

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Historii

Wojciech Nadobnik

*Strategie perswazyjne
w korespondencji
Teodoreta z Cyru*

rozprawa doktorska przygotowana pod kierunkiem
prof. dr hab. Kazimierz Ilskiego

Poznań, AD 2024

Spis treści

Spis treści.....	3
Wykaz stosowanych skrótów - literatura przedmiotu.....	6
Wykaz stosowanych skrótów - teksty źródłowe.....	8
Podziękowania.....	11
Wstęp.....	12
1 Wprowadzenie.....	12
2 Bibliografia.....	13
3 Cele badawcze.....	15
4 Hipoteza badawcza.....	15
5 Problemy badawcze.....	16
5.1 Wielkość próby.....	16
5.2 Natura przekonań religijnych.....	17
6 Rozwiązania.....	17
6.1 Zasada akomodacji.....	18
6.2 Dośowność stylu.....	20
7 Struktura pracy.....	21
Rozdział I - Autor i listy.....	23
1 Szkieł biograficzny.....	23
1.1 Status społeczny.....	24
1.2 Status urzędowy.....	26
1.3 Status intelektualny.....	28
1.4 Podsumowanie.....	29
2 Listy.....	30
2.1 Collectio Sirmundiana.....	30
2.2 Collectio Patmensis.....	30
2.3 Inne listy.....	31
3 Adresaci.....	31
3.1 Kobiety.....	32
3.2 Meżczyźni.....	33
3.3 Rozmieszczenie.....	35
4 Poganie.....	36
Rozdział II - Przegląd osób.....	38
1 Aeriusz.....	38
2 Palladiusz.....	41
3 Olimpiusz Germanik.....	44
4 Izokasjusz.....	48
4.1 <i>Libellus</i> diakona Heliodora.....	48
4.2 Kronika Malalasa.....	49
4.3 Żywot św. Tekli.....	50
4.4 Listy.....	52
5 Helladiusz.....	53
6 Ulpian.....	55
7 Epifaniusz.....	56
7.1 ὁμόπιστος.....	58

7.2	ὁμόσκητος	58
7.3	Konkluzja	59
8	Hermezigenes.....	59
9	Apolloniusz.....	62
10	Klaudian	65
11	Uraniusz	67
12	Salustiusz	69
13	Zenon.....	69
14	Dionizy	71
15	Podsumowanie.....	74
Rozdział III – W poszukiwaniu strategii perswazyjnej.....		76
1	Wprowadzenie	76
2	Rezygnacja z terminologii.....	76
3	Co w zamian?	77
3.1	Rola cnoty	77
3.2	Pobożność.....	78
3.3	Wiedza	79
3.4	Brak określenia cnoty.....	80
3.5	Uwagi terminologiczne	82
4	Odstępstwa od konwencji epistolograficznych.....	84
5	Rola cytatów.....	86
6	Brak perswazji	88
7	Podsumowanie i propozycja interpretacji.....	88
Rozdział IV - Nawiązania chrzcielne.....		93
1	Wprowadzanie	93
2	Wstępne odróżnienia	93
3	Źródła	95
3.1	<i>Katechezy chrzcielne</i> Jana Chryzostoma.....	95
3.2	<i>Katechezy chrzcielne</i> Teodora z Mopsuestii	96
3.3	Anonimowy opis rytu chrzcielnego	97
4	Ojciec chrzestny	97
4.1	<i>Katechezy chrzcielne</i> Teodora z Mopsuestii	97
4.2	<i>Katechezy chrzcielne</i> Jana Chryzostoma.....	101
4.3	Anonimowy opis rytu chrzcielnego	103
4.4	Interpretacja	103
5	Szata chwały.....	107
5.1	<i>Katechezy chrzcielne</i> Jana Chryzostoma.....	107
5.2	<i>Katechezy chrzcielne</i> Teodora z Mopsuestii	109
5.3	Anonimowy opis rytu chrzcielnego	111
5.4	Interpretacja	111
6	<i>Orarium</i>	114
6.1	<i>Katechezy chrzcielne</i> Teodora z Mopsuestii.....	115
6.2	<i>Katechezy chrzcielne</i> Jana Chryzostoma.....	117
6.3	Anonimowy opis rytu chrzcielnego	119
6.4	Interpretacja	120
7	Motyw światła i duchowych oczu.....	123

7.1	Katechezy chrzcielne Jana Chryzostoma	123
7.2	<i>Katechezy chrzcielne</i> Teodora z Mopsuestii	124
7.3	Anonimowy opis rytu chrzcielnego	124
7.4	Interpretacja	125
Wnioski		126
Aneks A		130
Aneks B		132
Bibliografia		134
1	Dzieła Teodoreta	134
2	Pozostałe teksty źródłowe.....	134
3	Literatura przedmiotu	136

Wykaz stosowanych skrótów - literatura przedmiotu

<i>AnTard</i>	<i>Antiquite Tardive</i>
<i>Correspondance</i>	Théodoret de Cyr, <i>Correspondance</i> , wyd. Y. Azéma, t. I-IV, Paris 1982-1998, Sch 40, 98, 111, 429
<i>DOP</i>	<i>Dumbarton Oak Papers</i>
<i>GEDSH</i>	S. Brock, A. Butts, G. Kiraz (red.), <i>Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage</i> , Piscataway 2011
<i>JRS</i>	<i>The Journal of Roman studies</i>
<i>Lampe</i>	G.W.H. Lampe, <i>A Patristic Greek Lexicon</i> , Oxford 1961
<i>LRE</i>	A.H.M. Jones, <i>The Later Roman Empire: A Social, Economic, and Administrative Survey</i> , t. I-III, Oxford 1964
<i>LSJ</i>	H.G. Liddel, R. Scott, H.S. Jones, <i>A Greek-English Lexicon</i> , Oxford 1996
<i>NP</i>	<i>Brill's New Pauly: encyclopaedia of the ancient world: Antiquity</i> , red. H. Cancik, i H. Schneider, Leiden-Boston, 2002.
<i>PG</i>	<i>Patrologiae cursus completus (series Graeca)</i> , Paris: Migne, 1857-1866
<i>PLRE II</i>	J. R. Martindale, <i>Prosopography of the Later Roman Empire</i> , Cambridge 1980, t. II.
<i>REG</i>	<i>Revue des études grecques</i> . Paris: Les Belles Lettres
<i>RSPh</i>	<i>Revue des sciences philosophiques et théologiques</i>
<i>SCh</i>	Sources chrétiennes (Paris)

<i>Sofiści</i>	P. Janiszewski, K. Stebnicka E. Szabat, <i>Sofiści i retorzcy greccy w Cesarstwie Rzymskim (I–VII w.)</i> , Warszawa 2011
<i>TIB 15</i>	K.-P. Todt, B. A. Vest: <i>Tabula Imperii Byzantini 15.Syria (Syria Prōtē, Syria Deutera, Syria Euphratēsia)</i> , Wien 2015, t. I-III.
<i>TS</i>	R. Payne Smith, <i>Thesaurus syriacus, collegerunt Quatremere, Bernstein et al., auxit digessit exposuit edidit Payne Smith</i> , Oxford 1879-1901
<i>TLL</i>	<i>Thesaurus Linguae Latinae Online</i> , Berlin, New York 1978
<i>SD</i>	J. Payne Smith, <i>A Compendious Syriac Dictionary</i> , Oxford 1903
<i>VChr</i>	<i>Vigiliae Christianae : a review of early Christian life and languages. Brill : Leiden.</i>
<i>VChr Suppl.</i>	Supplements to <i>Vigiliae Christianae</i>
<i>ŻM</i>	Źródła Monastyczne

Wykaz stosowanych skrótów - teksty źródłowe

Act. Sanct. *Acta Sanctorum*

Arist. Arystoteles

Eth. Nic. - *Ethica Nicomachea*

Ambr. Ambroży z Mediolanu

De off. - *De officiis ministrorum*

Aug. Augustyn

Ep. - *Epistolae*

Bas. Bazyli Wielki

Ep. - *Epistolae*

Chrys. Jan Chryzostom

Catech. - *Catecheses*

In Matt. - *In Mattheum*

Chor. Gaz. Chorycjusz z Gazy

Op. - *Opuscula rhetorica et oratoria*

CTh - *Codex Theodosianus*

Dem. Demostenes

De cor. - *De corona*

De vit. et mir. - *De vita et miraculis sanctae Theclae*

Herm. Hermiasz Filozof

in Phdr. - *in Platonis Phaedrum scholia*

Hom. (Homer)

Il. - *Ilias*

Od. - *Odyssea*

Men. (Menander)

