parola e non per rompere il cibo), possono usarne in modo conforme ad esseri razionali. Tuttavia, la vera dignità dell'uomo non sta nella sua qualità di microcosmo, ma nell'essere creato ad immagine e somiglianza di Dio, termini che Gregorio non distingue. Questa immagine non è per lui parte costitutiva dell'essere dell'uomo, essa si manifesta piuttosto nel libero esercizio della virtù.

Gregorio va così più lontano di altri Padri per spiegare la ragione di fondo della divisione dei sessi (Gen 1,27). Secondo il *De hominis opificio* (16-22), c'è una doppia creazione: la prima è quella dell'uomo (cioè di tutta l'umanità), creato ad immagine di Dio; la seconda, che distingue l'uomo e la donna, non ha niente a che vedere con il divino Archetipo, ma è stata aggiunta da Dio in vista della caduta. Se tale è l'origine della creazione voluta da Dio, la realizzazione nel tempo si compie

<sup>10</sup> Cf. Clemente di Alessandria, GCS 12, 71; 52 e 468.

<sup>11</sup> *Homiliae in Genesim*, SC 7bis, 56-64; *Commentarius in Joannem*, SC 290, 248.

<sup>12</sup> *De incarnatione Verbi*, SC 199, 270-272 e 312.

tuttavia nell'ordine inverso. Secondo Gregorio (non è così né per Filone né per Origene), *soltanto* nel pensiero di Dio l'umanità creata ad immagine, che non è né uomo né donna, preesiste all'apparizione reale dell'umanità divisa in sessi; e soltanto alla fine dei tempi sarà pienamente realizzata. La differenza dei sessi esisteva dunque in paradiso, la sessualità era ancora latente, „in vista della caduta”. Senza la caduta, l'umanità si sarebbe moltiplicata a mo' degli angeli. La sessualità umana, con tutto ciò che caratterizza l'esperienza carnale, ha assunto la forma con i vestiti di pelle (Gen 3,21). Quei vestiti sono più rimedi che punizioni, poiché permettono all'umanità di sopravvivere dopo l'espulsione; ed è grazie ad essi che potrà raggiungere il numero dei predestinati, ed hanno anche un ruolo positivo nel mondo della caduta. Al momento della consumazione finale, quando l'umanità avrà raggiunto la pienezza, si realizzerà la creazione voluta in origine da Dio: pertanto, non saranno più necessari.

L'idea dell'uomo microcosmo fu sviluppata da Massimo il Confessore, che deve buona parte della sua antropologia ai Cappadoci, compresa un'idea della sessualità simile a quella di Gregorio di Nissa. Secondo Massimo, l'uomo è fatto per essere il mediatore delle cinque divisioni della creazione: mediatore tra i sessi, tra paradiso e mondo, tra cielo e terra, tra creazione sensibile e creazione intelligibile, e infine tra Dio e creazione. Quale microcosmo, la vocazione dell'uomo è di superare, con l'esercizio della virtù, queste divisioni (*diaireseis*) e di manifestare così il carattere teofanico dell'universo. Adamo ha fallito in questo compito. L'unico che ne sia stato all'altezza è l'uomo Gesù, perché era anche Dio. È il nuovo Adamo, solo in lui la creazione trova la vera armonia e la comunione con il Creatore.

**Il platonismo dei Padri greci** - Non mancherà chi parla di platonismo dei Padri greci. Simbolo, immagine, somiglianza: il vocabolario è ben caratterizzato. I Padri greci ne sono coscienti e non ne soffrono alcun complesso. Per incontrare la bellezza a volto svelato, per attingere alla ricchezza della sua grazia, occorre mediante una trascendenza, mediante un superamento del sensibile e dell'intelligibile. È lo stesso platonismo di Gregorio di Nissa, di suo fratello Basilio e di Gregorio Nazianzo che, da giovani, avevano raccolto la prima Filocalia, parola che significa *l'amore al bello*, la Filocalia di Origene. Oltre Origene poi, come già ricordato il padre Henri Crouzel<sup>13</sup>, è il Cristo a porsi tra Platone o Plotino ed i Padri greci.

**L'uomo, la sete di bello** - Per Dionigi lo Pseudo Areopagita, la Bellezza è uno dei nomi di Dio posto in relazione con l'essere umano in un rapporto di conformazione perché „l'uomo è creato secondo il modello eterno, l'Archetipo della Bellezza”<sup>14</sup>. Sul piano delle strutture archetipe, la creazione del mondo contiene in

<sup>13</sup> H. Crouzel, *Origène et la „Connaissance mystique”*, Bruges 1961, p. 83: „Il mistero supremo, quindi, non è un'idea, bensì una Persona, il Figlio, immagine di un'altra Persona”.

<sup>14</sup> Dionigi Pseudo Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, III, 7, PG 3, 460D-464A.

germe la sua ultima vocazione e determina il destino dell'uomo: „Dio ci concede di partecipare alla sua propria Bellezza”<sup>15</sup>. I padri assumono questa prospettiva e tracciano così il fondamento di una penetrante teologia della Bellezza.

Con Gregorio di Nissa, Dionigi e Massimo il Confessore, la tradizione assimila le intuizioni geniali di Platone sull'*Eros* come „nascita nella bellezza”. E già l'inno all'amore di s. Paolo (1Cor 13), questo Convito paolino, è una magnifica replica al *Convito di Platone*. In s. Massimo, il Creatore è l' „*Eros* divino” e il Cristo è l'”*Eros* crocifisso”. „L'*Eros* divino, dice s. Macario, ha fatto discendere Dio sulla terra”<sup>16</sup>. La potenza dell'amore divino contiene l'universo e del caos fa il cosmo, la bellezza. Normalmente ogni vivente tende verso il Sole della Bellezza divina. S. Basilio lo dice: „Per natura gli uomini desiderano il bello”<sup>17</sup>: dunque è nella sua essenza che l'uomo è creato con la sete di bello, è egli stesso questa sete perché „immagine di Dio”, della „stirpe di Dio” (At 17,29); „apparentato” a Dio, è „nella sua somiglianza che l'uomo manifesta la Bellezza divina”<sup>18</sup>. Gli uffici liturgici definiscono una certa categoria di santi dicendoli „sommigliantissimi”. Anche una raccolta ascetica ben nota è intitolata Filocalia, cioè „l'amore del bello”, nome sintomatico per dire che un asceta, uno spirituale, un „teodidatta”, non è soltanto *buono*, il che va da sé, ma è *bello* perché irradia la Bellezza divina: „Dio ha fatto l'uomo cantore del suo irradimento”<sup>19</sup>, nota s. Gregorio di Nazianzo.

#### La dottrina orientale della grazia

La patristica greca sviluppa una dottrina della grazia integrata alla prospettiva universale della storia della salvezza. Ireneo di Lione vede così la grazia come un evento salvifico (*oikonomia*) attraverso il quale Dio, in un processo pedagogico (*paideia*), porta l'uomo a prendere parte alla vita divina, conformemente al fine che gli è assegnato dalla sua creazione. Si trova qui in germe la distinzione tra una grazia originale (somiglianza con Dio) e una grazia salvatrice (deificazione). L'avvenimento centrale di questo processo di compimento della grazia è l'incarnazione attraverso cui l'immagine degradata di Dio si trova restaurata e compiuta nell'uomo.

È anche nella prospettiva della deificazione ultima dell'uomo che si iscrive la concezione della grazia esposta da Clemente d'Alessandria (140/150–v.216-217) e Origene sotto l'influenza del platonismo. Sottolineando la libera cooperazione dell'uomo al dono della grazia aprono la strada ad una mistica d'ispirazione neoplatonica (Evagrio Pontico, Pseudo-Dionigi), che interpreta la grazia come purificazione, illuminazione ed unione.

<sup>15</sup> Ibidem, VI, III, 11, PG 3, 468A-D.

<sup>16</sup> Macario, *Homiliae*, 26, 1, PG 34, 675AB.

<sup>17</sup> Basilio, *Regulae fusius tractatae*, PG 31, 912A.

<sup>18</sup> Gregorio di Nissa, *De opificio hominis*, 18, PG 44, 192CD.

<sup>19</sup> Gregorio Nazianzeno, *Poemata de seipso*, PG 37, 1327.

La dottrina orientale della grazia perpetua la concezione dei Padri greci. La grazia di Gesù Cristo, la vita divina dispensata all'uomo dall'abbondanza di vita do Cristo, è strettamente legata all'operazione dello Spirito. La grazia rende l'uomo simile a Dio e lo include nella comunione della vita intratrinitaria. È prima di tutto nella liturgia che questa deificazione si effettua. La teologia di Gregorio Palamas ha giocato un ruolo importante nella dottrina ortodossa della grazia.

#### La tradizione occidentale

In Occidente, eccezion fatta per Tertulliano, vicino alla scuola di Antiochia, l'antropologia s'ispira al platonismo e congiunge l'immagine di Dio all'unità e trinità delle persone divine. Per Agostino, principale pensatore di questa tradizione, l'antropologia perde la sua antica cornice cristologica e cosmologica. L'uomo per lui è un composto di corpo e anima, unione che definisce „sbalorditiva”<sup>20</sup>. Ne sottolinea i rispettivi ruoli, senza togliere nulla all'uno o all'altro. Probabilmente con Tertulliano<sup>21</sup> egli distingue il soffio (*flatus*) di Gen 2,7, che è l'anima dell'uomo, dallo Spirito (*spiritus*), perché l'uno è creatura e l'altro Creatore<sup>22</sup>. Ma il contributo maggiore di Agostino all'antropologia è l'appello alla riflessività: „Ritorna in te stesso; è nell'uomo interiore che abita la verità”<sup>23</sup>. Per lui la distinzione di fondo non è tra spirito e materia, tra superiore e inferiore, ma tra interiore ed esteriore. Dio certamente può essere conosciuto attraverso le cose create, ma la nostra principale strada verso di Lui si trova „in” noi. È una via, perciò, che va dall'esterno verso interno, e da lì verso l'alto, verso Dio, che è „più dentro in me della mia parte più interna e più alto della mia parte più alta”<sup>24</sup>.

Con questo approccio riflessivo, Dio si rivela anche come il fondamento della persona; e, benché si tratti di un modo di procedere antropocentrico, l'uomo risulta inconcepibile senza Dio, che costituisce la sua finalità. In questo si trova ciò che fonda (nel *De Trinitate*) l'analisi trinitaria dell'immagine di Dio nell'anima: spirito/ conoscenza di sé/ amore di sé, oppure memoria/ intelligenza/ volontà. La „memoria” (riferita al Padre) è la conoscenza implicita che l'anima ha di sé. Per diventare conoscenza piena ed esplicita ha bisogno di essere formulata, espressa in una parola (il Verbo), e questo costituisce l' intelligenza”. Tuttavia, comprendere il suo vero essere vuol dire amarlo: dall'intelligenza viene dunque la „volontà”, e dalla conoscenza do sé, l'amore di sé (lo Spirito). Pertanto, nell'intimità della sua presenza a se stesso e del suo amore di sé l'uomo è pienamente ad immagine di Dio.

Agostino distingue anche, e questo è importante, volontà e conoscenza. La filosofia greca in genere faceva della volontà una funzione della conoscenza: gli

<sup>20</sup> CCL 48, 776.

<sup>21</sup> CCL 2, 796-797.

<sup>22</sup> CCL 48, 405-414.

<sup>23</sup> CCL 32, 234.

<sup>24</sup> CSEL 73, 53.

uomini agiscono bene e desiderano il bene se l'ignoranza del bene non li conduce verso il male. Ora, la dottrina agostiniana dei due amori ammette la possibilità di una disposizione radicalmente cattiva. La debolezza della volontà (*akrasia*) era un problema per la filosofia greca; per Agostino al contrario, è l'esperienza elementare dell'uomo caduto. A causa del peccato originale abbiamo perso la grazia e i doni preternaturali di cui Adamo godeva in paradiso. Questi doni permettevano ad Adamo di vivere virtuosamente e nella pace dell'anima: era sottomesso a Dio e i suoi appetiti inferiori erano sottomessi alla sua ragione e alla sua volontà. Avendo disubbidito a Dio in materia sessuale, era giusto, secondo Agostino, che da quel momento questa sessualità fosse il più ribelle dei nostri istinti<sup>25</sup>. Pelagio sosteneva l'autonomia e le possibilità dell'uomo: in contrapposizione a lui, Agostino insiste sulla necessità della grazia, ma non la oppone mai alla libertà, di cui costituisce il supporto. Bisogna pertanto venire guariti dalla grazia per poter fare il bene. Una distinzione tra libero arbitrio (*velle*) e capacità di agire (*posse*) è così necessaria: è la grazia che dà al libero arbitrio una capacità simile, e dunque una vera libertà. L'incarnazione, dunque, ha il compito di ristabilire la grazia originaria perduta da Adamo; il nostro destino originario è così compiuto, con una svolta, ma restando quello che era.

#### La dottrina occidentale della grazia

Questa dottrina che la Chiesa orientale considera su un piano universale e cosmico, l'Occidente la integra in tutt'altro contesto. Il cristianesimo è qui inteso come l'instaurazione e la materializzazione di una nuova relazione giuridica tra Dio e l'uomo. Si tratta di sapere come l'individuo, prigioniero della sua colpa, può trovare il cammino della salvezza attraverso la sua libertà personale. La grazia, in questa prospettiva è considerata come una forza divina che aiuta l'uomo ad accedere alla salvezza. Questa tendenza, già sensibile con Tertuliano e Cipriano, si concretizza nella teologia di Agostino, per cui l'impotenza del peccatore a fare il bene, così come la sua non-libertà, devono essere abolite, guarite e trasformate dall'interno della grazia di Dio, prima che l'uomo possa da solo progredire verso la sua salvezza. Attraverso questa stretta delimitazione dei rispettivi poteri della libertà e della grazia, Agostino stabiliva tra queste una relazione di concorrenza che andava ad occupare in modo considerevole la teologia.

La concezione agostiniana della grazia suscitò l'opposizione di Pelagio e dei suoi discepoli, che vollero contenere ciò che essi supponevano essere tendenze lassiste rinviando l'uomo ad una grazia immanente, già manifestata nelle proprie disposizioni naturali, così come alle forme esteriori della grazia (*gratia externa*): la Legge, Gesù Cristo, la Scrittura e la Chiesa. Siccome Dio non esige nulla che l'uomo non possa compiere, a quest'ultimo è fondamentalmente possibile vivere senza peccato dopo il suo battesimo, e deve sforzarsi di farlo. Ed è proprio questa

<sup>25</sup> CCL 48, 441-443.

possibilità che Agostino esclude, in un'analisi approfondita del circolo vizioso del peccato. Al di là delle istruzioni e dei modelli esteriori, l'uomo ha bisogno della grazia come di una forza interiore (*gratia interna*), la cui iniziativa determina radicalmente ed integralmente il processo della salvezza.

Contro il pelagianesimo, il Concilio regionale di Cartagine dichiara nel 418 – sotto l'influenza di Agostino, ma senza seguirlo su tutti i punti – che l'uomo ha assolutamente bisogno dell'aiuto particolare della grazia. (cf. DS 225-230). Come risposta ad Agostino, Giovanni Cassiano (v. 360-435) ed i teologi monastici di Provenza difendono una teologia che riserva molto più spazio alla libertà dell'uomo. Battezzata „semi-pelagianesimo” molto tempo dopo, questa teologia sarà rifiutata nel 529 al Concilio d'Orange (cf. DS 370-397).

Teologia cattolica ed ortodossa hanno spesso un linguaggio vicino. Già presente in *Cattolicesimo* di H. de Lubac<sup>26</sup> e nelle ecclesiologie del „corpo mistico”<sup>27</sup>, tratteggiato con molta fermezza nei rari testi conservati da J. Monchanin, a livello di programma in Vladimir Lossky<sup>28</sup> e di prima sintesi in J. Zizioulas<sup>29</sup>, il radicamento dell'esperienza cristiana nella comunione non è una preoccupazione ai limiti di una confessione cristiana.

### 3. L'orizzonte della gratuità

La gratuità è una sorpresa, la più grande sorpresa che ci possa essere. La gratuità è la sola sorpresa che ci possa essere; tanto è vero che in tutte le altre sorprese – la sorpresa della bellezza, la sorpresa della gioia, la sorpresa della verità, la sorpresa della bontà – è sempre essenzialmente la gratuità che ci sorprende, nella molteplicità dei suoi riflessi.

#### Sorpreso dalla gratuità

Una delle descrizioni più toccanti della sorpresa della gratuità è la scena dei *Miserabili* di Victor Hugo, là dove il protagonista, l'ex-forzato Jean Valjean, ruba l'argenteria al vescovo Bienvenu, la sola persona che lo ha accolto, la sola persona che lo ha guardato con amore. E quando i gendarmi lo arrestano e lo conducono dal Vescovo perché questi lo identifichi e lo denunci, il Vescovo, tutto raggianti, esclama: „Ma come! Vi avevo dato anche i candelabri d'argento [...] Perché non li avete presi assieme alle posate?”.

È lì che scatta la sorpresa di Jean Valjean: „Aprì gli occhi e guardò il venerabile vescovo con un'espressione che nessuna lingua umana potrebbe descrivere”. Non c'è linguaggio umano capace di esprimere a parole l'esperienza della gratuità, la sorpresa della gratuità che ti apre gli occhi, che ti apre lo sguardo.

<sup>26</sup> H. de Lubac, *Katolicyzm – społeczne aspekty dogmatu*, Kraków 1961 (1988).

<sup>27</sup> E. Mersch, *La théologie du corps mystique*, t. 2, Paris-Bruxelles 1949, 165-398.

<sup>28</sup> Vl. Lossky, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967.

<sup>29</sup> J. D. Zizioulas, *Being as Communion*, Crestwood, NY 1985.

Ma il Vescovo non lascia partire Jean Valjean senza l'aiuto di un giudizio di verità che possa iniziare a lavorare nella libertà di quest'uomo abbruttito da 19 anni di ingiusti lavori forzati. Gli dice: „Jean Valjean, fratello mio, voi non appartenete più al male, ma al bene. È la vostra anima che acquisto; la sottraggo ai pensieri bui e allo spirito di perdizione, e la dono a Dio”<sup>30</sup>.

Non basta un'esperienza forte di gratuità, ci vuole un giudizio chi provochi la libertà ad una nuova coscienza di sé e a un lavoro. Ma neanche il giudizio basta. Il Vescovo offre per sempre a quest'uomo la sua compagna, la sua familiarità: „Jean Valjean, fratello mio!”. In altre parole, lo accoglie nella sua vita, lo adotta, e questa accoglienza, questa adozione paterna, è contemporaneamente esperienza sorprendente di gratuità e giudizio di verità che provoca la libertà a crescere. Se qualcuno non ti accoglie, se non ti è donata una compagna, una paternità, la sorpresa della gratuità diventa un nostalgico ricordo, come l'aver fatto un bel sogno. Invece, se ti è donata una compagna, la gratuità permane e matura nell'appartenenza, un'appartenenza senza fine che ti libera e si compie già fin d'ora nell'eterno, nel destino ultimo della vita: „Sottraggo [la vostra anima] ai pensieri bui e allo spirito di perdizione, e la dono a Dio”.

Questo non vuol dire che uno si converte subito, che uno cambia d'un colpo. Victor Hugo, che pure lui non era uno stinco di santo, subito dopo la scena di quest'incontro travolgente con la gratuità del Vescovo, descrive la caduta di Jean Valjean nella più meschina e assurda azione di appropriazione indebita che si possa immaginare: ruba un soldo a un bambino mendicante, lui che ha nella sua bisaccia tutta l'argenteria donatagli dal Vescovo!

Ma è proprio l'imbattersi con questa sua assurda e meschina sete di appropriazione che fa sgorgare finalmente in lui la sorgente del pentimento, le lacrime, la sete del perdono, la sete di quella gratuità che non ti dà solo oro e argento, ma la misericordia di Dio. Dopo una notte di delirio e dilacime disperate, la scena si chiude su un Jean Valjean in ginocchio davanti alla porta della casa del Vescovo, come il figlio prodigo tornato finalmente a mendicare il perdono del Padre. Solo a partire da quel momento diventa un uomo nuovo, un uomo che dona tutta la sua vita, ad imitazione del Vescovo che nella gratuità lo ha generato.

Non c'è nulla di più grande della gratuità. La gratuità non può produrre altro che gratuità. Ma la differenza è nel soggetto che la esprime. La gratuità di Dio non può provocare qualcosa di più grande di se stessa. Non c'è nulla di più grande dell'infinito. Ma la differenza, o se vogliamo il „di più” rispetto alla gratuità infinita di Dio, sta nella possibilità che la gratuità di Dio diventi gratuità nostra, che la gratuità di cui siamo oggetto diventi gratuità di cui siamo soggetto cioè che la gratuità di Dio investa la nostra libertà.

---

<sup>30</sup> V. Hugo, *Les Misérables*, I, II, 12.



„*Gratis accepistis, gratis date*”

Al momento di mandare in missione i suoi dodici apostoli, Gesù pronuncia quello che viene definito il suo „discorso apostolico”, cioè le istruzioni che varranno per tutta la missione della Chiesa fino alla fine dei tempi. E in questo discorso Gesù consegna agli apostoli un precetto essenziale: „*Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date!*” (Mt 10,8). In questa frase è espresso tutto il mistero di Dio e tutto il mistero dell’uomo, perché in questa frase è sintetizzato l’incontro fra la libertà di Dio che è amore infinito e la libertà dell’uomo, creato per essere immagine e somiglianza di questo Dio infinitamente amante.

Tutto il dramma della libertà di Dio e della libertà dell’uomo è in queste quattro parole: „*Gratis accepistis, gratis date*”. Il dramma della libertà di Dio e della libertà dell’uomo che Egli sceglie di creare appunto per renderla interlocutrice della Sua infinita gratuità. Dio non chiede nulla all’uomo, e chiede tutto, perché quello che chiede è l’accoglienza responsabile di una gratuità assoluta e sovrabbondante. I „dare gratuitamente” da parte dell’uomo non può mai eccedere la gratuità di Dio, non può mai emergere dall’infinito mare della carità trinitaria. Eppure, la possibilità del rifiuto, la possibilità di sottrarre la libertà a questa infinita gratuità, è l’incredibile facoltà che all’uomo è data di „eccedere” diabolicamente la gratuità di Dio. La creatura non potrà mai sottrarre il suo essere alla gratuità divina, senza la quale sarebbe immediatamente annientata e svanirebbe nel nulla, ma alla creatura è data la possibilità di sottrarre ad essa la libertà. La libertà della creatura ha la facoltà di sottrarsi all’amore dal quale il suo essere non può non dipendere.

Però questa assurda, infernale possibilità è l’immagine negativa di una vocazione sublime, che dovrebbe riempirci di stupore ogni mattina, ad ogni istante di coscienza di noi stessi. Perché la frase: „*Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date!*” è una chiamata ad imitare Dio, a corrispondere a Dio, ad essere come Dio. È una chiamata, cioè una vocazione. È *la* vocazione fondamentale dell’uomo, di ogni uomo, anche del più disgraziato. È la vocazione fondamentale iscritta nel cuore dell’uomo, nel desiderio del cuore, la chiamata ad essere immagine e somiglianza di Dio, la chiamata ad essere immagine di ciò che in Dio è infinito: l’amore gratuito, la carità.

Come lo ricordava il Concilio Vaticano II nella *Gaudium et spes*: L’uomo il quale in terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stessa, non può ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé” (n. 24).

Gesù dunque, mandando i suoi discepoli ad evangelizzare il mondo, dà loro la chiave e il fondamento per interpellare la libertà di tutti, vivendo loro per primi, con verità, la loro libertà. Non è strappando il frutto proibito che l’uomo si rende simile al Creatore, ma vivendo una gratuità originata e alimentata continuamente dall’infinita gratuità di Dio.

„*Gratia facit fidem*”

Padri della Chiesa non sono semplicemente esegeti o teologi o uomini spirituali, ma

„padri” in quanto pastori che con tenera e vigile cura hanno alimentato le anime loro affiadate con il cibo della Parola di vita. In essi si vede applicato concretamente il principio di comprensione della Scrittura mediante la Scrittura, non per una assonanza meccanica, ma nella concordanza interiore che si illumina in chi, sul modello di Maria, lungamente medita la Parola divina: „conservabat omnia verba haec conferens in corde suo” (Lc 2,19). La loro lettura è inoltre spesso di conforto al lettore che ama avere un *verbum rectum bene sonantem*. Al di là delle personali capacità di ciascuno, è soprattutto il medesimo e duplice amore per Christo e per la Chiesa a renderli appassionati dispensatori di un prezioso patrimonio di espressioni che la limpidezza teologica e l'ardore della carità hanno reso calde e incisive, di valido aiuto, perciò, per continuare a trasmettere in forma bella e conveniente i contenuti della fede<sup>31</sup>.

„Toccare il cuore, questo è il credere” (s. Agostino). Non si può trovare espressione più plastica di questa per descrivere la genesi della fede. È la grazia che trasforma il cuore l'inizio della fede: *gratia facit fidem*. Ciò significa che il primo movimento proviene sempre da Dio che chiama a sé, e si lascia *vedere* e *toccare*. La grazia, in questo movimento, permette di poter rinoscere la presenza di Dio. Ecco perché „tocca” il cuore; perché lo spalanca per una conoscenza più profonda. In una parola, il cuore toccato dallo Spirito permette di riconoscere Gesù come il Cristo, il Figlio di Dio e il Signore. Questa stessa esperienza ha il suo fondamento negli Atti degli Apostoli dove si descrive il venire alla fede di Lidia. San Luca insegna che la conoscenza dei contenuti da credere non è sufficiente se poi il cuore, autentico sacrario della persona, non è aperto dalla grazia che consente di avere occhi per guardare in profondità e comprendere che quanto è stato annunciato è la Parola di Dio.

#### La vita come domanda

La vita nella sua concretezza, nella normalità del suo esprimersi che cos'è se non una domanda? Domanda di pane per saziarci, d'acqua per dissetarci. La vita è domanda, è bisogno inesauribile di vivere. E i bisogni documentati dal Vangelo sono quasi sempre elementari, per farci capire che niente è escluso dal nostro rapporto con Cristo. Anzi, quando Cristo si mette sulla strada della nostra esistenza, la breccia attraverso cui passa è il nostro bisogno di cibo, di salute, di amicizia, di consolazione nel dolore, di compagnia nella solitudine o di cambiare vita.

<sup>31</sup> Il Papa Francesco, spiegando il significato biblico della parola „fede” (*emúnah*), fa una breve riflessione patristica: „Il termine *emúnah* può significare sia la fedeltà di Dio, sia la fede dell'uomo. L'uomo fedele riceve la sua forza dall'affidarsi nelle mani del Dio fedele. Giocando sui due significati della parola - presenti anche nei termini corrispondenti in greco (*pistós*) e latino (*fidelis*) -, san Cirillo di Gerusalemme esalterà la dignità del cristiano, che riceve il nome stesso di Dio: ambedue sono chiamati „fedeli”. Sant'Agostino lo spiegherà così: „L'uomo fedele è colui che crede a Dio che promette; il Dio fedele è colui che concede ciò che ha promesso all'uomo” (*Lumen fidei*, 10).

Cristo risponde al nostro bisogno, ma lo fa portandoci oltre: la risposta che Lui dà conduce oltre, ci porta fino a riconoscere il bisogno fondamentale, quello di cui ogni altro è segno.

È per questo che il bisogno, l'indigenza, lo stato di necessità non è più una maledizione, perché diventa il luogo Lui si rivela, in cui Lui ci si fa incontro e ci cambia. Ma se ci chiudiamo alla Sua presenza, il bisogno diviene soltanto spunto di lamento e di pretesa, e noi diveniamo inevitabilmente vittime di sfasature e deformazioni enormi. Le cose piccole finiscono per sembrarci grandi, ci creiamo problemi che non esistono, non sappiamo più vedere obiettivamente la realtà così com'è e ci affanniamo per ciò che non vale.

Al di fuori del rapporto con Dio e dell'apertura a Lui, i bisogni che la vita fa emergere ci conducono soltanto alla disperazione, o alla rassegnazione squallida e desolante di chi subisce la vita. Quello di san Paolo, ad esempio, è il grido di una vita liberata.

### Conclusione

Nel secondo secolo, il pagano Celso rimproverava ai cristiani quello che a lui pareva un'illusione e un inganno: pensare che Dio avesse creato il mondo per l'uomo, ponendolo al vertice di tutti il cosmo. Si chiedeva allora: „Perché pretendere che [l'erba] cresca per gli uomini, e meglio per i più selvatici degli animali senza ragione?”<sup>32</sup>. „Se guardiamo la terra dall'alto del cielo, che differenza offrirebbero le nostre attività e quelle delle formiche e delle api?”<sup>33</sup>. Al centro della fede biblica, c'è amore di Dio, la sua cura concreta per ogni persona, il suo disegno di salvezza che abbraccia tutta l'umanità e l'intera creazione e che raggiunge il vertice nell'Incarnazione, Morte e Risurrezione di Gesù Cristo. Quando questa realtà viene oscurata, viene a mancare il criterio per distinguere ciò che rende preziosa e unica la vita dell'uomo. Egli perde il suo posto nell'universo, si smarrisce nella natura, rinunciando alla propria responsabilità morale, oppure pretende di essere arbitrio assoluto, attribuendosi un potere di manipolazione senza limiti.

La letteratura patristica è densa di spiritualità, che invita a riflessione personale, a verifiche coraggiose sulla propria sintonia con il messaggio evangelico seguendo l'itinerario affascinante dei Padri: un percorso ricco di grazia dove ogni passo diventa richiamo o invito. In un tempo tanto arido e sterile, drammaticamente chiuso in un egoismo senza ideali, un percorso come quello patristico apre vie nuove e dilata lo spirito.

### Parole chiavi

Antropologia, la dottrina della grazia, la creazione dell'uomo, l'immagine di Dio, i Padri Greci, la Scuola di Antiochia, la Scuola di Alessandria, gratuita'.

<sup>32</sup> Origene, *Contra Celsum*, IV, 75, SC 136,372.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 85: SC 136, 394.

### Summary

Patristic Christian anthropology teaches that man was created by God to worship him and to be in communion with him. God made people in his image so that they may attain His likeness. All human beings are thus of infinite value, because they bear the indelible stamp of their Creator. All human beings are composed of both a soul and a body, which are permanently part of human nature. Man was created sinless, but not perfected, and so though Adam was pure when he was created, he was created as a being of dynamic progress, he was capable for growing more and more and being like God.

Adam and Eve not only sinned by violation of God's commandments, but also shifted their ontological state. Their nature was not changed in itself, but the image of God in them became obscured by their sin, which caused an ontological separation from God. Fallen man is thus not totally depraved, but rather suffers from the disease of sin which renders holiness much more difficult to attain.

All mankind suffers from the effects of sin such as death, sickness, and all evils, even if a particular individual may theoretically not have committed any personal sins. Guilt does not enter into anthropology, since it is essentially a legal category and not directly relevant to the existential reality of man's sin illness. Thus, even if the term original sin is used in Patristic theology, it is understood not as a transmitted guilt for Adam's sin, but rather as an inherited disease which may be cured in salvation, enabling the Christian thus to return to the dynamic path of growth in God's likeness.

### Keywords

Anthropology, the doctrine of grace, the creation of man, the image of God, Greek Fathers, the School of Antioch, The School of Alexandria, gratuitousness.

### Nota bibliograficzna

Fra i migliori libri sulla formazione del cristianesimo occorre segnalare R. M. Grant, *Augustus to Constantine*, New York 1970, e dello stesso autore, *Gods and the one God*, Philadelphia 1986; Id., *Cristianesimo primitivo e società*, Paideia, Brescia 1987. Per il periodo antico, una buona introduzione storica e dottrinale viene fornita da W. H. C. Frend nelle 1022 pagine di *The Rise of Christianity*, Philadelphia 1984, da completarsi con J. Quasten, *Patrology*, 4 voll., Utrecht 1959-1960. Come opere di riferimento è possibile consultare i 21 volumi della *Histoire de l'Eglise des origines à nos jours*, (Fliche-Martin), Paris 1934-1964, e *il Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1909-1950. Per la dottrina, un buon compendio generale è offerto da J. Pelican in *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, 4 voll., Chicago 1971-1984.

### Bibliografia

- Crouzel H., *Origène et la „Connaissance mystique”*, Bruges 1961.  
 Grossi V., *Lineamenti di antropologia patristica*, Borla, Roma 1983.  
 Lossky Vl., *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967.

- Lubac H. de, *Katolicyzm - społeczne aspekty dogmatu*, Kraków 1961.  
Mersch E., *La théologie du corps mystique*, t. 2, Paris-Bruxelles 1949.  
Perzyński A., *L'uomo dell'Alleanza. Antropologia biblica*, vol. 1, Lublin 2012.  
Zizioulas J. D., *Being as Communion*, Crestwood, NY 1985.

Nicola Spanu\*

## PSEUDO-KAISARIOS AND COSMAS INDICOPLEUSTES ON *GENESIS* 1-3

---

### Introduction

Neither Pseudo-Kaisarios in his *Erotapokriseis*<sup>1</sup> nor Cosmas Indicopleustes in his *Christian Topography*<sup>2</sup> carried out a systematic, word by word, interpretation of *Genesis* 1-3, but they only focused on those Biblical passages that now and then were more relevant for illustrating their cosmological views with scriptural references literally interpreted. Given the two authors' non-systematic Biblical exegesis, the paper will concentrate on passages from the book of *Genesis* that are not necessarily interconnected, but which helped the two authors build their cosmological argument in the light of their literal exegesis of the Scriptural text. The passages that will be considered are the following: *Genesis* 1:1,2,10,16; 2:7; 3:17.

The paper will study these authors' cosmological doctrines within the context of three broad thematic areas related to the creation story: 1) the creation of heaven and earth; 2) the shapeless form of the earth after its creation and the gatherings of the waters; 3) the creation of sun and moon, the creation of man and his expulsion from the garden of Eden.

It will be showed how Cosmas' and Pseudo-Kaisarios' literal exegesis of *Genesis* 1-3 ties in with both their highly developed arguing ability and their deep knowledge of natural science based on the empirical observation of natural phenomena. Finally, attention will be given to the fact that both authors' cosmological doctrines arose out of heated discussions with their critical interlocutors (to whom they refer without naming them), be them friends, ecclesiastical rivals, patrons or people under their pastoral care who had developed doubts over some fundamental tenets of Christian cosmology.<sup>3</sup> Actually, the mere Biblical account of the creation story was

---

\* Dr Nicola Spanu - master's degree in philosophy, University of Cagliari (Italy); doctor's degree in Theology and Religion (UK): N. Spanu, *Plotinus, Ennead II 9 [33] 'Against the Gnostics' - a Commentary*, Leuven 2012; e-mail: nicspanu@gmail.com.

<sup>1</sup> Pseudo-Kaisarios, *Die Erotapokriseis*, ed. R. Riedinger, GCS, Berlin 1989.

<sup>2</sup> *Cosmas Indicopleustès, Topographie chrétienne*, ed. W. W. Wolska-Conus, SC, 141; 159; 197, Paris, 1968-1970-1973.

<sup>3</sup> A detailed survey of the Church Fathers' interpretation of the Septuagint version of the book of *Genesis*, chapters 1-5 can be found in Monique Alexandre, *Le Commencement du*

not always able to satisfy the intellectual needs of those learned Christians who wanted to achieve a profounder knowledge of their faith or of those uneducated but inquiring believers who, for the sake of precision or clarity, required their church leaders to present a more detailed explanation of the Christian cosmological doctrine.<sup>4</sup>

‘Orthodox’ authors like Pseudo-Kaisarios and Cosmas had to develop a type of Biblical exegesis that was not only faithful to the original text, but also able to persuade either critical ‘Orthodox’ Christians, or Christians who belonged to different religious groups or learned non-Christians. In order to reach these goals, Christian authors had, on the one hand, to have recourse to their deep knowledge of Scriptures, and, on the other hand, to their ability to persuade their interlocutors by making use of both appropriate arguments and examples taken from the direct observation of natural phenomena.

The importance of natural science for elucidating theological conceptions of difficult reception can be seen in one of Pseudo-Kaisarios’ and Cosmas Indicopleustes’ ancient sources: Severian of Gabala. Severian says explicitly that those Christians who want to renounce the study of natural science (φυσιολογία) in favour of theology (θεολογία) are ‘gross’ and ‘sluggish’, because natural science is of great utility for a deeper understanding of the Christian faith; he writes:

I have heard those who object: ‘what (is) the need to talk about fire and water, about the fact that fire crackles when water is thrown upon it?’ ‘We’, (they) say, ‘do not want to learn natural science but theology’. (It) is necessary to know that these words belong to gross and sluggish people. Because, after theology, natural science constitutes (one of the two) foundations of piety; if (they) renounce natural science, bring (they) this accusation against the prophets, blame (they) the apostles.<sup>5</sup>

---

*livre Genèse I-V*, Paris 1988.

<sup>4</sup> With regard to the way in which the book of *Genesis* was interpreted by Christian authors as diverse as John Chrysostom and Basil of Caesarea – the former more interested in making use of the book of *Genesis* to tackle moral and pastoral issues rather than cosmological ones, the latter more interested in an explanation of Biblical cosmology that were acceptable from a rational, philosophical, point of view-, see I. Sandwell, *How to teach Genesis 1.1-19: John Chrysostom and Basil of Caesarea on the Creation of the World*, „Journal of Early Christian Studies” 19/4 (2011), pp. 539-564. A good historical survey of early Christian cosmology can be found in P.-M. Blowers, *Drama of the divine Economy: Creator and Creation in Early Christian Theology and Piety*, Oxford 2012.