Georg. - *Georgos*

Malal. Jan Malalas

Chron. - *Chronographia*

- Nic. Kall. Nicefor Kallistos
Hist. eccl. – Historia ecclesiastica
- Pall. Palladiusz
V. Chrys. – Dialogus de vita Joannis Chrysostomi
- Phot. Focjusz
Bibl. – Bibliotheca
- Pl. Platon
Apol. – Apologia
- Prisc. Priskos z Panion
Frg. – Fragmenta
- Thdt. Teodoret z Cyru
Cur. – Graecarum affectionum curation
Ep. Patm. – Epistulae Patmenses
Ep. Sirm. – Epistulae Sirmondianae
Ep. var. – Epistulae variae (=Correspondance, t. IV)
Haer. – Haereticorum fabularum compendium
Hist. Eccl. – Historia ecclesiastica
Hist. Rel. – Historia religiosa
Prov. – Orationes de providentia
Quaest. in Regn. – Quaestiones in Regnorum
- Thuc. Tukidydes
- Theod. Teodor z Mopsuestii
Ad bapt. – Catecheses ad baptizandos
V. Dan. Styl. – Vita Danieli Stylitae
- Soph. Sofokles
Trach. – Trachiniae
- Proc. Gaz. Prokopiusz z Gazy
Ep. – Epistulae
- Joh. Gaz. Jan z Gazy
Carm. Carmina
Ekphr. Ekphrasis

Syrianus

in Hermog. – in Hermogenem commentaria

Podziękowania

Chciałbym gorąco podziękować wszystkim, którzy przyczynili się do powstania niniejszej pracy. Dziękuję mojemu promotorowi, prof. Kazimierzowi Ilskiemu, za kierownictwo, inspirację, dobre rady i niewyczerpaną cierpliwość. Dziękuję prof. Hartmutowi Leppinowi oraz prof. Güntherowi Prinzingowi za życzliwą gościnę w czasie moich wizyt badawczych we Frankfurcie oraz Moguncji. Dziękuję też wszystkim stałym członkom oraz gościom seminariów Pracowni Historii Bizancjum za przysłuchiwanie się prezentacjom kolejnych partii pracy oraz życzliwe uwagi. Dziękuję mojej żonie i córce za natchnienie, optymizm i wsparcie w kryzysach procesu twórczego. Dziękuję moim rodzicom a także teściom za nieocenioną pomoc i wsparcie. Szczególnie dziękuję mojej mamie za lekturę końcowego tekstu i poprawki. Dziękuję babci oraz dziadkowi za niesłabnące zainteresowanie postępami prac. Dziękuję całej mojej rodzinie oraz przyjaciołom za życzliwe towarzyszenie moim zmaganiom.

Wstęp

1 Wprowadzenie

Okolo roku 448 r. Ireneusz, biskup syryjskiego Tyru i były urzędnik cesarski¹, napisał list do swojego przyjaciela z prośbą o opinię w pewnej z pozoru akademickiej kwestii. Przedstawił hipotetyczną sytuację dwóch chrześcijan, których pogański sędzia postawił przed alternatywą: ofiara na cześć bogów (demonów) albo śmierć w morskich odmętach:

Jeden od razu wybrał to drugie i ochoczo wskoczył w otchłań morską, drugi natomiast nie wybrał żadnej z tych możliwości, lecz czując, podobnie jak ten pierwszy, wstręt do kultu bożków nie pogrążył się w falach morskich, lecz czekał, aż ktoś inny siłą mu taki los zgotuje.²

Zagadnienie w swojej dosłownej formie jest istotnie akademickie - prezentuje bowiem dylemat, którego chrześcijanie (przynajmniej na terenie Cesarstwa Rzymskiego) nie musieli już rozwiązywać. Pod warstwą historyczną kryje się tutaj jednak nawiązanie do kwestii całkiem wówczas aktualnych. Zbliżał się rok 449, a z nim słynny Synod Zbójcecki w Efezie, w wyniku którego obie strony korespondencji miały utracić - przynajmniej czasowo - swoje urzędy³. Gdy Ireneusz chwycił za pióro, pętla zaczynała się już zaciskać. Odpowiedź, jakiej udzielił Teodoret, biskup Cyru, adresat pytania i bohater tej pracy, doskonale ilustruje jego strategię działania. Nie ulegało dla niego wątpliwości, że druga możliwość - żyć i działać tak długo, jak to będzie możliwe - jest lepsza, ponieważ bardziej zgodna z ewangelicznym wymogiem miłości. Nie ma żadnej cnoty w stawianiu się "na linii strzału" i przekreślaniu lat życia, które można byłoby przeznaczyć na skuteczną działalność - zdaje się mówić. Strzał, jeśli ma paść, i tak padnie.

¹ *PLRE* II, s. 624, s.v. "IRENAEUS 4".

² Thdt. *Ep. Sirm.* 3. Wszystkie cytaty z listów Teodoreta z Cyru w języku polskim za: Teodoret z Cyru, *Listy*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1987.

³ K.J. von Hefele, *A History of the Councils of the Church, From the Original Documents*, tłum. H. Nutcombe-Oxenham, Edinburgh 1872-1897, t. III, s. 256-260; K. Ilski, *Sobory w polityce religijnej Teodozjusza II*, Poznań 1992, s. 49-50; S. Bralewski, *Symmachia cesarstwa rzymskiego z Bogiem chrześcijan (IV-V wiek)*, Łódź 2018, t. II, s. 140-147.

2 Bibliografia

Teodoret jawi się jako jedna z ciekawszych intelektualnie postaci Kościoła V w. Fakt ten znajduje swoje odzwierciedlenie w obszernej literaturze oświetlającej rozmaite aspekty jego aktywności⁴. Badania te znajdują swoje oparcie w obszernej spuściźnie literackiej. Do niej też należy list (jeden z prawie dwustu pięćdziesięciu), który objawił nam postawę biskupa Cyru w polityce kościelnej. Również i one posiadają swoją literaturę. M. Wagner przeanalizowała ich walory stylistyczne⁵. Podobną tematykę podjęła w swojej rozprawie doktorskiej C. Spadavecchia⁶. Frazeologia i toposy obecne w listach rekomendacyjnych, kondolencyjnych oraz świątecznych stanowią przedmiot pracy C.F. Martíneza⁷. Francuski badacz, Y. Azéma, przygotował w latach 1976-1998 wydanie krytyczne listów Teodoreta, zaopatrzone w wartościowe wstępy oraz przypisy⁸. Jest on również autorem trzech ważnych artykułów, dotyczących korespondencji oraz biografii naszego bohatera⁹. A. Schor napisał niezwykle ciekawą monografię *Theodoret's People. Social Networks and Religious Conflict in Late Roman Syria*¹⁰. Praca ta wyróżnia się dobrze przemyślaną metodologią, ukazuje też *in actu* zabiegi Teodoreta jako lidera antiocheńskiego środowiska teologicznego. Znakomicie dokumentuje

⁴ Zob. bibliografie w: Y. Azéma, "THÉODORET DE CYR"[w:] *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*, red. M. Viller; Ch. Baumgartner, A. Rayez, Paris 1932-1995, t. 15, kol. 418-435; I. Pasztori-Kupan, *Theodoret of Cyrus*, London 2006. Zob. też C. Scholten, *Bibliographie[w:]Theodoret, De graecarum affectionum curatione*, wyd. C. Scholten, VChr Suppl 126, Leiden 2015, s. 715-776.

⁵ M. M. Wagner, "A Chapter in Byzantine Epistolography the Letters of Theodoret of Cyrus", *DOP* 4 (1948), ss. 119-81.

⁶ C. Spadavecchia, *Studies in the Letters of St. Basil of Caesarea and of Theodoret of Cyrrhus with Special Reference to their Assimilation of Hellenic Culture*, Edinburgh 1976[rozprawa doktorska].

⁷ C.F. Martínez *ESTUDIOS SOBRE LAS CARTAS DE TEODORETO DE CIRO (Frasesología y tópicos en las cartas de condolencia, de recomendación y pascuales)*, Madrid 1999[rozprawa doktorska]; L. Małunowiczówna, "Listy konsolacyjne Teodoreta z Cyru"[w:] *Studia antiquitatis christianae*, red. W. Myszor, E. Stanula, Warszawa 1980, t. II, ss. 213-235.

⁸ Théodoret de Cyr, *Correspondance*, t. I-IV, Paris 1976-1998, SCh 40, 98, 111, 429, wyd. Y. Azéma. W pracy przywoływane jako *Correspondance*. Wszystkie cytaty greckie z listów Teodoreta pochodzą z w.w. wydania.

⁹ Y. Azéma, "Sur la chronologie de trois lettres de Théodoret de Cyr", *REG* 67 (1954), ss. 82-94; Idem, "Citations d'auteurs et allusions profanes dans la Correspondance de Théodoret", *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur Berlin* 125 (1981), ss. 5-13; Idem, "Sur la date de la mort de Théodoret de Cyr", *Pallas* 31 (1984), ss. 137-155.

¹⁰ A. Schor, *Theodoret's People. Social Networks and Religious Conflict in Late Roman Syria*, Berkeley 2011. Spod pióra tego badacza wyszły również dwa artykuły rozpatrujące strukturę kolekcji, w których tradycja przekazała nam listy Teodoreta: Idem, „The Letter Collection of Theodoret of Cyrus”[w:] C. Sogno, B. K. Storin, E. J. Watts (red.), *Late Antique Letter Collections: A Critical Introduction and Reference Guide*, Oakland 2017, ss. 269-285; Idem, „The letters of Theodoret of Cyrrhus Personal collections, multi-author archives and historical interpretation”[w:] N. Bronwen (red.), *Collecting Early Christian Letters. From the Apostle Paul to Late Antiquity*, Cambridge/New York 2015.

ona elastyczny, nieco pragmatyczny sposób działania biskupa Cyru. Można śmiało twierdzić, że to właśnie ona pozwoliła mu stać się znaczącym przywódcą kościelnym w wymagających warunkach pierwszej połowy piątego wieku.

Istnieje jednak obszar epistolograficznej działalności Teodoreta, który pozostaje stosunkowo słabo opisany. Chodzi mianowicie o kontakty epistolograficzne, które nawiązywał poza światem chrześcijańskim, wśród pogan. Zaczynając od prac czysto prozopograficznych, część postaci, o których tutaj mowa, otrzymała swoje wpisy w drugim tomie *Prosopography of Later Roman Empire*¹¹ oraz w artykule V. Puech'a na łamach *Antiquite Tardive*¹². Dwie z nich z racji swojego zawodu znalazły się w słowniku *Sofiści i retorzy greccy w Cesarstwie Rzymskim (I-VII w.)*¹³ oraz w rozprawie doktorskiej I. Tompkinsa¹⁴. Sofista Izokasjusz, jedna z najbardziej prominentnych (i najlepiej znanych ze źródeł) postaci w badanej tutaj korespondencji, stał się przedmiotem osobnego artykułu autorstwa F. Vasileiou¹⁵. Generał Zenon, z racji otrzymanego w trakcie kariery tytułu konsula znalazł się w poświęconej konsulom książce *Consuls of the Later Roman Empire*¹⁶. Idąc dalej, w poszukiwaniu prac, które zajmowałyby się w sposób bardziej systematyczny samą korespondencją Teodoreta z poganami oraz rządzącymi nią prawidłowościami, wskazać można artykuł M.A. Calvet-Sebasti¹⁷. Porównując sposób prowadzenia korespondencji z poganami przez Grzegorza z Nazjanzu i Teodoreta, autorka skupia się na technikach podtrzymywania życzliwego kontaktu (który mógłby ostatecznie zaowocować nawróceniem¹⁸), zwłaszcza na sposobie operowania cytatami z literatury

¹¹ J. R. Martindale, *Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. 2, 395–527, Cambridge 1980; dalej cytowane jako PLRE II; istotne dla pracy uzupełnienie zawierają: B. Baldwin, "Some Addenda to the Prosopography of the Later Roman Empire", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 31 (1982), ss. 97-111; A. Laniado, "Some Addenda to the 'Prosopography of the Later Roman Empire'" *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 44, (1995), ss. 121-128.

¹² V. Puech, "Le réseau politique d'un évêque de l'Antiquité tardive : les correspondants laïcs de Théodoret de Cyr (393 – vers 460)", *AnTard* 19 (2011), ss. 271-282.

¹³ P. Janiszewski, K. Stebnicka E. Szabat, *Sofiści i retorzy greccy w Cesarstwie Rzymskim (I-VII w.)*, Warszawa 2011, dalej cytowane jako *Sofiści*.

¹⁴ I. Tompkins, *The relations between Theodoret of Cyrrhus and his city and its territory, with particular reference to the letters and 'Historia Religiosa'*, Oxford 1993[rozprawa doktorska].

¹⁵ F. Vasileiou, "Oi Ethnikoi stin Antiocheia meta ton Libanio. I Periptosi tou Isokasiou (The Pagans in Antioch after Libanius. The Case of Isocasius)", *Byzantina* 28 (2008), ss. 13-19.

¹⁶ R. Bagnall, A. Cameron, S.R. Schwartz, K. A. Worp, *Consuls of the Later Roman Empire*, Atlanta 1987.

¹⁷ A.-M. Calvet-Sebasti, "Comment écrire à un païen ? L'exemple de Grégoire de Nazianze et de Théodoret de Cyr"[w:]B. Pouderon, J. Doré (red.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque (Actes du Colloque de Paris, Institut Catholique, septembre 1996)*, *Théologie historique* 105 (1998), ss. 369-391.

¹⁸ *Ibidem*, s. 390-391.

greckiej. Spośród korespondentów Teodoretę, których można by uznać za pogan, dyskutowane są tylko wybrane postaci. Brak jednak pracy, która badałaby kwestię kontaktów między Teodoretę a poganami z tą samą systematycznością co praca Schora.

3 Cele badawcze

Głównym celem niniejszej pracy jest - przynajmniej częściowe - uzupełnienie zarysowanej wyżej luki badawczej poprzez przyjrzenie się perswazyjnym oddziaływaniom Teodoretę z Cyru w korespondencji z poganami. To główne zadanie można przełożyć na realizację trzech pomniejszych celów. Po pierwsze, systematyczną analizę prozopograficzną, zmierzającą do wypracowania możliwie pewnych i precyzyjnych twierdzeń co do przynależności religijnej korespondentów Teodoretę. Co prawda postaci te pojawiały się już, jak wskazaliśmy, na kartach rozmaitych prac o orientacji prozopograficznej, możliwe jest jednak uzupełnienie i usystematyzowanie zagadnienia. Po drugie, prześledzenie wzorów i schematów, które jawią się jako elementy charakterystyczne i specyficzne dla korespondencji biskupa Cyru z poganami. Po trzecie, demonstrację perswazyjnego znaczenia wyodrębnionych wzorów i strategii poprzez umiejscowienie ich we właściwym kontekście.

4 Hipoteza badawcza

Główna hipoteza badawcza, która towarzyszy niniejszej pracy, dotyczy sposobu, w jaki realizowało się perswazyjne oddziaływanie Teodoretę w korespondencji z poganami. Jej pełna prezentacja wraz z niezbędnym kontekstem historycznym zawarta jest w drugiej części rozdziału trzeciego¹⁹, jednak dla przejrzystości wyводу przytaczamy ją w ograniczonej formie już teraz. Autor niniejszej pracy stoi mianowicie na stanowisku, iż perswazyjna wartość korespondencji Teodoretę z poganami nie wynika z przedstawienia argumentacji na rzecz prawdziwości chrześcijaństwa (tej jego listy nie zawierają prawie wcale) ale z ujęcia go jako kwestii etycznej i praktycznej. W ocenie Teodoretę, jego pogańscy korespondenci, pozbawieni dostępu do politeistycznego, publicznego kultu znaleźli się w kryzysie przynależności, zaś chrześcijaństwo jest dla nich szansą odzyskania utraconej przynależności i umieszczenia ich "bezdomych" cnót kontekście nowej przestrzeni społecznej.

¹⁹ Zob. rozdz. III, s. 87-92.

W tym sensie założenia pracy można uznać za bliskie tezom wyartykułowanym przez A. MacIntyre'a w jego słynnej książce *After Virtue*²⁰. Wyraża on tam przekonanie, iż dyskusja o kwestiach moralnych, przynajmniej w czasach przednowożytnych, nie polegała na odwoływaniu się do abstrakcyjnych zasad takich jak wolność czy równość, ale miała charakter dużo bardziej konkretny, poszukując definicji cnót, jakimi powinien wykazywać się członek danej konkretnej wspólnoty²¹. Czytając Teodoretę przez pryzmat MacIntyre'a możemy zatem stwierdzić, że odnosząc się do cnót (posiadanych i nieposiadanych) przez swoich korespondentów, biskup Cyru dotyka *ipso facto* kwestii ich przynależności do wspólnoty. Nasza hipoteza zyskałaby zatem swoje potwierdzenie, gdyby udało się wykazać, że listy Teodoreta nawiązują w jakiś sposób do *rite de passage* wprowadzającego do Kościoła, czyli obrzędu chrztu w jego piątowiecznym, syryjskim wydaniu.

5 Problemy badawcze

Badając interesujący nas temat, stajemy wobec zbioru wiadomości (i tak już przebranych rękami dawnych kolekcjonerów i kopistów), z którego wyodrębnić musimy mniejszy jeszcze podzbiór osób "religijnie podejrzanych". Jeśli badanie narzędzi perswazyjnych prowadzonych przez Teodoretę ma się powieść, owi "podejrzani" muszą zamienić się w "winnych". Inaczej mówiąc, ich sytuacja religijna domaga się jasnego zdiagnozowania. Materiał, który miałby stanowić podstawę tej operacji, przynosi ze sobą przynajmniej dwie poważne trudności.