<sup>5</sup> Severian of Gabala, *De mundi creatione*, PG, 56, 471, ll. 37-44. In order to reinforce his argument, Severian quotes some Biblical passages in the following order: 1Cor. 15:39-40; 14:7-10; Jb 4:10-11; Is. 31:4; Mt. 13:31-32; Mk 4:26-28; Mt. 16:2-3.

## 1. Pseudo-Kaisarios and the *Erotapokriseis*

### 1.1 Pseudo-Kaisarios

As the adjective ‘pseudo’ appended to the name of the author of the *Erotapokriseis* clearly indicates, Kaisarios is a pseudonym, which, as shown by the Greek title of the *Erotapokriseis*,<sup>6</sup> refers to Kaisarios, Gregory of Nazianzus’ brother. However, since the seventeenth century it has been perfectly clear to scholars who have had the opportunity to look at the text more closely that this could not have been written by Gregory’s brother, who lived in the fourth century, but must be dated from a much later date.<sup>7</sup>

Three main hypotheses have been brought forward so far with regard to the identity of the author of our text. According to Riedinger, it is probable that we are dealing with a sixth century Monophysite who was profoundly influenced by Severian of Gabala, the fourth century arch-enemy of John Chrysostom.<sup>8</sup> Riedinger has also shown the connection between the anonymous author of the *Erotapokriseis* and the Constantinopolitan monastic environment of the Akoimetoi, monks who recited the divine office in constant and never interrupted relays and who were also renowned for their relative religious tolerance.<sup>9</sup>

On the basis of this information by Riedinger, Papadogiannakis has shown that the *Erotapokriseis* in a certain way mirror the monastic environment where their author probably lived and where he set them as a fictional dialogue between a master of Christian doctrine (Kaisarios) and his own disciples. This monastic environment constituted a place of lively intellectual debate;<sup>10</sup> Papadogiannakis writes:

Instead of presenting a formal, static, theological summary, here we have a priceless glimpse into a debate as on-going process that highlights all of the contentions, hesitations, doubts and objections of the questioners. Amidst such a bewildering ferment of opinion, the quality of Christian allegiance

<sup>6</sup> See *Pseudo-Kaisarios, Die Erotapokriseis*, ed. R. Riedinger, p. 9: „Questions brought forward by Constantius, Teocharistus, Andrew, Gregory, Domnus, Isidor and Leontius to the secretary Kaisarios, brother of the holy bishop Gregory of Nazianzus, when he was entitled to teach in Constantinople for twenty years”.

<sup>7</sup> I. Perczel has duly pointed out: „Already in the sixteenth century, Jacques de Billy, in the prologue to his edition of Gregory’s funebral oration, noticed the great incongruence between the data on Caesarius listed in the title of the *Questions and Answers* and the real historical data on Caesarius. He used this incongruence as a proof of the falsity of the attribution” (*D. Gregorii Nazianzeni, cognomento Theologi opera omnia quae extant*, Paris, 1583, 2<sup>nd</sup> edition: Paris 1630); Idem, *Finding a Place for the Erotapokriseis of Pseudo-Caesarius: a new Document of sixth-century Palestinian Origenism*, ARAM 18-19 (2006-2007), p. 60, footnote 59.

<sup>8</sup> Pseudo-Kaisarios, *Die Erotapokriseis*, ed. R. Riedinger, p. VIII.

<sup>9</sup> Ibidem, p. VIII.

<sup>10</sup> Y. Papadogiannakis, *Didacticism, Exegesis, and Polemics in pseudo-Kaisarios’s Erotapokriseis*, IPM 64 (2012), pp. 281-283.



could never be taken for granted. Hence the need to inculcate rationales in his questioners and readers that underpinned the promotion of approved beliefs. Time-honoured techniques of instruction and persuasion had to be brought to bear on this process of structuring belief. Even where traditional problems are taken up we should not underestimate the reiterative function of this process whereby religious identity is consolidated by structuring and re-structuring of belief through re-addressing pivotal issues. In the complex religious landscape of the sixth century eastern Roman Empire other religious alternatives continued to exercise a powerful influence and appeal. This awareness of a wide spectrum of religious opinion permeates the collection.<sup>11</sup>

The second hypothesis concerning the authorship of the *Erotapokriseis* is Perczel's, who thinks that, though Pseudo-Kaisarios criticizes Origen in public, he is an admirer of him in secret.<sup>12</sup> According to Perczel the real person behind the pseudonym is the Origenist Theodore Ascidas, bishop of Caesarea (died 558 A.D.).<sup>13</sup>

The third, controversial, hypothesis about the real identity of Pseudo-Kaisarios is P. Tzamalikos', who, on the basis of a deep philological analysis of the terminological similarities between Pseudo-Kaisarios' and Cassian the Sabaite's works, comes to the conclusion that the latter is probably the anonymous author who has disguised himself under the name of Gregory's brother.<sup>14</sup>

### 1.2. *The Erotapokriseis*

The *Erotapokriseis* consist of a list of 218 questions-and-answers on several topics, which range from physics, geography and anthropology to philosophy, theology and biblical exegesis. The critical edition of the Greek text that has been used to write this article is Riedinger's, who dates it from the second half of the sixth century.<sup>15</sup> In order to construct his critical edition, Riedinger made use of sixteenth century copies of manuscripts found by Renaissance humanists in the monastery of John at Patmos<sup>16</sup> (M=Moscow, History Museum, Cod. Gr. 113; J=Patmos, Monastery of John, Cod. 103; P=Patmos, Monastery of John, Cod. 161); he also had recourse to a translation of the Greek *Erotapokriseis* into ancient Slavonic from the ninth/tenth century.<sup>17</sup> Riedinger has carefully traced back many passages of the *Erotapokriseis* to their original ancient sources, of which they are either re-worked versions or para-

<sup>11</sup> Ibidem, p. 275.

<sup>12</sup> I. Perczel, *Finding a Place*, art. cit, p. 61.

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> P. Tzamalikos, *A newly discovered Greek Father, Cassian the Sabaite eclipsed by John Cassian of Marseilles*, Supplements to „Vigiliae Christianae” III, Leiden - Boston 2012, pp. 378-383; 387-388 (on the similarities between the 'spirit' of Cassian's and Pseudo-Kaisarios' theological languages); 395; 401-404.

<sup>15</sup> Pseudo-Kaisarios, *Die Erotapokriseis*, ed. R. Riedinger, p. VIII.

<sup>16</sup> Ibidem, p. IX.

<sup>17</sup> Ibidem, p. XI.

phrases, or verbatim reproductions.<sup>18</sup> On the basis of these findings, he has come to the conclusion that the *Erotapokriseis* cannot be the transcription of a dialogue that has really happened, but must be regarded as a collection of passages from different ancient sources, put together by someone who deserves to be called more 'a compiler' than a real writer.<sup>19</sup>

However, in the introduction to his critical edition of the *Erotapokriseis* Riedinger does not explain to the reader what prompted this anonymous compiler to take pains to collect so many ancient sources and re-phrase or paraphrase them in order to produce such a bulky collection of texts (Riedinger's critical edition consists of more than 200 pages). Riedinger's silence on such an important issue is all the more striking, if one considers the specific literary format of the *Erotapokriseis*, which were engineered by their anonymous author in the form of a fictitious dialogue between a master of Christian doctrine and his own disciples. The choice of this literary format by Pseudo-Kaisarios cannot be casual, but must reflect his conviction that contentious issues can be solved only when all objections have been taken into consideration, freely discussed and properly answered. The dialogue constitutes then the best literary format in order to put this kind of epistemological approach into practice.

Moreover, we think that if Pseudo-Kaisarios introduced these controversial issues into his text and tried to solve them by collecting so many passages from the Church Fathers' works as well as by having recourse to the fictitious authority of Gregory of Nazianzus' brother, he must have done so because these objections to the Christian doctrine were extremely important both for himself and for the *milieu* in which he lived, be Pseudo-Kaisarios' interlocutors fellow-Christians with whom he had no connection but whose questions had come to his knowledge or 'heretics' or fellow-monks or his own disciples or non-Christians who openly challenged the Christian doctrine or even a mixture of one, two or more of these categories of people.

We have come to this conclusion, that certainly needs further research, after a close analysis of the text, which has shown to us that the questions brought forward by Pseudo-Kaisarios' supposed interlocutors are not of any value for a late antique Christian (or even for a contemporary one), as it should be the case if the *Erotapokriseis* were a mere 'literary exercise', but touch crucial aspects of the Christian doctrine, sometimes exposing its contradictions with a precision and, we could say, 'mercilessness' to which no committed Christian (ancient or modern) could have remained indifferent. This clearly appears in question 67, where Pseudo-Kaisarios' interlocutors try to justify their inquisitiveness by saying that they do not ask these questions because they do not believe in the Holy Scriptures, but because they want to be truly edified by them; in order to achieve such a goal, they ask for Pseudo-

---

<sup>18</sup> Ibidem, p.VII.

<sup>19</sup> Ibidem.

Kaisarios to make the true meaning of the revealed text emerge.<sup>20</sup>

With regard to the literary style of the *Erotapokriseis*, the fact that these are what we could regard as a ‘mosaic-text’ does not mean that their compiler did not leave his own trace on them; quite the contrary. Riedinger has pointed out that the compiler’s style can be felt throughout the entire collection, because of the peculiar characteristics of his orthography, lexicography and syntax.<sup>21</sup> Pseudo-Kaisarios makes use of rare Greek words or of neologisms of his own coin, by which he tries to make his style seem to be more stylistically polished than it actually is.<sup>22</sup> In order to achieve such an objective, the compiler often quotes rare Greek words that can be found in ancient lexicons only, such as Hesychius’.<sup>23</sup>

## 2. Cosmas Indicopleustes and the *Christian Topography*

### 2.1. Cosmas Indicopleustes

The name ‘Cosmas Indicopleustes’ is, unlike what can appear at first sight, a pseudonym.<sup>24</sup> Photius, the earliest ancient writer who mentioned Cosmas Indicopleustes,<sup>25</sup> refers to his work as *The Book of a Christian* (*Χριστιανοῦ Βιβλος*) and says that it consists in an ‘interpretation of the Octateuch’ (*ἐρμηνεία εἰς τὴν ὀκτάτευχον*).<sup>26</sup>

Two of the three manuscripts that have conveyed to us the text of Cosmas’ main work, the *Christian Topography*, give no name,<sup>27</sup> while the Laurentian manuscript ascribes the text to a certain ‘Cosmas the monk’ (*Κοσμᾶς μοναχός*).<sup>28</sup> Elweskiöld has argued that this is not a casual pseudonym, because it refers to the author’s cosmological interests.<sup>29</sup> However, back to the beginning of the twentieth century, Winstedt had radically excluded this reconstruction, which was already common among some scholars of his time.<sup>30</sup>

The *Christian Topography* is our only source of information with regard to

<sup>20</sup> Ibidem, 67, ll. 1-2.

<sup>21</sup> Ibidem, p. VII.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Ibidem, p. VIII.

<sup>24</sup> W. Wolska-Conus, *La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès: théologie et science au VI siècle*, Paris 1962, 1, p. 11; B. Elweskiöld, *John Philoponus against Cosmas Indicopleustes – A Christian Controversy on the Structure of the World in sixth-century Alexandria*, Lund 2005, p. 6; K.-H. Uthemann, *Christus, Kosmos, Diatribe*, Berlin 2005, pp. 497-499; M. Kominko, *The World of Cosmas*, Cambridge 2013, pp. 10-12.

<sup>25</sup> E.-O. Winstedt, *The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes*, Cambridge 1909, pp. 1-2.

<sup>26</sup> Photius, *Bibliotheca*, ed. R. Henry, Paris 1959-1977, 36, 7b (ed. Bekker), l. 7.

<sup>27</sup> E. Winstedt, *The Christian Topography*, p. 2.

<sup>28</sup> W. Wolska-Conus, *La Topographie chrétienne*, p. 1.

<sup>29</sup> B. Elweskiöld, *John Philoponus*, p. 6.

<sup>30</sup> E. Winstedt, *The Christian Topography*, p. 2.

Cosmas' life;<sup>31</sup> he came from Alexandria and practiced the profession of merchant.<sup>32</sup> According to Wolska-Conus,<sup>33</sup> Cosmas never went to India or Ceylon, which he calls Taprobane, but simply gathered information on these places from travellers he had met during his journeys; he travelled as far as the Nile's cataracts and the region he calls *Barbaria*, today Somalia and Ethiopia, sailed the Red Sea and reached the Persian Gulf. Of a different position was instead Winstedt, who found the argument of those scholars who at his time had denied that Cosmas ever visited India 'not very conclusive'.<sup>34</sup>

According to Winstedt, Wolska-Conus and Elweskiöld Cosmas was in all probability a Nestorian.<sup>35</sup> Wolska-Conus points out that Cosmas' thought was influenced by the doctrine of authors condemned as Nestorians, such as Theodore of Mopsuestia<sup>36</sup> and Diodorus of Tarsus,<sup>37</sup> as well as by Mar Aba,<sup>38</sup> *catholikos* of the Nestorian Church of Persia,<sup>39</sup> who became Cosmas' master at Alexandria<sup>40</sup> when he visited that city with his disciple Thomas of Edessa,<sup>41</sup> whose views, according to Wolska-Conus, are close to Cosmas'.<sup>42</sup> Among the ancient Christian authors whose ideas contributed to shape Cosmas' cosmology, Wolska-Conus mentions Severian of Gabala as well,<sup>43</sup> this is an important piece of information, since, as Riedinger points out, Pseudo Kaisarios too was profoundly influenced by this Church Father.

In discussing Pseudo-Kaisarios' and Cosmas' exegesis of some passages from *Genesis* 1-3, we will show how the cosmological views of these two authors were profoundly influenced by two of their main ancient sources, that is, the already mentioned Severian of Gabala and Basil of Caesarea. With regard to John Chrysostom, this author features prominently among the sources quoted by Cosmas in the tenth

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>32</sup> B. Elweskiöld, *John Philoponus*, p. 6.

<sup>33</sup> W. Wolska-Conus, *La Topographie chrétienne*, pp. 4-9.

<sup>34</sup> E. Winstedt, *The Christian Topography*, p. 3, footnote 1.

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 3-4; W. Wolska-Conus, *La Topographie chrétienne*, pp. 105-111; B. Elweskiöld, *John Philoponus*, pp. 4, 7. An alternative view is Madathil's, who, after assessing Cosmas' Christological statements, comes to the conclusion that, 'despite Cosmas was a true disciple of the Antiochian theology, there is no Nestorianism of any kind whatsoever in these [Christological] propositions'; see *Idem*, *Kosmas, der Indienfahrer: Kaufmann, Kosmologe und Exeget zwischen alexandrinischer und antiochenischer Theologie*, Thaur 1996, p. 165.

<sup>36</sup> W. Wolska-Conus, *La Topographie chrétienne*, pp. 37-61.

<sup>37</sup> *Ibidem*, pp. 43; 85; 131; 136; 150.

<sup>38</sup> With regard to the relationship between Cosmas and Mar Aba see Uthemann, *Christus*, pp. 500-502.

<sup>39</sup> W. Wolska-Conus, *La Topographie chrétienne*, pp. 31-32.

<sup>40</sup> *Ibidem*, pp. 63-73.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 2.

<sup>42</sup> *Ibidem*, pp. 73-85.

<sup>43</sup> *Ibidem*, 26; 43; 85; 130-131; 135-136; 150; 153.

book of his *Christian Topography*,<sup>44</sup> which consists in a collection of passages from the works of those Church Fathers in whom Cosmas found inspiration for the development of his own cosmological and exegetical doctrine, while he does not feature among the sources quoted in the cosmological section of the *Erotapokriseis* (Pseudo-Kaisarios quotes John Chrysostom in question 218 only, where he denies that Solomon's temple will ever be rebuilt).<sup>45</sup>

## 2.2. *The Christian Topography*

Of Cosmas' works, only the *Christian Topography* survives.<sup>46</sup> It was originally made up of five books only, which Cosmas dedicated to a certain Pamphilus;<sup>47</sup> the books from VI to X were written subsequently, in order to answer objections from the readers of the previous books. Books XI (a description of the animals found in India and of the island of Taprobane/Ceylon) and XII (on the antiquity of the Holy Scriptures) bear little connection with the previous ones and were probably excerpted from other works by Cosmas and added to the *Christian Topography*.<sup>48</sup>

This was probably written in the middle of the sixth century.<sup>49</sup> Of the *Christian Topography* only three complete manuscripts exist, namely V (*Vaticanus Graecus 699*), dated by Wolska-Conus from the tenth century,<sup>50</sup> by Winstedt from the eighth or ninth century;<sup>51</sup> S (*Sinaiticus graecus 1186*) from the eleventh century;<sup>52</sup> and L (*Laurentianus Pluteus IX*, cod. 28) from the eleventh century.<sup>53</sup>

Cosmas' main aim is to confute those Christians who believed that heaven and earth had a spherical shape. On the basis of a detailed exegesis of passages from *Exodus*, where the tabernacle in the wilderness is described, Cosmas develops a cosmology which turns Moses' tabernacle into a symbolical image of the universe. He affirms that the universe has the form of a two-storey bath house, with the earth as flat basis, the firmament of stars as the roof of the first storey and the vaulted heaven as the roof of the second storey, whose ends are in turn fixed on the surface of the earth; the firmament of stars plays the role of the veil of Moses' tabernacle, which

<sup>44</sup> Cosmas Indicopleustès, *Topographie chrétienne*, ed. W. Wolska-Conus, 10, ll. 46-56.

<sup>45</sup> Y. Papadogiannakis, *A Debate about the rebuilding of the Temple in sixth-century Byzantium*, in: G. Gardner - K.-L. Osterloh (eds), *Antiquity in Antiquity, Jewish and Christian Pasts in the Greco-Roman World*, Texts and Studies in ancient Judaism 123, Tübingen 2008, pp. 373-382.

<sup>46</sup> E. Winstedt, *The Christian Topography*, p. 4.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 5, footnote 1.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 5, footnote 2. With regard to the date of the *Christian Topography* see K. Uthemann, *Christus*, pp. 526-531.

<sup>50</sup> W. Wolska-Conus, *La Topographie chrétienne*, p. 3, footnote 2.

<sup>51</sup> E. Winstedt, *The Christian Topography*, p. 15.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 17.

separated the *Sanctum* from the *Sancta Sanctorum*.<sup>54</sup> Incidentally, we point out that the image of a two-storey bath house as a symbolical depiction of the universe was also used by Pseudo-Kaisarios,<sup>55</sup> who found it in Basil of Caesarea's *Third Homily on the Hexaemeron*, where it is used in order to explain how the firmament of stars, though having a vaulted shape, can sustain the superior waters located above it without letting them slip off its surface. Basil explains that the superior waters do not slip off the convex surface of the firmament because this has the shape of a bath-house, whose roof is flat on the outside and dome-shaped on the inside.<sup>56</sup>

But, over and above Cosmas' polemic with the followers of the spherical earth theory, the *Christian Topography* is valuable also because it contains information on the places visited by Cosmas during his travels or of which he obtained information from fellow-travellers who actually visited distant countries like Ceylon and India.<sup>57</sup>

### 3. The creation of heaven and earth (Gen. 1:1 [LXX])

#### 3.1. Pseudo-Kaisarios' and Cosmas' response to their interlocutors' attacks on the coherence of a literal exegesis of *Genesis* 1:1

Right from the start of the cosmological section of the *Erotapokriseis* (question 49), Pseudo-Kaisarios is challenged by his supposed interlocutors to solve a seeming contradiction in *Genesis* 1:1, that is, the fact that Moses began this passage by talking about the creation of heaven and earth, instead of starting from the creation of angels, who, being spiritual creatures, must take precedence over material ones.<sup>58</sup>

Pseudo-Kaisarios does not respond to this blatant attack on the coherence of *Genesis* frontally, because he could not but agree on the premise of his interlocutors' syllogism; on the contrary, he turns its content from the relationship between metaphysical and physical beings to the pedagogical value of the book of *Genesis*; by doing so, he cleverly avoids answering the interlocutors' question, whose validity could not be challenged on the basis of the premise of the superiority of spiritual beings over material ones. Pseudo-Kaisarios answers that Moses began the book of *Genesis* from *the heaven and the earth*<sup>59</sup> because his main intention was to teach the Jews that the fundamental elements of creations, such as the sun, moon, heaven, earth

<sup>54</sup> *Cosmas Indicopleustès, Topographie chrétienne*, ed. W. Wolska-Conus, 2, 17-19; 5; E. Winstedt, *The Christian Topography*, p. 6. See also M. Kominko, *The World of Cosmas*, pp. 86-134.

<sup>55</sup> Pseudo-Kaisarios, *Die Erotapokriseis*, ed. R. Riedinger, 91, ll. 4-7.

<sup>56</sup> Basil the Great, *Homiliae in Hexaemeron*, III, 4, ll. 1-21, ed. S. Giet, SC 26bis, Paris 1968. With regard to Basil's concept of the heaven see also C. Köckert, *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 56, Tübingen, 2009, pp. 343-348.

<sup>57</sup> E. Winstedt, *The Christian Topography*, p. 6 ff.

<sup>58</sup> Pseudo-Kaisarios, *Die Erotapokriseis*, ed. R. Riedinger, 49, ll. 1-3.

<sup>59</sup> *Gn.* 1:1.

etc., which the people who lived around them worshipped as creators gods, were not such but mere creatures created by God.<sup>60</sup>

In a passage from Severian of Gabala's *First Oration on the Creation of the World* we can find exactly the same question concerning the way in which God starts the creation process as well as the same answer to this cosmological problem; it is clear that question-and-answer 49 is a paraphrase of this passage from Severian's *First Oration*.<sup>61</sup>

Another ancient source to whom Pseudo-Kaisarios made reference in order to answer his interlocutors' objection is Basil of Caesarea, who in the *Sixth Homily on the Hexaemeron* explains that Moses mentioned the creation of sun and moon after that of the earth in order to show to the Jews that the sun is not the creator of the world but one of God's creatures.<sup>62</sup>

In book two of his *Christian Topography* Cosmas reports some views on the nature of heaven that were common among those people whom he calls 'false Christians' (πεπλασμένοι Χριστιανοί).<sup>63</sup> Cosmas writes:

If, according to the false Christians, heaven alone comprises the universe, Moses would not have mentioned earth along with heaven, but he would have said: „This is the book of the generation of heaven”.<sup>64</sup>

According to Cosmas' interlocutors, the term 'heaven' must be regarded as a synonym of the term 'universe', and, therefore, must include the earth as well, so that, as Cosmas attentively notes in his reply, the term 'earth' in the sentence 'in the beginning God made the heaven and the earth', should not have been added by Moses, because it was already included in the term 'heaven'.

The Christians criticized here find it difficult to accept the literal interpretation of the Bible whenever they regard it as devoid of logical coherence. On the other hand, both Pseudo-Kaisarios and Cosmas Indicopleustes try to reaffirm the value of a literal interpretation of the revealed text,<sup>65</sup> but they do so by developing elaborate

<sup>60</sup> Pseudo-Kaisarios, *Die Erotapokriseis*, ed. R. Riedinger, 49, ll. 5-27.

<sup>61</sup> Severian of Gabala, *De mundi creatione*, PG 56, 431, ll. 52-62.

<sup>62</sup> Basil the Great, *Homiliae in Hexaemeron*, ed. S. Giet, VI, 2, ll. 9-13.

<sup>63</sup> Cosmas Indicopleustes, *Topographie chrétienne*, ed. W. Wolska-Conus, 2, 5, l. 2.

<sup>64</sup> *Ibidem*, 2, 7, ll. 1-3. See also *ibidem*, 2, 11, ll. 11-15. It is well possible that John Philoponus was among those 'false Christians' mentioned here by Cosmas. With regard to the debate between Cosmas and John Philoponus see, for example, W. Wolska-Conus, *La Topographie chrétienne*, pp. 147-151. All translations of passages from the *Christian Topography* are Mc Crindles', with my corrections; see J.W. Mc Crindle, *The Christian Topography of Cosmas, an Egyptian Monk - translated from the Greek, and edited, with Notes and Introduction*, London 1897.

<sup>65</sup> With regard to Cosmas' predilection for the literal method of interpretation of the Holy Scriptures, Madathil rightly points out: "The investigation of Cosmas' exegetical method has shown that also in his exegesis he is oriented towards the Antiochian [school]. He mostly favours a strictly literal interpretation of the [Biblical] text" (see J.-O. Madathil,

counter-arguments that tend to turn their interlocutors' objections upside down; Cosmas and Pseudo-Kaisarios appear to be no less reliant on the use of logic and natural science than their opponents, but they use them to justify the rationality of their literal Biblical exegesis and to defend it from their interlocutors' objections.

Our authors' preference for a literal exegesis of the Bible depends on the fact that their two main ancient sources had embraced this exegetical method: in his *Sixth Homily on the Creation of the World* Severian of Gabala criticizes those who interpret the paradise allegorically, as a spiritual place located somewhere in heaven,<sup>66</sup> while Basil says: 'But, when I hear grass, I understand grass, and (similarly in the case of) a plant, a fish, a wild beast and a domesticated animal: I understand everything in a literal sense'.<sup>67</sup>

### 3. 2. Cosmas and Pseudo-Kaisarios' criticism of the theory of the sphericity and motion of heaven and earth

Let us now focus on Pseudo-Kaisarios and Cosmas Indicopleustes' description of heaven and earth as motionless and non-spherical. In the second book of the *Christian Topography* Cosmas says that the universe is made up of an upper floor (ἀνάγαιον) and a ground floor (κατάγαιον);<sup>68</sup> he writes:

The deity, having then founded the earth, which is oblong, upon its own stability, bound together the extremities of the heaven with the extremities of the earth, making the inferior extremities of the heaven rest upon the four extremities of the earth, while on high he formed it into a most lofty vault over spanning the length of the earth. Along the breadth again of the earth he built

---

*Kosmas der Indienfahrer*, Thaur etc 1996, p. 121). Madathil also stresses that Cosmas tends to interpret the biblical account of the creation of the world literally; he writes: 'Wherever Kosmas speaks about the story of the creation [described] in the first chapter of [the book of] *Genesis*, he takes it as it is. He interprets it literally and reckons that Christians are not free to have doubts about the Scriptures' (ibidem, p. 106; see also ibidem, pp. 107-110). However, we cannot agree with Madathil when, with regard to Cosmas' approach towards natural phenomena, he affirms that, 'in it there is neither speculation, nor rational explanation, nor any allegorical interpretation. For him all natural effects happen by God's command' (ibidem, p. 110). On the contrary, we agree with Kominko, when she says that Cosmas makes the effort, 'to make his description of the universe consistent with observable phenomena. Where exegetical sources do not provide explanation, he looks to Greek science for the solution [...] The coherence of the whole system, where one element results from another, is one of the most striking characteristics of Kosmas' description of the universe' (idem, *The World of Kosmas*, pp. 47-48).

<sup>66</sup> Severian of Gabala, *De mundi creatione*, PG 56, ll. 46-62. However, it must be pointed out that for Severian the allegorical interpretation of the Holy Scriptures must not be always rejected, because it can be accepted whenever it is in harmony with literal exegesis (see ibidem, 459, ll. 14-17).

<sup>67</sup> Basil the Great, *Homiliae in Hexaemeron*, ed. S. Giet, IX, 1, ll. 11-21. According to Köckert, Basil is here attacking Origen's allegorical exegesis of the book of *Genesis* (see C. Köckert, *Christliche Kosmologie*, pp. 388-391).

<sup>68</sup> Cosmas Indicopleustes, *Topographie chrétienne*, ed. Wolska-Conus, 2, 20, ll. 11-13.



a wall from the inferior extremities of the heaven upwards, and having enclosed the place, made a house, as one might call it, of enormous size, like an oblong vaulted vapour-bath. For, said the Prophet Isaiah (40:22): *He who establishes the heaven as a vault.*<sup>69</sup> With regard, moreover, to the gluing together of the heaven and the earth, we find this written in Job: *He has inclined heaven to earth, and this has been spread like dust of the earth. I have welded it as a square block of stone.*<sup>70</sup> Do not the expressions about inclining it to the earth and welding it thereto clearly show that the heaven, standing as a vault, has its extremities bound together with the extremities of the earth? The fact of its inclination to the earth, and its being welded with it, makes it totally inconceivable that it is a sphere.<sup>71</sup>

Cosmas adds that, 'Moses, likewise, in describing the table in the Tabernacle, which is an image of the earth, ordered its length to be of two cubits, and its breadth of one cubit.'<sup>72</sup> (Cosmas will devote an entire book, the fifth, to the exegetical interpretation of Moses' tabernacle as a symbolical image of the universe).

The passage from the *Christian Topography* quoted above clearly shows Cosmas' literal interpretation of the Bible; his literal exegesis however does not stand on its own, but is preceded by a philosophical confutation of the theory of the sphericity and rotation on their own axis of heaven and earth, which Cosmas develops in the first book of his *Christian Topography*: since, he argues, the stars appear to us in different colours, they must have been made up of different elements; otherwise, they would have had an identical colouring. The same argument applies to heaven, which contains galaxies that differ in colour (the Milky Way, for example, is coloured white); but if, Cosmas says, heaven, like the stars, is made up of different elements, it must also be motionless, because if it revolved, it would do so in different directions, according to the element (water, air, earth or fire) that from time to time predominates over the others within the composite of which heaven is made up: for example, if fire, which is lighter than earth or water, predominated over the others, heaven would be carried upwards, if earth or water, which are heavier, downwards.<sup>73</sup> If then the heaven is motionless, there is, for Cosmas, no reason to suppose that it has a spherical shape, which would have been much more appropriate to its supposed rotatory motion. According to Cosmas then a philosophical analysis of the nature of heaven based on the empirical observation of its constitution and operation shows that this is not spherical and does not revolve on its own axis and corroborates from a rational point of view his literal interpretation of the first chap-

<sup>69</sup> *Is.* 40:22.

<sup>70</sup> *Jb* 38:37-38.

<sup>71</sup> Cosmas Indicopleustès, *Topographie chrétienne*, ed. W. Wolska-Conus, 2, 17-18.

<sup>72</sup> *Ibidem*, 2, 19, ll. 1-3. See also 2, 35, ll. 5-12; 2, 48, ll. 11-16; 3, 16; 3, 51-54.

<sup>73</sup> *Ibidem*, 1, 5-8; 16, 12-14. See also *ibidem*, 1, 12, where Cosmas attacks the theory of the epicycles and 1, 20 where he tries to confute the theory of the antipodes. On the antipodes see also *ibidem*, 2, 107; Basil the Great, *Homiliae in Hexaemeron*, ed. S. Giet, I, 11; M. Kominko, *The World of Kosmas*, p. 71.

ter of the book of *Genesis*.

After dealing with Cosmas' description of the universe as non-spherical and motionless, let us now focus on Pseudo-Kaisarios' views on this topic, starting from question 97, where he is asked whether heaven is spherical or not.<sup>74</sup> Pseudo-Kaisarios resolutely denies that heaven is spherical.<sup>75</sup> He does so by interpreting one of the Biblical passages quoted by Cosmas, namely *Isaiah 40:22 He who establishes the heaven as a vault and stretches it out as a tent*, in the same sense as Cosmas does, that is, by saying that for Isaiah heaven has the shape of a vault or a tent, and not of a sphere. This, according to Pseudo-Kaisarios, has precise consequences for the movement of the sun, which for him does not revolve around a circular orbit, which would have been the case if heaven had a spherical shape, but arises and sets by circulating above and below the horizon.<sup>76</sup> He reinforces this interpretation by quoting *Genesis 19:23 The sun came out of the earth, and Lot entered into Segor*, which he interprets<sup>77</sup> as if the passage meant that the sun simply comes out of the earth at dawn.<sup>78</sup>

### 3. 3. Pseudo-Kaisarios and Cosmas' description of the universe as a two-storey building

In answering question 50 on whether God created the universe from a pre-existent matter,<sup>79</sup> Pseudo-Kaisarios, after stating that God created matter at the same time as He thought of it,<sup>80</sup> describes the universe by saying that it resembles a two-storey building, of which the upper-floor is the space from the first haven to the firmament of stars, while the ground-floor is the space that goes from the firmament of stars to the earth. Pseudo-Kaisarios, who is here clearly influenced by Severian of Gabala, writes:

[God] *made the heaven*<sup>81</sup> first, not the visible one, but that situated above, with regard to which David also sings: *heaven of the heaven of the Lord*,<sup>82</sup> having

<sup>74</sup> Pseudo-Kaisarios, *Die Erotapokriseis*, ed. R. Riedinger, 97, ll. 1-2.

<sup>75</sup> Here Pseudo-Kaisarios is influenced by Severian of Gabala, who also denies the sphericity and motion of heaven; see Idem, *De mundi creatione*, PG 452, 29-31.

<sup>76</sup> Also in this case Pseudo-Kaisarios was influenced by Severian of Gabala, who in his *Third Oration on the Creation of the World*, PG 452, 50-63, explicitly denies that the sun rotates around the earth, but says that it hides behind the superior waters at night and comes out of them at dawn.

<sup>77</sup> Pseudo-Kaisarios, *Die Erotapokriseis*, ed. R. Riedinger, 97, ll. 4-8.

<sup>78</sup> According to Riedinger's index of the biblical passages quoted in the *Erotapokriseis*, Pseudo-Kaisarios never quotes Job 38:37-38: *He has inclined heaven to earth, and this has been spread like dust of the earth. I have welded it as a square block of stone*, which was instead used by Cosmas in the passage quoted before to justify his theory of a vaulted heaven whose ends have been fixed by God on the four corners of the earth; see Pseudo-Kaisarios, *Die Erotapokriseis*, ed. R. Riedinger, pp. 236-237.

<sup>79</sup> Pseudo-Kaisarios, *Die Erotapokriseis*, ed. R. Riedinger, 50, ll. 1-2.

<sup>80</sup> *Ibidem*, 50, ll. 4-7.

<sup>81</sup> Gn. 1:1.

separated and divided supramundane beings from terrestrial ones after the manner of a two-storey building, as if one were shut up in the upper part of a house.<sup>83</sup>

This passage from the *Erotapokriseis* shows close similarities with one from the second book of Cosmas' *Christian Topography*, where he describes the universe as a two-storey building. In this passage Cosmas tries to reconcile his theory of the two heavens, the first heaven, created on the first day, and the second heaven or firmament visible to us, created on the second day, with the fact that Scriptures appear to use the word 'heaven' for both the first heaven and the firmament, without making a sharp distinction between them; in this case Cosmas seems to depart from his usual literal exegesis of the Bible and to twist the literal meaning of the text in order to accommodate it with his own cosmological theory; he writes:

But further, when God had produced the waters and the angels and the other things simultaneously with the earth and the highest heaven itself, he on the second day exposed to their vision this second heaven visible to our eyes, which, as if putting to use the creations of his own hands, he formed from the waters as his material. In appearance the firmament is like the highest heaven, but not in figure, and it lies midway between that heaven and the earth; and God having then stretched it out extended it throughout the whole space in the direction of its breadth, like an intermediate roof, and bound together the firmament with the highest heaven, separating and distributing the remainder of the waters, leaving some above the firmament, and others on the earth below the firmament, as the divine Moses explains to us, and so makes the one area or house two houses - an upper and a lower storey. But again, the divine scripture speaks thus in Moses concerning the second heaven: *And God called the firmament heaven*;<sup>84</sup> and in the inspired David we find these words: *Stretching out the heaven as a leather covering*<sup>85</sup>; and he adds: *who covered his upper chambers with the waters*;<sup>86</sup> saying this evidently with respect to the firmament. But scripture, when coupling the two heavens together, frequently speaks of them in the singular, as but one, saying through Isaiah: *He who establishes the heaven as a vault, and stretches it out as a tent to dwell in*<sup>87</sup>; meaning here by the words 'as a vault' the highest heaven, and by the words 'and stretches it out as a tent', the firmament, and thus declaring them in the singular number to be bound together and to be of similar appearance. David again speaks to this effect: *The heavens declare the glory of God, and the firmament showed forth his handiwork*;<sup>88</sup> here beginning with a dual-

---

<sup>82</sup> Ps. 113:24.

<sup>83</sup> Pseudo-Kaisarios, *Die Erotapokriseis*, ed. R. Riedinger, 50, ll. 8-10. See also Severian of Gabala, *De mundi creatione*, PG 56, 433, 42-49; Cosmas Indicopleustès, *Topographie chrétienne*, ed. W. Wolska-Conus, 10, 20-28.

<sup>84</sup> Gn. 1:8.

<sup>85</sup> Ps. 103:2.

<sup>86</sup> Ps. 103:3.

<sup>87</sup> Is. 40:22.