5.1 Wielkość próby

Na naszej liście znajduje się 14 korespondentów i 27 listów. Jeśli spojrzymy np. na wiadomości, jakie Teodoret wysyłał do pogańskiego sofistę Izokasjusza, to ukaże nam się obraz ustabilizowanej, przyjacielskiej więzi, której strony wymieniają się różnymi przysługami. Rozsądnie jest zakładać, że pięć znanych nam wiadomości to tylko mała część listów, jakimi wymieniły się obie strony relacji. Pojawia się zatem pytanie o miarodajność wniosków

²⁰ A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame 2007.

²¹ *Ibidem*, s. 6-50; 131-164.

wyprowadzonych ze źródeł, których szczątkowy charakter nie ulega wątpliwości. Czy analiza przekonań religijnych osoby, którą znamy czasem z jednej tylko wiadomości (w dodatku napisanej z cudzej, subiektywnej perspektywy) może być wiarygodna? Gdyby wiadomości było więcej, można by było przynajmniej poszukiwać pewnych powtarzających się, jednoznacznych wzorów. Gdyby doszło do odkrycia nowych listów (czego gorąco sobie życzymy!) ustalone wcześniej identyfikacje mogłyby upaść: domniemany chrześcijanin okazuje się być poganinem lub na odwrót. Do tego dochodzi problem konwersji: poglądy mogły się przecież zmieniać w czasie i wcale nie jest jednoznaczne, w jakim kierunku.

5.2 Natura przekonań religijnych

Podzielenie naszej "korespondencyjnej populacji" pod kątem cech takich jak płeć czy tytuł jest stosunkowo łatwe: chodzi o przypisanie jednej z wyraźnie wyodrębnionych możliwości (mężczyzna/kobieta, *clarissimus/spectabilis/illustris*). Inaczej ma się sprawa z religią. Po stronie chrześcijańskiej sytuacja jest jeszcze dość prosta: chrzest daje nam bardzo jasne kryterium przesądzające, kto jest, a kto nie jest chrześcijaninem. Co jednak z tymi, którzy przechodzili katechumenat, albo w swoim myśleniu dopiero zaczynali się skłaniać ku chrześcijaństwu? Chrześcijanin może być letni albo gorliwy, może być sofistą, który ochrzcił się pod presją przymusu i w swoim stylu życia wprowadził tylko kosmetyczne zmiany, albo mnichem, który tak przejął się chrześcijańskim orędziem, że porzucił dla niego wszystko. Idąc dalej, nie ma nawet żadnej drugiej, zjednoczonej strony pogańskiej, o której moglibyśmy uczciwie mówić. Widzimy tutaj wielką różnorodność postaw, praktyk, zachowań i poziomów zaangażowania. Wiele możliwości nakłada się na problem źródłowy: kwestię o dużym poziomie złożoności i zniuansowania przychodzi nam rozstrzygać w oparciu o dość szczątkowe dane.

6 Rozwiązania

Przedstawione wyżej poważne trudności dają się jednak zdaniem autora niniejszej pracy w dużym stopniu zniwelować poprzez zrozumienie pewnych charakterystycznych cech pisarstwa Teodoretą. Stanowiąc będą one dla nas istotne wskazówki metodologiczne, przydatne zwłaszcza w prozopograficznej części pracy, ale znajdujące zastosowanie na wszystkich właściwych etapach naszego wywodu.

6.1 Zasada akomodacji

List do biskupa Ireneusza, który otworzył nasze rozważania, poza treścią historyczną zawiera w sobie pewną wskazówkę metodologiczną:

Toteż uwieńczy On świętego Apostoła, który stawał się dla Żydów jak Żyd, dla żyjących według Prawa jak ten, który jest pod Prawem, a dla nie podlegających Prawu jak ten, który mu nie podlega. Przywdziewał bowiem maski jak aktor, aby stać się użytecznym dla wielu. I to nie dlatego, żeby pociągało go życie pochlebcy albo żeby chciał zapewnić sobie jakąś niegodziwą korzyść, lecz dlatego że pragnął dobra tych, dla których niósł światło swej nauki.²²

Można odnieść wrażenie, że zaprezentowana tutaj egzegeza słynnego fragmentu z pierwszego listu do Koryntian (1 Kor 9, 20-21) jest w tym samym stopniu próbą interpretacji tekstu biblijnego, co wykładem własnego programu Teodoret. Jego korespondencję cechuje ściśle dopasowanie treści i sposobu autoprezentacji do sytuacji odbiorcy²³. Nawet jeśli wątpimy w jego altruistyczne motywacje, nie powinniśmy wątpić w chęć skutecznego wywierania wpływu. Działanie tej zasady widzieliśmy już zresztą wcześniej na przykładzie zróżnicowania rangi urzędowej: Teodoret inaczej kształtował relacje z osobami wyżej od siebie postawionymi, inaczej z równymi i w jeszcze inny sposób ze stojącymi niżej²⁴. Jest przy tym w pewnym stopniu powtarzalny, a nawet schematyczny: konkretne pojęcia, obrazy, zwroty, czy całe kompozycje listów powracają raz za razem w przypadku korespondentów znajdujących się w konkretnych sytuacjach²⁵. Ważne jest zatem, aby w posiadanych przez nas listach poszukiwać wzorów, utartych sposobów przedstawiania konkretnych sytuacji, ale też momentów, kiedy takie wzory się załamują. Należy przy tym iść od odbiorców chrześcijańskich, których liczba jest bardzo duża a identyfikacja bardzo łatwa, do odbiorców o wątpiwej identyfikacji. Jeśli, przykładowo, Teodoret posługuje się w listach konsolacyjnych do chrześcijan konkretnym zestawem technik perswazyjnych, to nagła zmiana tonu czy repertuaru środków musi nas zastanowić. Nie można się przy tym ograniczać do badania samych tylko listów - jeśli chcemy przezwyciężyć ograniczenia wynikające z objętości

²² *Ep. Sirm.* 3.

²³ A. Schor, "The Letters of Theodoret...", s. 157-158.

²⁴ Zob. niżej, rozdz. I, s. 25-26.

²⁵ Wagner, "A Chapter...", s. 175-175; 179-181.

materiału, konieczne jest - zwłaszcza w przypadku pojęć i zwrotów - odnoszenie się do całego zbioru jego twórczości.

Postulaty te nawiązują do założeń metodologicznych pracy A. Schora *Theodoret's People*. Teoretyczne zaplecze jego analizy stanowiło pojęcie *social cues* - sygnałów komunikacyjnych, za pomocą których manifestowała się wspólnota przekonań, łącząca obie strony korespondencji²⁶. Analiza Schora dotyczyła najbliższego otoczenia Teodoretta - tak zwanego obozu Antiocheńskiego²⁷ oraz sygnałów, które wskazują na przynależność do tegoż stronnictwa. Kwestia zgodności czy też poczucia wspólnoty jest dla naszych badań istotna. Jeśli Teodoret nie mógł w kontaktach z poganami odwołać się do religii, musiał znaleźć inny wspólny grunt - grunt wykształcenia. Rozszerzając koncepcję Schora możemy powiedzieć, że równie duże - jeśli nie większe - znaczenie mają sygnały negatywne, tzn. takie, gdy pewne konwencje załamują się, nie padają zwyczajowe zwroty i nie pojawiają się oczekiwane w danych okolicznościach terminy.

Jeśli spojrzeć na kwestię badania "samotnych wysp" - postaci znanych nam z pojedynczego listu - z takiej właśnie perspektywy, to problem niepewności ciążyącej na naszych wnioskach okazuje się znacznie mniejszy. Nie zawsze jesteśmy w stanie znaleźć wyraźne, rozstrzygające przesłanki (przekonań pięciu osób nie udało się ustalić²⁸), ale tam, gdzie odnajdziemy odpowiednie *social cues* zrobić to można bez wielkiej obawy o konsekwencje nowych odkryć źródłowych. Nasze ustalenia dotyczyć mogą tylko stanu przekonań w danym momencie, pozostawiając otwartą kwestię nawróceń i innych światopoglądowych zwrotów dokonujących się poza zasięgiem dostępnych nam źródeł. Skoro jednak naszym docelowym przedmiotem badań są stosowane przez Teodoretta strategie, nie zaś kwestie prozopograficzne, możemy zadowolić się takim stopniem pewności.

²⁶ Schor, *Theodoret's People*, s. 9-11.

²⁷ *Ibidem*, s. 19-25.

²⁸ Anonimowy sofista (*Ep. Patm.* 31); archont Neon (*Ep. Patm.* 37); kwestor Domicjan; Cyrus (*Ep. Sirm.* 13); Andiberis (*Ep. Sirm.* 114).

6.2 Dosłowność stylu

W dwudziestym rozdziale *Dziejów miłości bożej* Teodoret opowiada o swojej walce z marcjonitami. Relacja na ten temat posłużyć nam może do zrozumienia specyficznego sposobu patrzenia na świat, jaki reprezentuje nasz bohater. Poznajemy go po sposobie, w jaki odnosi się on do treści prorocstwa, które przekazał mu eremita Jakub:

„Bądź dobrej myśli— rzekł [mnich Jakub - dop. W.N.] — wszystkie przeszkody zostały usunięte jak nici pająka. Objawił mi to Bóg nocą, nie we śnie w niejasnych tylko zarysach, lecz w wyraźnym widzeniu. Gdy zaczynałem śpiew psalmów, ujrzałem, jak po tej stronie, po której leżą owe miejscowości, w powietrzu pełza z zachodu na wschód ognisty wąż. Po ukończeniu modlitw ponownie go ujrzałem. Widziałem, jak się zwinął i przybrał kształt koła, głową dotykając ogona. Po ośmiu modlitwach zobaczyłem, że rozpadł się na dwie części i znikł w dymie". Tak to przepowiedział, a my potem przekonaliśmy się, że wynik walki był zgodny z przepowiednią. Z nastaniem dnia walczący pod znakiem sprawcy zła, węża, niedawni zwolennicy Marcjona teraz zaś tworzący zastęp apostołski wyruszyli z zachodu i obnażyli przeciw nam swoje miecze. O godzinie trzeciej zwarli się w koło, troszcząc się o własne bezpieczeństwo jak wąż, który nakrył głowę ogonem, a o godzinie ósmej rozproszyli się, pozwalając nam wejść do wsi²⁹.

Trudne pytanie, co właściwie historyk może lub powinien myśleć o tego typu fragmentach, możemy w tym momencie odsunąć. Kwestia dla nas kluczowa nie podlega dyskusji: Teodoret, otrzymawszy od Jakuba prorocstwo, poszukuje jego spełnienia na bardzo szczegółowym poziomie. Zamiast interpretować zapowiedź mnicha bardziej ogólnie (marcjonici zostaną pokonani), podchodzi do niej bardzo konkretnie. Obraz (rozpadający się na kawałki Uroboros) zostaje zamieniony na inny obraz (rozpadający się szyk bojowy marcjonitów). Odpowiadają sobie także liczby: Jakub ujrzał rozpadającego się węża po ósmej godzinie, a marcjonici poddali się również o godzinie ósmej. Taki sposób myślenia/budowania narracji nie może nie przypomnieć o poezji św. Efrema i szerzej o antiocheńskiej szkole egzegezy biblijnej. Natura objawia tam prawdę o Bogu, jednak nie przez to, że stanowi budulec dla oderwanych pojęć określających jego istotę. Sceny podpatrzone w przyrodzie odnajdują swoje paralele w scenach historii zbawienia. Opuszczając teren ściśle teologiczny i wracając do naszych pytań, możemy zabrać ze sobą wnioski, gdzie w tekstach Teodoreta należy „przyłożyć ucho”. Nową istotność zyskują wszelkie przywoływane terminy o treści obrazowej (co innego siadać, a co innego

²⁹ Thdt. *Hist. rel.* XXI 18-19. Cytat polski za: Teodoret z Cyru, *Dzieje miłości Bożej*, tłum. K. Augustyniak, Kraków 2007, ŻM 7, s. 232.

opadać na krzesło), specyficzne zwroty, opisy, przywoływane zdarzenia i przedmioty, rozpatrywane w ich najmniejszych detalach³⁰. W bardzo wielu przypadkach nie są to bowiem wybrane przypadkiem czy podyktowane przez wyobraźnię przykłady, ale nawiązania do konkretnych miejsc, zjawisk i zdarzeń, dostarczające tak przez nas pożądaných szczegółów. Ich badanie może uzupełnić szczupły zasób wiedzy, która pochodzi z - rzadko przez Teodoretę używanych - precyzyjnych pojęć religijnych.

7 Struktura pracy

Przedstawione wyżej pytania badawcze i założenia przekładają się, co oczywiste, na strukturę wywodu. Rozdział pierwszy poświęcony jest ukazaniu osoby Teodoreta, ze szczególnym uwzględnieniem tych aspektów jego biografii, które mogły mieć wpływ na siłę oddziaływania perswazyjnego - pozycji społecznej, urzędowej oraz intelektualnej. Prezentuje on też kluczowe informacje dotyczące badanego zbioru listów. Po tym niezbędnym przygotowaniu następują trzy rozdziały, w których dokonuje się właściwy proces badawczy. Odpowiadają one trzem głównym celom badawczym, które wyżej zarysowaliśmy. Rozdział drugi zawiera prezentację kilkunastu postaci, które w ocenie autora pracy lub wcześniejszych badaczy tematu zdradzają przynajmniej potencjał religijnej heterodoksji. Rozdział trzeci stanowi próbę syntetycznego ujęcia motywów i zjawisk, które w toku uprzedniej analizy prozopograficznej zostały zidentyfikowane jako poganie. Synteza ta umożliwi bezpośrednie dotknięcie kwestii strategii perswazyjnych w korespondencji Teodoreta i stanowić będzie tło dla pełnej prezentacji kluczowej dla pracy hipotezy. Głosi ona, iż istotą perswazyjnego oddziaływania biskupa Cyru nie jest podawanie intelektualnych argumentów na rzecz prawdziwości chrześcijaństwa, lecz przedstawienie go jako szansy na odzyskanie przynależności, którą jego pogańscy korespondenci utracili wskutek zmiany sytuacji politycznej politeistycznego kultu. Ostatni, czwarty rozdział poświęcony jest demonstracji tej tezy poprzez umiejscowienie listów

³⁰ S. Brock, *The Luminous Eye*, Kalamazoo 1992, zwł. s. 40-42; 53-59. Trafnie ujmuje rzecz D.S. Wallace-Hadrill: "This is the unmistakable voice of Antiochene exegesis which we shall hear again in the work of Diodore, Eustathius, Theodoret and the Syrian fathers. It is the rejection of cosmological myth and the restrained use of biblical allegorization, the fixing of attention upon things known and understood as means of apprehending the unknown, that is characteristically Antiochene and Syrian, seen here as early as the end of the second century. This was 'the tradition of the Church' inherited by Afrahat and Ephrem and handed down by them to Narsai" (Idem, *Christian Antioch: a study of early Christian thought in the East*, Cambridge/New York 1982, s. 45). Spadevecchia (*Studies in the Letters*, s. 240) wiąże tę właściwość z wymaganiami stylu drugiej sofistyki, której założenia wywarły wpływ na styl Teodoreta (*Ibidem*, 241-246).

Teodoret do pogan w kontekście praktyk chrzcielnych w Syrii IV i V w. Rezultatem tejże kontekstualizacji jest ostateczne unaocznienie źródła perswazyjnej siły wywodów biskupa Cyru.

Rozdział I - Autor i listy

1 Szkic biograficzny

Teodoret urodził się w roku 393 w Antiochii. Jego rodzina była - jak dalej pokażemy - dość majątna, jednak w pewnym momencie przeniknął ją duch ascezy i wyrzeczenia. Zstąpił on ze zboczy pobliskiej góry Silpius, gdzie zamieszkiwali liczni mnisi-eremici³¹. Z pewnością wpłynęło to na decyzję z roku 416, kiedy jako 23-letni młodzieniec Teodoret rozdał majątek po zmarłych rodzicach i przeniósł się do klasztoru w pobliżu Apamei³². Jego pobyt w tym miejscu nie trwał jednak długo - przerwało go w 423 r. wezwanie do objęcia urzędu biskupa Cyru. Zastawszy miasto mocno zaniedbane materialnie i religijnie, dał się poznać jako sprawny zarządca - odbudował wiele budynków użyteczności publicznej, wznosił kościoły oraz walczył z silnymi na tamym terenie herezjami, zwłaszcza Marcjonizmem. Poprzez swoją działalność organizacyjną i pisarską wziął czynny udział w sporach chrystologicznych V w³³. Był w nich członkiem obozu antiocheńskiego, w związku z czym opowiadał się za podkreśleniem dwoistości natury w Chrystusie. Teodoret uczestniczył w Soborze Efeskim w 431 r. Po jego zakończeniu napisał dzieło podważające dwuananie anatematyzmów Cyryla, biskupa Aleksandrii. Krytyka ta przyczyniła się do powstania formuły teologicznej zaakceptowanej w 433 r. przez zwaśnione kościoły. Spór rozgorzał z nową mocą, kiedy patriarchą Aleksandrii został w 444 r. Dioskur. Również i tym razem Teodoret odpowiedział piórem, pisząc polemicznego *Żebraka*. Zapłacił za to na synodzie w Efezie w 449 r., kiedy to został usunięty z urzędu i wrócił do macierzystego klasztoru. Nie pozostał tam jednak długo. Wraz ze zmianą władzy cesarskiej, krótko po synodzie, przyszedł również zwrot w polityce kościelnej - Teodoret został przywrócony do pełni praw. Cena okazała się jednak niezwykle wysoka - na Soborze Chalcedońskim w 451 r. nasz biskup musiał podpisać imienną anatemę na swojego przyjaciela, Nestoriusza. Po tych zdarzeniach Teodoret nadal pisał teksty³⁴, nie wiemy jednak nic o jego działalności publicznej. Według Azémy zmarł ok. roku 460³⁵.