<sup>88</sup> Ps. 18:1.

ity and ending with a unity. For since, agreeably to the idiom of the Hebrew language, the same word serves to express both *heavens* and *heaven*, and the two heavens are not only bound together as one, but are also like in appearance and aspect, the divine scripture speaks of heaven both in the plural and in the singular number indiscriminately.<sup>89</sup>

The same description of the creation of the two heavens can be found in Pseudo-Kaisarios' answer to question 64, which is the following: 'Which nature is that *fir-mament* that separates *between the waters*<sup>90</sup> and the waters, [between those waters which are] above the heaven and [those which are] in the sea?'<sup>91</sup> Pseudo-Kaisarios' answer shows clearly that he shared the same conception with his contemporary Cosmas; he writes:

The heaven above the firmament was created on the first day, on the second [day] this visible firmament above our heads, the third day being the beginning of nature according to [the archetypical] model represented by transcending [natures].<sup>92</sup>

The image of the world as a two-storey building that can be found in both the *Erotapokriseis* and the *Christian Topography* derives from Severian of Gabala's *Orations on the Creation of the World* and Basil's *Homilies on the Hexaemeron*, to which both Pseudo-Kaisarios and Cosmas are indebted; Severian writes:

On the first day God made the matter of (His own) creatures; but on the other days their shape and orderly arrangement. For example, (on the first day) He made the heaven that previously did not exist, not this one (namely the firmament of stars), but the upper heaven: because (He) created this one on the second (day). God made the superior heaven, with regard to which David also says: *heaven of the heaven of the Lord*.<sup>93</sup> But this is the upper-storey. And as in a house with two stories there is an intermediate roof, so God, having created the universe in the shape of a house, laid this heaven (namely the firmament of stars) as an intermediate roof, and (put) the (superior) waters above (it).<sup>94</sup>

In his *Third Oration on the Creation of the World* Severian cites *Isaiah* 40:22 and *Genesis* 19:23 (which Pseudo-Kaisarios also quotes), together with *Psalms* 18:6, in

<sup>89</sup> Cosmas Indicopleustès, *Topographie chrétienne*, ed. W. Wolska-Conus, 2, 20-21. With regard to this passage, Wolska-Conus indicates the following authors as Cosmas' primary sources: Severian of Gabala, *De mundi creatione*, PG 56, 433 (Δ'); Diodorus of Tarsus, in: Phothius, *Bibliotheca*, cod. 223 = PG 103, 872B; *The Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Psalms (I-LXXX)*, ed. R. Devreesse, Studi e Testi 93, Rome 1939, 117, 1-2; Theodoret of Cyrrus, *Quaestiones in Genesim*, PG 80, 92A-B, I, XI.

<sup>90</sup> Gn. 1:7.

<sup>91</sup> Pseudo-Kaisarios, *Die Erotapokriseis*, ed. R. Riedinger, 64, ll. 1-2.

<sup>92</sup> Ibidem, 64, ll. 4-6. See also Severian of Gabala, *De mundi creatione*, PG 56, 441, l. 59-442, ll. 1-3.

<sup>93</sup> Ps. 113:24.

<sup>94</sup> Severian of Gabala, *De mundi creatione*, PG 56, 433, ll. 42-52.

order to show that the sun does not move circularly, this fact in turn demonstrating that the earth is not spherical.<sup>95</sup>

The theory of the two heavens was also defended by Basil of Caesarea in the third of his *Homilies on the Hexaemeron*; he writes:

But I say that since (it) has been handed down (by Scriptures) that a different name and function belong to a second heaven, this [must] be different from that [first heaven] created in the beginning, having been provided with a more solid nature of special use to the cosmos.<sup>96</sup>

Finally, Pseudo-Kaisarios believes like Cosmas<sup>97</sup> that the firmament of stars was made of some of the water that God separated from the superior waters (those located in the first heaven) and which He then turned into ice;<sup>98</sup> the firmament of stars, Pseudo-Kaisarios explains, carries the superior waters on its frozen surface in the same way in which in Winter the frozen surface of the Danube is able to hold up the water that eventually streams on it.<sup>99</sup> Here Pseudo-Kaisarios makes use of the empirical observation of a natural phenomenon to explain his theory that the firmament of stars is made of ice, which in turn arose from his literal interpretation of *Genesis* 1:6-9. In this occasion Cosmas and Pseudo-Kaisarios depart from Basil of Caesarea - who in his *Third Homily on the Hexaemeron* refuses this theory, considering it as appropriate to 'childish and foolish' people,<sup>100</sup> while they follow Severian of Gabala, who in his *Second Oration on the Creation of the World* explicitly defends it.<sup>101</sup>

<sup>95</sup> Ibidem, 452, ll. 35-42.

<sup>96</sup> Basil the Great, *Homiliae in Hexaemeron*, ed. S. Giet, III, 3, ll. 55-59.

<sup>97</sup> Cosmas Indicopleustès, *Topographie chrétienne*, ed. W. Wolska-Conus, 2, 20, ll. 4-5; 3, 14; 3, 31, ll. 3-5.

<sup>98</sup> See Pseudo-Kaisarios' answer to his disciples' objection: *Pseudo-Kaisarios, Die Erotapokriseis*, ed. R. Riedinger, 66, ll. 4-14; 69, ll. 4-30, 70, ll. 4-28, 104, ll. 5-12; see also ibidem, 90, ll. 4-12, where Pseudo-Kaisarios says that the heaven above the firmament is immaterial, while the firmament is material (a similar position is defended by Cosmas, who regards the place from the earth to the firmament as mortal, that from the firmament to the vaulted heaven, immortal; Cosmas Indicopleustès, *Topographie chrétienne*, ed. W. Wolska-Conus, 3, 81, ll. 1-5).

<sup>99</sup> Ibidem, 67, ll. 10-20.

<sup>100</sup> Basil the Great, *Homiliae in Hexaemeron*, ed. S. Giet, III, 4, ll. 43-55; 7, ll. 1-5. With regard to Basil's concept of the firmament see C. Köckert, *Christliche Kosmologie*, pp. 374-384. Köckert points out that for Basil, '[...] the firmament has a solid and dense nature, which is able to hold both dense and light water. It resembles a membrane which makes the light water ascend and the dense, earthly water, descend' (ibidem, p. 378). Köckert also says that the modern interpreter of Basil's thought has the impression that for him the firmament is a kind of 'compressed air' (verdichtete Luft); she mentions Basil's criticism of the theory according to which the firmament is made of frozen water and points out that this theory has Judaic roots and was widespread among the followers of the Antiochian school (see ibidem, p. 379).

<sup>101</sup> Severian of Gabala, *De mundi creatione*, PG 56, 441, l. 59-442, ll. 1-3.

We can see here that, though Pseudo-Kaisarios and Cosmas Indicopleustes are certainly dependent on their ancient sources, in particular Basil and Severian, they do not appear to be committed to an uncritical faithfulness to them, but make use of them insofar as they can illuminate their own findings, while following other directions whenever these are in conflict with the doctrines of the ancient writers.

#### 4. The shapeless form of the earth after its creation and the gatherings of the waters (Gen. 1:2,10 [LXX])

The second line of the first chapter of the book of *Genesis* could not certainly escape the attention of Pseudo-Kaisarios' supposed interlocutors; in question 62 they seem to find it difficult to believe that God, who is the most perfect being, could create such an imperfect and chaotic creature as *Genesis* tells the earth was on the first day.<sup>102</sup> Again, a strictly logical coherence is here preferred to an uncritical adherence to the text of the Scriptures. Let us analyze Pseudo-Kaisarios' answer:

*The earth was invisible and unformed*<sup>103</sup> not by nature, but with regard to [its] orderly arrangement and [external] aspect, the waters not having been yet separated with a view to [the creation of] the land familiar [to us],<sup>104</sup> whose nature is to be visible, adorned with plants and crowned with flowers. Since the abyss submerged [it], the earth had not began yet to be girded with fountains and rivers nor had [it] been [yet] embellished with a view to the sustenance and support of those beings which were destined to be generated by it in accordance with the divine commandment, [the earth] being clad in the abyss as if this were a mourning garment; David, the singer of divine Scriptures, in like manner also says: *The abyss covering you as a piece of dress*,<sup>105</sup> pointing out [by these words] the ocean that encircles the earth as a ring until today.<sup>106</sup>

The rationale of Pseudo-Kaisarios' answer appears to be similar to that which informed his answer to question 49. Given that he could not but agree with the premise of his interlocutors' syllogism, namely that God, being perfect, cannot create anything imperfect, he turns the content of his interlocutors' question from the nature of the earth, which is certainly perfect, to its arrangement, which can be imperfect without impairing the earth's perfect nature. The arrangement of the earth was imperfect, says Pseudo-Kaisarios, because the abyss still submerged it like a 'mourning garment', so that the earth's perfection was not destroyed by the waters that covered it but only hidden from sight; he then links his argument to a passage from the *Psalms* interpreted literally, 'the abyss covering you as a piece of dress', which for him confirms the conclusion to which he had come on the basis of his rational argument.

<sup>102</sup> Pseudo-Kaisarios, *Die Erotapokriseis*, ed. R. Riedinger, 62, ll. 1-2.

<sup>103</sup> Gn. 1:2.

<sup>104</sup> Cf. Gn. 1:9.

<sup>105</sup> Ps. 103:6.

<sup>106</sup> Pseudo-Kaisarios, *Die Erotapokriseis*, ed. R. Riedinger, 62, ll. 4-10. The same doctrine can be found in Severian of Gabala and Basil of Caesarea; see Severian, *De mundi creatione*, PG 56, 441, ll. 31-34; Basil the Great, *Homiliae in Hexaemeron*, ed. S. Giet, II, 3, ll. 17-33.

The passages from the *Erotapokriseis* and the *Christian Topography* discussed so far clearly show that Pseudo-Kaisarios and Cosmas Indicopleustes do not see any conflict between the Holy Scripture and natural science and logic.<sup>107</sup>

Before concluding our analysis of Pseudo-Kaisarios' answer to question 62, it is worth focusing our attention on what he says right at the end of it, namely that, 'the ocean [...] encircles the earth as a ring until today'.<sup>108</sup> The same view is supported by Cosmas, who in the second book of the *Christian Topography* writes:

We have said that the figure of the earth is length wise from east to west, and breadth wise from north to south, and that it is divided into two parts: this part which we, the men of the present day, inhabit, and which is all round encircled by the central sea, called ocean by the Pagans, and that part which encircles the ocean, and has its extremities bound together with those of the heaven, and which men at one time inhabited to eastward, before the flood in the days of Noah occurred, and in which Paradise is also located.<sup>109</sup>

After sailing the ocean, Cosmas says, Noah arrived at the earth that we now inhabit and contributed to populate it through the progeny of his own sons: Shem, who obtained the Eastern part of the earth, Ham, who got the control of the regions that extend from the city of Gadeira in the West to the Arabian peninsula, and Japhet, who took possession of the north.<sup>110</sup> In Cosmas' eyes, the non-Christian authors who gained access to the Holy Scriptures were led by them to divide the earth in exactly the same way as the Biblical authors: this is the literary *topos* common among ancient Christian authors according to which the Greek philosophers learnt from the Hebrews some of the truths contained in the Bible and subsequently pass them off as their own findings. Cosmas writes:

The Pagans even, availing themselves of what Moses has thus revealed, divide the whole earth into three parts: Asia, Libya and Europe, designating Asia the east, Libya the south, extending to the west, Europe the north, also extending to all the west; and in this our part of the earth there are four gulfs which penetrate into it from the ocean as the Pagans also say, and say with truth when treating of this subject namely, this gulf of ours, which entering from Gadeira in the west extends along the countries subject to Rome; the Arabian Gulf called the Erythraean and the Persian Gulf, both of which advance from Zingium to the southern and more eastern parts of the earth, from the so called Barbaria, which begins where the land of the Ethiopians terminates. Now Zingium, as those who navigate the Indian sea are aware, is situated be-

<sup>107</sup> On the relationship between natural science and religion in Cosmas see W. Wolska-Conus, *La Topographie chrétienne*, pp. 147-151. Although we agree with Wolska-Conus' thesis according to which Cosmas' criticism of 'false Christians' is in reality an attack on Philoponus, for us the way in which Cosmas develops his 'anti-philosophical' argument cannot hide the profound influence exerted on him by logic and natural science.

<sup>108</sup> Pseudo-Kaisarios, *Die Erotapokriseis*, ed. Riedinger, 62, ll. 10-11.

<sup>109</sup> Cosmas Indicopleustes, *Topographie chrétienne*, ed. Wolska-Conus, 2, 24. See also M. Kominko, *The World of Cosmas*, p. 52-65.

<sup>110</sup> *Ibidem*, 2, 25-26.

yond the country called Barbaria which produces frankincense, and is girdled by the ocean which streams from thence into both gulfs. The fourth gulf is that which flows from the north-eastern part of the earth, and is called the Caspian or Hyrcanian Sea. These gulfs only admit of navigation, for the ocean cannot be navigated on account of the great number of its currents, and the dense fogs which it sends up, obscuring the rays of the sun, and because of the vastness of its extent. Having learned these facts from the Man of God, as has been said, I have pointed them out as coincident also with my own experience, for I myself have made voyages for commercial purposes in three of these gulfs - the Roman, the Arabian and the Persian, while from the natives or from seafaring men I have obtained accurate information regarding the different places.<sup>111</sup>

In his answer to question 81,<sup>112</sup> ‘And in what sense the Lord *called the whole of the waters „sea”*’<sup>113</sup>, Pseudo-Kaisarios, like Cosmas, equates the world seas with the gulfs filled in by the waters that used to cover the earth; he writes:

The Lord called ‘seas’ the gulfs that are encompassed by the earth that encircles [them] according to the shape of each, that is, the Northern Sea, the Southern [Indian] Sea, the Eastern Sea and again the Western one, and the actual names of the seas [that are known to us]:<sup>114</sup> the Euxine, the Propontis, the Elle-spontos, the Aegean [Sea] and the Ionic [Sea], the Sardinian Sea and the Sicilian, the Tyrrhenian [Sea] and so many names of seas, that it is not possible for us to enumerate (all of them) now.<sup>115</sup>

This same doctrine can also be found in a passage of Basil of Caesarea’s *Fourth Homily on the Hexaemeron*,<sup>116</sup> which Pseudo-Kaisarios reports almost verbatim.

---

<sup>111</sup> Ibidem, 2, 28-29. See also ibidem, p. 332, footnote 29<sup>1</sup>, where Wolska-Conus points out that the Pagan authors mentioned here by Cosmas are: Eratosthenes; Strabo; a group of philosophers belonging to the Stoic school and Crates of Mallus. These authors, Wolka-Conus says, believed in one single Ocean encircling the earth ‘like a ring’; their views were opposed to those of Herodotus, Aristotle, Hipparchus, Marinus of Tyre and Ptolemy, who believed in the theory of the ‘closed seas’, according to which the world seas are separated from each other. See also ibidem, 2, 45, ll. 5-15, where Cosmas mentions Τζίνιστα, that is, China; 2, 65, ll. 1-3, where Cosmas says that his description of the known world is based both on his own experience and on reports by other travellers. Finally, compare ibidem, 2, 65, ll. 10-15, where Cosmas, following a literary *topos* common in Late Antiquity, criticizes those civilizations younger than the Hebrews who dare to criticize the Holy scriptures, with 2, 78-79, where he describes the ideas of those ancient philosophers whose cosmological doctrines agree with what is taught in the Bible; ibidem, 3, 57, where he again criticizes non-Christians for grounding their cosmological doctrines on the findings of recent writers; ibidem, 3, 25, a brief recapitulation of the creation of the dry land.

<sup>112</sup> Pseudo-Kaisarios, *Die Erotapokriseis*, ed. R. Riedinger, 81, l. 1.

<sup>113</sup> Gn. 1:10.

<sup>114</sup> Cf. Gn. 1:10.

<sup>115</sup> Pseudo-Kaisarios, *Die Erotapokriseis*, ed. R. Riedinger, 81, ll. 3-8.

<sup>116</sup> Basil the Great, *Homiliae in Hexaemeron*, ed. S. Giet, IV, 4, ll. 61-69.



### 5. The creation of sun and moon, the creation of man and his expulsion from the garden of Eden (Gen. 1:16; 2:7; 3:17-19 [LXX])

The creation of the two luminaries, sun and moon, is the topic of question 92. Pseudo-Kaisarios answers it by saying that both sun and moon were made by God out of that light which he separated from darkness on the first day of creation.<sup>117</sup> Pseudo-Kaisarios depends here on Severian of Gabala.<sup>118</sup> A theory similar to Severian's, even if not identical, can be found in Basil of Caesarea's *Sixth Homily on the Hexaemeron*, where he says that the luminaries constitute the vehicle (ὄχημα) through which the light created on the first day illuminates the earth.<sup>119</sup>

With regard to the creation of man, Pseudo-Kaisarios mentions it briefly in question 51, where his interlocutors ask him why in the first chapter of the book of *Genesis* Moses did not mention the creation by God of all the elements, but of heaven and earth only.<sup>120</sup> The rationale of their argument is that God must create everything at once and not some elements earlier than others. In his answer Pseudo-Kaisarios turns his interlocutors' question upside down by saying that as when God shaped man from dust, He also created his eyes, feet, arms etc., although Moses does not mention the creation of these parts of man's body, so the fact that Moses did not mention the creation of the other elements does not necessarily imply that God did not create them.<sup>121</sup>

Also in this case we are dealing with a paraphrase of a passage from Severian's *First Oration on the Creation of the World*. This passage is interesting because in it Severian attributes the same question made by Pseudo-Kaisarios' interlocutors to an anonymous inquirer, whom he includes among the 'brothers' (ἀδελφοί) he was talking to.

This fact cannot be overlooked, because it shows that Severian found himself in the same situation as Pseudo-Kaisarios, namely in that of a master of Christian doctrine who has to make use of all his research tools in order to solve the doubts of his fellow-Christians.<sup>122</sup>

Let us now analyse Cosmas' exegesis of the Biblical passage concerning the creation of the luminaries. Cosmas actually champions the same doctrine as Pseudo-Kaisarios, as it is shown by this passage from book three of the *Christian Topogra-*

<sup>117</sup> Pseudo-Kaisarios, *Die Erotapokriseis*, ed. R. Riedinger, 92, ll. 4-6; ll. 7-10.

<sup>118</sup> Severian of Gabala, *De mundi creatione*, PG 56, 449, ll. 7-25.

<sup>119</sup> Basil the Great, *Homiliae in Hexaemeron*, ed. S. Giet, VI, 2, ll. 31-37; see also C. Köckert, *Christliche Kosmologie*, pp. 361-365.

<sup>120</sup> Pseudo-Kaisarios, *Die Erotapokriseis*, ed. R. Riedinger, 51, 1-2.

<sup>121</sup> *Ibidem*, 51, ll. 4-12. See also question 52, ll. 1-2 (why did Moses not write that God created the darkness and the abyss?); 53, ll. 1-2 (why did Moses not write that God created the air); 55, ll. 1-2 (why, though the statement by God 'let there be fire' can be found nowhere in the Scriptures, does fire exist?); 57, ll. 1-2 (again, on the creation of fire).

<sup>122</sup> Severian of Gabala, *De mundi creatione*, PG 56, 433, 57 - 434, ll. 1-11. See also *ibidem*, 435, ll. 13-16.

*phy*:

And again on the fourth day he divided the light, and with its purer portion made the sun, and with the remainder the moon and the stars, embellishing these heavenly bodies with the harmonious beauty that adorns all nature, giving order and harmony to the universe, while assigning to the invisible powers as their function and their law to administer, run, and organize these celestial bodies for the benefit of the image of God, that is, of man, and of all that exists on his account [...]<sup>123</sup>

In this passage Cosmas also mentions the ‘invisible powers’, namely the angels, who for him have the duty to move the celestial bodies until man will be judged by God at the end of times.<sup>124</sup> Since the angels’ destiny was bound to that of man, when this sinned by eating the fruit of the Tree of the Knowledge of Good and Evil the angels lost any hope that one day they would be relieved from their burdensome duty; however, God strengthened their hope in their future salvation and this gave them force to carry out their task until Christ will come to judge the living and the dead.<sup>125</sup>

The fall of man as a result of the sin he committed by infringing God’s commandment introduces us to Pseudo-Kaisarios’ general concept of evil, which is elucidated by his answer to question 60. The interlocutors ask him whether the dark evil matter, which is instrumental in bringing evil into the world, was created by the devil, by God or by no-one since matter is eternal (actually, the interlocutors say, Moses never wrote<sup>126</sup> that ‘God made the darkness’ but that this ‘was’).<sup>127</sup> Pseudo-Kaisarios answers that neither did God create the dark matter nor the devil nor is this eternal,<sup>128</sup> because it came into existence when the heavenly vault cast its

<sup>123</sup> Cosmas Indicopleustès, *Topographie chrétienne*, ed. W. Wolska-Conus, 3, 26, ll. 1-7. See also *ibidem*, 3, 32, ll. 3-10.

<sup>124</sup> *Ibidem*, 2, 83-84. With regard to this topic see K. Uthemann, *Christus*, pp. 550-551.

<sup>125</sup> *Ibidem*, 2, 86-100. With regard to these passages of the *Christian Topography*, W. Wolska-Conus (*ibidem*, p. 404, footnote 86<sup>1</sup>) points out that Cosmas’ angelology, anthropology and eschatology was heavily influenced by the thought of Theodore of Mopsuestia, of whom she quotes the following works: *Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca (e codicibus Musei Britannici Nitriacis)*, ed. E. Schau, Leipzig 1869, 5; 10; 15; 18; *Theodori, episcopi Mopsuesteni, in Epistolas B. Pauli Commentarii – The Latin Version with the Greek Fragments*, ed. H.-B. Swete, Cambridge 1880, t. I, pp. 128-130; 267-271; *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben*, ed. K. Staab, Neutestamentliche Abhandlungen 15, Münster 1933, pp. 137-139.

<sup>126</sup> *Gn.* 1:2.

<sup>127</sup> Pseudo-Kaisarios, *Die Erotapokriseis*, ed. R. Riedinger, 60, ll. 1-3; see also Basil the Great, *Homiliae in Hexaemeron*, II, 4, 1-22.

<sup>128</sup> Here Pseudo-Kaisarios was influenced by Basil, who resolutely denies that matter is eternal; see Basil the Great, *Homiliae in Hexaemeron*, ed. S. Giet, II, 2; C. Köckert, *Christliche Kosmologie*, pp. 350-356. It must be pointed out that the doctrine of the eternity of matter was defended by Hermogenes, who interpreted the “was” of *Genesis* 1:2 (LXX) as a proof of the eternity of the chaotic matter; see Alain le Boulluec, *The Bible in Use among the marginally orthodox in the second and third Centuries*, in: P.M. Blowers (ed.), *The*

shadow on earth;<sup>129</sup> this means that as darkness arised as a result of absence of light, so that evil is nothing but absence of good. This same doctrine can be found in the second of Basil's *Homilies on the Hexaemeron*;<sup>130</sup> here Pseudo-Kaisarios advocates the Neo-Platonic theory of evil, which reached him through the mediation of some of the Church Fathers he referred to in the *Erotapokriseis* (Basil,<sup>131</sup> Severian of Gabala,<sup>132</sup> Gregory of Nazianzus<sup>133</sup> and Gregory of Nyssa<sup>134</sup>). This theory states that evil does not have a positive existence but exists only as privation or absence of good.

With regard to the problem concerning the nature of evil, in his *First Oration on the Creation of the World* Severian of Gabala argues against the position of unidentified 'heretics' (Manicheans or Marcionists?) who interpreted the 'darkness' and the 'abyss' of *Genesis* 1:2 as meaning respectively 'the devil' and 'the demons'.<sup>135</sup> Unfortunately, Severian does not give us further information about this conception, which he considers as a mere 'impiety' (ἀσέβεια) that does not deserve to be discussed further.<sup>136</sup> According to Severian, the 'darkness' which *Genesis* 1:2 refers to was simply caused by clouds<sup>137</sup> so thick that they prevented the light of the heaven from illuminating the earth; these clouds, Severian says, were in turn produced by the vapours emitted by the waters that on the first day of creation still covered the surface of the earth.<sup>138</sup> It is also interesting to point out that, though Severian agrees with Pseudo-Kaisarios on the fact that God could not have created the darkness because, 'God is the producer neither of darkness nor of obscurity',<sup>139</sup> he refuses the idea that the darkness was caused by the heaven's shadow (Basil's position, accepted by Pseudo-Kaisarios).<sup>140</sup>

Question 85 is also interesting for understanding Pseudo-Kaisarios' concept of evil. In it he is asked to explain why evil things exist together with good ones.<sup>141</sup> Pseudo-Kaisarios explicitly rejects the Gnostic theory according to which the evil

*Bible in Greek Christian Antiquity*, Indiana 1997, pp. 213-214.

<sup>129</sup> Pseudo-Kaisarios, *Die Erotapokriseis*, ed. R. Riedinger, 60, ll. 1-12.

<sup>130</sup> Basil the Great, *Homiliae in Hexaemeron*, ed. S. Giet, II, 5, ll. 50-67; see also C. Köckert, *Christliche Kosmologie*, pp. 356-361.

<sup>131</sup> *Ibidem*, II, 4, ll. 58-63; II, 5; V, 4.

<sup>132</sup> Severian of Gabala, *De mundi creatione*, PG 56, 435, ll. 25-35.

<sup>133</sup> Gregory of Nazianzus, *Oratio*, 40, 6, PG 36, 364D-365B.

<sup>134</sup> Gregory of Nyssa, *Orationes de beatitudinibus*, PG 44, 1256B; see also L.-F. Mateo Seco - G. Maspero, *The Brill Dictionary of Gregory of Nissa*, Supplements to „Vigiliae Christianae” 99 (2009), pp. 325-330; A.-A. Mosshammer, *Non-being and Evil in Gregory of Nyssa*, *VigChr* 44 (1990), pp. 136-167.

<sup>135</sup> Severian of Gabala, *De mundi creatione*, PG 56, 435, ll. 42-44.

<sup>136</sup> *Ibidem*, ll. 46-47.

<sup>137</sup> *Ibidem*, ll. 48-49.

<sup>138</sup> *Ibidem*, ll. 35-40.

<sup>139</sup> *Ibidem*, ll. 25-27.

<sup>140</sup> *Ibidem*, ll. 27-40.

<sup>141</sup> Pseudo-Kaisarios, *Die Erotapokriseis*, ed. R. Riedinger, 85, 1-4.

Demiurge is to blame for the existence of evil and answers the question by making reference to Neo-Platonic theodicy, which states that things that are bad for us can be good for other creatures and vice versa, so that evil too has a positive role to play in the universal economy established by God.<sup>142</sup>

## 6. Conclusion

The comparison between Cosmas' and Pseudo-Kaisarios' views on Biblical cosmology has proved that they shared the same cosmological doctrine as it arose from both their literal exegesis of the passages from *Genesis* 1-3 quoted above<sup>143</sup> and their use of clever counter-arguments as well as notions of natural science reinforced by the empirical observation of natural phenomena. We think that a deeper investigation of ancient texts like the *Erotapokriseis* (such as the numerous questions-and-answers in Greek, Arabic and Syriac that are still unpublished)<sup>144</sup> is necessary if we want to improve our understanding of late antique thought as well as of the influence this had on Medieval philosophy and theology.

According to Caudano the Byzantine *catenae* of the book of *Genesis* show that the literal exegesis of the creation story defended by Pseudo-Kaisarios and Cosmas Indicopleustes had a profound influence on the way in which later Byzantine thought approached the Biblical account of the creation of the world.<sup>145</sup>

The propagation of the type of Biblical exegesis championed by our two authors went well beyond the boundaries of the Byzantine empire, going as far as Russian culture, which accessed Pseudo-Kaisarios' and Cosmas' works through translations into ancient Slavonic.<sup>146</sup>

<sup>142</sup> Ibidem, 85, ll. 5-23; see also Basil the Great, *Homiliae in Hexaemeron*, ed. S. Giet, V, 4. With regard to the debate between Plotinus and the Gnostics on these as well as other topics see N. Spanu, *Plotinus, Ennead II 9 [33] 'Against the Gnostics' - a Commentary*, Leuven 2012.

<sup>143</sup> Although their positions differ with regard to their explanations of some specific natural phenomena which are not necessarily connected with their Biblical exegesis and that for this reason have been left out of the present study; for example, Cosmas (Cosmas Indicopleustes, *Topographie chrétienne*, ed. W. Wolska-Conus, 2, 106) denies that earthquakes are caused by the pressure of air inside the earth, while Pseudo-Kaisarios defends this position (Pseudo-Kaisarios, *Die Erotapokriseis*, ed. R. Riedinger, 102, ll. 1-17).

<sup>144</sup> One of the objectives of the project, 'Defining Beliefs and Identities in the Eastern Mediterranean: The Role of Interreligious Debate and Interaction' supervised by Dr. Ioannis Papadogiannakis (King's College, London) is to publish for the first time some of these texts.

<sup>145</sup> A.-L. Caudano, *Un univers sphérique ou voûté? Survivance de la cosmologie antiochienne à Byzance (XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> S.)*, „Byzantion” 78 (2008), p. 67-68; Idem, *Le ciel a la forme d'un cube ou a été dressé comme une peau: Pierre la Philosophe et l'orthodoxie du savoir astronomique sous Manuel I<sup>er</sup> Comnène*, Byzantion 81 (2011), pp. 19-73.

<sup>146</sup> Idem, *Let there be Lights in the Firmament of the Heaven: cosmological Depictions in Early Rus*, Palaeoslavica XIV, Supplementum 2, Cambridge, Mass. 2006.

## Abstract

The paper will compare Pseudo-Kaisarios' and Cosmas Indicopleustes' exegesis of some passages from the first three chapters of the book of *Genesis* as it was carried out in their extant works: Pseudo-Kaisarios' *Erotapokriseis* or 'Questions-and-Answers', consisting of 218 questions-and-answers arranged in the form of a fictitious dialogue between a master of Christian doctrine (Kaisarios, Gregory of Nazianzus' brother) and his own disciples; Cosmas' *Christian Topography*, a description of the known world and of the creation of the world. In assessing the cosmological doctrines of the two authors, the paper will also identify similarities in the way in which they interpret their main Patristic sources, Severian of Gabala and Basil of Caesarea.

## Keywords

Pseudo-Kaisarios, *Erotapokriseis*, Cosmas Indicopleustes, *Christian Topography*, Gen:1-3, patristic exegesis, creation of the world.

## Bibliography

### Sources

Basil the Great, *Homiliae in Hexaemeron*: Basile de Césarée, *Homélie sur l'hexaéméron*, ed. S. Giet, SC 26bis, Paris 1968.

Cosmas Indicopleustes, *Topographie chrétienne*, ed. W. Wolska-Conus, SC 141; 159; 197, Paris, 1968-1970-1973.

*Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben*, ed. K. Staab, Neutestamentliche Abhandlungen 15, Münster 1933, pp. 137-139.

Photius, *Bibliotheca*, ed. R. Henry, Paris 1959-1977.

Pseudo-Kaisarios, *Die Erotapokriseis*, ed. R. Riedinger, GCS, Berlin 1989.

Severian of Gabala, *De mundi creatione orationes 1-6*, PG 56, 429-500.

*The Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Psalms (I-LXXX)*, ed. R. Devreese, Studi e Testi 93, Rome 1939.

*Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca (e codicibus Musei Britannici Nitriacis)*, ed. E. Schau, Leipzig 1869.

*Theodori, episcopi Mopsuesteni, in Epistolas B. Pauli Commentarii - The Latin Version with the Greek Fragments*, ed. H.-B. Swete, Cambridge 1880.

### Studies

Alexandre M., *Le Commencement du livre Genèse I-V*, Paris 1988.

Blowers P.-M., *Drama of the divine Economy: Creator and Creation in Early Christian Theology and Piety*, Oxford 2012.

Boulluec Alain le, *The Bible in Use among the marginally orthodox in the second and third Centuries*, in: P.M. Blowers (ed.), *The Bible in Greek Christian Antiquity*, Indiana 1997, pp. 197-216.

Caudano A.-L., *Un univers sphérique ou voûté? Survivance de la cosmologie antiochienne à Byzance (XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> S.)*, „Byzantion” 78 (2008), p. 66-86.

- Caudano A.-L., *'Le ciel a la forme d'un cube ou a été dressé comme une peau': Pierre la Philosophe et l'orthodoxie du savoir astronomique sous Manuel I<sup>er</sup> Comnène*, „Byzantion” 81 (2011), pp. 19-73.
- Caudano A.-L., *'Let there be Lights in the Firmament of the Heaven': cosmological Depictions in Early Rus*, Palaeoslavica XIV, Supplementum 2, Cambridge, Mass. 2006.
- Elweskiöld B., *John Philoponus against Cosmas Indicopleustes – A Christian Controversy on the Structure of the World in sixth-century Alexandria*, Lund 2005.
- Köckert C., *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 56, Tübingen 2009.
- Kominko M., *The World of Cosmas*, Cambridge 2013.
- Madathil J.-O., *Kosmas der Indienfahrer. Kaufmann, Kosmologe und Exeget zwischen alexandrinischer und antiochenischer Theologie*, Thaur etc 1996.
- Mateo Seco L.-F. –Maspero G., *The Brill Dictionary of Gregory of Nissa*, Supplements to „Vigiliae Christianae” 99 (2009).
- Mc Crindle J.W., *The Christian Topography of Cosmas, an Egyptian Monk – translated from the Greek, and edited, with Notes and Introduction*, London 1897.
- Mosshammer A.-A., *Non-being and Evil in Gregory of Nyssa*, VigChr 44 (1990), pp. 136-167.
- Papadogiannakis Y., *A Debate about the rebuilding of the Temple in sixth-century Byzantium*, in: G. Gardner – K.-L. Osterloh (eds), *Antiquity in Antiquity, Jewish and Christian Pasts in the Greco-Roman World*, Texts and Studies in ancient Judaism 123, Tübingen 2008, pp. 373-382.
- Papadogiannakis Y., *Didacticism, Exegesis, and Polemics in pseudo-Kaisarios's Erotapokriseis*, IPM 64 (2012), pp. 281-283.
- Perczel I., *Finding a Place for the Erotapokriseis of Pseudo-Caesarius: a new Document of sixth-century Palestinian Origenism*, ARAM 18-19 (2006-2007), p. 49-83.
- Sandwell I., *How to teach Genesis 1.1-19: John Chrysostom and Basil of Caesarea on the Creation of the World*, „Journal of Early Christian Studies” 19/4 (2011), pp. 539-564.
- Spanu N., *Plotinus, Ennead II 9 [33] 'Against the Gnostics' – a Commentary*, Leuven 2012.
- Tzamalikos P., *A newly discovered Greek Father, Cassian the Sabaite eclipsed by John Cassian of Marseilles*, Supplements to „Vigiliae Christianae” III, Leiden – Boston 2012.
- Uthemann K.-H., *Christus, Kosmos, Diatribe*, Berlin 2005, Arbeiten zur Kirchengeschichte 93.
- Winstedt E.-O., *The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes*, Cambridge 1909.
- Wolska-Conus W., *La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès: théologie et science au VI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1962.

Kinga Puchała\*, Leon Nieścior OMI\*

## STATUS KOBIETY W STAROŻYTNOCI. KONTEKST SPOŁECZNY I TEOLOGICZNY

Czytając Nowy Testament i pisma starochrześcijańskie, zauważamy znaczącą rolę, jaką odgrywały kobiety w pierwszych gminach i w rozwoju chrześcijaństwa. Wobec istniejącego powszechnie systemu patriarchalnego, zarówno w społeczeństwie żydowskim, jak i grecko-rzymskim, warto przyjrzeć się dokładnie jej miejscu w świecie starożytnym. Spory udział kobiety w życiu religijnym pierwotnego Kościoła każe jeszcze raz przemyśleć tezę o jej podrzędnej pozycji w ówczesnym świecie.

### 1. Status publiczny kobiety w starożytności

Johannes Vorster pisze, że w świecie grecko-rzymskim już samo otrzymanie żeńskiej płci przez naturalny akt narodzin wprowadzało kobietę samoczynnie w stan niższości względem mężczyzny<sup>1</sup>. Zresztą, nawet prawo do życia, relatywizowane w tamtych czasach, nie jednakowo przysługiwało obojga płci. Już w akcie narodzin było miejsce na nierówne traktowanie, jak zauważa Regine Pernoud:

W państwie rzymskim władza ojca nad rodziną, a zwłaszcza nad życiem nowo narodzonych dzieci, była absolutna. Wszyscy znawcy prawa zwracają uwagę na tzw. „nienaturalne znikanie młodszych siostr”. I rzeczywiście, podczas gdy ojciec obowiązany był zachować przy życiu noworodki płci męskiej (oprócz ułomnych lub zbyt wątłych) ze względu na potrzeby armii, to na ogół pozostawiał przy życiu tylko jedną córkę, najstarszą; do wyjątków należy wzmianka o rodzinie rzymskiej posiadającej dwie córki. Znamienne jest też, że każdy chłopiec otrzymuje imię, znak jego osobowości, wyróżniający go spośród braci, gdy tymczasem córka, zwykle najstarsza, nosi tylko nazwisko ojca. Tak więc w rodzinie Korneliuszów córka nazywa się Kornelia, natomiast jej bracia to Publiusz Korneliusz, Gajusz Korneliusz itd. Nie istnieje zatem jakieś bardziej osobiste imię dla córki, jedynie to utworzone od nazwiska ojca<sup>2</sup>.

\* Dr Kinga Puchała – doktor teologii, absolwentka misjologii na Wydziale Teologicznym UKSW; kinga-puchala@wp.pl.

\* Ks. dr hab. Leon Nieścior, prof. UKSW – profesor teologii patrystycznej w Katedrze Teologii Patrystycznej na Wydziale Teologicznym UKSW; e-mail: l.niescior@uksw.edu.pl.

<sup>1</sup> Por. J. Vorster, *The blood of the female martyrs as the sperm of the Early Church*, „Religion and Theology” 10 (2003) nr 1, s. 70.

<sup>2</sup> R. Pernoud, *Kobieta w czasach katedr*, Warszawa 1990, s. 20.

Zdaniem ks. Marka Starowieyskiego

antyfeministycznie nastawiony świat starożytny opierał się na dogmacie słabości kobiety: fizycznej, moralnej, intelektualnej oraz jej niezdolności do zajmowania odpowiedzialnych stanowisk. Poglądy te przeradzały się niejednokrotnie w pogardę do kobiety<sup>3</sup>.