³¹ Thdt. *Hist. rel.* zwł. rozdz. XIII.

³² W jednym z listów (*Ep. Sirm.* 119) Teodoret podaje odległość swojego klasztoru względem Antiochii, Cyru i Apamei. Wielu badaczy próbowało na tej podstawie określić miejsce pobytu i ustalić nazwę, brak jednak ostatecznego rozstrzygnięcia. Podsumowanie dyskusji: Scholten, "Einleitung", s. 6-8 z przypisami.

³³ Zob. Schor, *Theodoret's People*.

³⁴ Azéma, "Sur la date.", s. 137-141.

³⁵ Ibidem, s. 149-151. Rys biograficzny przygotowano na podstawie: Azéma, "THÉODORE DE CYR", kol. 418-

Za każdym razem, gdy mamy do czynienia z próbą perswazji, osoba, która się jej podejmuje, jej przymioty (bądź też ich brak) wpływają na akt przekonywania, wzmacniając go lub osłabiając. Teodoret nie jest tutaj wyjątkiem. Warto zatem, dla celów naszych badań, rozważyć jego status w trzech ujęciach: społecznym, urzędowym oraz intelektualnym.

1.1 Status społeczny

Dzieje miłości Bożej, spisana przez Teodoretą w czwartej dekadzie V w. hagiografia z elementami autobiograficznymi³⁶, daje nam częściowy wgląd w sytuację materialną rodziny. Jego matka - zanim jeszcze weszła na drogę ascezy - nosiła kosztowne stroje oraz biżuterię³⁷. W czasie choroby opiekowali się nią lekarze³⁸, rodzina miała również swojego kucharza³⁹. Patrząc pokolenie wstecz wiemy, że babka Teodoretą od strony matki (i jednocześnie jego opiekunka zaraz po narodzinach) posiadała bliżej nieokreślone dobra - *agroikos*, którego przyprowadziła kiedyś do pustelnika Piotra, pochodził właśnie stamtąd⁴⁰. Wniosujemy na tej podstawie, że status społeczno-ekonomiczny rodziny opierał się - przynajmniej częściowo - na odziedziczonym bogactwie matki przyszłego biskupa. Jeśli do tego uwzględnimy posiadane przez Teodoretą wykształcenie⁴¹, o którym więcej powiemy w dalszej części pracy, to należy uznać, że mamy tutaj do czynienia z rodziną o wysokim statusie. Jak wysokim? Pytanie kieruje naszą uwagę ku postaci ojca Teodoretą. Niestety, na jego temat wiemy bardzo niewiele. Anegdota, z której wiemy o kucharzu rodziny określa go prestiżowym, choć niejednoznacznym tytułem *δεσπότης*⁴².

419; Pasztori-Kupan, *Theodoret*, s. 14-27; Scholten, "Einleitung", s. 1-16.

³⁶ Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie. Histoire Philothée*, t. I-II, wyd. I. P. Canivet, A. Leroy-Molinghen, SCh 234, 257, Paris 1977 (=Hist. rel.)

³⁷ Autorzy wydania krytycznego podkreślają, że chodziło o konkretną, specyficzną dla regionu (i bardzo kosztowną) szatę, wyszywaną srebrem lub złotem. Jej posiadanie to bardzo poważny wyznacznik statusu społecznego. Zob. Théodoret, *Histoire*, t. I, s. 416-417, przyp. 1.

³⁸ Thdt. *Hist. rel.* IX, 5-6.

³⁹ *Ibidem*, IX, 9.

⁴⁰ *Ibidem*, 10.

⁴¹ Jak słusznie zauważa Scholten ("Einleitung", s. 4, przyp. 25) wśród uczniów Libaniasza nie ma takich, którzy pochodziliby z rodzin rzemieślniczych lub wiejskich.

⁴² Ojciec Teodoretą pojawia się na kartach *Dziejów* jeszcze dwa razy (*Hist. rel.* IX 15; XIII 16), jedna w obydwóch przypadkach w kontekście prywatnym, nie pozwalającym na określenie jego pozycji społecznej/urzędowej.

Aby wyczerpać kwestię pozycji społecznej Teodoreta musimy złamać nieco sztywny nasz wywód i sięgnąć do listów. Widzimy tam bowiem naszego biskupa zaangażowanego w relacje z osobami o bardzo różnym statusie społecznym. Patrząc na świat ludzi świeckich, który interesuje nas tutaj zdecydowanie bardziej, widzimy jak Teodoret pisze do samej cesarzowej, a także jak zwraca się do pomniejszych urzędników sądowych. Kiedy nasz biskup otrzymał list od Florencjusza (*praefectus praetorio Orientis*), uznał, że stołeczny urzędnik “zniża się” (καταβήναι) do jego poziomu⁴³. W przypadkach innych *illustres*, którzy wymieniali z nim korespondencję, dostrzegamy ten sam ostrożny, naznaczony retoryczną autodeprecjacją język. Teodoret “ośmiela się” pisać⁴⁴, “naprzykrza się” nadawcy⁴⁵. przedstawia się jako człowiek “marny i mały”⁴⁶. W jednym z przypadków mówi wręcz o przesyłaniu korespondencji jako o “przekroczeniu przyjętych zasad” (ῥπότ⁴⁷). Do innego prefekta pretorium, Eutrechiusza, który zawiódł go w trudnej sytuacji, pisze o swoim zdziwieniu sytuacją, nie zaś o złości⁴⁸. Wszyscy ci wysocy urzędnicy rezydowali w Konstantynopolu. Fakt, iż Teodoret pisze do nich z pozycji uniżenia odpowiada antiocheńskiemu pochodzeniu jego rodziny - jeśli zakładamy, że jego ojciec sprawował tam jakiś urząd, to mógł on występować najwyżej w randze *spectabilis*. Reprezentacja urzędników tej rangi w naszej korespondencji jest bardzo skromna i ograniczona w czasie - wszystkie listy z tej grupy pisane były w czwartej dekadzie V w. Teodoret określa swoje relacje na tym poziomie mianem przyjaźni⁴⁹. To samo czyni jednak w stosunku do stojących niżej *clarissimi* - do jego przyjaciół zaliczali się m. in. wszyscy znani nam z korespondencji archonci prowincji

⁴³ Thdt. *Ep. Patm.* 5. Kiedy Teodoret pierwszy zwracał się do tego urzędnika, określił swoje zachowanie jako zuchwałę (*Ep. Patm.* 9).

⁴⁴ *Ep. Patm.* 5, *Sirm.* 42; 43. Jediną osobą świecką, do której Teodoret zwracał się w ten sposób, a która nie stała na szczycie hierarchii społecznej jest kurator Helladiusz (*Ep. Patm.* 46). Nie wiemy jednak, kiedy powstał list - być może na początku kariery Teodoreta, kiedy jego pozycja nie była jeszcze zbyt silna?

⁴⁵ *Ep. Sirm.* 44; 79; 80.

⁴⁶ *Ep. Sirm.* 139.

⁴⁷ *Ep. Sirm.* 88.

⁴⁸ *Ep. Sirm.* 80.

⁴⁹ Teodoret nazywał przyjaciółmi dwóch urzędników piastujących stanowisko *comes Orientis*: Dionizego (*Ep. Patm.* 17) i Apolloniusza (*Ep. Sirm.* 103; uznajemy, że jest to ten sam Apolloniusz, którego widzimy w roli *magister militum* w liście 73. W związku z urzędem tym musiał zostać wyniesiony do rangi *illustres*, jednak w liście, w którym Teodoret nazywa go przyjacielem występował jeszcze jako *spectabilis*; zob. *PLRE* II, s.121, s.v. „Apollonius 3”). Ireneusz, inny *comes Orientis* a później biskup Tyru również zasługuje na miano przyjaciela, rzecz w tym, że tytuł ten pojawia się w tych listach, w których Ireneusz występuje już jako duchowny (*Sirm.* 12, 16, 35). Teodoret uznał przesyłanie listów świętecznych za gest przyjaźni (*Ep. Sirm.* 5), co - być może - rzuca światło na status jego relacji z wikariuszem Teodorem (*Ep. Sirm.* 40). Zob. Wagner, “A Chapter...”, s. 133-134.