Nierówność między mężczyzną i kobietą znajduje swoje filozoficzne uzasadnienie. Arystoteles postrzega ją jako konsekwencję różnicy natur. Natura mężczyzny jest lepsza, dominująca, natura kobiety jest słabsza, ulegająca dominacji (*to árchon – to archómenon*)<sup>4</sup>. Jeśli nawet mogą zachodzić wyjątki, to ze względu na naturę to, co męskie, jest postawione ponad (*hēgemonikóteron*) tym, co żeńskie. Między tymi pierwiastkami zachodzi stała nierówność<sup>5</sup>. W polemice z Sokratesem stwierdza, że cnota mężczyzny przejawia się w wydawaniu rozkazów, cnota kobiety – w służbie<sup>6</sup>. Seneka, reprezentujący nurt potoczny stoicyzmu, który *de facto* głosił równość wszystkich ludzi z natury, wyraża podobne poglądy na ten temat. Jedna płeć urodziła się dla posłuszeństwa, a druga dla rozkazywania<sup>7</sup>. Może nie tak wyraźnie jak pogląd o nierównej naturze mężczyzny i kobiety, ale również postulat publicznego milczenia kobiety jest podnoszony przez filozofów. Eurypides powiada, że kobieta nie należy do publiczności<sup>8</sup>.

Bez wątpienia, epoka starożytna jest naznaczona panowaniem mężczyzny nad kobietą. System patriarchalny określał rzeczywistość małżeństwa i rodziny. Kobiety wychodziły za mąż za dużo starszych mężczyzn, tak iż wcześniej wdowiąły, a potem ponownie wychodziły za mąż. Małżeństwa rzymskie były często nietrwałe. Dochodziło często do ponownego zawarcia związku. Dziewczęta wychodziły za mąż zazwyczaj już w wieku szesnastu lat. W przypadku rozwodu dzieci pozostawały pod władzą *paterfamilias*, z którym kobieta się rozwiodła. Stosunki rodzinne były często bardzo powikłane<sup>9</sup>. Rzymska kobieta znajdowała się pod władzą męża czy ojca. Gdy była matroną, zajmując wyższą pozycję społeczną, nadal pozostawała pod władzą mężczyzny, jego opieką (*tutela*). Niemniej, cieszyła się większą autonomią, pozostając panią domu, zwłaszcza jeśli została matką<sup>10</sup>.

W naszej analizie nie zatrzymujemy się nad tzw. statusem prywatnym kobiety, dotyczącym sfery ogniska domowego. Tutaj kobieta odgrywała bez wątpienia istotną czy nawet nadrzędną rolę – w wychowaniu dzieci, utrzymywaniu gospodar-

<sup>3</sup> M. Starowieyski, *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, „W Drodze” 23 (1995) nr 3/259, s. 28.

<sup>4</sup> Por. Arystoteles, *Polityka*, 1254 b 13 n.

<sup>5</sup> Por. tamże, 1259 b 1. 9.

<sup>6</sup> Por. tamże, 1260 a 20-23.

<sup>7</sup> Por. Seneka, *O niezłomności mędrca*, 1, 1.

<sup>8</sup> Por. Eurypides, *Trojanki*, 647-650.

<sup>9</sup> Por. M. Y. MacDonald, C. Osiek, J. Tulloch, *A woman's place: house churches in earliest Christianity*, Minneapolis 2006, s. 20n.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 24n.



stwa domowego etc. Interesującego pod tym względem zestawienia Rzymianek i Greczynek dokonuje Regine Pernoud:

Jednak w życiu prywatnym Rzymianka korzystała ze znacznie większych swobód niż kobiety greckie okresu klasycznego. Kobieta w Rzymie nie miała wyłączonych dla siebie pokoi, lecz spędzała czas w pokojach wspólnych. Mogła ona brać udział w uroczystościach, w widowiskach oraz bywać na ucztach, co w Grecji było niedopuszczalne<sup>11</sup>.

Skupimy się jednak na pozycji kobiety w życiu publicznym, uznając jej rolę jako strażniczki ogniska domowego za godną osobnej analizy.

Aby dowiedzieć się, jaka była społeczna ranga kobiety w I w. po Chr. i jak ta ranga przekładała się na obyczaje, według wspomnianej autorki francuskiej, odwołajmy się do prawa, a ściślej do historii prawa. Prawo rzymskie jest jednym z najlepiej poznanych starożytnych systemów legislacyjnych<sup>12</sup>. Znaczący status prawny kobiety w Cesarstwie, Robert Villers, dochodzi do takiego wniosku:

W państwie rzymskim kobieta – choć zabrzmiałoby to paradoksalnie i przesadnie – nigdy nie była podmiotem prawa [...]. Jej sytuacja osobista, stosunki z rodzicami, z mężem rozwiązywane były w domu, w którym ojciec, teść lub mąż sprawował wszechpotężną władzę [...]. Kobieta pozostawała wyłącznie przedmiotem<sup>13</sup>. W świetle prawa rzymskiego kobieta nie istnieje<sup>14</sup>.

Historycy prawa stwierdzają, że nawet w czasach Imperium Rzymskiego, kiedy sytuacja kobiet uległa poprawie z powodu ograniczenia zwierzchności ojca, w gronie prawników tego okresu panowało przeświadczenie o „wrodzonej niższości kobiety”<sup>15</sup>. Dlatego też kobieta nie mogła pełnić żadnych funkcji politycznych oraz administracyjnych. Zmiana tej sytuacji nastąpiła dopiero w okresie późnego Cesarstwa, kiedy uchwalono sankcje za porwanie bądź gwałt na kobiecie<sup>16</sup>.

Prawo zajmowało się kobietą tylko w kwestii spraw spadkowych lub dysponowania jej majątkiem. Pod tym względem, dla dobra majątkowego rodu, kobiety zachowywały pewną podmiotowość. W prawie rzymskim niekoniecznie mężczyzna był właścicielem posiadłości rodu. Po śmierci ojca mogła córka, podobnie jak i bracia, posiadać dobra rodzinne. *Materfamilias* była więc pod pewnymi względami zrównana z *paterfamilias*. Należy rozróżnić pomiędzy *materfamilias* jako prawowitą właścicielką rodzinnego majątku a *matroną*, którą stawała się pewna dama przez zawarcie prestiżowego związku małżeńskiego. Prawo własności kobiety było tak silne, że jeśli na przykład rozwiodła się z mężem, wniesiony w małżeństwo posąg, w

<sup>11</sup> R. Pernoud, *Kobieta w czasach katedr*, dz. cyt., s. 18.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 17.

<sup>13</sup> Cyt. za: R. Villers, *Le Statut de la femme à Rome jusqu'à la fin de la République*, [w:] *La Femme*, t. I, Bruksela 1959, s. 177-189; por. F. Ganshof, *Le Statut de la femme dans la monarchie franque*, tamże, t. II, 1962, s. 5-58.

<sup>14</sup> R. Pernoud, *Kobieta w czasach katedr*, dz. cyt., s. 18.

<sup>15</sup> Tamże, s. 17.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 17-18.

okresie małżeństwa znajdujący się pod zarządem męża, po rozwodzie wracał do niej albo do jej ojca czy spadkobierców<sup>17</sup>.

Rola kobiet w życiu politycznym wzrastała od czasów matki Grakchów w II w. prz. Chr. Słynne powiedzenie Katona, że rzymscy mężowie panują nad wszystkimi ludźmi, a nad nimi z kolei panują kobiety<sup>18</sup>, wydaje się być dopiero prawdą w I w. prz. Chr., w ostatnim wieku republiki rzymskiej. Na przełomie er kobiety w Rzymie zaczęły zdobywać wyższy status. Oktawian August wydał w 17/18 r. prz. Chr. prawa dotyczące życia małżeńskiego i rodzinnego, tzw. *Lex Iulia*, usiłując przeciwdziałać małodziejności oraz rozwiązłości. Ze względu na własne dobro państwo promuje małżeństwo i dzietność. W parze ze wzrostem znaczenia społecznego i politycznego idzie umacnianie się ekonomicznej pozycji damy rzymskiej, którą prawo coraz bardziej zabezpiecza przed utratą majątku z tytułu małżeństwa<sup>19</sup>. Kontrola męża nad żoną stawała się coraz bardziej ograniczana. Zabezpieczona ciągłość posiadania ubocznie przyczynia się do zwiększenia się ilości rozwodów. Wychowanie dziewcząt staje się coraz mniej sprawą domu, a coraz bardziej sprawą szkoły<sup>20</sup>.

Nowy styl życia sławią tacy poeci jak Owidiusz, Katullus czy Tibullus. Upowszechnia się obraz „nowej kobiety”, doskonałej kochanki, zamożnej oraz wpływowej. Termin „nowa kobieta” wyraża pełną opozycję wobec dawnych cnót rzymskich, jak skromność czy posłuszeństwo<sup>21</sup>. Stoicy filozofowie (Seneka, Cynceron, Muzoniusz) utyskują na upadek obyczajów wśród kobiet. „Nowa kobieta” wyzbywa się dawnych cnót, takich jak umiarkowanie, roztropność, sprawiedliwość, męstwo, a staje się nieopanowana, nierozsądna, niesprawiedliwa i bojaźliwa<sup>22</sup>. Być może mamy do czynienia z pewnym buntem wobec patriarchalnego systemu:

Te dziewczęta, którym ojciec pozwolił zachować życie, czy to w porywie dobroci, czy w trosce o trwałość rodu, one właśnie okażą nieposłuszeństwo jego rozkazom, nie wyrażą zgody na małżeństwo, będące przecież celem, dla którego utrzymano je przy życiu, będą ostentacyjnie demonstrować swoją wolę, tę, której odmawiało im społeczeństwo. One to sprzeciwią się istniejącym układom w sferze spraw osobistych oraz praw i obyczajów rzymskiej cywilizacji. [...] W Rzymie i w całym cesarstwie rzymskim postawa tych dziewcząt stanowiła absolutną nowość. Nie uznawać zwierzchnictwa ojca rodziny, obywatela cieszącego się wszystkimi przywilejami, właściciela, wodza i wielkiego kapłana, tak w swoim domu, jak i w mieście – to wstrząsnąć fundamentami społeczeństwa!<sup>23</sup>

<sup>17</sup> Por. K. Cooper, *The Fall of the Roman Household*, Cambridge 2007, s. 111n.

<sup>18</sup> Por. Plutarch, *Kato Starszy*, 8.

<sup>19</sup> Por. F.E. Adcock, *Women in Roman Life and Letters*, „Greece and Rome” 14 (1945) nr 40, s. 4n.

<sup>20</sup> Por. tamże.

<sup>21</sup> Por. L.H. Cohick, *Women in the World of the Earliest Christians*, Michigan 2009, s. 72-75.

<sup>22</sup> Por. B. Winter, *Roman Wives, Roman Widows: The Appearance of New Women and the Pauline Communities*, Grand Rapids 2003, s. 60n.

<sup>23</sup> R. Pernoud, *Kobieta w czasach katedr*, dz. cyt., s. 21.

Emancypacja arystokratek budzi niepokój. Filozofowie postulują łączenie edukacji intelektualnej zamożnych dziewcząt z moralną, odwołującą się do dawnego systemu wartości. Matki mają tak wychowywać swoje córki, by wyzbywały się wad<sup>24</sup>. Chrześcijańskie wezwanie do *metanoi* będzie współbrzmieć z wołaniem filozofów o powrót do dawnych cnót<sup>25</sup>.

Pod koniec republiki, a tym bardziej później, za pryncypatu Augusta i w początkach Cesarstwa, było wiele wykształconych kobiet. Pośród wymienianych zalet na kamieniach nagrobnych można spotkać też wzmiankę o wykształceniu kobiety: *docta, artibus docta*. Jej wiedza była nieraz owocem solidnego procesu kształcenia. Lidia Winniczuk tak pisze o edukacji dziewcząt:

Dziewczęta z rodzin zamożnych uczyły się w domu, uboższe chodziły do szkoły *litteratora* razem z chłopcami – istniała więc koedukacja, przy której obowiązywał wspólny program nauczania. Według świadectwa Tytusa Liwiusza (III, 44), już w V w. p.n.e. rozszerzono program nauczania, a raczej ustalono jego dwustopniowość i rozpoczęli swoją działalność gramatycy. Kobiety rozszerzały także swoje wiadomości, lecz już w ramach kształcenia domowego. Od dziewcząt nawet wymagano wykształcenia i czytania; *puella docta* – to był komplement pożądaný. Ogólne wykształcenie było dziewczętom potrzebne i w związku z udziałem w życiu towarzyskim (uczestniczyły przecież w ogólnych zebraniach towarzyskich), a również zgodnie z wymaganiami dydaktyków, takich jak Kwintyliani, powinny były dbać o swój poziom intelektualny jako przyszłe matki, gdyż warunkiem wykształcenia dzieci miało być wykształcenie rodziców (Kwintyliani, I 1, 6). Plutarch stawia wymagania dość wysokie; jego zdaniem, kobieta powinna znać się na astronomii, na matematyce, filozofii<sup>26</sup>.

W kręgach arystokracji rzymskiej nie brakowało wykształconych kobiet.

Kornelia, żona Pompejusza Wielkiego, rozczytywała się w pismach filozoficznych i była bardzo biegła w geografii; Sempronia, wprowadzona w sprawy spisku Katyliny, znała dobrze język grecki; Liwia, żona Augusta, była tak inteligentna, że August przed ważniejszymi rozmowami z nią robił notatki, chcąc mieć z góry przygotowane odpowiedzi, by nie być zaskoczonym; Agrypina Młodsza, matka Nerona, pisała pamiętniki, a musiały one przedstawiać pewną wartość, jeżeli korzystał z nich historyk Tacyt<sup>27</sup>.

Tradycja żeńskiego wykształcenia znajdzie odzwierciedlenie w formacji chrześcijańskich Rzymianek. Mamy dowody na to, że czytały one pisma teologiczne. Hipolit Rzymski w dedykacji swego *Komentarza do Proroka Daniela* uwzględnia również żeńskie czytelniczki<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Por. B. Winter, *Roman Wives, Roman Widows*, dz. cyt., s. 63-65.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 74.

<sup>26</sup> L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 2008, s. 252.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Por. Hipolit Rzymski, *Commentarii in Daniele*, 1, 22; por. P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, dz. cyt., s. 119.

Kobiety kształciły się także w wymowie. Zdolność tą wykorzystywały zarówno dla osobistych jak i publicznych spraw. I tak na przykład córka retora Hortensjusza – Hortensja, dzięki swojej wymowności wynegocjowała obniżenie podatków nałożonych na kobiety. Powszechnie uważano, że publiczne występowanie kobiety, nawet jeśli dotyczyło sprawy osobistej, świadczy o zbytnej śmiałości a nawet „bezcelności”<sup>29</sup>.

Tak więc kobiety, zwłaszcza dobrze urodzone i wykształcone, miały pewną swobodę w sprawach publicznych i odpowiednią pozycję. Czy zajmowały podobne miejsce w dziedzinie religii na forum publicznym? Poza szczególną rolę kobiet jako wyroczeni sybillińskich oraz dziewic westalskich kobiety w świecie grecko-rzymskim nie spełniały jakiegś przywódczej roli w religii. Nie stały na czele kolegiów kapłańskich czy bractw religijnych, zresztą podobnie jak na forum politycznym. Władze podejmowały nieraz restrykcje, gdy jakiś zapożyczony kult ulegał feminizacji i naruszał dawny porządek. W 186 r. prz. Chr. senat rzymski odrzucił angażowanie się kobiet w krzewienie kultu Bachusa. Podobnie na płaszczyźnie literackiej Eurypides w *Bachantkach* wyraża dezaprobatę dla takiej ich roli. Zakazy wiązały się pewnie z nieobyczajnością tego rodzaju obchodów i ekstatycznym zachowaniem kobiet. Z pewną ostrożnością do religijnej roli kobiety podchodzi się w tym czasie w judaizmie<sup>30</sup>. Jednak ujmując rzecz ogólnie, kobiety miały swobodny dostęp do kultów. Jak wskazuje Lynn LiDonnici, kobiety w świecie grecko-rzymskim uczestniczyły podobnie jak mężczyźni w różnych kultach. Na przykład w kulcie Izdy stanowiły zdecydowaną większość<sup>31</sup>.

Choć wiele urzędowych funkcji religijnych było zarezerwowanych dla mężczyzn, z całą pewnością w osobistym kulcie miały ten sam przystęp do bóstw co mężczyźni. Nie jest też pewne, że były pozbawione wszelkiego przewodniczenia w publicznych ceremoniach religijnych. Istniały kapłanki Hery czy innych bóstw<sup>32</sup>. Lynn H. Cohick przyjmuje za oczywistość kapłaństwo rzymskich kobiet: *sacerdotes* zajmowały się kultem, a *magistrae* i *ministrae* – codziennym utrzymaniem miejsc kultu i różnymi czynnościami. Poza westalkami znane są *flaminicae*, żony kapłana Jowisza. *Flaminca* miała specjalny strój, nosiła purpurowe okrycie głowy i podlegała różnym sakralnym przepisom. Inskrypcje poświadczają między innymi istnienie kapłanek bogini Ceres<sup>33</sup>.

Warto podkreślić, że kobiety żydowskie, podobnie jak mężczyźni, mogły

<sup>29</sup> Por. L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, dz. cyt., s. 252-253.

<sup>30</sup> Por. H.C. Kee, *The changing role of women in the early Christian world*, „Theology Today” 49 (1992) nr 2, s. 226.

<sup>31</sup> Por. L.R. LiDonnici, *Women’s Religions and Religious Lives in the Greco-Roman City*, [w:] R.Sh. Kraemer, M.R. D’Angelo (red.), *Women and Christian Origins*, New York-Oxford 1999, s. 89.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 86.

<sup>33</sup> Por. L.H. Cohick, *Women in the World of the Earliest Christians*, dz. cyt., s. 178n.

składać przy różnych okazjach pewne ofiary do świątyni. Wprawdzie to mężczyźni zobowiązywało Prawo do przybywania do świątyni jerozolimskiej w główne święta, ale często towarzyszyły im kobiety. Ross Sh. Kraemer pisze, że świątynia w Jerozolimie była podzielona na cztery przestrzenie. Każda kolejna pozostawała bardziej restrykcyjna względem kobiet. Zewnętrzny dziedziniec był dostępny dla wszystkich, nawet dla pogan, z wyjątkiem jednak kobiet znajdujących się w stanie rytualnej nieczystości z powodu menstruacji czy porodu dziecka. Następny dziedziniec był zarezerwowany dla Żydów obojga płci, z wyłączeniem kobiet w powyższym stanie. Trzeci był przeznaczony wyłącznie dla mężczyzn zachowujących czystość rytualną. Czwarta przestrzeń służyła wyłącznie dla czystych rytualnie kapłanów noszących ubiór kapłański<sup>34</sup>.

W pierwszych wiekach po Chr. synagogami nie zarządzali rabini, jak to praktykowano później, ale archisynagogowie, czyli przełożeni tych miejsc modlitwy. Takim przełożonym był Jair wspomniany w Ewangelii (Mk 5,22). Chociaż przełożenstwo sprawowali z zasady mężczyźni, zdarzało się, że jakąś synagogą zarządzała kobieta, co potwierdzają zachowane z tego czasu inskrypcje. Ponadto kobiety należały do rady starszych przy synagodze. Uiszczaly składki na rzecz synagogi. Jedna z inskrypcji wskazuje na przywilej zasiadania na miejscu honorowym w synagodze przez kobietę o imieniu Tacjon, która wykazała się pod tym względem wyjątkową hojnością<sup>35</sup>.

Z niewielkiego dzieła Filona z Aleksandrii *O życiu kontemplacyjnym* dowiadujemy się o żydowskich wspólnotach „terapeutów”, w których praktykowano celibat. Do wspólnoty „terapeutów” należały także kobiety<sup>36</sup>. Wspólnoty te istniały w Egipcie, w okolicach Aleksandrii. Prowadziły życie wspólne poświęcając się studiom Biblii i modlitwie. „Terapeuci” jedli i ubierali się skromnie, nie podejmując drastycznych praktyk pokutnych. Dzięki pismom Filona byli znani chrześcijanom, choć pewnie wspólnoty te nie dotrwały do II wieku. Niestety, nie znamy szczegółów dotyczących roli kobiet w tych wspólnotach.

## 2. Ojcowie Kościoła o podległości kobiety mężczyźnie

Gdy pojawiło się chrześcijaństwo, musiało ująć powołanie i rolę kobiety w perspektywie nadprzyrodzonej, w oparciu o objawienie Boże, zawarte zwłaszcza w Księdze Rodzaju i nauce Chrystusa. Żeby tego dokonać, potrzeba było bardziej fundamentalnej refleksji na temat natury kobiecej, jej relacji do mężczyzny. Rodzi się pewna dyskusja, w której ujawnia się pluralizm poglądów. Powstają dwie zasadnicze tendencje: jedna bardziej pozytywna, skupiająca się na wartościach kobiecej natury,

<sup>34</sup> Por. R.Sh. Kraemer, M.R. D'Angelo (red.), *Women and Christian origins*, New York 1999, s. 63; por. Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi*, 2, 102-104; tenże, *O wojnie żydowskiej*, 5, 198-190.

<sup>35</sup> Por. R.Sh. Kraemer, M.R. D'Angelo (red.), *Women and Christian origins*, dz. cyt., s. 64.

<sup>36</sup> Por. H. Pietras, *Dzień święty. Antologia tekstów patrystycznych o świętowaniu niedzieli*, Kraków 1992, s. 93.

druga negatywna, wskazująca na jej słabość czy nawet niższość względem mężczyzny. Polski patrolog stwierdza:

Nie są to jednak, jak mogłoby się wydawać, tendencje wykluczające się nawzajem, czasami bowiem występują one nawet u tego samego autora. Obydwie nie są zupełnie oryginalnym wytworem świata chrześcijańskiego. Jeżeli jednak w tendencji negatywnej do elementów judaistycznych i grecko-rzymskich dołączyły się nowe, chrześcijańskie, o tyle tendencja pozytywna na podstawach biblijnych budowała nową koncepcję kobiety<sup>37</sup>. [...] Obraz tragicznej sytuacji kobiety w starożytności chrześcijańskiej nie jest tak czarny jak by się wydawało na pierwszy rzut oka. Można go takim oczywiście uczynić, gdy się dobierze odpowiednie teksty antyfeministyczne, a jest ich wiele i bywają pikantne i złośliwe<sup>38</sup>.

Owe dwa nurty nie musiały niszczyć prawdziwego obrazu kobiety. Współistniejąc w pewnym napięciu, mogły nadać większej wyrazistości temu obrazowi.

Chrześcijaństwo zrodziło się w środowisku żydowsko-helleńskim o strukturze patriarchalnej. Radykalne idee, obecne w chrześcijańskiej nauce, stopniowo zaczynały zmieniać myślenie<sup>39</sup>. Zdaniem Eleni Kasselouri-Hatzivassiliadi na próżno oczekiwałby kto takiego momentu we wczesnym chrześcijaństwie, w którym kobiety zostałyby w Kościele całkowicie zrównane z mężczyznami. Jednak wraz z krzewieniem się Ewangelii stopniowo kształtuje się świadomość fundamentalnej równości w stosunku do życia: dziewczęta na równi z chłopcami mają prawo do istnienia<sup>40</sup>.

Wczesnochrześcijańscy autorzy, mimo że podkreślają poddanie kobiety mężowi, to jednak stwierdzają wspólnotę ich natury. Klemens Aleksandryjski, na przełomie II i III w. pisze:

Jeśli mężczyźni i kobiety mają tego samego Boga, to mają też tego samego Wychowawcę. Wszystko jest w nich podobne, bo jeden Kościół, jedna moralność i wstyd, wspólne pożywanie pokarmów, węzeł małżeński, odpoczynek, wzrok, słuch, wiedza, nadzieja, posłuszeństwo i miłość. Ci przeto, którzy wiodą wspólne życie, mają wspólną łaskę i oczekują wspólnego zbawienia<sup>41</sup>.

Nadaremne byłoby poszukiwanie formalnego stwierdzenia przez Ojców równości płci, gdyż pojęcie takie właściwsze jest naszym czasom. Niemniej tak wyraźne pokazanie, że obie natury „więcej łączy niż dzieli”, jest ważnym krokiem w kierunku ich zrównania. Powiada Grzegorz z Nazjanzu: „Jeden jest Stwórca mężczyzny i kobiety, z jednej gliny oboje”<sup>42</sup>. Istnieje zasadnicza równość obojga płci w porządku zarówno stwórczym, jak i zbawczym.

<sup>37</sup> M. Starowieyski, *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, art. cyt., s. 27-28.

<sup>38</sup> Tamże, s. 30.

<sup>39</sup> Por. E. Kasselouri-Hatzivassiliadi, *Women and mission in the New Testament*, [w:] *Einheit der Kirche im Neuen Testament*, Tübingen 2008, s. 116n.

<sup>40</sup> Por. R. Pernoud, *Kobieta w czasach katedr*, dz. cyt., s. 21.

<sup>41</sup> Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus*, I, IV, 10.

<sup>42</sup> Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa*, 37, 6.

Zaczyna formułować się pogląd o równości pod względem moralnym. Na nią wskazuje filozof chrześcijański II wieku:

Bóg bowiem tak uczynił, aby kobiety również miały możliwość praktykowania tego wszystkiego, co jest sprawiedliwe i cnotliwe. Widzimy przecież, że kształt ciała męskiego jest inny niż kobiecego, jednak nie na podstawie tego uznajemy, że jeden jest sprawiedliwy a druga niesprawiedliwa, ale na podstawie pobożności i sprawiedliwości<sup>43</sup>.

Być może nie da się z tej wypowiedzi wywnioskować zrównania płci, ale zapewne spotykamy w niej pewien krok do przodu w starożytnym myśleniu. Cenne jest to, że autor tych słów, Justyn Męczennik, wskazuje na źródło wartości kobiety i mężczyzny. Nie jest nim fizyczny wygląd ich ciał, ale „pobożność i sprawiedliwość”. Do takiego spojrzenia uzdalnia rozum i wiara, pozwalając głębiej spojrzeć na godność obojga płci.

Trzymając się płaszczyzny moralnej, dostrzegamy dyskusję Ojców na temat równej odpowiedzialności obojga stron wobec prawa moralnego. Grzegorz z Nazjanzu podnosi ten temat w kontekście grzechu cudzołóstwa:

Dlaczego niewiasta, która targnęła się na wierność małżeńską, jest uważana za cudzołożnicę i ponosi ciężką karę przewidzianą przez prawo, podczas gdy mąż niewierny żonie jest wolny od odpowiedzialności? Z takim prawem nie mogę się pogodzić ani takiego zwyczaju pochwalić. [...] Dla obojga jeden Obraz, jedno prawo, jedna śmierć, jedno zmartwychwstanie [...]. Jak ty możesz domagać się czystości od żony, jeśli w zamian sam jej nie stosujesz? Jak możesz żądać tego, czego nie dajesz? Jak ty możesz identycznym ciałom nierówne prawo ustanawiać?<sup>44</sup>

Wspominając pośmiertnie rzymską arystokratkę Fabiolę, Hieronim pisze w liście do swojego przyjaciela Oceanusa:

Cokolwiek nakazane jest mężczyznom, to również odnosi się i do kobiet. Nie może bowiem być opuszczona żona cudzołożna, a mąż cudzołożny zatrzymany. [...] U nas czego nie wolno niewiastom, tego nie wolno także mężczyznom; służba jest taka sama i odbywa się na tych samych warunkach<sup>45</sup>.

W podobnym kontekście zestawia postawę moralną mężczyzny i kobiety Augustyn. W traktacie *O małżeństwach cudzołożnych* pisze:

Niewierność mężczyzn tym więcej godna jest nagany, im bardziej powinni oni górować cnotą i kierować kobiety swym przykładem. Mówię do chrześcijan, którzy z wiarą słuchają, że *mąż jest głową żony* (Ef 5, 23). Mężowie więc mają prowadzić, żony zaś są towarzyszkami. Mąż musi się strzec, żeby swoim życiem nie iść tam, gdzie bałby się, żeby tam za nim nie poszła żona<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 23, 5; P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, dz. cyt., s. 120.

<sup>44</sup> Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa*, 37, 7.

<sup>45</sup> Hieronim, *Listy*, 77, 3.

<sup>46</sup> Augustyn, *De adulterinis coniugiis*, PL 40, 475.

Zwierzchność, jaką nad kobietą zdaje się przyznawać autor mężczyźnie, każe mu zabiegać nawet o większą cnotę niż kobiecie, w myśl: *Komu wiele дано, od tego wiele wymagać się będzie* (Łk 12, 48). Tego rodzaju poglądy z pewnością przyczyniały się do innego spojrzenia na kobietę i jej słabość. Pod względem moralnym jest to ta sama słabość, której ulega mężczyzna, a może nawet mniejsza.

Podobną równość widzimy nie tylko względem prawa moralnego, a w konsekwencji – w grzechu i winie, ale i w dążeniu do świętości. Uświęcenie bowiem pozostaje sprawą najważniejszą dla chrześcijanina, gdyż jest celem życia. „Nie ma świętości męskiej i kobiecej, jest jeden model dla obojga”<sup>47</sup>. Oboje mają dostęp do tej samej łaski:

Lecz spójrz także od strony łaski: oboje doznali zbawienia przez cierpienia Chrystusa. Czy Chrystus tylko dla mężczyzny stał się ciałem? Również dla kobiety. Poniósł śmierć tylko za mężczyznę? Również kobieta dzięki Jego śmierci dostępuje zbawienia<sup>48</sup>.

Oprócz argumentu stworzenia, czasem interpretowanego na niekorzyść kobiety, to najmocniejszy argument teologiczny za równością mężczyzny i kobiety: tak samo zostali odkupieni.

Możemy zaobserwować życzliwy stosunek pisarzy chrześcijańskich do aktywności religijnej kobiet. Ojcowie przywołują postać Marii Magdaleny, która jako pierwsza zwiastowała uczniom dobrą nowinę o Zmartwychwstaniu Chrystusa<sup>49</sup>. Kobietom przypadło w udziale głoszenie Ewangelii zbawienia. Justyn Męczennik pisał na początku II w., że kobiety tak samo jak mężczyźni, trudnią się przepowiadaniem, ponieważ i jedni i drudzy posiadają charyzmatyczny dar przepowiadania.

A teraz można przecież zobaczyć wśród nas kobiety i mężczyzn, którzy posiadają dary Ducha Bożego; tak też zostało to zapowiedziane, że moce wymienione przez Izajasza zstąpiły na Niego nie dlatego, że potrzebował On potęgi, ale dlatego, że po Nim nie miały już one tak samo być udzielane<sup>50</sup>.

Również w *Pasterzu Hermasa* uważa się kobiety za dobre nauczycielki. Zaleca się niejakię Grapte, aby czytała księgi święte i nauczała wdowy oraz sieroty, podczas gdy Hermas razem ze „starszymi” zajmuje się nauczaniem przełożonych gminy miasta<sup>51</sup>. Uwadze pisarzy kościelnych nie umyka bohaterska postawa kobiet w okresie prześladowań<sup>52</sup>. Podkreśla ją jeden z najwybitniejszych pisarzy, Orygenes:

<sup>47</sup> M. Starowieyski, *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, art. cyt., s. 30.

<sup>48</sup> Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa*, 37, 7.

<sup>49</sup> Por. np. Augustyn, *Sermo*, 190, 2.

<sup>50</sup> Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 82, 1.

<sup>51</sup> Por. *Pasterz Hermasa*, 8.

<sup>52</sup> Por. W. Pałubicki, *Kobieta w tradycji patrystycznej*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 121 (1981) nr 3, s. 29.



Na własne oczy widzieliśmy często kobiety i dziewczyny jeszcze w bardzo młodym wieku, które mimo słabowitości kobiecej płci i ułomności ich ciała, cierpliwie znosiły najokrutniejsze męki<sup>53</sup>.

Aleksandryczyk nie wyzwała się ze stereotypowego patrzenia na naturę kobiety jako słabszej niż mężczyzny, ale dostrzega jej heroizm, który w związku z ową słabością wydaje się być nawet większy niż mężczyzny.

Pojawia się pytanie o intencje autorów takich jak ta wypowiedzi. Czy mówiąc o słabości kobiety chcą dezawuować jej naturę? Nie, bo ich zamiarem pozostaje ukazanie kobiecego heroizmu, nadprzyrodzonej mocy, która uzdalnia do męczeńskiego świadectwa. Słabość występuje jako element retoryki kontrastu: słabość natury – moc cnoty i łaski.

Pozytywny wkład w kształtowanie się obrazu kobiety miała mariologia patrystyczna. Dziewica Maryja staje się antytezą Ewy-grzesznicy. Dokonuje się to już w teologii II wieku.

Przez Ewę wszedł na świat grzech. Przez Maryję – zbawienie. Ewa była matką ludzkości, Maryja – nowej ludzkości, odrodzonej. Już w III w. odnajdujemy ślady pobożności Maryjnej, której istny wybuch nastąpi po Soborze Efeskim. Maryja staje się pośredniczką i wzorem: najpierw dla dziewic, potem dla ascetów, w końcu dla wszystkich ludzi. Ona także stanowi syntezę tego, co jest pozytywne w kobiecie: jako matka, i to Matka Boga (*Theotokos*); Ona bowiem, gdy nadeszła pełnia czasów, zrodziła Syna Bożego; jako dziewica jest całkowicie nakierowana ku Bogu i Jemu tylko oddana. Obok tragicznej postaci Ewy grzesznicy i matki całej ludzkości stoi Nowa Ewa, matka nowej ludzkości, obraz tego, co jest najpiękniejsze w kobiecie. Nie zrozumiemy chrześcijańskiego pojęcia kobiety w starożytnym Kościele, nie odnosząc się równocześnie do Matki Bożej, choć, niestety, wiele prac historycznych unika dotykania tego motywu<sup>54</sup>.

Refleksja Ojców na temat Maryi jest nie do przecenienia. Być może jednym z czynników współczesnego nurtu feministycznego we współczesnej teologii jest oderwanie się od tradycji mariologicznej.

Ogólnie stwierdzając, w refleksji nad kobietą autorzy wczesnochrześcijańscy nie przelamują definitywnie pewnych schematów, powtarzając utarte opinie o słabszej płci kobiety. Gdy chodzi jednak o szczegóły, to tutaj wnosząc przesłanie biblijne mimowolnie wprowadzają coś nowego w ówczesną mentalność. W konsekwencji relatywizują tzw. słabość natury niewieściej, wskazując na jej możliwość dorównania mężczyźnie pod istotnymi względami. Kładą grunt pod nowe myślenie, pod zrównanie obojga płci. Podkreślają równość kobiety pod względem fundamentalnym, mianowicie moralnym, duchowym, religijnym.

Oprócz tendencji pozytywnych w myśleniu wczesnego chrześcijaństwa, spostrzegamy też zjawisko utrwalania dawnych schematów, biernego ulegania urokom

<sup>53</sup> Orygenes, *Homilie o Księdze Sędziów*, 9, 1.

<sup>54</sup> M. Starowieyski, *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, art. cyt., s. 29.

patriarchalizmu. Zjawisko to na gruncie religijnym znajduje wyraz w: interpretacji stworzenia kobiety jako podległej od początku mężczyźnie, upatrywaniu w niej przyczyny zła na świecie oraz ograniczaniu jej posług w Kościele. W sukurs takiej postawie przychodzi odpowiednia egzegeza biblijna.

Nieznany bliżej autor, nazwany później Ambrozjastrem<sup>55</sup>, w latach 370-382 napisał szereg komentarzy do ksiąg biblijnych. Zauważa, że tak jak Bóg jest jedynym Bogiem, od którego biorą początek wszystkie byty duchowe, tak mężczyzna jest jedynym stworzeniem na ziemi, od którego biorą początek wszystkie istoty cielesne. Niektórzy sądzą, że jeśli Bóg dał człowiekowi panowanie nad wszelkim zwierzęciem (Rdz 1, 28), to dał je zarówno mężczyźnie, jak i kobiecie. Taki sąd jest zdaniem Ambrozjastra mylny. Pozostaje rzeczą nierozsądną twierdzić, że kobieta jest obrazem Boga. Jeśli jest ona obrazem Boga, a podlega władzy mężczyzny, a sama nie ma władzy, to jak może być obrazem Boga? Jak może mieć władzę, jeśli nie wolno jej nauczać, być świadkiem, rękojmnią czy sędzią?<sup>56</sup> To mężczyzna został stworzony przed kobietą. Jak Syn pochodzi z Ojca, tak kobieta pochodzi z mężczyzny. Szatan najpierw nie zwiódł jego, ale ją<sup>57</sup>. Bóg zachowuje zasadę jednej władzy, którą On ma nad światem w osobie mężczyzny. Czyni tak dla zawstydzenia diabła, który uzurpował sobie suwerenną władzę i bóstwo<sup>58</sup>. Jak komentuje takie wypowiedzi Roger Gryson zamieszczając je w swojej antologii, kluczem dla powyższych wywodów jest słowo „poddanie”. Kobieta podlega mężczyźnie z tytułu prawa naturalnego, które zostaje potwierdzone w Piśmie Świętym<sup>59</sup>.