*Euphratensis*⁵⁰ oraz kilku innych urzędników⁵¹. W grupie tej Teodoret poczynił sobie już bardziej śmiało - potrafił wskazywać, co komu wypada⁵², a jednego z archontów prosił otwarcie, by nie przybywał do Cyru, gdyż jego obecność miała być przykra dla mieszkańców miasta⁵³. Nie jesteśmy w stanie ustalić, czy partnerskie stosunki Teodoreta ze *spectabiles* były dla niego możliwe od samego początku, czy też stały się takimi dopiero, gdy stał się ważną postacią w Syrii. Bardzo niewiele wiemy o kontaktach Teodoreta z osobami stojącymi jeszcze niżej w hierarchii urzędniczej. Sądząc jednak na podstawie listu w sprawie kazirodczych małżeństw, jakie zaplanowali dla swoich dzieci urzędnicy z Zeugmy, gdzie mówi się o hańbie i niegodnym postępowaniu, nasz biskup postrzegał siebie jako osobę wyżej stojącą⁵⁴. Jest bardzo wątpliwe, aby jego ojciec przynależał do tej właśnie grupy.

1.2 Status urzędowy

Gdy myślimy o statusie urzędowym Teodoreta, musimy rozpatrzyć dwa składające się nań czynniki (1) pozycję Cyru jako stolicy biskupiej, (2) pozycję Cyru jako miasta.

1.2.1 Cyr jako stolica biskupia

Już samo imię naszego bohatera (Θεοδώρητος - darowany przez Boga) związane było z obietnicą rodziców, którzy długo wyczekiwanego i wymodlonego syna z góry obiecali oddać na służbę bożą⁵⁵. Nie jest jednak wykluczone, że rodzice i syn inaczej wyobrażali sobie realizację tego przyrzeczenia. Wiemy, że Teodoret jako chłopiec został wyświęcony na lektora, co mogło stanowić wstęp do kapłaństwa⁵⁶. Możemy widzieć w tym wyraz nadziei, że jako dorosły zajmie on istotne miejsce w hierarchii społecznej, tyle że kościelnej, nie zaś świeckiej. Zrealizowany ostatecznie po śmierci rodziców zamiar zostania mnichem szedł - jak już

⁵⁰ Salustiusz (*Ep. Sirm.* 37), Neon (*Ep. Patm.* 37), Teodot (*Ep. Patm.* 3). Podobne relacje łączyły go z Uraniuszem (*Ep. Sirm.* 76), archontem Cypru.

⁵¹ Trybun Eurycjan, którego Teodoret chciał pocieszać w żałobie przybywając do jego domu (*Ep. Patm.* 47); Urban (*Ep. Sirm.* 7). Przyjacielem biskupa Cyru był także zmarły mąż arystokratki Eugrafii (*Ep. Sirm.* 69).

⁵² *Ep. Sirm.* 98.

⁵³ Teodot (*Ep. Patm.* 3).

⁵⁴ *Ep. Patm.* 8.

⁵⁵ Thdt. *Hist. rel.* XIII 16-17.

⁵⁶ *Ibidem*, XII 4; Theodoret of Cyrrhus, *A History of the Monks in Syria*, tłum. R.M. Price, Abbey of Gethsemani 2008, s. 99, przyp. 5. Zob. też P. Brown, *The Body and Society*, London 1988, s. 324-326.

zaznaczyliśmy - w zupełnie przeciwnym kierunku, oznaczał bowiem nawet nie niski status społeczny, ale całkowite wyjście ze struktur, w ramach których taki status można posiadać⁵⁷.

Wezwanie z 423 r. postawiło Teodoretę na powrót przed kwestią kapłaństwa (a właściwie biskupstwa). Jak sam zaznacza w jednym z listów, na wybór zgodził się niechętnie⁵⁸. Wzbraniać się przed wyborem - to ważna zaleta dla przyszłego biskupa⁵⁹. W tym wypadku nie jest to jednak tylko element stosownej dla urzędu autoprezentacji. Klasztorny epizod, rozpoczęty w kontrze do oczekiwań rodziny, wskazuje, że sprawowanie urzędu naprawdę nie leżało w kręgu zainteresowań Teodoreta. Potwierdza to zrozumienie, z jakim traktuje innych mnichów-biskupów, którzy musieli zmierzyć się z tym dylematem⁶⁰.

Niewątpliwie status Cyru, zarówno jako biskupstwa jak i miasta o określonym prestiżu musiał wpływać na pozycję Teodoreta. Z administracyjnego punktu widzenia miasto znajdowało się na terenie prowincji *Syria Euphratensis*, ze stolicą w Hierapolis (Mabbug)⁶¹. Nasza wiedza na temat kościelnych losów tego biskupstwa przez rozpoczęciem rządów naszego bohatera jest szczątkowa. Wiemy o czterech biskupach, którzy sprawowali w Cyrze władzę przed Teodorem. W dokumentach soboru Nicejskiego (325) pojawia się niejaki Syrycjusz, w tych, które dotyczą synodu w Seleucji w 359 r. jego następcą - Abgar. Miasto miało też swój epizod ariański - do 366/7 r. rządził tam zmarły gwałtowną śmiercią Asteriusz⁶². Dalej nastąpił Izydor, wyświęcony - co ciekawe - przez biskupa Samosat, Euzebiusza (379-80). Izydor reprezentował swoje miasto na Soborze w Konstantynopolu (381)⁶³ i być może to on był anonimowym biskupem, który otrzymał od Jana Chryzostoma list wzywający do rozprawienia się z marcjonitami na terenie biskupstwa⁶⁴. Nie wydaje się, aby wpływ biskupstwa na wybór

⁵⁷ S. Brock, "Early Syrian Asceticism", *Numen* XX (1993), ss. 1-19, zwł. 1-3.

⁵⁸ *Ep. Patm.* 18.

⁵⁹ C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley 2005, s. 143-147.

⁶⁰ Thdt. *Hist. rel.* V, 4-5; X, XVII, 1.11, XXXI 11, zob. też W. Nadobnik, "Między Platonem a Plotynem. Wątki erotyczne w *Dziejach miłości Bożej* Teodoreta z Cyru", *U schyłku starożytności* 14 (2018), ss. 61-89, zwł. s. 82-86.

⁶¹ *TIB* 15, s. 1264-1281, s.v. "Hierapolis".

⁶² Thdt. *Hist. rel.* II 21-22. Według relacji Teodoreta (*Ep. Sirm.* 81) obecność (przynajmniej szczątkowa) arian na terenie biskupstwa utrzymała się aż do objęcia przez niego władzy.

⁶³ *TIB* 15, s. 1415-1416, Thdt. *Hist. rel.* III 11; Idem, *Hist. eccl.* V 3.

⁶⁴ Thdt. *Hist. eccl.* V 31. Wydaje się, że Teodoret dysponował archiwum, które dawało mu wgląd w historię kościelną Cyru.

władzy kościelnej w Cyrze utrzymał się do czasów Teodoret. Andrzej, biskup tego miasta przez przeważającą część episkopatu naszego bohatera, utrzymywał z nim relacje bliskie, ale partnerskie. Ostatecznie wszystko wskazuje na to, że nasz biskup został wyświęcony przez ówczesnego metropolitę Hierapolis, Aleksandra⁶⁵. Jeśli weźmiemy pod uwagę brak danych o biskupach, obecność herezji oraz presję wywieraną przez inne biskupstwa, uznać trzeba, że do momentu przybycia Teodoret Cyr nie był ośrodkiem religijnym o dużym znaczeniu. W przyszłości jego renoma - związana z obecnością licznych sanktuariów - miała doprowadzić do zmiany nazwy miasta na *Hagiopolis*. Była to istotna zmiana, do której przyczynił się właśnie Teodoret, a w późniejszym okresie cesarze Anastazjusz i Justynian⁶⁶.

1.2.2 Cyr jako miasto

Gdy chodzi o świecki aspekt historii Cyru, miasto przeżyło epizod świetności w II i III w. Zakończył go najazd Persów w 256 r⁶⁷. Miasto nie podniosło się po tej klęsce przez długi czas - potwierdzają to listy Libaniasza z drugiej połowy IV w. Jego przyjaciele pochodzący z Cyru potrzebują wsparcia, zaś sama miejscowość okazuje się biedna i zaniedbana⁶⁸. Potwierdza to zresztą sam Teodoret, gdy wylicza budowle użyteczności miejskiej, które zbudował w czasie swojego pontyfikatu: krużganki, mosty czy łaźnie należą przecież do bardzo podstawowej infrastruktury starożytnego miasta⁶⁹. Jeśli Cyr potrzebował uzupełnienia swojej tkanki o tak podstawowe "organy" to trudno mówić o dobrej kondycji tego ośrodka.