Wśród zwolenników Ambrozjastra, prócz innych<sup>60</sup>, wspomnieć należy Diodora z Tarsu, który również komentuje wypowiedzi Pawła Apostoła powołując się na *Księgę Rodzaju*, w myśl której tylko mężczyzna jest obrazem Bożym. Słusznie więc – argumentuje Diodor z Tarsu – nie mężczyzna kobiecie, lecz kobieta została poddana mężczyźnie<sup>61</sup>. Jeden z największych teologów i filozofów chrześcijańskich, Augustyn, stwierdza w mowie do mężczyzn: „Ty jesteś panem, ona – niewolnicą! Bóg stworzył was oboje”<sup>62</sup>. Istnieje taka skłonność wśród Ojców, by twierdzić, że to mężczyzna został stworzony na obraz Boży, a kobieta jest stworzeniem na obraz Boży, o ile upodabnia się do mężczyzny. Chryzostom sądzi, że istotną cechą tego obrazu jest władza, a ją posiada tylko mężczyzna. Jak Bóg panuje w niebiosach, tak mężczyzna

<sup>55</sup> Autor działający w środowisku rzymskim, nazwany tak umownie, czyli Pseudo-Ambroży. Jego komentarz do trzynastu listów św. Pawła powstał za pontyfikatu Damazego I (366-384).

<sup>56</sup> Por. tamże, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, 45, 2-3.

<sup>57</sup> Por. tamże, 21.

<sup>58</sup> Por. tenże, *Commentarius in Pauli epistulas, in I epist. ad Corinthios*, 1 Cor 11, 7.

<sup>59</sup> Por. R. Gryson, *The Ministry of Women in the Early Church*, Collegeville 1976, s. 93.

<sup>60</sup> Również Pelagiusz pisarz i asceta (zm. w 418 r.) twierdzi, że jest przeciw naturze i prawu (*contra ordinem est naturae vel legis*), że kobieta przemawia w Kościele (por. Pelagiusz, *Expositiones XIII epistolarum Pauli, in I epist. ad Corinthios*, 14, 34-35).

<sup>61</sup> Por. Diodor z Tarsu, *Fragmentum in Genesim*, 1, 26, PG 33, 1564 C.

<sup>62</sup> Augustyn, *Sermo*, 332, 4.

panuje na ziemi, w tym również nad kobietą. Jest ona chwałą mężczyzny, jak czytamy w 1 Kor 11,7, ponieważ znajduje się pod jego panowaniem<sup>63</sup>.

Obok płaszczyzny ontologicznej, również na płaszczyźnie moralnej w kobiecie istnieją pewne powody do „nadzoru” jej przez mężczyznę. Ojcowie podkreślają winę Ewy za upadek i nędzę ludzką. W oparciu o nie traktowano Ewę uosabiającą kobietę jako istotę niższą od mężczyzny Adama. Tezę o szczególnej winie kobiety przy pierwszym upadku eksponował w chrześcijaństwie zachodnim zwłaszcza Tertulian. Oskarżał kobiety o to, że za pośrednictwem Ewy sprowadziły na świat zło, stając się „furtą szatana”<sup>64</sup>. Inne określenie pozostaje jeszcze bardziej pejoratywne: „Motyw kobiety jako ‘komnaty diabła’ będzie się przewijał przez całą literaturę patrystyczną i średniowieczną w najbardziej różnorodnych formach”<sup>65</sup>.

Rezerwa wobec kobiety prowadzi do wyznaczania jej ograniczonego miejsca w Kościele. Podobnie jak w społeczeństwie, również i w chrześcijaństwie, i to zarówno zachodnim, jak i wschodnim, pewne posługi zastrzega się mężczyźnie. Coraz bardziej uwidacznia się oddziaływanie nakazu Pawłowego: *kobiety mają milczeć na zgromadzeniach* (1 Kor 14, 34), które, ciasno rozumiane, budzi nadmierną ostrożność względem kobiety w Kościele.

Chrystus powołał spośród mężczyzn Apostołów i siedemdziesięciu dwóch uczniów. Im też powierzył w Kościele władzę: kapłańską, rządzenia i nauczania. Argumentowano, że św. Paweł uznając słabość kobiety nakazał jej milczeć w Kościele i być poddaną mężowi<sup>66</sup>.

Z pewnością należy mieć na uwadze i to, że Paweł jest także autorem wielu zdecydowanie pozytywnych wypowiedzi na temat kobiet<sup>67</sup>. W liście do Galatów stwierdza np., że *nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, ale również nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteśmy kimś jednym w Chrystusie Jezusie* (Ga 3, 28). Wszyscy, mimo że każdy pełni własną funkcję (por. 1 Kor 12, 27-30), posiadają tę samą podstawową godność<sup>68</sup>. Niemniej, nakaz milczenia kobiet na zgromadzeniu miał swoje konsekwencje w rozumieniu ich roli w Kościele. Czy pomniejszył ich rolę?

Tertulian karcii kobiety za rzekomą ich zuchwałość polegającą na tym, że odważają się przywłaszczać sobie te funkcje w Kościele, które przynależą się tylko mężczyznom:

Ośmielają się nauczać, prowadzić dyskusje, egzorcyzmować, obiecywać zdrowie, zapewne i chrzczyć. Święcenia ich przypadkowe, bez powagi, zmienne. Powierzą je już to nowo ochrzczonym, już to oddanym sprawom doczesnym,

<sup>63</sup> Por. Jan Chryzostom, *Sermones in Genesim*, 2, PG 54, 589; por. G. Clark, *Women in late antiquity: pagan and Christian lifestyles*, Oxford 1993, s. 176.

<sup>64</sup> Tertulian, *O strojeniu się kobiet*, I, 2, PSP 65, s. 33.

<sup>65</sup> M. Starowieyski, *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, art. cyt., s. 289.

<sup>66</sup> Tamże.

<sup>67</sup> Por. K. ROMANIUK, *Święty Paweł o kobietach*, Warszawa 1995, s. 6.

<sup>68</sup> Por. BENEDYKT XVI, *Paweł i pierwsi świadkowie Chrystusa*, Kraków 2009, s. 79.

już to naszym apostatom, aby w ten sposób zobowiązać ich godnością, gdyż prawdą nie potrafią. Nigdzie szybciej się tak nie awansuje, jak w obozie buntowników, gdzie już sam pobyt uważa się za zasługę. [...] O posłudze słowa cóż mam powiedzieć, skoro ich zadaniem jest nie nawracanie pogan, lecz podkopywanie wiary naszych? Za tą chwałą bardziej się ubiegają, jeśli potrafią czyjąś mocną wiarę doprowadzić do ruiny, a nie z ruiny kogoś wyprowadzić<sup>69</sup>. Nie pozwalam kobiecie w kościele ani przemawiać, ani nauczać, ani dokonywać poświęceń wodą święconą, ani składać ofiar, ani ubiegać się o inną męską funkcję w zakresie kapłaństwa<sup>70</sup>.

Dla Kartagińczyka potwierdzeniem słuszności Pawłowego zakazu jest postępowanie kobiet w Kościołach heretyckich. Do „oboju buntowników” zalicza pewnie środowiska gnostyckie. Nieroztropne dopuszczenie ich do różnych funkcji skutkuje czymś odwrotnym: zamiast pozyskiwać dla wiary, odwodzą od niej. Nadużycia w szeregach gnostyckich były tak istotne w restryktywnym podejściu do kościelnego angażowania się kobiet, że zdaniem niektórych sam zakaz został wyrażony np. w 1 Tm 2, 8-15 z powodu tych nadużyć. Hipoteza ta ma sens, jeśli przesunie się datację tzw. Listów Pasterskich (1-2 Tm i Tt), jak to czynią niektórzy bibliści, na ponad jedno pokolenie po Pawle, czyli na początek II wieku<sup>71</sup>.

Również Ambrozjaster w IV w. odnosi się do Pawłowego nakazu milczenia kobiety w Kościele (por. 1 Kor 14, 34-45). Reprezentuje dość radykalne stanowisko. Jeśli to mężczyzna jest stworzony na podobieństwo Boga, a nie kobieta, i jeśli ma być ona jemu poddana na mocy naturalnego prawa, to tym bardziej ma być mu poddana w kościele, zachowując szacunek względem niego. Jest on bowiem obrazem Chrystusa, który z kolei pozostaje głową mężczyzny (por. 1 Kor 11, 3). Jeśli kobieta chce coś wiedzieć, niech spyta swego męża w domu. W kościele ma milczeć. W kościele to mężczyzna zajmuje pierwsze miejsce. Nakrycie głowy ma wyrażać jej poddanie mężczyźnie. Zabieranie głosu w kościele byłoby oznaką braku pokory. Takie postępowanie przyniosłoby wstyd mężowi kobiety<sup>72</sup>.

Także Jan Chryzostom przywołuje decyzję Apostoła, który nie pozwala nauczać kobiecie (por. 1 Tm 2, 12). Jednak zakaz ten, jak tłumaczy, dotyczy przemawiania podczas liturgii. Kiedy bowiem

żona jest mądrzejsza, [Apostoł] nie przeszkadza jej uczyć i poprawiać męża. [...] Albowiem kobiety były wtedy męźniejsze od lwów i dzieliły z apostołami trudy głoszenia Ewangelii<sup>73</sup>.

Tak więc Złotousty przyznaje, że kobiety w czasach apostoelskich zajmowały się głoszeniem Ewangelii. Taką rolę wypełniały w swoich rodzinach, a także na forum pu-

<sup>69</sup> Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, 41-42.

<sup>70</sup> Tertulian, *O noszeniu zasłony przez dziewice*, 7.

<sup>71</sup> S. Heine, *Frauen der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie*, Göttingen 1990<sup>3</sup>, s. 146-148.

<sup>72</sup> Por. Ambrozjaster, *Commentarius in Pauli epistulas, in I epist. ad Corinthios*, 1 Kor 14, 34-35.

<sup>73</sup> JAN CHRYZOSTOM, *Homilie na List do Rzymian*, 31, 1.

blicznym. Chryzostom tłumaczy tę rolę wyjątkowymi kwalifikacjami moralnymi pierwszych chrześcijanek, a zwłaszcza ich męstwem. Chociaż zdaniem Chryzostoma, jak możemy wnioskować, nadal wolno kobiecie ewangelizować swoje środowisko, to jednak pewne rodzaje działalności kościelnej są dla niej zamknięte.

Charakterystyczny motyw milczenia kobiety spotykamy w greckich *Aktach Ksantypy i Polikseny*, pochodzących prawdopodobnie z VI wieku<sup>74</sup>. Być może apokryfy były czytane w większości przez kobiety, więc *Akta* tym bardziej odwołują się do pewnego rodzaju świadomości religijnej. Ksantypa wyszła za mąż za Probusa, prefekta Hiszpanii. Tam słucha św. Pawła Apostoła. Nawraca się wraz z mężem i razem przyjmują chrzest. Wraca do domu i składa dziękczynienie Bogu. Jest świadoma, że powinna milczeć, ale wewnętrzna potrzeba skłania do tego, by mówić. Doświadcza w sobie obecności Chrystusa, podobnie jak był On obecny w Pawle Apostole. Spostrzega krzyż na ścianie, a postać świetlista schodzi z krzyża i zbliża się do niej. Potem otrząsa się z wizji i widzi z kolei postać św. Pawła. Nadal nie uważa się za wezwaną do świadczenia na zewnątrz o swoich przeżyciach<sup>75</sup>. Podobnie też w *Aktach Tekli* Ksantypa nie otrzymuje misji głoszenia tego, co widziała, podczas gdy takie zadanie otrzymuje Tekla<sup>76</sup>. Reasumując, nawet w tego rodzaju literaturze respektuje się przekonanie, że kobieta ma być powściągliwa w wyrażaniu religijnych doświadczeń. Jeśli nawet *Akta* pochodzą z okresu dużo późniejszego niż czasy apostołskie, wydają się dobrze obrazować ową ewolucję myślenia, która prowadzi do przekonania o obowiązku milczenia kobiety w sferze przeżyć religijnych.

Ta sama rezerwa wobec kobiety, obecna w zakazie przemawiania jej na zgromadzeniu, kazała zachować ostrożność w osobistych relacjach. Obawa przed kobietami jako istotami niebezpiecznymi, których powinno się unikać, musiała zrodzić się już dość wcześnie. Pochodzący prawdopodobnie z III w., a przypisywany Klemensowi Rzymskiemu tekst, skierowany do chrześcijan żyjących w bezżenności, wyraża następującą myśl:

Przy nas nie może być żadnej kobiety [...]. Mężczyźni mogą być razem tylko z mężczyznami [...]. W czasie zebrań na modlitwy tylko mężczyźni mężczyznom dają pocałunek pokoju. Kobiety zaś i dziewczyny mają obowiązek trzymania rąk pod szatami. Również my zawijamy skromnie z wszelką wstydlivością – z oczyma wzniesionymi w górę – i z wszelką dyskrecją prawą rękę w nasze szaty; wtedy kobiety mogą podejść do nas i dać nam pocałunek pokoju w naszą ukrytą w szatach prawą rękę. [...] Jeżeli zdarza się, że w jakimś miejscu jest tylko jedna kobieta i nie ma żadnego mężczyzny chrześcijanina, wtedy nie pozostajemy w tym miejscu ani nie modlimy się, ani też nie czytamy tekstów Pisma świętego, ale szybko uciekamy stamtąd jak sprzed widoku zmii i przed spoj-

<sup>74</sup> Na temat datacji i narracji tych Akt por. T. SZEPESSY, *Narrative Model of the Acta Xanthippae et Polyxena*, „Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae” 44 (2004), s. 317-340.

<sup>75</sup> Por. *Acta Xanthippae et Polyxena*, 14. Apokryf omawia K. ASPEGREN, *The male woman: a feminine ideal in the early Church*, Uppsala 1990, s. 129-131.

<sup>76</sup> Por. K. ASPEGREN, *The male woman: a feminine ideal in the early Church*, dz. cyt., s. 127.

rzeniem grzechu<sup>77</sup>. [...] Ponieważ gdy kobieta jest sama, obawiamy się, żeby ktoś nas w kłamliwy sposób nie oczernił<sup>78</sup>.

Ta obawa stawała się coraz powszechniejsza. Mężczyzna powinien nie tylko sprawować władzę nad kobietą, ale także unikać jej, gdyż przebywając z nią może sam być doprowadzony do upadku. Zdecydowany dystans wobec kobiet spotykamy przede wszystkim u mnichów i eremitów. Rzecznik literacki tego środowiska, Ewagriusz z Pontu pisze: „Uciekaj od spotkań z kobietami, jeśli chcesz być roztropny, i nie dawaj im nigdy swobody, by nie okazały wobec ciebie zuchwałości”<sup>79</sup>.

Nie bez ironii stwierdza wielki znawca antyku chrześcijańskiego Manlio Simionetti, że częstość, gwałtowność, a nawet zjadłość tych męskich ataków na kobiety świadczy o popłochu silnej części rodzaju ludzkiego wobec ciągle aktywnej i dynamicznej działalności słabych córek Ewy<sup>80</sup>.

Ascetyczne ukierunkowanie wczesnochrześcijańskich pisarzy każe szukać idealnego stanu kobiety, wolnej od własnych rozterek i nie wywołującej rozterek u innych. Taki „bezpieczny” stan to dziewictwo. Hieronim, który jest naśladowcą Ter-tuliana w demaskowaniu niebezpieczeństwa relacji z kobietą, jest jeszcze większym niż jego poprzednik orędownikiem jej dziewictwa. Wysoko stawia w hierarchii kobiety-dziewice:

Może ktoś powie: i śmiesz uwłaczać małżeństwu, które przez Pana zostało ustanowione? Nie jest uwłaczaniem małżeństwu, jeśli się wyżej nad nie stawia dziewictwo. Nikt nie porównywa rzeczy złej z dobrą. Niech się chlubią i zamężne, że po dziewicach drugie zajmują miejsce<sup>81</sup>.

Uznaje on rolę kobiety jako żony i matki, ale głównie dlatego, że kobiety rodzą córki, które przyjmą stan dziewiczy: „Chwałę zaślubiny, chwałę związek małżeński, ale dlatego, że mi rodzi dziewice”<sup>82</sup>. Krytykuje przy tym kobiety, które przyjmują jedynie pozorne dziewictwo<sup>83</sup>. Dziewicy Eustochium radzi:

Nie chcę, abyś przebywała w towarzystwie matron, byś chodziła do domów ludzi szlachetnie urodzonych; nie chcę, byś często widywała to, czym wzgardziłaś postanawiając zostać dziewicą<sup>84</sup>.

W uzasadnieniu dziewictwa sięga do Starego Testamentu, a mianowicie do stanu rajskiego pierwszych rodziców:

Ewa była w raju dziewicą, a po obleczeniu się w skórzane szaty rozpoczęła życie małżeńskie. Twoją krainą jest raj. Zachowaj to, czym się urodziłaś<sup>85</sup>.

<sup>77</sup> Pseudo-Klemens Rzymski, *Listy o dziewictwie*, II 2, 3-5.

<sup>78</sup> Tamże.

<sup>79</sup> Ewagriusz z Pontu, *O ośmiu duchach zła*, 4.

<sup>80</sup> Tamże, s. 30-31.

<sup>81</sup> Hieronim, *Listy*, 22, 19.

<sup>82</sup> Tamże, 22, 20.

<sup>83</sup> Por. tamże, 22, 15.

<sup>84</sup> Tamże, 22, 16.

<sup>85</sup> Tamże, 22, 19.

Strydończyk przypisywał mężczyźnie wyższe miejsce aniżeli kobiecie. Jednak kobieta pobożna i ascetycznie nastawiona dorównuje mężczyźnie: „z chwilą oddania się kobiety na zawsze Chrystusowi przestanie ona być kobietą i nazwie się ją mężczyzną”<sup>86</sup>. Ten sam męski wzór świętości, który przyświecał w środowisku żydowsko-hellenistycznym Pawłowi, przyświeca teraz obywatelowi rzymskiemu, Hieronimowi. W myśl takiego ideału *dojdziemy wszyscy razem do człowieka doskonałego* (Ef 4, 13).

Władysław Pałubicki zarzuca chrześcijaństwu starożytnemu zaniżanie rangi kobiety. Jego zdaniem zaważyły o tym względy natury biblijno-teologicznej oraz cała wcześniejsza tradycja judeochrześcijańska. Autor pisze, że

większość pisarzy okresu patrystycznego patrzy na kobietę przez pryzmat legendy biblijnej o pierwszej kobiecie Ewie i popełnionego przez nią grzechu w raju. Przy czym akcentuje się mocno zarówno wątek o pochodzeniu Ewy od Adama, jak i jej winę związaną z popełnieniem grzechu pierworodnego<sup>87</sup>.

Wspomniany badacz na łamach ateistycznego czasopisma gromadzi tendencyjnie wypowiedzi potwierdzające tezę o degradacji znaczenia kobiety we wczesnym chrześcijaństwie. To prawda, że Ojcowie Kościoła byli przekonani o poddaniu kobiety mężczyźnie. Czy jednak to przekonanie stanowiło degradację kobiety? Jeśli nawet ją pomniejszało, to może nie z tego powodu, że było właściwe chrześcijaństwu, ale wyrażało ogólne myślenie tamtego czasu. Lektura Biblii jedynie utwierdzała Ojców w takim przekonaniu. Przekonanie o poddaniu kobiety mężczyźnie brało się z ogólnej mentalności tamtej epoki. W świecie grecko-rzymskim, a tym bardziej w krajach Orientu, społeczna pozycja kobiety była niska. Nieraz nie traktowano kobiety jako osoby, lecz jako rzecz i komponent majątku męża. Oskarżać chrześcijaństwo o doprowadzenie do degradacji znaczenia kobiety oznacza nie znać lub nie chcieć znać ducha starożytności. Dlaczego religioznawca nie zajął się tym, co o kobietach pisał Platon, Arystoteles czy inni filozofowie antyczni?

Skąd się w istocie bierze Pawłowy nakaz w 1 Kor 14, 34n. i par. milczenia kobiet na zgromadzeniu? Pierwsza refleksja chrześcijańska nad rolą kobiety, obecna na kartach Nowego Testamentu, inspirowała się bezpośrednio myśleniem żydowskim, reprezentującym świat zorganizowany patriarchalnie. Pawłowe zalecenie w 1 Kor 14, 34n. ma bardziej judaistyczne korzenie. Natomiast całościowe spojrzenie Pawła na rolę kobiety w kształtującym się Kościele nosi wyraźnie znamię kultury żydowsko-helleńskiej, w której się wychował<sup>88</sup>. Kościelny zakaz publicznego nauczania przez kobiety wiązał się jak najbardziej z modelem patriarchalnym społeczeństwa. Zresztą, nawet uprawnienia, jakie miały kobiety w starożytnym Kościele, nie kłóciły się z nim i nie miały w sobie niczego rewolucyjnego. Kobietom zezwalano na prorokowanie i publiczną modlitwę, natomiast nie pozwalano na nauczanie. Dwie pierw-

<sup>86</sup> Hieronim, *Commentarii in epistulas Paulinas, in epist. ad Ephesios*, Eph 5, 28, III, 5.

<sup>87</sup> W. Pałubicki, *Kobieta w tradycji patrystycznej*, art. cyt., s. 39.

<sup>88</sup> Por. G. Dautzenberg, *Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden*, [w:] G. Dautzenberg i in. (red.), *Die Frau im Urchristentum*, Freiburg-Basel-Wien 1983, s. 197-202.

sze funkcje mieściły się w postawie uległości kobiety względem mężczyzny. Owe charyzmaty dały się nadzorować przez kościelną władzę. Należy widzieć tego rodzaju przyzwolenie w koherencji z mentalnością grecko-rzymskiego świata, wedle której – ujętej w nauce takich filozofów jak Platon, Muzoniusz czy Plutarch – kobieta nie ma pełnej władzy nad swoimi zmysłami<sup>89</sup>. Dlatego i w Kościele przyzwala się na coś, co stanowi wyraz jej natury. Z tej samej racji nie pozwala się jej równocześnie na nauczanie.

Weźmy z kolei przykład Ambrozjastra, komentatora św. Pawła. Spostrzegamy u niego dwa główne powody, dlaczego kobieta ma podlegać mężczyźnie: ponieważ od niego pochodzi i przez nią grzech przyszedł na świat. A więc jest powód natury ontologicznej i moralnej. Sąd autora wynika z dosłownej interpretacji biblijnego opisu stworzenia człowieka. Tak ten opis w tamtych czasach rozumiano. Czy jednak naprawdę to lektura Biblii prowadziła do tego rodzaju wniosków? Anglikański autor John K. Coyle twierdzi, że spojrzenie Ojców na kobietę było uwarunkowane ówczesną epoką. Przytaczając wypowiedzi Ambrozjastra stwierdza, że w takim przekonaniu utwierdzało go na przykład rzymskie prawo, które bynajmniej nie postrzegało kobiety jako równej względem mężczyzny, ale jako poddanej jego opiece, czy to jako ojca, czy jako męża, krewnego czy opiekuna<sup>90</sup>.

Na obraz pewnego antyfeminizmu późnoantycznego złożyły się motywy grecko-rzymskie i judaistyczne. Nie bez znaczenia była egzegeza pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, w której do głosu dochodziła mentalność judaistyczna, uwarunkowania kultury grecko-rzymskiej, a także własny udział myślicieli chrześcijańskich.

Wszystko to doskonale pokazuje, jak egzegeza Ojców bywała determinowana poglądami czasów im współczesnych. Cechowała ją, mówiąc naszymi kategoriami, arbitralność wyrwywająca teksty z całościowego kontekstu, niemniej jednak dość powszechna<sup>91</sup>.

Dodajmy, że do arsenału argumentów biblijnych dorzucano argumenty historyczne: ponieważ kobiety odgrywały niemalą rolę w powstawaniu i rozwoju herezji, w których bywały nawet kapłankami, wytworzono wspomniany już topos: heretyka otoczonego kobietami. Jak z tego widać, antyfeminizm starożytny ubogacił się argumentami zaczerpniętymi zarówno z Biblii, jak i życia Kościoła<sup>92</sup>.

Tak więc czynniki kulturowe kształtujące pewną mentalność były różne: społeczne, prawne, historyczne, filozoficzne i religijne. Odwoływanie się tylko do jednego czynnika w skomplikowanym procesie kształtowania się mentalności prowadzi do po-

<sup>89</sup> Por. J.G. SIGOUNTOS, M. SHANK, *Public roles for women in the Pauline church: a reappraisal of the evidence*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 26 (1983) nr 3, s. 295.

<sup>90</sup> Por. Ambrozjaster, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, 45, 3; 21; *Commentarius in Pauli epistulas, in I epist. ad Corinthios*, 1 Cor 14, 34-35; J. K. Coule, *The Fathers on Women and Women's Ordination*, [w:] D.M. Scholer (red.), *Women in Early Christianity*, New York-London 1993, s. 54nn.

<sup>91</sup> Tamże.

<sup>92</sup> M. Starowiejski, *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, art. cyt., s. 28-29.



stawy stroniczej.

Co do uwarunkowań filozoficznych, to pisarze chrześcijańscy przytakiwali poglądom tłumaczącym słabość kobiety tym, że w mężczyźnie dominuje rozum, natomiast w kobiecie uczucie. Niektórzy pisarze kościelni zwracali uwagę na fakt, że obraz Boży jest odbity w duszy ludzkiej, a ta nie jest ani męska, ani żeńska. Pozostali, którzy stwierdzali ich równość pod tym względem, podawali, że był to najlepszy stan, ale w sferze idei, a nie w rzeczywistości, a jeśli nawet w rzeczywistości, to tylko w tej rajskiej, a nie obecnej<sup>93</sup>. Pisarze chrześcijańscy byli synami swojej epoki. Kerstin Aspergen nakreśliła bardzo szerokie tło dla wczesnochrześcijańskiego myślenia o kobiecie, pokazując niższy jej status niż mężczyzny w głównych nurtach filozoficznych starożytności<sup>94</sup>. Gillian Clark mówi o pewnej uogólniającej ideologii, w której postrzegano kobietę według określonych schematów<sup>95</sup>.

Na przykład u Hieronima kobiety cechuje słabość, miękkość duszy czy zmienność usposobienia<sup>96</sup>. Dłuższą listę kobiecych słabości podaje Jan Chryzostom<sup>97</sup>. Jeśli jakieś kobiety wyróżniają się cnotami przeciwnymi takim słabościom, to oznacza to, że pokonały swoją naturalną słabość. Zaznaczmy przy tym, że słowo „natura”, tak chętnie używane w starożytności, a szczególnie w nurcie stoickiego myślenia, było wtedy bardzo wieloznaczne. Mogło oznaczać na przykład podobieństwo do Boga, a z drugiej strony ludzką grzeszność i słabość<sup>98</sup>.

Friedrich Heiler przypuszcza, że

na stosunek Augustyna do kobiet miała wpływ doktryna manicheizmu, który pogardzał ciałem i materią. Augustyn przez wiele lat był wyznawcą manicheizmu i mimo, iż po przejściu na chrześcijaństwo prowadził z manicheizmem polemikę, nigdy jednak nie zdołał w sobie zwyciężyć jego poglądów<sup>99</sup>.

Gdybyśmy u tego teologa sprowadzili problem do pozostałości filozoficznych manicheizmu, byłoby to tą samą jednostronnością, na której niebezpieczeństwo powyżej wskazaliśmy. Biskup Hippony jest na przykład wybitnym myślicielem na temat roli Maryi jako Matki Kościoła i prekursorem współczesnej teologii.

Niezależnie od czynników zewnętrznych, kulturowych, uwarunkowania w spojrzeniu na kobietę tkwiły w samym podmiocie poddającym ją ocenie, czyli mężczyźnie. Fakt, że w starożytności to nie same kobiety piszą o sobie, ale mężczyźni o kobietach, miał spore znaczenie:

<sup>93</sup> Por. tamże, s. 28.

<sup>94</sup> K. Aspergen, *The male woman: a feminine ideal in the early Church*, dz. cyt., s. 16-97.

<sup>95</sup> G. Clark, *Woman in Late Antiquity*, s. 168.

<sup>96</sup> Hieronim, Hom. 42 in Ps 127/128, CCL 78, s. 265; in Nahum 3, 13-17, CCL 76A, s. 569; In Isaiam, 3, 16, CCL 73, s. 55; por. G. Clark, *Woman in Late Antiquity*, s. 166.

<sup>97</sup> Jan Chryzostom, *Przeciw duchownym mieszkającym wspólnie z dziewicami*, 10.

<sup>98</sup> G. Clark, *Woman in Late Antiquity*, s. 167n.

<sup>99</sup> F. Heiler, *Die Frau in den Religionen der Menschheit*, Berlin-New York 1977, s. 144, cyt. za: W. Pałubicki, *Kobieta w tradycji patrystycznej*, art. cyt., s. 38-39.

Relacje o kobietach pochodzą od mężczyzn. Przebija w nich często zdumienie, że istota słaba pod wszelkim względem – a było to niepodważalnym dogmatem – może zdobyć się na takie bohaterstwo i świętość. Widać to szczególnie w ówczesnej literaturze. Powstaje bowiem nie tylko literatura dla kobiet, ale i o kobietach, przedstawiająca wzory do naśladowania: mniszki, męczennice, ale także matki i siostry sławione w hymnach przez Prudencjusza i epigramach przez Damazego oraz Grzegorza z Nazjanzu, i w mowach pochwalnych<sup>100</sup>.

Dokonywano nieraz projekcji cech męskich na naturę kobiecą, przeciw zamierzoną w samych planach stwórczych Boga jako inną. Mężczyzna eksponował w kobiecie te cechy, które dla niego były pożądane, a zwłaszcza uległość, a podważał te, których się obawiał, jak na przykład aktywność zewnętrzną. Był skłonny zauważać własne dokonania, a pomijać – kobiet. Znamienne, że Euzebiusz z Cezarei w *Historii Kościelnej* wspomina imiennie jedynie trzydzieści kobiet na prawie siedemset mężczyzn<sup>101</sup>.

Dla właściwego zrozumienia poglądu Ojców na temat kobiety nie bez znaczenia jest uwzględnić narzędzia ich ekspresji, to jest retorykę. Dzieła takich pisarzy jak Tertulian czy Hieronim nie są dziełami teologicznymi w dzisiejszym rozumieniu, ale utworami literackimi, w których różne figury retoryczne, w tym emfaza, przesada, są na porządku dziennym. Takie wykształcenie otrzymali ci autorzy. „Słabość” kobiety, a po stronie chrześcijańskiej jej współwina z Ewą, stają się toposem literackim dla użytku teologicznego. Oceniając rzecz z punktu widzenia dzisiejszego, język teologii ma własne sposoby wyrazu i narzędzia stosowane w literaturze czy w prawie nie zawsze nadają się tutaj.

Radykalizm zarówno werbalny w retoryce, jak i praktyczny w ascezie wpływał na postrzeganie kobiety. Większość starożytnych pisarzy chrześcijańskich to ludzie bezzenni, zafascynowani radykalizmem Ewangelii. Nie dziwimy się, że krzewią ideał im najbliższy, nie wnikając w subtelności małżeństwa chrześcijańskiego. Przecież i ono zasłużyło na piękną literacką laudację, ujmującą wszystkie jego atuty. Jednak żadna taka nie wyszła spod pióra starożytnego autora.

Jakie praktyczne skutki wywoływało powyższe patrzanie na kobietę? Były to skutki ograniczone:

Przyglądając się jednak z bliska tej argumentacji dotyczącej się niższości kobiety, zauważamy, że poza konkretem niedopuszczenia jej do rządów i nauczania w Kościele oraz poddania mężowi, jest ona dość ogólna, stąd też kobieta miała duże jeszcze pole działania. Antyfeminizm starożytny był jednak silny, i elementy pozytywne z trudem przebijały się przez jego skorupę, pomagając sobie niejednokrotnie poglądami filozofii greckiej, np. „feministy greckiego”, Muzaniosa (I wiek po Chr.)<sup>102</sup>.

Wielka karta, którą zapisały w historii pierwszych wieków chrześcijanki, pokazuje,

<sup>100</sup> M. Starowieyski, *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, art. cyt., s. 30-31.

<sup>101</sup> Por. A. Jensen, *Gottes selbstbewusste Töchter: Frauenemanzipation im frühen Christentum?* Freiburg 1992, s. 48.

<sup>102</sup> M. Starowieyski, *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, art. cyt., s. 29.

że jeśli nawet doznawały pewnej dyskryminacji, to jednak trudności, z jakimi się spotykały, nie unicestwiły w nich tego potencjału, który dał im sam Stwórca i Odkupiciel.

W świetle zebranych wypowiedzi odnosimy wrażenie, że w Kościele zachodnim ocena kondycji kobiety była bardziej krytyczna aniżeli w Kościele wschodnim. Jednak nie zebraliśmy na tyle reprezentatywnego materiału, aby tę tezę uznać za pewną. Skąd bierze się różnica w podejściu? Być może zaważył wspomniany Tertulian, który był zwolennikiem kategorycznego zakazu wykonywania kobietom wszelkich czynności w Kościele. Odpowiedź na postawione pytanie wymaga jednak głębszego spojrzenia.

### Streszczenie

Autorka analizuje status publiczny kobiety w starożytności, jej obraz w oczach filozofów, sytuacją prawną w Cesarstwie Rzymskim, nieobecność na forum politycznym. Wskazuje na obszary pewnej niezależności kobiet-arystokratek: emancypację starożytną („nowej kobiety”), dostęp do wykształcenia, udział w kultach religijnych. Zwraca uwagę na jej podległość mężczyźnie na gruncie chrześcijańskim, zwłaszcza w nauce Ojców Kościoła. Autorzy chrześcijańscy podkreślają jej fundamentalną równość względem mężczyzny – przede wszystkim w aspekcie moralnym i zbawczym. Pochwalają jej działalność misyjną i kościelną. Tymczasem głoszą jej podległość mężczyźnie, którą motywują: pochodzeniem kobiety od mężczyzny, jej szczególnym udziałem w pierwszym grzechu oraz Pawłowym zakazem przemawiania w Kościele. Te ograniczenia przypisywane kobiecie biorą się ze swoistej egzegezy biblijnej, warunkowanej wpływem kulturowym swego środowiska.

### Słowa kluczowe

Kobieta, starożytność, równość mężczyzny i kobiety, antyfeminizm, myzogynizm, starożytne chrześcijaństwo.

### Women's status in ancient time. The social and theological context (abstract)

The author analyzes the public status of women in ancient times, their image in the eyes of philosophers, their legal situation in the Roman Empire, and their absence in political activities. The Author shows some areas of independence of women from aristocracy (a kind of emancipation): access to the education and participation in religious cults. The author pays attention to the subordination of women to men on the Christian ground, as we can see it in the teaching of the Church Fathers. The Christian writers underline fundamental equality between men and women, especially in moral and soteriological field. They approve women's missionary and ecclesiastical activity. Meanwhile they proclaim the subordination of women to men in some areas; they motivate their opinion in this matter by the responsibility of the woman for the original sin: Eve sinned and seduced Adam. Some Christian writers explored the fact that Saint Paul forbade women speaking in the church. It was said that such restrictions laid on women were based on biblical exegesis, but in fact this exegesis was influenced by the environment, i.e. by the culture of that time.

## Keywords

The woman, antiquity, equality of man and woman, anti-feminism, misogyny, ancient Christianity.

## Bibliografia

### Źródła

- Acta Xanthippae et Polyxenae. Apocrypha Anecdota*, ed. by M.R. James, Cambridge 1893.
- Ambrozjaster, *Commentarius in Pauli epistulas*, CSEL 81/1-3, H.J. Vogels, 1966/69.
- Ambrozjaster, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, CSEL 50, s. 1-416, A. Souter, 1908.
- Arystoteles, *Polityka*, w: *Arystoteles. Polityka. Z dodatkiem Pseudo-Arystotelesowskiej Ekonomiki*, L. Piotrowicz, Warszawa 1964.
- Augustyn z Hippony, *De adulterinis coniugiis*, CSEL 41, s. 345-410, J. Zycha, 1900, *Cudzołożne małżeństwa*, [w:] *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, s. 225-297, A. Eckmann, Lublin 2003.
- Augustyn z Hippony, *Sermones*, PL 38-39.
- Diodor z Tarsu, *Fragmentum in Genesim*, PG 33, 1564 C.
- Ewagriusz z Pontu, *De octo spiritibus malitiae*, PG 79, 1145a-1164d, *O ośmiu duchach zła*, ŻrMon 18, s. 409-436, L. Nieścior, 2007.
- Eurypides, *Trojanki*, [w:] *Eurypidesa tragedye*, t. 2. *Tragedye wojenne i ateńskie: Heraklidzi, Andromache, Błagalnice, Ion, Trojanki, Fenicyanki*, J. Kasprówicz, Kraków 1918.
- Grzegorz z Nazjanzu, *Orationes*, PG 35-35, 12-664, *Mowy wybrane*, praca zbior., Warszawa 1967.
- Hieronim, *Commentarii in epistulas Paulinas*, PL 26, 331-656.
- Hieronim, *Epistulae*, PL 22, 325-1224, *Listy*, J. Czuj, oprac. M. Ożóg, ŻMT 54 (2010), listy: 1-50; 55 (2010): 51-79; 61 (2011): 80-115; 63 (2011): 116-130; 68 (2013): 131-156.
- Hipolit Rzymski, *Commentarii in Danielelem*, GCS 1, N. Bonwetsch, 1897.
- Jan Chryzostom, *Contra eos qui subintroductas habent virgines*, J. Dumortier, S. Jean Chrysostome. *Les Cohabitations suspectes. Comment observer la virginité*, Paris 1955, s. 44-94; *Przeciw duchownym mieszkającym wspólnie z dziewicami*, R. Sawa, VoxP 13-15 (1993-1995) z. 24-29, s. 421-446.
- Jan Chryzostom, *In Epistulam ad Romanos homiliae*, PG 60, 391-682, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, T. Sinko, Kraków, cz. 1 (1995), cz. 2 (1998).
- Jan Chryzostom, *Sermones in Genesim*, PG 54, 581-630.
- Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, J. Radożycki, Warszawa 2007.
- Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi. Autobiografia*, J. Radożycki, Warszawa 2010.
- Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus*, SCh 233, P. Nautin, L. Doutreleau, 1976, *Wychowawca*, M. Szarmach, Toruń 2012.
- Orygenes, *In librum Iudicum homiliae*, GCS 30, s. 464-522, W.A. Baehrens, 1921, *Homilie o Księdze Sędziów*, PSP 34/2, s. 139-185, S. Kalinkowski, 1986.

- Pastor Hermae*, SCh 53, M. Whittaker, Paris 1968<sup>2</sup>, *Pasterz Hermasa*, BOK 10, s. 205-299, A. Świderkówna, Kraków 2010.
- Pelagiusz, *Expositiones XIII epistolarum Pauli*, A. Souter, Cambridge 1922/26.
- Plutarch, *Żywoty sławnych mężów*, M. Brożek, Wrocław [i in.] 1996.
- Pseudo-Klemens Rzymski, *Epistulae ad virgines*, F. X. Funk, K. Bihlmeyer, *Die Apostolischen Väter*, t. 2, Tubingae 1913, s. 1-49, *Listy o dziewictwie*, [w:] *Pierwsze pisma greckie o dziewictwie*, S. Kalinkowski [i in.], Kraków 1997.
- Seneka, *O niezłomności mędrca*, [w:] *Dialogi*, L. Joachimowicz, Warszawa 2001.
- Tertulian, *De virginibus velandis*, CSEL 74, s. 79-103, V. Bulhart, 1956, *O noszeniu zasłony przez dziewice*, PSP 65, s. 83-103, K. Obrycki, 2007.
- Tertulian, *De cultu feminarum*, CCL 1, E. Kroymann, 1954, p. 343-370, *O strojeniu się kobiet*, PSP 65, 33-56, D. Sutryk, 2007.
- Tertulian, *De praescriptione haereticorum*, CCL 1, s. 187-224, R. F. Refoulé, 1954, *Preskrypcja przeciw heretykom*, PSP 5, s. 40-78, E. Stanula, 1970.

#### Opracowania

- Adcock F.E., *Women in Roman Life and Letters*, „Greece and Rome” 14 (1945) nr 40, s. 1-11.
- Aspegren K., *The male woman: a feminine ideal in the early Church*, Uppsala 1990.
- Clark G., *Women in late antiquity: pagan and Christian lifestyles*, Oxford 1993.
- Cohick L.H., *Women in the World of the Earliest Christians*, Michigan 2009.
- Coyle J.K., *The Fathers on Women and Women's Ordination*, [w:] D.M. Scholer (red.), *Women in Early Christianity*, New York-London 1993, s. 117-167.
- Dautzenberg G., *Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden*, [w:] G. Dautzenberg i in. (red.), *Die Frau im Urchristentum*, Freiburg-Basel-Wien 1983, s. 197-202.
- Ganshof F.L., *Le Statut de la femme dans la monarchie franque*, t. 2, Bruxelles 1962, s. 5-58.
- Gryson R., *The Ministry of Women in the Early Church*, Collegeville 1976.
- Heiler F., *Die Frau in den Religionen der Menschheit*, Berlin-New York 1977.
- Heine S., *Frauen der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie*, Göttingen 1990<sup>3</sup>.
- Jensen A., *Gottes selbstbewusste Töchter: Frauenemanzipation im frühen Christentum?* Freiburg 1992.
- Kasselouri-Hatzivassiliadi E., *Women and mission in the New Testament*, [w:] A.A. Alexeer (red.), *Einheit der Kirche im Neuen Testament*, Tübingen 2008.
- Kee H.C., *The changing role of women in the early Christian world*, „Theology Today” 49 (1992) nr 2, s. 225-238.
- Kraemer R.Sh., D'Angelo M.R. (red.), *Women and Christian origins*, New York 1999.
- Lampe P., *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, Tübingen 1989.
- MacDonald M.Y., Osiek C., Tulloch J., *A woman's place: house churches in earliest Christianity*, Minneapolis 2006.

- LiDonnici L.R., *Women's Religions and Religious Lives in the Greco-Roman City*, [w:] R.Sh. Kraemer, M.R. D'Angelo (red.), *Women and Christian Origins*, New York-Oxford 1999.
- Pałubicki W., *Kobieta w tradycji patrystycznej*, „Euhemer - Przegląd Religioznawczy” 121 (1981) nr 3, s. 27-40.
- Pernoud R., *Kobieta w czasach katedr*, Warszawa 1990.
- Pietras H., *Dzień święty. Antologia tekstów patrystycznych o świętowaniu niedzieli*, Kraków 1992.
- Romaniuk K., *Święty Paweł o kobietach*, Warszawa 1995.
- Sigountos J.G., Shank M., *Public roles for women in the Pauline church: a reappraisal of the evidence*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 26 (1983) nr 3, s. 283-295.
- Starowieyski M., *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, „W Drodze” 23 (1995) nr 3/259, s. 17-31.
- Szepessy T., *Narrative Model of the Acta Xanthippae et Polyxena*, „Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae” 44 (2004), s. 317-340.
- Villers R., *Le Statut de la femme à Rome jusqu' à la fin de la République*, [w:] *La Femme*, t. I, Bruksela 1959, s. 177-189.
- Vorster J., *The blood of the female martyrs as the sperm of the Early Church*, „Religion and Theology” 10 (2003) nr 1, s. 66-99.
- Winniczuk L., *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 2008.
- Winter B., *Roman Wives, Roman Widows: The Appearance of New Women and the Pauline Communities*, Grand Rapids 2003.

Anna Grzywa\*

## METAFORYKA WOJSKOWA W KATECHEZACH CHRZCIELNYCH Z IV WIEKU

---

Już św. Paweł, często sięgając po porównania militarne, definiuje chrześcijan jako żołnierzy Chrystusa (por. 2 Tm, 2, 3), zalecając im noszenie zbroi Bożej w celu zwyciężenia pułapek diabła (por. Ef 6, 11-17). Każdy z wierzących powołany jest do walki przeciw złemu duchowi i jest to batalia prowadzona na poziomie duchowym (por. 2 Kor, 10, 3-4). Swoich współpracowników z kolei Apostoł określa jako towarzyszy broni (por. Flm 2; Flp 2, 25). Tę myśl Pawłową kontynuują Ojcowie.

Klemens Rzymski wskazuje na porządek i dyscyplinę panującą w szeregach wojskowych jako wzór dla wspólnoty chrześcijan. Podkreśla ustaloną hierarchię, w której każdy ma swoje miejsce: dowódcy i zwykli żołnierze. Nie wszyscy stoją na czele całej armii, ale każdy na swoim posterunku wypełnia powierzone mu zadania<sup>1</sup>. Analogicznie zatem chrześcijanie jako dobrzy żołnierze powinni słuchać swoich przełożonych: prezbiterów. Posługując się tym porównaniem udziela napomnienia Kościołowi w Koryncie, interweniując w sprawie ich wewnętrznego sporu, zakończonego obaleniem ustanowionych wcześniej prezbiterów.

Podobnie jak Klemens, Ignacy Antiocheński w liście do Polikarpa opisuje chrześcijan jako żołnierzy Boga, którym stawia się konkretne wymagania:

Starajcie się podobać Temu, pod czymi rozkazami walczyście, od kogo też żołd dostajecie. Niechaj nikt z was nie okaże się dezertorem (*δεσέρτωρ*). Niech chrzest będzie wam jakby tarczą, wiara - hełmem, miłość - włócznią, a cierpliwość zbroją. Wasze depozyty (*δεπόσιτα*) to wasze czyny, abyście otrzymali sumy wam należne (*ἄκκεπτα*) w całości<sup>2</sup>.

Interesujące, że biskup użył tutaj łacińskich terminów techniczno-militarnych, które przetransliterował następnie na język grecki: *δεσέρτωρ* - *desertor*, *δεπόσιτα* - *deposita*, *ἄκκεπτα* - *accepta*. Ten zabieg tłumaczy się faktem, że Ignacy Antiocheński pisał swój list podczas podróży, jako więzień odsyłany do Rzymu, stąd podobne zwroty

---

\* Anna Grzywa - doktor nauk humanistycznych; absolwentka Akademii *Ignatianum* w Krakowie; anna.grzywa01@gmail.com.

<sup>1</sup> Por. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, 37, [w:] *Pierwsi świadkowie*, przeł. A. Świderkówna, Kraków 1998, s. 68.

<sup>2</sup> Ignacy Antiocheński, *List do Polikarpa*, 6, [w:] *Pierwsi świadkowie*, dz. cyt., s. 142.

mógł usłyszeć i zapamiętać od pilnujących go żołnierzy<sup>3</sup>.

Słownictwo wojskowe wykorzystują następnie Ojcowie Kościoła, aby przybliżyć katechumenom misterium inicjacji chrześcijańskiej. Trzeba zaznaczyć, że terminy militarne przez nich używane nie pochodzą z żydowskiej literatury biblijnej, ale ze świata grecko-rzymskiego<sup>4</sup>. Można powiedzieć, iż w zasadzie wszystkie etapy wczesnochrześcijańskiego katechumenatu Ojcowie opisywali posługując się terminologią militarną. Szczególnie często przywoływali tę symbolikę Ojcowie Wschodni z IV w.: Cyryl Jerozolimski oraz ze środowiska antiocheńskiego: Jan Chryzostom i Teodor z Mopsuestii.

Pierwszym rytym przewidzianym dla kandydatów pragnących wejść do Kościoła było zapisanie się do katechumenatu. W czasie celebracji z tym związanej, jak podają źródła z IV w., kandydaci otrzymywali egzorzyczmowaną sól<sup>5</sup> oraz znak krzyża na czole. Ten ostatni gest, określany jako ryt *σφραγίς*, oznaczający nadanie pieczęci, Ojcowie odczytywali w kluczu dowódca – armia<sup>6</sup>. Cyryl Jerozolimski zwracając się do katechumenów mówi tak:

Każdy z was ma być przedstawiony Bogu w obecności tysięcy zastępów anielskich. Duch Święty opieczętuje dusze wasze. Zostaniecie wybrani do służby wielkiemu Królowi<sup>7</sup>. „Idę, aby zgromadzić wszystkie narody i włożę na nie znamię”. Ze swej bowiem walki na krzyżu każdemu z mych żołnierzy dam znak królewski na czole<sup>8</sup>.

Z kolei według tradycji antiocheńskiej ryt *σφραγίς* przesunięty był na czas celebracji sakramentu chrztu, między wyparciem się szatana a zanurzeniem w sadzawce. Dlatego Jan Chryzostom stwierdza:

Wreszcie, po tej umowie, po wyrzeczeniu się i przyłączeniu, gdy wyznałeś władzę Chrystusa i słowami duchy ust przyłączyłeś się do Niego, teraz, jako żołnierza zaciągniętego do duchowej walki, namaszcza cię kapłan na czole duchowym olejem i znaczy cię<sup>9</sup>.

Jest to konkretny znak służący umocnieniu tych, którzy należą do Chrystusa. Chryzostom obrazowo rozwija swoją myśl tymi słowami:

Wie, że nieprzyjaciel szaleje, zgrzyta zębami i krąży jak lew ryczący na widok, iż ci, którzy niedawno byli w jego niewoli, odstąpili, wyrzekli się go, poszli za

<sup>3</sup> Por. A. Harnack, *Militia Christi. La religione cristiana e il ceto militare nei primi tre secoli*, Palermo 2004, s. 90.

<sup>4</sup> Por. A. Hamman, *Militia*, [w:] *Nuovo Dizionario Patristico edí Antichità Cristiane*, vol. II, Genova, Milano 2000, col. 3279.

<sup>5</sup> Zwyczaj znany i praktykowany tylko na Zachodzie; pierwsze wzmianki o nim znajdujemy dość późno, bo dopiero u Augustyna (por. *Wyznania*, I, 11).

<sup>6</sup> Należy zaznaczyć, że równie popularna interpretacja dotyczyła odczytania tego obrazu w kluczu: Dobry Pasterz – owce.

<sup>7</sup> Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, 3, 3, przeł. ks. W. Kania, BOK 14, Kraków 2000, s. 50.

<sup>8</sup> Tamże, 12, 8, s. 167.

<sup>9</sup> Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne*, 2, 22, przeł. ks. W. Kania, Lublin 1993, s. 48-49.



Chrystusem. Dlatego namaszcza was [kapłan] na czole i znaczy [krzyżem], aby on musiał odwracać wzrok. Nie ma bowiem odwagi nań spoglądać, z powodu blasku bijącego z tego namaszczenia, oślepiającego jego wzrok. Ponieważ od-  
tąd będzie się z nim toczyć walka, dlatego przez to namaszczenie prowadzi was do niej kapłan jako szermierzy Chrystusa<sup>10</sup>.

Podobnie Teodor z Mopsuestii, opisując obrzęd namaszczenia, określa go jako pieczęć, a przy tym posługuje się porównaniem ochrzczonego do żołnierza. Namaszczony otrzymuje pieczęć, czyli znak na czole, potwierdzający, że został wezwany do wojska niebieskiego<sup>11</sup>. Ten znak jest konieczny, jak argumentuje w innym miejscu katecheta, gdyż według zasad panujących na tym świecie, tylko ludzie wcześniej wyzwoleni mogą służyć w wojsku, stąd podobnie w wojsku niebieskim, mogą odbywać służbę jedynie ludzie dalecy od jakiegokolwiek formy niewoli<sup>12</sup>. Podobny obraz jest jednak u Teodora podporządkowany innemu przedstawieniu – przyjęciu ochrzczonego na obywatela niebieskiego Jeruzalem. Stąd akcentuje on bardziej przywilej chrześcijanina: przynależność do wojska Bożego oznacza wyzwolenie z mocy złego ducha, aniżeli z tym związany obowiązek: złożenie przysięgi przynosi zobowiązanie moralne<sup>13</sup>.

Samo pojęcie *σφραγίς* znalazło konkretne zastosowanie w świecie greckorzymskim. W starożytności słowo to oznaczało przede wszystkim przedmiot, za pomocą którego odciskano jakiś znak, lub pozyskany w ten sposób odcisk. Podobnie określenie stosowano do rekrutów podczas werbunku, gdyż znak, który otrzymywali w czasie tej ceremonii, nazywano mianem *signaculum*. Znakiem tym był tatuaż z oznaczeniem głównego dowódcy, wykonywany na dłoni lub przedramieniu rekrutowanego. Nie jesteśmy jednak w stanie stwierdzić, czy tatuowano całe imię czy tylko jego skrót<sup>14</sup>. *Signaculum* oznaczało również widoczny podpis cesarza albo też znak, który dokumentował rodzaj jednostki bądź służby wojskowej. Prawdopodobnie początkowo słowem tym określano noszoną na szyi przez rekrutów ołowianą tabliczkę, z wypisanymi oznaczeniami przyporządkowującymi ich do określonego dowódcy<sup>15</sup>. Niektórzy chrześcijanie sprzeciwiali się podobnym praktykom. Za odmowę przyjęcia tego znaku został skazany na śmierć Maksymilian, młody żołnierz i męczennik z 295 roku<sup>16</sup>. Później pojawiło się także znakowanie żołnierzy na czole i stąd zapewne swoje porównania zaczerpnęli Ojcowie Kościoła. W ten sposób zwyczaj praktykowany w Imperium Rzymskim posłużył katechetom za dobry przykład do

<sup>10</sup> Tamże, 2, 23, s. 49.

<sup>11</sup> Por. Teodor z Mopsuestii, *Homilie catecheticae*, 13, 17-18, [w:] *Le Omelie Battesimali e Mistagogiche di Teodoro di Mopsuestia*, ed. F. Placida, Messina 2008, s. 170.

<sup>12</sup> Por. tamże, 14, 1, s. 171.

<sup>13</sup> Por. J. Słomka, *Wczesnochrześcijańskie nazwy chrztu*, Katowice 2009, s. 181.

<sup>14</sup> Por. F. J. Dolger, *Sphragis*, Paderborn 1911, s. 33.

<sup>15</sup> Por. J. Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology. Its Origins And Early Development*, Nijmegen 1962, s. 182.

<sup>16</sup> Por. *Acta s. Maximiliani*, 2, [w:] *The Acts of The Christian Martyrs*, ed. H. Musurillo, Oxford 1972, s. 246.

pouczenia osób przygotowujących się do chrztu. Aby ułatwić zrozumienie podstawowych prawd wiary oraz relacji zachodzących między Chrystusem a wspólnotą wiernych, sięgnięto do życia codziennego. Tak czyni m. in. Teodor z Mopsuestii, który przytacza tę praktykę militarną i wykorzystuje w jednej ze swoich katechez<sup>17</sup>, przypominając przy tym, że chrześcijanin przez ryt *σφραγίς* został naznaczony na żołnierza króla niebieskiego.

W katechumenacie z IV w. już nie zgłoszenie się z prośbą o chrzest wydawało się być momentem decydującym. Znacznie ważniejszy stał się obrzęd wpisania imienia do specjalnej księgi kościelnej, tzw. *nomendatio*, po którym następowało bezpośrednie intensywne przygotowanie, rozłożone na czas Wielkiego Postu. To właśnie ten moment starożytni katecheci szczególnie akcentują, porównując go do zaciągnięcia się na służbę wojskową. Tym samym katechumeni, przez obrzęd *nomendatio* odpowiadali na wezwanie swego króla i wstępowali do jego armii: „Już zapisano wasze imiona, już was powołano do służby wojskowej”<sup>18</sup>. Podobnie Jan Chryzostom, łączy to porównanie z wizją duchowego małżeństwa i zwracając się do tych, którzy mają zostać oświeceni, tak argumentuje to nietypowe zestawienie:

Nie pomyli się ten, kto zaślubinami nazwie to, co się dziś dzieje, i nie tylko zaślubinami. Lecz także podziwu godnym zacięciem. Niech nikt nie myśli, że te słowa wykluczają się wzajemnie, ale niech posłucha błogosławionego Pawła, nauczyciela całej ziemi, jak się posługuje obu porównaniami<sup>19</sup>.

Nie bez znaczenia jest w oby przypadkach wymienianie imion zainteresowanych, co wskazywało na bardzo osobiste wydarzenie.

Po uroczystym zapisie następował dla katechumenów czas intensywnej formacji wielkopostnej. *Wybrani* spotykali się, aby słuchać katechez i przystępować do egzorcyzmów. W czasie tych zebrań katecheci na różne sposoby starali się dotrzeć do swoich słuchaczy, pragnąc uświadomić im wagę wydarzenia, jakim będzie przyjęcie sakramentu. Jednocześnie zachęcali ich do wytrwałości w zmaganiach przeciw podstępom złego ducha. Bardzo często zwracali się do słuchaczy, tytułując ich żołnierzami Chrystusa, służącymi w duchowym wojsku. I co istotne, porównanie to dotyczy każdego. Podkreśla to Jan Chryzostom, nawołując katechumenów do porzucenia praktyk pogańskich: „Ale, wy, nowi żołnierze Chrystusa, mężczyźni i kobiety – bo to wojsko Chrystusa nie ma różnicy płci – odrzućcie na zawsze te czyny”<sup>20</sup>. Zdziwiająca, jak często przytaczanym zwrotem posługuje się ten antiocheński prezbiter, zwłaszcza w swojej pierwszej katechezie<sup>21</sup>. Pouczając przygotowujących się do chrztu, Złotousty często przypomina im o godności żołnierzy wojska Chrystusowego. Porównanie to, obok drugiego, związanego z małżeństwem, jest zdecydowanie najczęściej przywoływanym przez niego obrazem w znanych nam pouczeniach

<sup>17</sup> Por. Teodor z Mopsuestii, *Homilie catecheticae*, 12, 17, s. 153.

<sup>18</sup> Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, 1, 1, s. 19.

<sup>19</sup> Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne*, 1, 1, s. 23.

<sup>20</sup> Tamże, 1, 40, s. 37.

<sup>21</sup> Por. tamże, 1, 1. 8. 18. 20. 40, s. 25. 29. 37.

przedchrzcielnych jego autorstwa. Być może, jak sugeruje ks. Józef Naumowicz<sup>22</sup>, te liczne porównania mogą wskazywać na to, że wśród słuchaczy przeważali ludzie młodzi w wieku poborowym lub matrymonialnym. Takie rozumowanie wydaje się słuszne, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że sam katecheta przyjął chrzest w wieku około dwudziestu lat, co w tym okresie było praktyką powszechną. Zachęcając do gorliwości, Chryzostom pisze zatem tak: „[...] Jeśli wy, żołnierze Chrystusowi, okażecie wdzięczność za niewypowiedziane dary i czuwać będziecie, aby je zachować, czy nie spotkacie się z wielką hojnością ze strony Boga?”<sup>23</sup>.

Cyryl Jerozolimski wskazuje z kolei na badanie, któremu poddawani są katechumeni. Być może myśli tutaj o egzorcyzmach sprawowanych nad kandydatami, aby ich oczyścić oraz sprawdzić, czy są już uwolnieni od wpływów złego ducha. Ich odprawienie było konieczne dla dopuszczenia do sakramentu:

Jak bowiem ci, którzy mają się podjąć służby wojskowej, zgadzają się na zbadanie zdolności wieku i ciała, tak i Pan wybierając duszę bada ich gotowość. I jeśli znajdzie u kogo ukrytą obłudę, odrzuca go jako nieodpowiedniego do prawdziwej służby<sup>24</sup>.

Pisze też o korzyściach płynących z przystąpienia do źródła chrzcielnego:

Jeśli zaś okażesz się godny łaski, dusza twa się oświeci i otrzymasz siłę, jakiej nie miałeś dotąd. Otrzymasz broń, której się lękają szatani. Jeśli nie rzucisz broni i zachowasz pieczęć w duszy, nie zbliży się do ciebie szatan<sup>25</sup>.

Zmaganie z szatanem towarzyszy chrześcijaninowi w czasie całej drogi jego życia. W istocie dopiero nowo ochrzczeni mogą być określani jako żołnierze przyjeści na służbę. Od tego momentu zaczyna się ich poważna walka. Tak Chryzostom zwraca się do neofitów, zachęcając ich do gorliwości:

Jako duchowi żołnierze, szlachetni i czujni, każdego dnia czyściec swoją broń duchową, aby nieprzyjacieli na widok blasku waszej zbroi daleko pierzchnął i nie wiedział, że jesteście blisko<sup>26</sup>.

A zatem wy, żołnierze Chrystusa, zapisani dziś w królestwie niebieskim, wezwani na duchową ucztę, zajmawszy miejsce przy królewskim stole, okażcie gorliwość odpowiadającą otrzymanym dobrodziejstwom!<sup>27</sup>

Także Grzegorz z Nyssy porównuje nowo ochrzczonego do młodego żołnierza, którego niedawno zaliczono w poczet walczących, stąd nie miał jeszcze okazji dowieść swojej dzielności<sup>28</sup>.

<sup>22</sup> Por. J. Naumowicz, *Język i koncepcja katechez chrzcielnych w ujęciu Jana Chryzostoma*, [w:] *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. ks. N. Widok, Opole 2008, Opolska Biblioteka Teologiczna, 105, s. 195.

<sup>23</sup> Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne*, 2, 8, s. 43.

<sup>24</sup> Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, 1, 3, s. 32.

<sup>25</sup> Tamże, 17, 36, s. 294.

<sup>26</sup> Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne*, 5, 27, s. 84.

<sup>27</sup> Tamże, 4, 6, s. 65.

<sup>28</sup> Por. Grzegorz z Nyssy, *De iis qui baptismum differunt*, PG 46, 429C.

Tak więc katecheci często posługiwali się metaforą wojskową w swoich pouczeniach. Nasuwa się pytanie o przyczynę częstego powtarzania się tego motywu. Może to dziwić tym bardziej, iż Ojcowie wielokrotnie zaznaczali swoje sceptyczne, a nawet niekiedy negatywne stanowisko wobec służby chrześcijan w szeregach wojskowych. Należy zaznaczyć kilka spraw.

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa Kościół zajmował stanowisko sceptyczne ze względu na powiązania służby w wojsku rzymskim z religią pogańską. Przysięga składana przez żołnierza i uroczyście odnawiana co pół roku (*sacramentum*) stała w sprzeczności z posłuszeństwem Bogu. Był to szczególnie moment o charakterze religijnym, ponieważ żołnierz obiecywał uroczyście bronić wiernie swej ojczyzny i wykonywać rozkazy swego przełożonego, a podobna służba zawierała liczne powiązania religijne<sup>29</sup>. Nigdzie kult imperatora nie był tak mocno akcentowany jak w szeregach wojskowych i praktycznie nieunikniony przez każdego żołnierza. Wyżsi rangą dowódcy musieli składać ofiary, niżsi jedynie uczestniczyć w tych ceremoniach<sup>30</sup>. Oprócz tego także mundur i wyposażenie żołnierskie zawierały symbolikę sakralną<sup>31</sup>. Wydaje się, że obawa przed idolatrią była głównym przedmiotem chrześcijańskiego zastrzeżenia. Dodatkowo reputacja żołnierzy rzymskich z powodu nadużywania przemocy, licznych wymuszeń i nieumiarkowania była nie do zaakceptowania dla tych, którzy należeli już do Kościoła<sup>32</sup>. Tę sytuację niewiele zmieniła regulacja wprowadzona za panowania Septymiusza Sewera. Zgodnie z nią żołnierze nie tylko walczyli na wojnie, ale mieli także możliwość w ramach swojej służby dla Imperium zajmować się sprawami związanymi z administracją cywilną<sup>33</sup>.

Z kolei drugi powód kontrowersji związanych ze służbą wojskową, mianowicie pacyfistyczna orientacja wczesnego chrześcijaństwa, do naszych czasów dość powszechnie przyjmowana, spotyka się ostatnio z szeregiem wątpliwości. Zdaniem Despiny Iosif, pogląd reprezentowany przez wielu badaczy, że Kościół przez pierwsze wieki reprezentował pacyfizm i dopiero za Konstantyna Wielkiego odwrócił się od swoich pacyfistycznych przekonań, zdecydowanie powinien zostać zmieniony<sup>34</sup>. Jakkolwiek rozłożyć akcent, jednak z pewnością zaszła swego rodzaju zmiana wraz z tym popierającym chrześcijaństwo władcą. To z kolei spowodowało inny sposób postrzegania rzeczywistości wojskowej, co bardzo dobrze możemy zaobserwować w katechezach z IV wieku.

---

<sup>29</sup> Por. E. Pucciarelli, *I Cristiani e il Servizio Militare. Testimonianze dei Primi Tre Secoli*, Firenze 1987, s. 30.

<sup>30</sup> Por. A. Harnack, *Militia Christi*, dz. cyt., s. 125.

<sup>31</sup> Por. R. Daly SJ, *Military Service and Early Christianity*, StPatr 18/1 (1985), s. 5.

<sup>32</sup> Por. E. A. Ryan SJ, *The Rejection of Military Service by The Early Christianity*, [w:] *Studies in Early Christianity*, ed. E. Ferguson, New York 1993, s. 227.

<sup>33</sup> Por. A. Di Berardino, *Obiezione di Coscienza e Servizio Civile nella Chiesa Preconstantiniana*, [w:] *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Augusto a Costantino*, Roma 1995, s. 144.

<sup>34</sup> Por. D. Iosif, *Early Christian Attitudes to War, Violence and Military Service*, Piscataway 2013, s. 11.

Warto zaznaczyć, że Ojcowie wskazują przede wszystkim na organizację, dyscyplinę panującą w wojsku, przestrzegane reguły czy sposób rekrutacji<sup>35</sup>. Odwołują się do najlepszych cech, jakimi powinien odznaczać się żołnierz wiernie i z poświęceniem sprawujący swoją służbę. Sama wojna zawsze rozumiana była na poziomie duchowym, jako walka z własnymi słabościami i przeciw pokusom Złego. Nie wzywano chrześcijan, aby chwytała za broń w celu rozszerzania religii.

Jednak, jak sygnalizują badacze, takie porównania nie były całkowicie nieszkodliwe. Nie tylko dlatego, że tworząc je przyzwyczajano się odbiorców do świata militarnego, który normalnie jest oparty na przemocy. Przede wszystkim w ten sposób nadawano chrześcijaństwu wymiar wojenny<sup>36</sup>. Wolno jednak wątpić, czy możliwe byłoby pominięcie wątku militarnego w świecie opartym o dobrze zorganizowaną formację wojskową. Istniała obawa przed zbyt sformalizowaniem chrześcijaństwa, do czego w istocie mogło doprowadzić rozumienie Kościoła w analogii do organizacji wojskowej. Z całą pewnością nie taka była jednak intencja starożytnych katechetów.

A zatem dlaczego Ojcowie tak często sięgali po tematykę wojskową? Czy jedynie wytłumaczenie stanowi pogląd, że mogło być to po prostu modne i nie zawierało żadnego ideologicznego przesłania? Lub inne spotykane twierdzenie, mówiące, że wykorzystywanie militarnych porównań oznaczało w istocie akceptację przez chrześcijan ustalonego porządku społecznego?<sup>37</sup> Takie postawienie sprawy wydaje się zbyt upraszczać zagadnienie.

Próbując interpretować myślenie Ojców należy pamiętać o tym, w jakich warunkach rozwijał się katechumenat w IV w., zwłaszcza w jego drugiej połowie. Do Kościoła zaczęły napływać szerokie masy chętnych pragnących przyjąć chrzest z wielu różnych pobudek, z czego katecheci dobrze zdawali sobie sprawę<sup>38</sup>. Intensywna formacja wielkopostna zastąpiła więc przygotowanie rozłożone wcześniej nawet na kilka lat. Było to spowodowane względami praktycznymi, jednak stawiało katechetów w trudnej sytuacji. Ich zadaniem było skonstruowanie przekazu w taki sposób, aby dotarł do odbiorców wywołując u nich zdecydowaną reakcję, często związaną ze zmianą dotychczasowego sposobu życia. Jak podkreślał Cyryl Jerozolimski, słowa katechez nie są skierowane do uszu wiernych, trzeba je też przypieczętować swoją wiarą<sup>39</sup>. Dlatego obok przywoływania fragmentów biblijnych, Ojcowie odwoływali się także do obrazów doskonale znanych swoim słuchaczom z życia codziennego. Czynili to chętnie, zwłaszcza że bardzo często przemawiali do ludzi prostych, do których podobne porównania mogły najłatwiej trafić. Z tego względu, moim zdaniem, tak wiele razy w katechezach napotykaamy nawiązania do tematyki militarnej.

<sup>35</sup> Por. R. H. Bainton, *The Early Church and War*, [w:] *Studies in Early Christianity*, art. cyt., s. 211.

<sup>36</sup> Por. S. Tanzarella, *Introduzione*, [w:] A. Harnack, *Militia Christi*, dz. cyt., s. 38.

<sup>37</sup> D. Iosif, *Early Christian Attitudes to War, Violence and Military Service*, dz. cyt., s. 175.

<sup>38</sup> Por. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, 1, 1-5, s. 19-21.

<sup>39</sup> Por. tamże, 1, 5, s. 33.

Prawdą jest, że mężczyzna wstępując w szeregi wojskowe, nie od razu otrzymywał status żołnierza; młodzi rekruci byli okreśłani mianem nowicjusza. Potrzebowali pewnego czasu, aby nauczyć się swoich obowiązków, i dopiero po tym, jak udowodnili swoją biegłość w posługiwaniu się bronią, mogli zostać włączeni do oddziału i naznaczeni znakiem przynależności<sup>40</sup>. Stąd ten militarny trening Ojcowie bardzo łatwo mogli odnosić do katechumenatu; nawrócony, porzucający swoje pogańskie życie, potrzebował pewnego okresu nauki, aby przygotować się do przyjęcia chrztu, czyli wstąpienia do służby jako żołnierz Chrystusa.

Drugim powodem tak częstego sięgania do przytaczanych motywów mogło być stale podkreślane przekonanie, że szatan ciągle jest obecny w pobliżu i robi wszystko, aby zniewolić tych, którzy należą do Chrystusa. Dlatego życie wierzących przedstawiano jako nieustanną walkę przeciw pokusom złego ducha. W stosowaniu wojskowych obrazów wyraża się podziw dla licznych zalet przypisywanych idealnemu żołnierzowi, bogatemu w różne cnoty, do których wzywany był także chrześcijański wojownik<sup>41</sup> w obliczu ciągle toczącej się batalii. W podobnym przekonaniu wychowywano chrześcijan od samego początku ich formacji, a więc od czasu katechumenatu. Ojcowie wielokrotnie przypominali, z jak niebezpiecznym przeciwnikiem muszą się zmagać<sup>42</sup>. W tej walce człowiek nie jest bez szans, ale cały czas musi zachować wyjątkową czujność wobec licznych pułapek złego ducha. Bardzo trafnie to zmaganie ujmuje Jan Chryzostom w katechezie wygłoszonej do neofitów, stosując przy tym tak charakterystyczne dla siebie antytezy:

Stańmy więc odważnie do walki z nim. Da nam [Chrystus] broń jaśniejszą od złota, mocniejszą od stali, gorętszą od ognia, lżejszą od powietrza. Ta broń nie obciąża nóg, lecz je uskrzydla i podnosi w górę. Gdybyś nawet pragnął wylecieć pod niebo, broń ta nie przeszkadza. Natura jej nowa, bo i rodzaj walki nowy. Człowiekiem będąc, muszę stoczyć walkę z bezcielesnymi potęgami. Dlatego dał mi Bóg pancerz nie z żelaza, lecz ze sprawiedliwości, przygotował mi tarczę nie ze spiżu, lecz z wiary, dzierżę w ręku miecz ostry – słowo Ducha<sup>43</sup>.

A zatem zarówno głoszących, jak i słuchających katechez, szereg porównań militarnych nie zaskakiwał, ale był doskonałym przykładem obrazującym duchowe zmagania. Tak przygotowani katechumeni mogli potem, w czasie celebracji sakramentu chrztu, z twarzą zwróconą na zachód<sup>44</sup>, odważnie wypowiedzieć ustaloną formułę, wyrzekając się tym samym szatana, wszystkich spraw jego<sup>45</sup>, wszelkiej pychy i jego

<sup>40</sup> Por. M. Dujarier, *The Rites of Christian Initiation*, New York 1979, s. 65.

<sup>41</sup> D. Iosif, *Early Christian Attitudes to War, Violence and Military Service*, dz. cyt., s. 148.

<sup>42</sup> Por. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, 1, 16, s. 26; Teodor z Mopsuestii, *Homilie catecheticae*, 13, 17, s. 170.

<sup>43</sup> Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne*, 3, 11, s. 56.

<sup>44</sup> Zachód rozumiany jako symbol zła, ciemności, krainy w której szatan jest władcą.

<sup>45</sup> Jak tłumaczy Cyryl, do spraw szatana należy każdy grzech, stąd należy go odrzucić, podobnie jak ten, który wyrzeka się tyrana, odrzuca też jego zbroję (por. Cyryl Jerozolimski *katecheza*, 19, 5, s. 320).

służby<sup>46</sup>. Po tym akcie, w sposób symboliczny, na nowo otwierały się bramy raju przed katechumenem, stąd zwracał się na wschód<sup>47</sup>, wyznając swoją wiarę w Ojca, Syna i Ducha<sup>48</sup>.

Podsumowując należy podkreślić, że metafory militarne, tak hojnie stosowane przez katechetów z IV w., były jednym ze środków służących wprowadzeniu katechumenów w istotę chrześcijańskiej inicjacji. Co jednak najistotniejsze, wydaje się, że przez pewien okres trwania tej formacji bardzo dobrze spełniały swoją funkcję wobec przygotowujących się do chrztu.

### Streszczenie

Już św. Paweł z dużym upodobaniem posługiwał się metaforyką wojskową. Jego myśl kontynuują Ojcowie Kościoła, hojnie wykorzystując porównania militarne w wygłaszanych katechezach chrzcielnych. Sięgając do rzeczywistości znanej katechumenom z życia codziennego, starają się przybliżyć istotę inicjacji chrześcijańskiej. Dlatego w zasadzie we wszystkich etapach przygotowania przedchrzcielnego możemy odnaleźć odwołania do terminologii militarnej. Ich zadaniem było przede wszystkim dotarcie do odbiorców, uświadamiając im, że jako żołnierze Chrystusa, zapisani już do Jego wojska, są zobowiązani do nieustannej czujności w walce przeciw licznym pokusom złego ducha.

### Słowa kluczowe

Katechezy chrzcielne, metaforyka militarna, służba wojskowa, żołnierze Chrystusa, walka duchowa, pokusy szatana, katechumenat, inicjacja chrześcijańska.

### *Military metaphors in the baptismal catecheses of the fourth century (abstract)*

Saint Paul is regarded as the first Christian theologian to use military metaphors. His concepts were developed by the Church Fathers, generously deploying the military imagery in their announcement of the Christian message in the baptismal catechesis. Making reference to the terms known by the catechumens, they wanted to initiate them properly into the Christian faith. Therefore all phases of pre-baptismal formation abound in references to the military terminology. Their reason of such a method was to reach the audience and to make people aware of the fact that as soldiers of Christ, already enrolled in his army, they were obliged to be constantly vigilant in their fight against the devil's temptations.

### Keywords

Baptismal catechesis, military imagery, military service, soldiers of Christ, spiritual warfare, temptations of Satan, catechumenate, christian initiation.

<sup>46</sup> Por. tamże, 19, 4-8, s. 320-321.

<sup>47</sup> Kraina światła, jasności, skąd przychodzi Chrystus, określany jako Słońce sprawiedliwości.

<sup>48</sup> Por. tamże, 19, 9, s. 322.

## Bibliografia

## Źródła

- Acta s. Maximiliani*, [w:] *The Acts of The Christian Martyrs*, ed. H. Musurillo, Oxford 1972, s. 244-249.
- Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, przeł. ks. W. Kania, BOK 14, Kraków 2000.
- Grzegorz z Nyssy, *De iis qui baptismum differunt*, PG 46, 416-432.
- Ignacy Antiocheński, *List do Polikarpa*, [w:] *Pierwsi świadkowie*, przeł. A. Świderkówna, Kraków 1998, s. 140-142.
- Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne*, przeł. ks. W. Kania, Lublin 1993.
- Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, [w:] *Pierwsi świadkowie*, s. 51-81.
- Teodor z Mopsuestii, *Homilie catecheticae: Le Omelie Battesimali e Mistagogiche di Teodoro di Mopsuestia*, ed. F. Placida, Messina 2008.

## Opracowania

- Bainton R. H., *The Early Church and War*, [w:] *Studies in Early Christianity*, ed. E. Ferguson, New York 1993, s. 193-216.
- Berardino A. Di, *Obiezione di Coscienza e Servizio Civile nella Chiesa Preconstantiniana*, [w:] *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Augusto a Costantino*, Roma 1995, s. 137-165.
- Daly R., *Military Service and Early Christianity*, StPatr 18/1 (1985), s. 1-8.
- Dolger F. J., *Sphragis*, Paderborn 1911.
- Dujarier M., *The Rites of Christian Initiation*, New York 1979.
- Hamman A., *Militia*, [w:] *Nuovo Dizionario Patristico ed Antichità Cristiane*, vol. II, Genova, Milano 2000, col. 3279.
- Harnack A., *Militia Christi. La religione cristiana e il ceto militare nei primi tre secoli*, Palermo 2004.
- Iosif D., *Early Christian Attitudes to War, Violence and Military Service*, Piscataway 2013.
- Naumowicz J., *Język i koncepcja katechez chrzcielnych w ujęciu Jana Chryzostoma*, [w:] *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. ks. N. Widok, Opole 2008, Opolska Biblioteka Teologiczna, 105, s. 191-203.
- Pucciarelli E., *I Cristiani e il Servizio Militare. Testimonianze dei Primi Tre Secoli*, Firenze 1987.
- Ryan E. A., *The Rejection of Military Service by The Early Christianity*, [w:] *Studies in Early Christianity*, art. cyt., s. 217-248.
- Słomka J., *Wczesnochrześcijańskie nazwy chrztu*, Katowice 2009.
- Ysebaert J., *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development*, Nijmegen 1962.



Krzysztof Kuderski\*

## WYBRANE ELEMENTY MISTYKI SERCA W TEOLOGII ŚW. GRZEGORZA Z NYSSY

Św. Grzegorz, biskup Nyssy, w swoich traktatach teologicznych podejmuje zagadnienia antropologiczne. Według niego w Bogu odnajdujemy w pewnym sensie pierwowzór człowieka<sup>1</sup>. Człowiek stanowi byt pośredni między naturą Boga a nierozumną naturą zwierzęcą. Człowiek jest wyjątkowym ogniwem, które łączy świat ducha ze światem materii. Łączy świat wyższy i niższy, przybył jako król wtedy, gdy zostało przygotowane królestwo<sup>2</sup>. Uczestniczy we władzy boskiej, posiadając m. in. możliwość wydawania sądu, i uczestniczy w życiu Bożym. Otrzymał wyjątkowy dar wejścia w kontakt z Bogiem, co św. Grzegorz opisuje w traktacie *Życie Mojżesza*. Ojciec kapadocki stwierdza również, że istota ludzka stanowi jedność duszy i ciała, które zaistniały w momencie poczęcia człowieka. Podstawą Jego antropologii jest obraz i podobieństwo Boże w człowieku<sup>3</sup>.

Święty ukazuje człowieka jako zagadkę, którą pozostaje sam dla siebie. Serce i umysł człowieka zajmują ważne miejsce w jego życiu duchowym. Autor przedstawia także drogę doskonalenia się ludzkiego serca. Człowiek, który poświęca się tylko sprawom materialnym, nie może poznać samego siebie do końca. Tragizm jego natury polega na stałych konfliktach i rozterkach. Niezależnie od tego, czy jest w jakimś sensie wielki czy mały, pozostaje obdarzony wyjątkową godnością, a z drugiej strony naznaczony marnością. Jego przeznaczeniem jest jednak zbawienie. Nosi w sobie jego zarodek, a równocześnie podlega „tysiącom” namiętności<sup>4</sup>. Kondycja człowieka łączy w sobie wiele przeciwności, które istnieją w duszy i ciele. Człowiek ma w sobie podobieństwo do Boga, które istnieje w umyśle oraz sercu. Zachodzi w nim także podobieństwo do zwierząt, które objawia się w namiętnościach. W jednej z homilii biskup Nyssy komentuje Pnp 4, 5: *Piersi twe jak dwoje kozłat, bliźniat gaze-*

---

\* Krzysztof Kuderski - doktorant teologii na Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie; e-mail: studentusk@wp.pl.

<sup>1</sup> Por. H. Paprocki, *Antropologia Ojców Kościoła IV-VIII wieków*, „Elpis” 12 (2010), s. 33.

<sup>2</sup> Por. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, II, 133, tł. M. Przyszychowska, Kraków 2006, s. 55.

<sup>3</sup> Por. H. Paprocki, *Antropologia ...*, art. cyt., s. 36.

<sup>4</sup> Por. К. Керн, архим., *Антропология Св. Григория Паламы*, Париж 1950, s. 155.

*li, co pasą się pośród lili*<sup>5</sup>. W tym wersecie Duch Święty określany jest „dniem, który tchnie światło tym, z którymi się łączy”<sup>6</sup>. „Bliźnięta gazeli”, które są blisko „serca Oblubienicy”, symbolizują „dwojakiego człowieka”. Serce jest źródłem życia obojga:

w każdym człowieku dostrzec można dwóch ludzi: jeden jest cielesny i widzialny, drugi duchowy i niewidzialny, są bliźniakami i rodzą się równocześnie, bo ani dusza nie pojawi się wcześniej niż ciało, ani ciało nie tworzy się wcześniej od duszy, ale zaczynają istnienie w tym samym momencie. Ich naturalnym pokarmem jest czystość, piękny zapach i wszystkie cechy, które wynikają z cnót<sup>7</sup>.

Rzecz jasna, w życiu człowieka istnieje aspekt cielesny i duchowy. Duchowa część człowieka potrzebuje do swego prawidłowego istnienia pobożnych myśli, cnót, które „wzrastają” w sercu. Specyfiką pobożnych myśli jest to, że pochodzą one ze swojego źródła, czyli serca (por. Pnp 4, 12; Prz 5, 17-18). „Źródło” symbolizuje także czystość: „przezroczystość i niematerialną delikatność serca”. Czasem jednak serce buntuje się, kiedy atakowane jest przez grzeszne myśli i kiedy trudno zachować stan czystości i beznamiętności.

Złe myśli są skierowane na coś „obcego”. Bez pobożnych myśli może nastąpić grzeszny upadek człowieka i jego wyobcowanie. Jednak, żeby nie dopuścić do pogrążenia serca człowieka w grzechu, Bóg ofiarowuje ludziom swoje przykazania. Ojciec kapadocki wykorzystuje symbolikę „tablic z przykazaniami” w odniesieniu do serca i duchowej sfery człowieka. Poprzez tą symbolikę charakteryzuje stan człowieka jeszcze przed upadkiem.

U św. Grzegorza z Nyssy występuje symbol „tablic serca”, który odnosi do „panującej części” duszy. Bóg ofiarowuje tablice, na których zapisał swoje boskie Prawo. Ono określało naturę człowieka przed upadkiem. Grzegorz z Nyssy opisuje, jak wyglądała natura ludzka do grzechu pierworodnego, a jak po nim:

Nie patrzcie na mnie, ponieważ stałam się czarna. Nie zostałam taka stworzona na początku. Nie było słuszne, że stworzona świetlistymi rękami Boga, zostałam zbrukana mrocznym i czarnym wyglądem. Nie byłam taka – mówi – ale taką się stałam. Nie zostałam stworzona czarna z natury, ta brzydota jest dla mnie czymś obcym, bo słońce zmieniło mój wygląd z jasnego czarny. Słońce mnie dosięgło<sup>8</sup>.

Przyczyną upadku człowieka jest swoboda, której może ulec każda dusza.

Natura ludzka została stworzona jako wizerunek prawdziwego światła, wolna od wszelkich ciemnych cech, jaśniejąca dzięki podobieństwu do piękna pierwowzoru; a kuszenie, które rzuciwszy podstępnie płomienisty żar i chwyciwszy delikatny i pozbawiony korzenia pierwszy pęd wysusza go, zanim pojawi

<sup>5</sup> Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, VII, 239, tł. M. Przyszychowska, Kraków 2007, s. 130.

<sup>6</sup> Tamże, VII, 240, s. 130.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Tamże, II, 51, s. 42.

się jakieś przyzwyczajenie do dobra i zanim spulchniające ziemię rozważania zrobią miejsce dla korzeni, natychmiast uczyniło ją czarną od gorąca z powodu jej nieposłuszeństwa i wysuszyło zieleniącą się i rosnącą formę [duszy]<sup>9</sup>.

Ojciec kapadocki wyjaśnia upadek pierwszego człowieka za pomocą epizodu tablic, które otrzymał Mojżesz, posługując się interpretacją alegoryczną.

Pierwsze „tablice”, które upadły na ziemię i zostały rozbite, ukazują umysł, którego wola zwróciła się do rzeczy materialnych. W następstwie tego utracił on świetlisty wygląd. Dusza ociemniała poddając się pokusom. „Drugie tablice”, które otrzymał Mojżesz, nie były tożsame z pierwszymi. Miały one charakter bardziej zasadniczy i prawny. Podobnie jak w człowieku można wyróżnić dwie części, duszę i ciało, tak samo w sercu można dostrzec podział na część „górną” i „dolną”.

W „dolnej części” serca „zasiane są nasiona” przykazań Bożych. W sercu, które ma „kamieniste podłoże” z powodu grzechów, pouczenie Boże nie zakorzenia się głęboko. Natomiast w sercu, które w swojej „górnjej części oddaje się Bożym sprawom”, dusza nabiera nawyku do dobra i wnosi się przy pomocy cnót do Boga. Wzrastanie duszy w Bogu prowadzi do doskonalenia się całego człowieka, które objawia się często w zdolnościach przyjmowania pojęć, słów czy nauk.

Źródła historyczne świadczą, że (Salomon) zamknąwszy wszelką wiedzę w przestrzeni swego serca, przekroczył wyżyny ludzkiej mądrości do tego stopnia, że przewyższał wszystkich swoich poprzedników i był niedościgniony dla swoich następców<sup>10</sup>.

Ojciec kapadocki wyjaśnia, że człowiek, który otrzymał od Boga dar mądrości, powinien być za to wdzięczny i wychwalać Boga w swoim sercu. Może to uczynić jedynie wtedy, kiedy odrzuci ze swojej duszy grzech.

Wyzwalając się z „cielesnej skazy” i dostępując czystości, dusza dostrzega „skarbnice dóbr”, którą jest „serce”. O dostąpieniu czystego serca modlił się prorok słowami: *Stwórz, o Boże, we mnie serce czyste i odnow w mojej piersi ducha niezwykłego!* (Ps 50, 12). Człowiek, który ma czyste serce, ma również duszę oczyszczoną od zła. Pisze św. Grzegorz z Nyssy:

Natomiast oczyszczona dusza spogląda na skarb dóbr bez żadnej przeszkody cielesnego trądu. Skarb ten nazywa się sercem; z niego rodzi się w piersiach obfitość Boskiego mleka, którym karmi się dusza, czerpiąca łaskę stosownie do swojej wiary. Dlatego mówi: *Piersi twoje wyborniejsze od wina*, przez piersi chcąc wskazać leżące blisko nich serce. Nie zbłądzi i ten, kto przez serce rozumie ukrytą i niewypowiedzianą moc Bożą, piersi natomiast mogą oznaczać dobre działania Bożej mocy, podejmowane ze względu na nas, dzięki którym Bóg karmi jakby życie każdego, dając każdemu pokarm dla niego stosowny<sup>11</sup>.

W ten sposób „skarbnica” – to „serce”, które jest zdolne dostrzec czystą duszę. Takie znaczenie symbolu serca ukazuje całą istotę duszy. Jednak jest to możliwe tylko

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Tamże, VII, 203, s. 114.

<sup>11</sup> Tamże, I, 33, s. 32.

dzięki łasce Ducha Świętego. Przez Ducha Świętego zachodzi odnowienie naszej miłości do Boga.

Miłość Boża otacza omroczoną grzechami duszę człowieka. Dusza wnosząca się dzięki miłości Bożej mówi o sobie: *chora jestem z miłości* (Pnp 2, 5). Dostrzega „strzałę miłości” głęboko wbitą w serce.

Powiedziawszy to, wychwala łucznika za celność, bo dobrze kieruje ku niej swoją strzałę: *Jestem zraniona miłością*. Ukazuje w tych słowach strzałę, która utkwiała w głębi serca. Łucznikiem jest miłość: Dowiedzieliśmy się z Pisma, że miłością jest Bóg, który wysłał do dostępujących zbawienia swoją wybraną strzałę – Jednorodzonego Boga, zanurzwszy potrójny czubek ostrza w Duchu życia (ostrzem jest wiara), aby do tego, w którym to się dokonuje, wszedł wraz ze strzałą także łucznik, jak mówi Pan: *Ja i Ojciec przyjdziemy i będziemy u niego przebywać* (J 14, 23). Dusza zatem, która wzniosła się dzięki Boskim stopniom, widzi w sobie słodką strzałę miłości, którą została zraniona, chlubi się tą raną, mówiąc: *Jestem zraniona miłością*. O piękna i słodka rana, przez którą życie przedostaje się do wewnątrz jak przez bramę i wejście, otwarte mu przez wejście strzały. Jak tylko Oblubienica otrzymała strzałę miłości, zaraz rana przemieniła się w radość weselną<sup>12</sup>.

Dusza przyjąwszy do serca strzałę miłości, znowu staje się „w rękach strzelca” i kieruje się do Boga. Biskup kapadocki posługuje się językiem biblijnym, ale jest to, jak wydaje się, również język mistycznych doświadczeń, nie obcych jego następcom w tego rodzaju refleksji.

Relację części rozumnej do cielesnej, a także niestworzonej do stworzonej w człowieku, przedstawia św. Grzegorz z Nyssy w traktacie *O stworzeniu człowieka*. Poddaje krytyce pogląd stwierdzający, że część rozumowa człowieka jest umiejscowiona w konkretnych częściach ciała (w sercu, w mózgu lub wątrobie). Święty odrzuca możliwość przebywania bezcielesnej natury rozumu w jakimkolwiek konkretnym cielesnym organie. Działanie umysłu w ciele może być upodobnione do gry muzyka na instrumencie muzycznym. „Stykając się” w danym momencie z konkretnym organem, umysł ukazuje tym samym swoją zgodność działania, o ile dany organ jest sprawny. Natomiast jeśli zdarzy się jakiś wypadek, wtedy organ staje się bezużyteczny i niepotrzebny. Św. Grzegorz z Nyssy snuje rozważania na temat umysłu:

Czym jest zatem ze swej natury umysł, który dzieli się na sprawności zmysłowe i za ich pomocą odpowiednio otrzymuje poznanie rzeczywistości? Sądzę, że nikt rozumny nie wątpi, iż jest on czymś innym od zmysłów. Gdyby bowiem był tym samym co zmysły, z pewnością wykazywałby podobieństwo z działaniami zmysłów, ale że jest niezłożony, nie można znaleźć w nim różnorodności. Zmysły są złożone i czym innym jest dotyk, czym innym powonienie i tak samo pozostałe są oddzielne i niez mieszane ze sobą nawzajem, a [umysł] jest obecny odpowiednio w każdym z nich, należy zatem założyć, że ma on naturę

<sup>12</sup> Tamże, IV, 128, s. 78.

zupełnie inną od zmysłowej, bo nie można przypisywać umysłowi jakiejś różnorodności<sup>13</sup>.

Umysł, który został stworzony według Praobrazu, jest podobny do lustra. Funkcjonuje zgodnie ze swoją duchową naturą, dopóki ma związek z Bogiem. Przy zerwaniu jedności z Bogiem lub w przypadku odstępstwa, w naturze człowieka objawia się pewna szkaradność. Zepsucie natury udziela się również umysłowi i sercu, na podobieństwo krzywego lustra, które gorzej ukazuje obraz Boży, a bardziej przedstawia szpetotę substancji. Dlatego ludzie, którzy odstąpili od Boga i zaczęli oddawać się grzechom, zdegradowali swój rozum, szukając przede wszystkim rozkoszy dla zmysłów. Ludzi, którzy zdążają do doskonałości, cechuje to, że kieruje nimi umysł: „Dumne usposobienie wznosi się nad namiętnościami i, będąc wolnym, chroni rozum od poddawania się złu”<sup>14</sup>.

Koncentrując się na antropologii, św. Grzegorz podkreśla, że umysł razem z sercem stanowi centrum, które obejmuje całą istotę człowieka. Wszystkie zmysłowe organy człowieka są podporządkowane umysłowi. On „rządzi materialną częścią substancji, w której istnieje i ją porządkuje”<sup>15</sup>. Autor mówi o „dwojakim zmyśle” w człowieku – cielesnym i boskim.

Tak samo pocałunek dokonuje się dzięki zmysłowi dotyku, bo wargi całujących się stykają się z sobą, a istnieje także dotyk duchowy, którym dusza chwytta Pana w sposób niecielesny i umysłowy, jak mówi Pismo: *Nasze ręce dotykały Słowo życia* (por. 1 J 1, 1)<sup>16</sup>.

Nawiązując do zmysłów, teolog charakteryzuje również umysł człowieka.

Tak samo i ludzki umysł odkrywa rozmaite myśli, ale nie może pokazać swoich ruchów duszy, bo ta postrzega [tylko] za pośrednictwem zmysłów, używa więc, jak dobry artysta, owych żywych instrumentów i dzięki wydawanym przez nie dźwiękom ujawnia swe ukryte myśli<sup>17</sup>.

Kierownictwo duszy pozostaje niepojęte dla człowieka. Człowiek jest w stanie dostrzec tylko to, czy jego serce zmierza w stronę dobra czy zła. Ten stan określa się również ruchem. Odpowiada temu stanowi także bezruch:

Określenie ruchu i bezruchu jako czegoś identycznego, to niezwykle paradoks. Kto bowiem postępuje naprzód, nie stoi, a kto stoi, nie postępuje naprzód. Tu zaś zbliżenie się jest stanem w miejscu. Oznacza to, że im bardziej ktoś trwa w Dobru, tym szybciej biegnie w zawodach cnoty<sup>18</sup>.

Ruch ten odbywa się w sercu człowieka. Dlatego też zgodnie ze słowami Psalmisty

wyciągnie stopy z dołu zagłady i postawi je na skale (por. Ps. 40, 3) – skałą zaś jest Chrystus, pełnia cnoty – jego bieg jest tym szybszy, im bardziej on sam jest

<sup>13</sup> Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu...*, XI, 156, dz. cyt., s. 73.

<sup>14</sup> Tamże, XVIII, 196, s. 102.

<sup>15</sup> Tamże, XII, 164, s. 79.

<sup>16</sup> Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni...*, II, 35, dz. cyt., s. 33.

<sup>17</sup> Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu...*, IX, 150, dz. cyt., s. 69.

<sup>18</sup> Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, II, 243, tł. S. Kalinowski, Kraków 2009, s. 84.

wytrwały w dobrym i niezachwianym, zgodnie z radą Pawła; jego bezruch jest jak skrzydła, a w biegu ku wyżynom serce jego jest uskrzydłone przez trwanie w dobru<sup>19</sup>.

Serce występuje jako moc-pragnienie podążania do przodu. Stanowczo i niezachwianie serce człowieka kieruje się do Boga. Dokonuje się to mocą miłości, która pozostaje bezgraniczna i niezmierną. W ten sposób, serce ukazane jest jako dynamiczna współzależność. Serce wyraża odniesienie do ciała i zmysłowości, ale też poznanie umysłowe i dążenie do Boga.

W kontakcie ze światem zmysłowym dusza objawia zdolność widzenia Niewidzialnego. Do duszy należy też uczuciowość: smutek, przyjemność, rozdrażnienie, bojaźń, bojaźliwość, grubiaństwo. Charakteryzując duszę, św. Grzegorz stosuje przenośnię dotyczącą podwójnego wzroku w duszy:

Podwójne jest działanie wzroku w duszy: jedno oko widzi prawdę, drugie zaś błądzi wśród marności. Jednak czyste oko Oblubienicy jest otwarte tylko na dobrą naturę, drugie zaś pozostaje beczynne, dlatego przyjaciele wnoszą pochwałę tylko dla jednego oka, bo dzięki niemu jednemu widzi jedyne, Tego jedyne mianowicie, który zawiera się w niezmiennej i wiecznej naturze, prawdziwego Ojca, Jednorodzonego Syna i Ducha Świętego; jeden bowiem jest Ten, którego widzimy w jednej naturze i w którym nie ma żadnego podziału ani rozróżnienia oprócz różnicy hipostaz<sup>20</sup>.

„Jedne oko” odpowiada „jednej duszy”, na ile ona nie dzieli się na różnego rodzaju „położenie”. Jedyna cnota to życie, „jedyna nastrojowość ducha”. Ojciec kapadoki wskazuje na duszę człowieka, nawiązuje także do relacji Boga i człowieka.

W objaśnieniu do Pnp 1, 13: *Mój miły jest mi woreczkiem mirry, między piersiami mymi położonym*, nasz komentator odnosi się do relacji bóstwa i człowieczeństwa. Zaznacza, że natura człowieka zawsze będzie odróżniała się od natury Boga. Nawet oczyszczone i udoskonalone cnotą ludzkie istnienie zawsze odróżnia się od boskości. Bóg ukazuje siebie człowiekowi w potrójny sposób, stając się światłością dla oczu, mirrą dla powonienia i życiem dla „posilających się”. Ludzkie serce upiększa się sobą i staje się „kwiatem”. Serce upodabnia się do wonnego woreczka mirry, które kobiety przechowywały na piersi pod okryciem zewnętrznym. Sam Pan, dając wonności, spoczywa w „woreczku” sumienia, wchodząc do samego serca.

Mówi się także, że serce jest w nas źródłem ciepła, które z niego rozchodzi się arteriami po całym ciele; dzięki niemu wszystkie członki ciała, rozgrzane ogniem [pochodzącym z] serca, stają się ciepłe i żywe; ta zatem, która przyjęła woń Pana do kierującej części [swojej duszy] i uczyniła ze swojego serca Nim [napętnioną] sakiewkę, czyni wonnymi wszystkie czynności swojego życia, jakby ożywiała wychodzącym z serca podmuchem wszystkie członki ciała, tak że w żadnym członku nie ma najmniejszego występu, który studziłby jej miłość do Boga<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Tamże, II, 243, s. 84.

<sup>20</sup> Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni...*, VIII, 258, dz. cyt., s. 140.

<sup>21</sup> Tamże, III, 95, s. 64.

„Ciepło” duchowej natury prowadzi samo ciało jakby do „wrzenia”, tak że „nieprawość”, a więc odstępstwo i ciała od właściwego stanu, nie ostudza miłości do Boga. W perspektywie relacji między Bogiem a człowiekiem św. Grzegorz ukazuje sposób doskonalenia się serca ludzkiego.

W objaśnieniu Pieśni nad Pieśniami autor wyklada mistyczną drogę „wznoszenia się serca”. Dusza dzięki cnotom podąża do Boga. Otrzymuje także zdolność do podążania drogą, którą wytycza jej Bóg. Ta droga oparta jest na lekturze Pisma Świętego, posłuszeństwie Słowu Boga i przykazaniom. Dzięki temu serce dostrzega światłość pochodzącą od Boga. Dusza nabywa nieustannie nowego piękna i coraz bardziej go pragnie. Przeszedłszy jeden etap odnosi wrażenie, że dopiero zaczęła wzrastać. Dostąpienie łaski u Boga powoduje, że zaczyna się coraz bardziej doskonalic i wzrastać. Św. Grzegorz tak opisuje ten duchowy rozwój:

Następnie zmierza do jeszcze większej rzeczywistości: wyostrzywszy swój wzrok, poznaje wdzięk Słowa i podziwia, jak zacienione materialną naturą ludzkiego ciała wstępuje na łożę tego niskiego życia<sup>22</sup>.

Zstąpienie Słowa w „weselną komnatę” duszy oznacza zarazem jej wstąpienie na „sam szczyt nadziei”. Pozostaje ona wtedy w ścisłym kontakcie z Bogiem i dostrzega to, co było do tej pory niewidoczne – jak Mojżesz. Tam dusza uświadamia sobie, że znajduje się daleko od doskonałości i że nie przystąpiła nawet do początku wzrastania. Bóg pozostaje nadal niepoznawalny: ani w swej istocie, ani jako początek, ani jako życie. Dusza spostrzega swoją bezradność. Musi zrezygnować z pośrednictwa wszelkiego stworzenia i pomocy wszelkich dostępnych dróg, by znaleźć Oblubieńca. Tylko wiarą może odnaleźć Boga w swojej „komnacie”:

Komnatą jest serce, bo jest zdolne do przyjęcia Bożej obecności, jeśli tylko [dusza] wróci do stanu, w którym była na początku, kiedy została stworzona przez tę, która ją poczęła. Nie myli się ten, kto uważa, że matką wszystkiego jest pierwsza zasada naszego istnienia<sup>23</sup>.

Ukazując serce człowieka jako komnatę, teolog z Nyssy odnosi je do stanu pierwotnego, kiedy człowiek nie popełnił jeszcze grzechu. W komnacie tej spotyka swego Oblubieńca, to jest Słowo Odwieczne, przez które wszystko się stało. Kiedy serce wraca do stanu, w którym było przy pierwszym stworzeniu, znajduje się u samych źródeł swego istnienia, otrzymuje zdolność przyjęcia do siebie Boga. Moment, kiedy „niewiasta” wprowadza „oblubieńca” w „komnatę matki”, wskazuje na zjednoczenie duszy ze Słowem w sercu, czyli czystej, świetlistej jak nigdy substancji. Przemieniona dusza jest całkowicie prowadzona przez Boga. Cnotliwe życie kończy się obleczeniem się w Chrystusa.

Dusza staje się „ogrodem” podobnym do „raju”. Autor wygłasza pochwałę duszy, którą interpretuje jako ogród:

<sup>22</sup> Tamże, VI, 177, s.101.

<sup>23</sup> Tamże, VI, 184, s.104.

Pędy twe to ogród strumieni z owocem drzew owocowych, cyprys z nardem, nard i krokus, trzcina i cynamon z wszystkimi drzewami Libanu, mirra, aloes z wszystkimi cennymi olejkami, źródło ogrodu, studnia wody żywej i płynącej z szumem z Libanu<sup>24</sup>.

Nasz pisarz nie szczędzi szczegółów, by ukazać w sposób bardzo żywy i sugestywny doświadczenie mistyczne duszy doznającej rajskiego szczęścia, a więc powrotu do-  
tąd, skąd wyszła.

### Streszczenie

Analiza wybranych wypowiedzi Grzegorza z Nyssy, które odnoszą się głównie do re-  
lacji oblubieńczej między duszą a Bogiem, pokazuje bogactwo rzeczywistości du-  
chowej, którą autor określa jako „serce”. Sercem jest dusza posiadająca „skarbnicę  
dóbr”. Sercem jest umysł, ta „kierownicza” część duszy gromadząca wiedzę i mą-  
drość. Sercem pozostaje również „siedlisko miłości”, a więc to, co wiąże się m. in. z  
naszą uczuciowością. Serce to również miejsce wzbierającej energii, która każe „po-  
dążać ku górze”. Serce stanowi więc istotę duchowej natury człowieka, jej rdzeń.

### Słowa kluczowe

Grzegorz z Nyssy, relacja oblubieńcza między duszą a Bogiem, mistyka serca.

### Some elements of heart mysticism in the theology of St. Gregory of Nyssa (abstract)

The analysis of the selected texts of Gregory of Nyssa relating mainly to the spousal  
relationship between the soul and God shows the richness of spiritual reality, which  
Gregory describes as „the heart”. The heart is the soul with „treasury of goods”; it  
also the mind, the „management part” of the soul that brings together knowledge  
and wisdom. The heart means also the „love seat” that involves our affection; it is al-  
so the place of the rising energy that makes „follow up”. The heart is therefore the  
essence of the spiritual nature of man, its core.

### Keywords

Gregory of Nyssa, the spousal relationship between the soul and God, the mystic  
heart.

### Bibliografia

#### Źródła

Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tł. M. Przyszychowska, Kraków 2006,  
ŻMT 39.

Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, tł. M. Przyszychowska, Kraków  
2007, ŻMT 43.

---

<sup>24</sup> Tamże, IX, 278, s. 149.



Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, tł. S. Kalinowski, Kraków 2009, ŻMT 50.

Opracowania

Рароцкі Н., *Антропалогія Оццоў Коścioла ІV-VІІІ вiекоў*, „Elpis” 12 (2010), s. 27-39.

К. Керн, архим., *Антропалогія Св. Григория Паламы*, Париж 1950.

NICETAS Z REMEZJANY [?]

## O UPADKU DZIEWICY POŚWIĘCONEJ BOGU

---

(CPL 651: Nicetas Remesianensis [?], *De lapsu virginis consecratae*)

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

### Wprowadzenie

Badacze wydali trzykrotnie *De lapsu virginis* w XX w. i każdy z nich poświęcił sporo uwagi autorstwu tego pisma: A. Burn<sup>1</sup>, I. Cazzaniga<sup>2</sup>, K. Gamber<sup>3</sup>. W tradycji rękopiśmienniczej na ogół przypisuje się utwór trzem autorom: Ambrożemu z Mediolanu, Nicetasowi z Remezjany, rzadziej Hieronimowi. Przedstawiając Nicetasa jako autora *Instructio ad competentes*, Gennadiusz z Marsylii († 550 r.) przypisał mu także *De lapsu virginis*: „Napisał także pismo ‘do upadłej dziewicy’, będące pobudką do poprawy dla wszystkich upadających”<sup>4</sup>. W rękopisie pochodzącym z lat 622-744 występuje ta sama atrybucja, ale z niewiarygodną wzmianką, że Ambroży dokonał korekty tekstu popsutego przez niewprawionych kopistów. Zamieszaniu sprzyjał fakt, że z upływem wieków Nicetas z Remezjany, z powodu pomieszania go z innymi postaciami, utracił na jakiś czas w świadomości potomnych tożsamość historyczną, którą przywrócono mu dopiero w XIX wieku. O ile jednak udało się rozstrzygnąć w końcu, głównie dzięki Burnowi, o Nicetasowym autorstwie innych przypisywanych mu pism, to pismo *O upadku dziewicy* nadal wzbudza wątpliwości. Burn nie rozstrzy-

---

\* 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> A. Burn, *Niceta of Remesiana. His life and works*, Cambridge 1905, s. CXXXI-CXXXVI.

<sup>2</sup> I. Cazzaniga, *La tradizione manoscritta del „De lapsu Susannae” (con nuovo apparato critico)*, Paravia 1950, ss. 65.

<sup>3</sup> Por. Wprowadzenie w: K. Gamber (ed.), *Niceta von Remesiana. De lapsu Susannae*, Regensburg 1969, wywód nt. autorstwa Nicetasa, s. 18-22.

<sup>4</sup> Gennadiusz z Marsylii, *De viris illustribus*, 22.

gnął autorstwa tego pisma, ale uznał Nicetasa za najbardziej prawdopodobnego jego twórcę.

Cazzaniga wydał ponownie tekst w 1948 r., zaopatrując go rozwiniętym tytułem: *De lapsu Susannae. De lapsu virginis consecratae*. Jego zasługą jest oparcie się na szerszej tradycji rękopiśmienniczej, głównie – na czterech manuskryptach. Poza samym początkiem różniącym się kilkoma zdaniami (pomija się je w edycji Cazzanigi, a przyjmuje u Migne’a w PL), tekst nie zawiera wielkich różnic w stosunku do tego, który został wydany w PL 16, 367-383 na podstawie dużo wcześniejszej edycji J. B. Coteliera z 1672 roku. Cazzaniga optuje za Ambrozjańskim autorstwem, ale wskazuje na potrzebę dalszych badań. Inni uczeni wątpią w autorstwo Ambrożego, zważywszy również na fakt, że w samych rękopisach istnieje niezdecydowanie: niektóre zachowują charakter anonimowy pisma<sup>5</sup>. Gamber wydał tekst ponownie, dla celów już bardziej popularyzatorskich, opowiadając się we wstępie do edycji za autorstwem Nicetasowym. Do dzisiaj autorstwo pisma *De lapsu virginis consecratae* pozostaje nierozstrzygnięte.

Do edycji pism Nicetasowych Burn dołączył także fragment innego tekstu, znanego w pewnym rękopisie jako *Epistula M.S. Corbeiensis*. Tekst pozostaje wybrakowany, nie ma początku. Dzisiaj to drugie pismo nosi tytuł *Epistula ad virginem lapsam* [CPL 652]. Wydając je<sup>6</sup>, angielski uczony zauważył za G. Morinem, że nawet niewprawiony czytelnik bez większego trudu odgadnie różne autorstwo obydwu pism adresowanych do upadłej dziewicy. Jeśli autorem jednego jest Nicetas, to drugiego – z dużym prawdopodobieństwem ktoś inny.

Nierozstrzygnięte do dziś spory na temat autorstwa *De lapsu virginis consecratae* nie powinny przesłonić charyzmy, z jaką autor napisał swój utwór. Autor w pełni korzysta ze swego pisarskiego talentu, odwołuje się do adresatki o imieniu Zuzanna, jej sumienia i wrażliwości na słowo, aby pobudzić do skruchy i skłonić do powrotu na drogę dziewictwa.

### Wydanie krytyczne

I. Cazzaniga (ed.), *Incerti auctoris ‘De lapsu Susannae’ (De lapsu virginis consecratae)*, Paravia 1948, s. 1-31 (podstawa niniejszego przekładu).

### Inne wydania

PL 16, 367-383.

*De lapsu virginis*, A. Burn (ed.), *Niceta of Remesiana. His life and works*, Cambridge 1905, s. 112-131.

K. Gamber (ed.), *Niceta von Remesiana. De lapsu Susannae* [Mit e. Wortkonkordanz zu d. Schriften d. Niceta von S. Rehle, Regensburg 1969] (*Textus patristici et liturgici*, 7).

<sup>5</sup> Zob. recenzja J. G. Préaux edycji Cazzanigi: „L’antiquité classique” 18/2 (1949), s. 455-456.

<sup>6</sup> *Epistula ad virginem lapsam*, A. Burn (ed.), *Niceta of Remesiana*, dz. cyt., s. 131-136.

## Inne przekłady

M. A. Tilley, *An Anonymous Letter to a Woman Named Susanna*, [w:] *Religions of Late Antiquity in practice*, red. R. Valantasis, Princeton 2000, s. 218-229 [ang.].

## Przekład polski

1. Czemu milczysz, duszo, czemu wrzesz od myśli? Czemu nie wybuchniesz krzykiem i nie wyjawisz ognia twojej myśli, abyś otrzymała trochę ulgi? To z pewnością, to będzie jak lekarstwo na twoją chorobę, jeśli przez otwarcie ust rozgłosisz popełniony występki. Przecież także wrzód, chociaż nabrzmiały bardzo, wysycha po otwarciu, co przynosi ulgę w męce.

2. Słuchajcie więc mnie, którzy jesteście blisko i którzy jesteście daleko, którzy boicie się Pana, którzy współradujecie się radością Jego Kościoła i współodczuwacie z nim smutek, jak jest napisane: *Radujcie się z radującymi się, płaczcie z płaczącymi* (Rz 12, 15). Was, mówię, wzywam, którzy trzymacie się najprawdziwszej miłości Chrystusa i nie radujecie się z nieprawości, lecz raczej bolejecie nad nią. Zwróćcie uwagę na słowa moich ust i osądźcie to, co pochodzi z słusznego bólu. Zadrżycie wraz ze mną z powodu odkrytego występku.

3. Szlachetna dziewczica, oddana Chrystusowi, mądra, wykształcona, wpadła do dołu hańby, poczęła ból, porodziła nieprawość (Ps 7, 15): samą siebie zgubiła i skalała Kościół. Z tego powodu każda chrześcijańska dusza odniosła ciężką ranę, ponieważ to, co święte, dane zostało psom i przed wieprze rzucone zostały perły (por. Mt 7, 6). Szlachetne imię świętości potargane zostało przez szalonych ludzi, przez nieczystych i brudnych zdeптany został cenny ślub czystości.

4. Stąd pochodzi udręka mojego ducha, stąd ból nie do uzdrowienia, ponieważ jedno zło ciągnie ze sobą w dół wiele dobra i chmurka jednej grzesznicy zaciemnia prawie całe światło Kościoła. Podejmę więc prorocką wypowiedź i powiem płacząc: *Słuchajcie mnie, wszystkie ludy, zobaczcie mój ból: moje dziewice i moi młodzieńcy uprowadzeni zostali w niewolę* (Lm 1, 18). Prawdziwą jest ta niewola, w której dusze pochwycone przez grzech są prowadzone na śmierć i poddane pod panowanie diabelskiej potęgi.

5. Trzeba więc, żebym teraz przemówił do ciebie, która jesteś sprawczynią tych rzeczy i przyczyną zła, która po wielokroć nieszczęśliwa wraz z chwałą utraciłaś także imię dziewicy. Świętokradztwem jest nazywać Zuzanną kobietę nieczystą, bo wiem nie wypada nazywać lilią tę, która nią nie jest. Od czego zacznę, co powiem najpierw, a co na końcu? Przypomnę dobra, które straciłaś, czy opłakiwać będę zło, które znalazłaś?

6. Byłaś dziewczicą w raju Boga, bez wątpienia jednym z kwiatów Kościoła. Byłaś oblubienicą Chrystusa, byłaś świątynią Boga, byłaś mieszkaniem Ducha Świętego. I gdy tyle razy mówię „byłaś”, tyle razy powinnaś westchnąć z bólem, ponieważ nie jesteś tym, czym byłaś. Wkraczałaś do Kościoła jak ta gołębica, o której jest napisane: *Pokryły się srebrem skrzydła gołębicy, lśniły jej pióra blaskiem złota* (Ps 68, 14). Jaśniałaś jak srebro, lśniłaś jak złoto, kiedy szłaś mając czyste sumienie. Byłaś jak gwiazda świecąca w ręce Pana, nie lękałaś się żadnego wiatru, żadnej chmury

walk.

7. Skąd ten zaskakujący zwrot? Skąd ta nagła odmiana? Z dziewicy Boga stałaś się szatańskim zepsuciem, z oblubienicy Chrystusa – przekłętą nierządnicą, z mieszkania Ducha Świętego – chatą diabła, ze świątyni Boga – przybytkiem nieczystości. Przychodziłaś z ufnością jak gołębica, teraz kryjesz się w ciemnościach jak jaszczurka. Jaśniałaś jak złoto z powodu czci dziewictwa, teraz mniejszą masz wartość niż uliczne błoto i depczą cię stopy ludzi niegodnych. Byłaś gwiazdą świecącą w ręce Pana i jakby spadając z wysokiego nieba zgąsło twoje światło, a ty zamieniłaś się w węgiel.

8. Biada ci, nieszczęsna, i znowu biada! Utraciłaś tak wielkie dobra z powodu krótkiej przyjemności! Jaka nadzieja pozostała ci u Chrystusa Pana, skoro biorąc Jego członki uczyniłaś je członkami nierządnicy (por. 1 Kor 6, 15)? Jakże nawiedzi cię Duch Święty, skoro odrzuciłaś Tego, który nawet od nieczystych myśli trzyma się z daleka?

9. Lecz skierujmy się w stronę spraw ludzkich, abyśmy dzięki nim poznali boskie. Zobacz, który święty albo która święta nie będzie się brzydził zbliżyć do ciebie. Otwórz swoje oczy, jeśli potrafisz, podnieś czoło, jeśli masz śmiałość: spójrz z ufnością na jakiegoś świętego. Czy świadomość winy nie pochyla i nie przygniata twojego oblicza niczym ołów? Czy przed twoimi oczami nie będzie majaczyć ciemność i złowróźbny mrok? Czy lęk i bojaźń nie wstrząsną twoją duszą i członkami?

10. Jeśli więc nie możesz spoglądać na ludzi żyjących w ciele i poddanych pewnym słabościom, bo pogrzebana jesteś tak wielkim zmieszaniem, to co uczynisz wobec czystych Apostołów? Co uczynisz wobec Eliasza, Daniela i zastępu tylu proroków? Co uczynisz wobec Jana? Co uczynisz wobec Marii, Tekli, Agnieszki i nieskazitelnego chóru czystości? Co wreszcie zrobisz wobec świętych aniołów? Czy nie spłoniesz ugodzona niczym błyskawicami blaskiem i jasnością nieskazitelnych?

11. Lecz może powiesz wtedy: „Nie zdołałam tego unieść, ponieważ nosiłam na sobie kruche ciało”. Odpowie ci święta Tekla wraz ze swoimi niezliczonymi towarzyszami: także my byłyśmy okryte tym samym ciałem, a jednak pełni postanowienia naszej czystości nie zdołała naruszyć kruchość ciała ani surowość tyranów posługująca się różnymi torturami nie zdołała pokonać. Faktycznie bowiem ciało nie może ulec zepsuciu, jeśli wcześniej nie zostanie zepsuty umysł. Pozostanie zatem winna dusza, która ciału daje pierwszeństwo w swojej woli.

12. Powiesz jednak: „Nie chciałam tego zła, doświadczyłam przemocy”. Odpowie ci ta bardzo silna Zuzanna, której imię fałszywie nosisz: ja znalazłam się między dwoma starcami, między dwoma sędziami ludu; znalazłam się sama w rajskim lesie i nie dali rady mnie pokonać, bo też nie chciałam (por. Dn 13). Jak to możliwe, że ty zdołałaś ulec sile jednego, głupiutkiego młodzieńca, i to w środku miasta, jeśli nie dlatego, że z własnej woli chciałaś być pozbawiona dziewictwa? Kto słyszał twoje krzyki? Kto usłyszał twój sprzeciw? Pomińmy jednak te sprawy: z pewnością musiałaś po tym gwałcie donieść o występkę, jeśli nie innym ludziom, to chociaż swoim rodzicom lub siostrom. Gdybyś wroga swojej skromności zaprowadziła przed ludzi, miałyby przecież miejsce wyjaśnienie nieszczęścia i pełne oczyszczenie sumienia.

13. Lecz może wstydziłaś się, że wielu ludzi dowiedziałoby się, że zostałaś zgwałcona. Lecz czemu bałaś się, skoro nie było czego się bać, jeśli nie w tym celu, by milcząc o zbrodni łączyć się z cudzołożnikiem często? Niech jednak będzie: wstyd powstrzymał wyznanie. Co jednak powiesz o drugim współżyciu, co o trzecim, co o częstych szpetnych stosunkach? Przestań, przestań z tym kłamstwem o przemocy, przestań z wymówką wstydu, skoro tyle razy te członki oddane Chrystusowi wydawałaś z własnej woli nieprawemu cudzołożnikowi na skalanie.

14. Drży, drży duch, umysł słabnie, gdy dociera do niego sposób, w jaki pojawił się występki. Przecież także lekarz, chociaż byłby silny na duchu, gdy jednak tnie głębszą ranę, myślę, że w jakimś stopniu dozna strachu. O, zgubiona, czy jeszcze nie rozumiesz, że zamknęłaś przed sobą wszystkie drogi jakichkolwiek tłumaczeń? Czy jeszcze nie czujesz, jak wielką szkodę zarówno w ciele, jak i w duszy przyniósł ci występny popęd?

15. Twój Ojciec, który uważał ciebie za jeden z powodów do dumy, nie takiego zmieszania oczekiwał od ciebie. Twoja Matka, która znajdowała pocieszenie dla bólu twoich narodzin w twoim dziewictwie, nie myślała, że rodzi sobie tego rodzaju płacz i tego rodzaju łzy z twojego powodu. Ani twoi bracia, ani twoje siostry nie oczekiwali z twojego powodu tego rodzaju hańby, która ciężko zraniła ich wszystkich jakby jedno cięcie miecza twojego występku.

16. Gdybyś umarła zgodnie ze wspólnym losem, rodzice oplakiwaliby ciebie na skutek umiarkowanej tęsknoty, ale pełni byłiby wielkiej radości, ponieważ wysyłałaby przed sobą nieskalaną dziewicę, żywą ofiarę dla Pana, czyli kogoś, kto wyjedna im przebłaganie występków. A teraz płaczą nad umarłą i nieumarłą jednocześnie, dokonują żałoby nad żywą i nieżywą równocześnie: martwą oczywiście co do chwały dziewictwa, żywą hańbą szpetnego występku.

17. Ojciec złości się na swoje wnętrze, z których zostałaś posiana. Matka przeklina swoje łono, z którego nieszczęśliwie wyszłaś na światło. A jednak nie widzą kresu swojego bólu, chyba że to miałyby uchodzić za pocieszenie, że ani ojciec ciebie nie nakłaniał, ani matka nie zmuszała, abyś deklarowała dziewictwo, które wyznałaś w sposób wolny i z własnej woli. Wiem bowiem, że gdy twój rodzic przedstawiał ci liczne trudności, gdy ciągle ci powtarzał, że stroma jest droga zachowania dziewictwa, nie tylko wytrwale się opierałaś, ale także nazywałaś strasznymi przedstawiane ci wyjaśnienia.

18. O ile więc oczekiwali dla siebie nagrody za to, że nie sprzeciwili się twojemu postanowieniu, o tyle, zrozum, nieszczęsna, wzrasta dla ciebie ciężar osądu, ponieważ nie zachowałaś tego, co w sposób wolny obiecałaś. Jakimi to splotami omotał ci ów najnikczemniejszy wąż? Jakie trucizny wsączył w ciebie ten, który oszukał Ewę, że ugodził cię tak wielką ślepotą, że w tak wielkie zapomnienie wprawił twoją duszę?

19. Nie pamiętałaś o świętym dniu Zmartwychwstania Pańskiego, w którym poświęciłaś się boskiemu ołtarzowi nakładając welon? Poza tym kroczyłaś niczym narzeczona Króla podczas uroczystego zgromadzenia Kościoła Bożego, wśród błyszczących światła nowo nawróconych ludzi, wśród odzianych w biel dla Króla nie-

biańskiego. Nie pamiętałaś, jakie słowo zostało do ciebie skierowane tego dnia: Spójrz, córko, zobacz, dziewico, *zapomnij o twoim ludzie, o domu swojego ojca, Król pragnie twojego piękna, On, który sam jest Panem, twoim Bogiem* (Ps 45, 11n.)? Przypomnij sobie, jak wielki tłum przyszedł na ślub twojego Oblubieńca i Pana. Trzeba ci zachować wierność, którą obiecywałaś wobec tak wielu świadków, i myśleć zawsze o tym, komu zaślubiłaś dziewictwo. Raczej trzeba ci przelać krew wraz z duchem niż utracić swoją czystość.

20. Wśród ogłoszonych tamtego dnia twojej konsekracji słów i pośród ludzi zachwycających się twoją czystością zostałaś okryta świętym welonem, podczas gdy cały lud, podpisując się pod twoim posagiem nie przy pomocy atramentu, ale ducha, zakrzyknął równo: Amen. Walczę ze łzami, gdy wspominam te chwile. Opieram się spazmom, gdy rozważam te ludzkie porównania. Bowiem jeśli po dokonaniu zaślubin wobec dziesięciu świadków, po dopełnieniu związku, jakaś kobieta połączona ze śmiertelnym mężczyzną dopuszcza się cudzołóstwa nie bez wielkiego niebezpieczeństwa, to jaki będzie skutek cudzołóstwa, skoro duchowa więź dokonała się pośród niezliczonych świadków Kościoła, wobec aniołów i potęg nieba? Nie wiem, czy można pomyśleć w ogóle o śmierci lub karze odpowiedniej dla takiej winy.

21. Ktoś jednak powie: *Lepiej jest posłubić, niż płonąć* (1 Kor 7, 9). Ta wypowiedź nie odnosi się do kobiety, która złożyła obietnicę, ale do tej, która jeszcze nie nałożyła welonu. Poza tym kobieta, która zaślubiła się Chrystusowi i otrzymała święty welon, już jest zaślubiona, już złączona jest z nieśmiertelnym mężem. I jeśli zapragnęłaby posłubić zwyczajnym sposobem męża, dopuszcza się cudzołóstwa, staje się służącą śmierci. Jeśli tak się sprawy mają, co należy powiedzieć o tej, która hańbi się przez ukryty i tajny występki i udaje, że jest, czym nie jest? Z ubioru dziewicy, faktycznie nie dziewicy: po dwakroć cudzołożna, i przez czyn, i przez zewnętrzny wygląd.

22. Lecz wracam znowu do ciebie, która zapomniałaś o tak wielkich dobrach, a otrzymałaś tak wielkie zło. Jak to się stało, że podczas tego haniebnego czynu nie przyszła ci na myśl szata dziewictwa ani kroczenie w Kościele pośród chóru dziewic? Jak to się stało, że twoich oczu nie poraziło światło wigilii, twoich uszu nie przeniknął śpiew duchowych hymnów, a twojego umysłu nie ogarnęła moc niebiańskich czytań? Przecież wtedy zwłaszcza do ciebie kierowało się wołanie Apostoła: *Strzeżcie się rozpusty, ponieważ wszelki grzech popełniony przez człowieka jest na zewnątrz ciała, kto zaś grzeszy rozpustą, grzeszy w swoim ciełe* (1 Kor 6, 18). I gdy mówi w *swoim ciełe*, to ukazuje, że taki człowiek grzeszy w Chrystusie. Dodaje bowiem: *Czy nie wiecie, że wasze członki są świątynią Ducha Świętego, którego macie od Pana, i że już nie należycie do siebie? Nabyci bowiem zostaliście za wielką cenę, uwielbiajcie i noście Boga w waszym ciełe* (1 Kor 6, 19-20). I znowu mówi: *O rozpuście zaś i wszelkiej nieczystości niech się między wami nawet nie wspomina, jak przystoi świętym* (Ef 5, 3). I będąc daleko od wszelkiego pochlebstwa Apostoł wygłosił taką opinię: *To – mówi – wiedzcie, że żaden lubieżnik, nieczysty czy chciwiec nie ma dziedzictwa w Królestwie Chrystusa i Boga* (Ef 5, 5).

23. Czy nie przyszły ci do głowy te tak wielkie i tak straszne rzeczy, gdy kierowałaś ku temu występniemu dziełu swoje członki? Lecz śmiertcionośne zapomnienie

pochłonęło cię niczym najgłębszy wir i przeklęty popęd prowadził cię jakby jeńca.

24. Czy nie powinnaś wspomnieć na to miejsce wydzielone barierkami, w którym stawałaś w kościele, do którego biegły pobożne i szlachetne matrony, spragnione twojego pocałunku, a które były od ciebie świętsze i bardziej godne czci? Czy nie powinnaś wspomnieć o tym nakazie, który przed oczy stawiała ci ściana [na której napisano]: *Jest rozdzielona kobieta i dziewica: ta, która nie jest zaślubiona, myśli o sprawach Pana, w jaki sposób ma być święta ciałem i duchem* (1 Kor 7, 34). Ty zaś zwróciłaś się ku przeciwnym słowom, tak myśląc i tak działając, aby nie ciałem, ani duchem nie być świętą: ciałem oczywiście przez lubieżność, duchem zaś przez kłamstwo o swoim dziewictwie.

25. O, nieprawości! Sława zwykle następuje po czynie, zaś twoja sława kroczyła przed występkiem. Gdy bowiem przed trzema laty pojawiła się na twój temat jakaś plotka i podejrzenie, ty udawałaś szczerość i domagałaś się publicznie w kościele kary za pomówienia. Jakież udręki wtedy ja znosiłem?! Jaki trud podjął twój ojciec w twojej sprawie, naciskając na poszczególnych ludzi, byśmy dotarli do twórcy zniesławienia. Czymś ciężkim bowiem było dla nas i nie do zniesienia dla wszystkich dobrych ludzi fakt, że o dziewicy Bożej mówi się coś szpetnego, albo że się w to wierzy.

26. Nie uszanowałaś tego i nie wzięłaś do serca, aby nie stać się powodem radości dla swoich nieprzyjaciół i aby ludzi, którzy trudzili się dla twojej dobrej opinii nie uznać za wrogów. Bardzo śmiała, bardzo zapobiegliwa w tym, by sumienie twoje cię nie lękało, lecz udając dziewicę sądziłaś, że nawet Boga można oszukać. Lecz On powiedział: *Nie ma nic ukrytego, co nie będzie ujawnione* (Łk 8, 17). Wy - mówi - postępowaliście w ukryciu, ja zaś uczynię to jawnym: Ten, który nie kłamie, wyprowadził na widok publiczny potajemny występki i wyjawiał w obliczu tego słońca dzieło waszych ciemności.

27. O, im bardziej słowa przestrzegają, tym bardziej okrutne są wydarzenia, i choć słowa pragną postawić granice, nie znajdują sposobu. Zapomniałaś o postanowieniu, zapomniałaś o rodzicach, zapomniałaś o całym Kościele, zapomniałaś o chwale dziewictwa, zapomniałaś o honorze godności, zapomniałaś nawet o obietnicy Królestwa, zapomniałaś o strasznym sądzie: objęłaś ramionami zepsucie, wydałaś owoc zmieszania, przyniosłaś najgorszy kres i wieczne zniszczenie.

28. I z pewnością nie masz powodu żalić się na nasze zaniedbanie, bowiem nic, co należy do zadania pasterskiego, nie zostało tobie ani nikomu odmówione. Miałaś pomoc w duchowej miłości, nie brakowało świętej wspólnoty. *Zapomniałaś o domu swego ojca* (Ps 45, 11), jak zostało napisane, i przeszłaś do klasztoru dziewic. Powiem, że umieszczona między takimi kobietami powinnaś być nie tylko bezpieczna, gdybyś chciała, ale także mogłaś sama otaczać inne opieką. Jednak na próżno zapewnione ci zostały te i inne rzeczy.

29. Na darmo wyjaśniłem hymn dziewiczy, przy pomocy którego opiewałaś zarówno chwałę swojego postanowienia, jak i jego zachowywanie. Obsiałem skraj drogi, siałem pośród cierni, siałem na ziemi skalistej i albo ptaki (por. Łk 8, 5nn.), czyli demony, porwały z twojego serca moje słowa, albo zostały przygłuszone twoimi



złymi myślami, albo spaliły się w zbyt silnym żarze popędu. Biada mi, ponieważ myślałem, że buduję ze złota, srebra i drogocennych kamieni, a okazało się, że trzymałem się pracy przy drzewie, sianie, słomie i łatwopalnych materiałach (por. 1 Kor 3, 12)! Także ja powiem więc za Prorokiem: *Biada mi, ponieważ stałem się jak człowiek, który przy żniwach zbiera słomę* (por. Mch 7, 1).

30. Gdybyś tylko na siebie ściągała potępienie, byłoby oczywiście smutne, ale może do zniesienia. Teraz jednak jak wiele dusz ugodziłaś swoim występkiem? Ile dusz z twojego powodu żałuje swojej decyzji? Ile warg – także ludzi wierzących – zostało splamionych przez bluźnienie przeciw drodze Pańskiej? Pogaństwo otworzyło przeciw nam swoje usta. Synagoga Żydów uradowała się na przekór Kościołowi świętemu z powodu twojego upadku.

31. Jeśli ten, kto zgorszył jednego człowieka, powinien być wrzucony do morza z przywiązaniem kamieniem młyńskim, to jaki wyrok na siebie wydasz, skoro przez twój występki wszystkie dusze zostały ugodzone i pośród pogan bluźni się na imię Pana? Czy nie jest tak, że za każdym razem gdy mówi się: „O, dziewice!”, urasta twój stos nieprawości? Leżysz o to zraniona, leżysz oto rozciągnięta na ziemi.

32. Pragnę być pomocny, ale nie mogę wesprzeć, bowiem *twoja głowa w bólu i całe ciało obolałe, od stóp aż do głowy* – jak mówi Izajasz – *nie ma położyć leczniczego okładu* (Iz 1, 5-6). Twoja choroba odsuwa od siebie pomoc każdego ludzkiego lekarstwa. Słusznie zarówno ludzie dobrzy jak i źli, poruszeni sprawiedliwym oburzeniem, uznają cię, zhańbioną na skutek wszelkiego spustoszenia i znoszącą wszelkiego rodzaju tortury, za godną kary śmierci przez spalenie ogniem czy inną zagładę. Jednak ja, który wiem, że cięższe tortury zachowane są dla ludzi występnym i że bezbożne dusze poddane są bez końca udrękom, i to nie czasowym, ale wiecznym, chcę, żebyś została zasmucona innego rodzaju udręką, która przyniesie pomoc, a nie zgubi duszy.

33. Według boskiego wyroku udzielam rady, bowiem należy zastosować tylko to jedno lekarstwo, które boskie słowo podało ludziom nieszczęśliwym przez Ezechiela: *Nie chcę* – mówi – *śmierci grzesznika, ale żeby się nawrócił i żył* (Ez 33, 11). I znowu po tych słowach [Pan] mówi: *Powiedziałem: wróćcie do mnie. Czy nie ma bowiem żywicy w Gileadzie, albo nie ma nigdzie lekarza? Dlaczego nie poprawiło się zdrowie córki mojego ludu?* (Jr 8, 22). Te wypowiedzi mówią o pokucie. Te wyroki Boże wzywają grzeszników do pokuty. Dla upadłych bowiem pokuta jest konieczna, jak dla zranionych konieczne są lekarstwa.

34. Lecz jak myślisz, jak wielka i jaka pokuta jest konieczna? Taka, która albo dorównuje wykroczeniu, albo nawet je przekracza. Zobacz więc, czy ten grzech cudzołóstwa jest prosty, czy podwójny ze względu na tę podwójną śmierć, która – jak jest powiedziane – dokonała się w ukryciu, i według głębi świadomości należy wyznaczyć rozmiar pokuty. Pokutę więc należy czynić nie tylko słowem, ale także czynem. Tak więc czyn ją, jakbyś stawiała sobie przed oczy, przez jak wielką Chwałę będziesz oskarżona i z jakiej księgi życia ma być wymazane twoje imię oraz jakbyś już uważała siebie stawioną wobec tych zewnętrznych ciemności, gdzie będzie *placz oczu i zgrzytanie zębów* (Mt 13, 42) bez końca. Gdy pokutę rozpoczniesz w duchu z tą

pewną wiarą, o ile jest, że pozostaje konieczne wydać duszę wiarołomną na męki Tartaru i płomienie Gehenny i że po jedynym chrzcie nie zostało ustanowione inne lekarstwo jak pocieszenie pokuty, to bez względu na wielkość smutku i trudu, który trzeba znieść, bądź zadowolona: w ten sposób będziesz uwolniona od kar wiecznych.

35. Rozmyślając więc w sobie o tych sprawach i zgłębiając je umysłem, sama bądź bardziej surowym sędzią swoich czynów. Przede wszystkim powinnaś położyć kres wszelkiej trosce o to życie i uważając siebie jakby za umarłą – taką przecież jesteś – rozmyślaj, jak możesz być przywrócona do życia. Następnie powinnaś przyjąć szatę żałobną i umysł oraz poszczególne członki ciała powinnaś karać należytym karzeniem. Loki, które na skutek próżnej chwały dostarczyły okazji do rozwiązłości, niech będą obcięte. Oczy, które nie patrzyły prosto na mężczyznę, niech obmywane będą łzami. Oblicze, które kiedyś nieskromnie się zarumieniło, niech zblednie. Wreszcie całe ciało niech się też zegnje przez posty, posypane popiołem i okryte włosienicą, niech zadrży, ponieważ w zły sposób upodobało sobie w pięknie. Serce zaś niech się rozplywa niczym wosk, umartwiając się postami i napełniając się rozmyślaniami, dlaczego zostało pokonane przez nieprzyjaciela. Także zmysły trzeba umartwiać, ponieważ gdy zdobyły panowanie w członkach ciała, dały miejsce panowaniu zła.

36. Takie życie, takie czynienie pokuty, jeśli zachowa wytrwałość, będzie mogło zdobyć się na nadzieję, jeśli nie chwały, to z pewnością zwolnienie od kary. Bóg bowiem mówi: *Nawróćcie się do mnie, a ja nawrócę się do was. Nawróćcie się do mnie całym sercem, pośród postów, płaczu i zawożenia. Rozdzierajcie wasze serca, a nie szaty, ponieważ jest łagodny i miłosierny* (Za 1, 3; Jl 2, 12-13). W ten sposób znalazł usprawiedliwienie po nawróceniu ów wielki Dawid, tak Niniwa, owo grzeszne miasto, uniżając samo siebie uniknęło zagłady. Grzesznik więc, jeśli samego siebie nie będzie oszczędzał, zostanie oszczędzony przez Boga. I jeśli zadośćuczyni przyszyłem, wiecznym karom Gehenny w tym krótkim czasie życia, uwolni samego siebie od wiecznego sądu.

37. Na wielką ranę potrzeba wzniosłego i szczodrego lekarstwa: wielka zbrodnia musi mieć wielkie zadośćuczynienie. Nie ma bowiem wątpliwości, że lżejsze jest przestępstwo, gdy człowiek z własnej woli wyznaje swoją winę i podejmuje pokutę, a gdy ukrywa swoje złe czyny, wbrew swej woli jest demaskowany i niechętnie ujawniany, to takie przestępstwo jest cięższe. A że tak się stało z tobą, nie zdołasz zaprzeczyć. Zatem mocniej trzeba cierpieć, bo cięższy jest grzech.

38. Jeśli ludzie grzeszący dostrzegaliby umysłem, jaki sąd Bóg ześle na świat, i gdyby ludzkie zmysły nie były rozpraszone próżnością światową, nie pomnażałyby niewierności, to bez względu na to, jak wielkie i jak ciężkie byłyby trudy aktualnego czasu, znosiliby je w wielkiej wolności, nawet jeśli życie byłoby dłuższe, żeby tylko nie wpaść w tamte kary wiecznego ognia. Lecz ty, która już przystąpiłaś do pokutnej walki, trwaj, biedna: mocniej przyłgnij do niej jakby do deski ratującej z rozbitego statku, ufając że dzięki niej uwolnisz się od głębiny występku. Przyłgnij do pokuty aż do końca życia i nie wyobrażaj sobie, że możesz otrzymać przebaczenie w tym ludzkim życiu, bo oszukuje cię ten, kto chciałby obiecać ci to. Ponieważ zgrzeszyłaś właśnie w Panu, u Niego samego szukaj lekarstwa.

39. O tobie zaś, co powiem, synu węża, sługo diabła, gwałcicielu świątyni Boga, który w jednym występku popełniłeś dwie zbrodnie: cudzołóstwo i świętokradztwo? Świętokradztwo jest oczywiste, skoro naczynie poświęcone Chrystusowi, oddane Panu zanieczyściłeś w szalonej zuchwałości. Baltazar, ów król Persów, przywłaszczył sobie prawo do picia wraz ze swoimi przyjaciółmi i konkubinami z naczyń Pańskich, które zostały zabrane przez jego ojca ze Świątyni Jerozolimskiej. Tej samej nocy, uderzony ręką anioła, ukarany został okrutną śmiercią (por. Dn 5, 30). Co ty myślisz o sobie, człowieku zgubiony i gubiący innych za razem, który rozumne naczynie poświęcone Chrystusowi, uświęcone dla Ducha Świętego, bezbożnie pohańbiłeś, świętokradzko zanieczyściłeś, zapominając o swoim postanowieniu i lekceważąc sąd boski? Lepiej by było na pewno dla ciebie, żebyś się nie narodził, niż tak się narodzić, żeby Gehenna rościła sobie do ciebie prawo jako do własnego syna.

40. Sama świadomość występku powinna cię na różne sposoby popychać do zagłady: *Ucieka bowiem bezbożny, nawet jeśli nikt go nie ściga* (Prz 28, 1). Straszne obrazy grzechu powinny cię nękać strachem nawet we śnie, a nie tylko na jawie; jednak daję ci radę, abym jako pasterz nie odmówił chorej czy umierającej owcy lekarstwa. Dobrowolnie udaj się do więzienia pokuty, mocno skrepuj łańcuchami wnętrzości, duszę swoją umartwiaj płaczem i postem. Proś o wsparcie świętych, rzuć się pod stopy wybranych, aby ci *serce niepokutujące nie nagromadziło gniewu na dzień gniewu i sprawiedliwego sądu Boga, który odda każdemu według jego czynów*” (por. Rz 2, 5-6). I nie dołączaj do liczby tych, których oplakuje Paweł: *Popelniali przedtem grzechy i wcale się nie podjęli pokuty z powodu nieczystości, rozpusty i rozwiązłości, której się dopuścili* (1 Kor 12, 21).

41. I nie pobłażaj sobie na podobieństwo rzeszy grzeszników mówiąc: Nie ja jeden to uczyniłem, mam wielu towarzyszy. Zastanów się raczej, że olbrzymia ilość towarzyszy nie czyni zbrodni wolną od kary. Przecież w Sodomie i Gomorze i w pięciu tych miastach mieszkały także niepoliczone tłumy, a wszyscy równo, ci, którzy ciała swoje traktowali lubieżnie, spaleni zostali deszczem ognia. Tylko Lot zaś uszedł z tego nieuchronnego pożaru, ponieważ nie miał nic wspólnego z tego rodzaju brzydotą (por. Rdz 19, 25. 29).

42. Wyklucz więc teraz, nieszczęśniku, ze swojego serca wężową pobłażliwość i, jak długo przebywa w twoim nieczystym ciele ta mroczna dusza, przez płacz oraz nieustanne jęki zdobywaj dla siebie lekarstwo na dzień konieczności, mając zawsze przed oczami wypowiedź Apostoła: *Bo my wszyscy musimy ukazać się przed trybunałem Chrystusa, aby każdy zdał sprawę ze swoich czynów popełnionych w ciele, czy dobrych, czy złych* (2 Kor 5, 10).

43. *Kto cię pocieszy, córo Syjonu, bo twój smutek wielki jest jak morze. Wylej twoje serce jak wodę przed obliczem Pana: wyciągnij ku Niemu swoje ręce* (Lm 2, 13. 19), dla uleczenia twoich grzechów. Podejmij więc płacz. Przede wszystkim niech nie będzie dnia bez recytacji Psalmu 51, ponieważ śpiewany jest właśnie w takich okazjach; wykonuj go aż do tego wersetu: *Sercem skruszonym i upokorzonym Bóg nie pogardzi* (Ps 51, 19) wśród łez i zawodzenia.

44. Następnie także wylej przed obliczem Boga Sędziego nie bez bólu serca tę

lamentację: *Kto da wodę mojej głowie i źródło łez moim oczom* (Jr 9, 1), abym oplakiwała rany mojej duszy? Zamieniły się dni mojego święta w płacz, a śpiew w lament: ustąpił dźwięk hymnów i radość psalmów, a pojawiło się zgrzytanie zębami i płacz oczu. *Zamilkłam i jestem upokorzona, zamilkłam od dobra i odnowił się mój ból. Omdlewa we mnie serce i podczas moich rozmyślań zapłonął we mnie ogień* (Am 8, 10). *Lęk i strach przewaliły się nade mną i otoczyły mnie ciemności* (Ps 39, 3. 4. 14). *Ogarnęła mnie otchłani, w końcu głowa moja zatonęła w pęknięciach gór* (por. Jon 2, 6).

45. Biada mi, ponieważ stałam się jak Sodomia i spopiелona jestem jak Gomora. Kto dołączyłby do moich popiołów? Ciężej jestem dotknięta niż Sodomia, bowiem ona popełniła występki nie znając prawa, ja zaś po otrzymaniu łaski zgrzeszyłam wobec Pana. Jeśli człowiek grzeszy przeciw człowiekowi, będzie miał kto przyjść mu z pomocą. Ja zaś zgrzeszyłam przeciw Panu, kogo znajduję, by w moim imieniu dokonał prześlęgania (por. 1 Sm 2, 25)? Poczęłam ból i porodziłam nieprawość, otworzyłam jaskinię i zanurzyłam się w nią, zanurzyłam się w ogień, który rozpałiłam. Dlatego spadł mój ból na moją głowę i moja nieprawość spadła na czubek mojej głowy. Moja nieczystość przed moimi stopami: nie pamiętałam o sprawach ostatecznych i upadłam nędznie (por. Ps 7, 14-16).

46. Nie ma nikogo, kto mnie może pocieszyć. O jak cierpki jest owoc rozwiązości! Bardziej gorzki niż żółć, bardziej okrutny niż miecz. Jakżeż wpadłam w rozpacz? Nagle upadłam, zginęłam z powodu mojej nieprawości jakby budząc się ze snu, dlatego moje imię zostało wymazane w Mieście Pana. Usunięte zostało moje imię z Księgi życia, *stałam się niczym sowa w dziupli, jak jeden wróbel na budynku* (por. Ps 102, 7-8), *nie ma nikogo, kto mnie pocieszy* (por. Ps 22, 12). *Spoględam w prawo i widzę, że nie ma nikogo, kto mnie zna. Przepadły dla mnie drogi ucieczki, nie ma nikogo, kto by dbał o moją duszę* (Ps 142, 5). *Stałam się jak wyrzucone naczynie, słyszałam krytyk ze strony wszystkich, którzy wokół mnie mieszkają* (por. Ps 31, 12-13). Biada temu dniowi, w którym mnie porodziła nieszczęśliwa matka i wydała mnie, okrutna, na świat! Trzeba było raczej, żebym się nie urodziła niż żebym w ten sposób stała się opowieścią między poganami. Ze względu na mnie zmieszani są wszyscy domownicy Pana i ci, którzy czczą Go godnie.

47. Płaczcie nade mną, góry i pagórki, płaczcie nade mną, źródła i rzeki, płaczcie nade mną, zwierzęta leśne, gady ziemi, ptaki nieba i wszelka duszo, która cieszysz się życiem. Wam bowiem, dzikie zwierzęta i ptaki, które nie macie żadnego lęku przed piekłem, nawet po śmierci nie będzie wymierzona odpłata, a w nas pozostaje okrutna kara otchłani, ponieważ mając rozum, dokonujemy wykroczeń. Dlatego nie ma pokoju dla grzeszników.

48. Mój grzech i moja nieprawość nie są podobne do win wobec ludzi, ponieważ są bezbożnością. Obiecałam zachować dziewicze ciało i publicznie wyznałam czystość, ale kłamałam Panu: dlatego nie ma dla mnie ufności w przyzywaniu Najwyższego Pana, ponieważ przepadły wargi grzeszników. Psalmista śpiewał o moim grzechu, że *giną ci, którzy oddalają się od Boga, odrzuci od siebie każdego postępującego rozwiązle* (Ps 73, 27). I znowu: *Język mój przywarł do podniebienia, zaprowadzona zostałam w proch śmierci* (Ps 22, 16).

49. A jednak będę wołała do Pana, gdy jeszcze jest czas, gdy jest jeszcze na to miejsce, ponieważ w śmierci już się o niczym nie pamięta i nie ma możliwości wyznawania w piekle. *Panie, nie spieraj się ze mną w swoim gniewie, ani nie wymierzaj mi kary w swoim oburzeniu. Ponieważ twoje strzały utkwily we mnie i nie nic zdrowego w moim ciele na skutek twojego gniewu. Nie ma pokoju z ust moich na skutek moich grzechów. Ponieważ moje nieprawości wzniosły się ponad moją głowę i przewaliły się nade mną jak burza. Cuchną i ropieją moje rany z powodu mojej głupoty. Udrękami jestem zasmucona i mocno pochylona, ryczę od jęku mojego serca. Moje serce zmartwione jest we mnie, opuściła mnie moja siła i nie ma we mnie światła moich oczu* (por. Ps 38, 1-11). Boże, odrzuciłeś mnie, zniszczyłeś mnie, ukazałeś mi trudne rzeczy, upoiłeś mnie winem, które zwała z nóg. Odrzucona jestem sprzed Twoich oczu, już nie wrócę do sił, aby wstać ku Twojej świętej świątyni, i dokonało się moje zniszczenie.

50. *Jaka korzyść z krwi twojej, gdy zejdziesz ku zniszczeniu? Czy uczynisz cuda dla umarłych albo lekarze go obudzą?* (por. Ps 30, 10; Ps 88, 11). Twoje jest to słowo, Twoje obietnica: *Nie chcę śmierci grzesznika, lecz nawrócenia, aby żył* (Ez 33, 11). Do Ciebie, mój Boże, nawracam się, ponieważ tylko Ty możesz odnowić wszystko i przywołać duszę z piekła. Ty rozwiązujesz pojmanych, Ty, Boże, prostujesz przygniecionych, oświecasz ślepych, budzisz umarłych.

51. *Błądziłam jak zgubiona owca* (Ps 119, 176): szukaj swojej służebnicy, aby okrutny wilk mnie nie pożarł. *Wielu mówi mojej duszy: Nie ma dla niej zbawienia w jej Bogu* (por. Ps 3, 3) Lecz Ty masz ze sobą swoją radę. Ile dni pozostało twojej służebnicy? Kiedy dokonasz nade mną sądu? (por. Ps 119, 84) Lecz nie wprowadzaj na sąd swojej służebnicy. *Moja dusza upadła, słabną moje oczy pośród łez, moja chwała upadła na ziemię. Kiedy ujrzysz i odnowisz moją duszę? Z powodu mojej nieprawości odrzuciłeś mnie i sprawiłeś, że moja dusza jest słaba jak pajęczyna. Pamiętaj, Panie, że jestem prochem: zobacz moje uniżenie i mój trud i odpuść wszystkie moje grzechy. Przebacz mi, abym doznała orzeźwienia, zanim odejdę i więcej mnie już nie będzie, bo w Otchłani nie będzie wyznania* (por. Ps 119, 81; Ps 103, 14; Ps 39, 14 etc).

52. Potężny jesteś, Panie, zdejmij ze mnie wór, przepasz mnie radością: rozezwij moje kajdany, którymi jestem związana i ściśnięta, Ty, który nie wzgardziłeś nieczystą Rachab (por. Joz 2). Odwróć ode mnie twój gniew, Panie, ponieważ zgrzeszyłam wobec ciebie okrutnie, póki nie usprawiedliwisz mojej sprawy i nie wyprowadzisz mnie do światła. Boże mocy, daj owoce pokuty, wytrwałość w wyznaniu, aby mnie nie uczynił zatwardziałą zwodziciel duszy. Pragnę otrzymać ten dar, tę łaskę z twojego źródła, Boże, abym na wieki Cię wychwalała, który żyjesz i królujesz w Trójcy na wieki wieków. Amen.

### Summary

This is the Polish translation of Nicetas Remesianensis [?]' *De lapsu virginis consecratae*. Translator: P. Szewczyk, introduction: L. Nieścior.