1.3 Status intelektualny

W korespondencji z "ludźmi światowymi" Teodoret przedstawia się jako zwolennik prostego języka Ewangelii. To oczywiście stylizacja, nastawiona na osiągnięcie określonych celów perswazyjnych. Nie ulega wątpliwości, że poza *paideią* mnichów, nasz bohater zaznał *paidei*

⁶⁵ Aleksander mógł objąć urząd metropolity Hierapolis już w 404r., zob. H. Wace, W.C. Piercy (red.), *Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century*, Boston 1911, s.13-14, s.v." Alexander, bp. of Hierapolis Euphratensis".

⁶⁶ E. Frézouls, "L'exploration archéologique de Cyrhus"[w:]J. Balty (red.), *Colloque Apamée de Syrie*, Brussels 1969, s. 84-85; W. Nadobnik, "Kościół męczennika Dionizego w Cyrze (Nebi Hour, Syria) - próba identyfikacji", *Symbolae Philologorum Posnaniensium* XXVIII/2 (2018). ss. 57-65.

⁶⁷ Frézouls, "L'exploration...", s. 82-84; J. Abdul-Masih, "Evaluation de l'état général du site archéologique de Cyrhus-Nebi Hour", *Les Annales Archéologiques Arabes Syriennes* XLIX-L (2006-2007), s. 47.

⁶⁸ Frézouls, s. 84, *TIB* 15, s. 1413.

⁶⁹ *Ep. Sirm.* 79, 81.

w podstawowym tego słowa znaczeniu. Nie wiemy, gdzie dokładnie (choć rozsądek podpowiada, że chodziło o rodzimą Antiochię), jak długo i u kogo pobierał nauki. Teodoret chętnie mówi o mnichach, którzy uczyli go pobożności, milczy zaś o swoich nauczycielach gramatyki i retoryki⁷⁰. Pewne jest natomiast, że edukację otrzymał. Sądząc *a fructibus*, jej poziom musiał być wysoki - pisma, które Teodoret zostawił po sobie, robią wrażenie, zarówno pod względem erudycji⁷¹, stylu⁷² jak i ilości.⁷³ Poza najważniejszymi dla nas listami tworzył on także traktaty teologiczne, poświęcone zarówno pozytywnemu wykładowi własnych poglądów oraz krytyce rozmaitych obcych mu stanowisk: pisywał m.in. przeciwko poganom, magom perskim, żydom, marcjonitom i rozmaitym herezjom chrześcijańskim. Napisał też komentarze do większości pism Starego Testamentu oraz listów św. Pawła.

1.4 Podsumowanie

Przedstawione wyżej świadectwa wskazują, że Teodoret, chcąc wesprzeć swoje działania perswazyjne, w niewielkim tylko stopniu mógł oprzeć się na czynnikach strukturalnych. Miejsce jego biskupiego panowania, Cyr, nie cieszyło się wysokim prestiżem ani jako miasto, ani jako jednostka kościelna. Wydaje się zatem, że największe znaczenie dla pozycji Teodoretę miało jego pochodzenie społeczne. Można podejrzewać, że zostało ono zatarte przez decyzję o wstąpieniu do klasztoru, tego jednak nie wiemy - nie można ustalić, w jaki sposób korespondenci biskupa Cyru odnosili się do niego, i czy świadomość jego pochodzenia była dla nich istotna. Sam Teodoret nie wykorzystuje nigdy karty dobrego urodzenia, aby osiągać ważne dla siebie cele. Z całą natomiast pewnością pochodzenie z niższych kręgów arystokracji (*spectabiles* bądź *illustres*) pozostawiło po sobie pewną mentalność, zrozumienie form towarzyskich i obyczajowych. Dzięki temu nasz biskup był w stanie sprawnie poruszać się w kręgach *clarissimi* oraz *spectabiles* syryjskiej elity społecznej na zasadach równości. Również poziom wykształcenia oraz kultury intelektualnej Teodoretę był czynnikiem

⁷⁰ P. Canivet, *Histoire d'une entreprise apologétique au Ve siècle*, Paris 1958, t. I, s. 21; Scholten, "Einleitung", s. 4-5.

⁷¹ Najlepszy pogląd o erudycji Teodoretę w obszarze literatury klasycznej daje jego wczesne dzieło *Leczenie chorób hellenizmu* Canivet (*Histoire*, s. 257-290) podkreśla zapośredniczony charakter tejże erudycji, w ocenie autora niniejszej pracy - nieco przesadnie (wycinkowa polemika: Nadobnik, "Między Platonem...", s. 63-67). Zob. też Scholten, "Einleitung", s. 103-122.

⁷² Phot. *Bibl.* 31, 46, 56; Nic. Kall. *Hist. eccl.* XIV 54.

⁷³ Teksty Teodoretę zajmują w *Patrologia Graeca* cztery (80-83) tomy. Tom 84 zawiera teksty poświęcone Teodoretowi autorstwa J. Garniera.

równoważącym niedostatki powagi urzędu. Kwestia erudycji i znajomości literatury świata starożytnego będzie, jak dalej pokażemy, filarem jego autoprezentacji w listach⁷⁴.

2 Listy

Kiedy w XIV w. Nicefor Kallistos pisał swoją *Historię kościelną*, do dyspozycji miał ponad pięćset listów Teodoreta⁷⁵. Nawet ta imponująca liczba musiała jednak stanowić skromny wycinek całości⁷⁶. Dla współczesnego historyka tradycja jest jeszcze mniej łaskawa. Do dziś zachowały się 233 lub 234 dokumenty - zależnie od tego, jak ocenimy autentyczność listu do Jana z Antiochii w sprawie śmierci Cyryla⁷⁷. Na sumę tę składają się dwa duże korpusy, *Collectio Sirmondiana* oraz *Collectio Patmensis*, a także grupa rozproszonych listów pochodzących z różnych źródeł i zachowanych w różnych językach.

2.1 Collectio Sirmondiana

Nazwa pierwszej kolekcji pochodzi od francuskiego jezuita Jacques'a Sirmonda (1559-1651). W 1642 r. wydał on w czterech tomach dzieła zebrane Teodoreta, w tym również jego listy (tom trzeci). Punktem wyjścia dla jego wydania był manuskrypt *Neapolitanus-Vindobonensis* 6 (XI w.), który porównywał z dwoma innymi, znacznie starszymi (XVI w.) manuskryptami. Najnowsze wydanie krytyczne, chociaż w przypadku pojedynczych listów uwzględnia pewne nowe znaleziska, w zasadniczej części nadal opiera się o warianty, z którymi pracował kardynał. Kolekcja liczy 147 listów.

2.2 Collectio Patmensis

Grupa listów określana jako *Collectio Patmensis* pochodzi z manuskryptu *Patmiacus* 706 datowanego na XI/XII w. Odnalazł go pod koniec wieku XIX na wyspie Patmos Jan Sakkelion. W ramach dokumentu opatrzonego tytułem *ἐπιστολαὶ διάφοροι* zawarty został wybór korespondencji autorów późnoantycznych i bizantyjskich, m.in. Izydora z Peluzjum,

⁷⁴ Zob. rozdz. IV niniejszej pracy.

⁷⁵ Nicefor chwali piękny styl Teodoreta: Καὶ ἐπιστολαῖς δὲ τοῦτου ὑπὲρ πεντακοσίας ἐνέτυχον, ἀρίστως καὶ κατὰ λόγον Ἑλληνα συγκειμέναις. (Niceph. Kall. *Hist. eccl.* XIV 54; XIV 54, 65-67).

⁷⁶ Schor, „The Letter Collection...”, s. 272.

⁷⁷ Ostateczny rachunek zależy od tego, jak ocenimy autentyczność listu do Jana z Antiochii w sprawie śmierci Cyryla. Zob. Schor, „The letters of Theodoret...”, s. 164.

Grzegorza z Nyssy czy Symeona Magistra⁷⁸. Sakkelion wydał je w osobno w roku 1885. Zbiór zawierał również 52 listy Teodoreta, z czego pięć dubluje się z wydaniem Sirmonda⁷⁹. Ostatecznie zatem przynosi on ze sobą 47 nowych wiadomości.

2.3 Inne listy

Wszystkie wymienione wyżej listy zachowały się w greckich oryginałach. Pozostałe wiadomości przedstawiają większy poziom różnorodności, zarówno gdy chodzi o język i jak i pochodzenie. 36 listów z lat 431-7 (4 w j. greckim i 32 w tłumaczeniu łacińskim) zachowało się w kolekcjach soborowych⁸⁰. Dodatkowo jeden list zachował się w łacińskim żywocie Abundiusza, biskupa Como we Włoszech⁸¹. We fragmentach posiadamy również syriackie tłumaczenie bardzo ciekawego teologicznie listu do Jana z Egei⁸². Stawkę zamyka list Teodoreta do niejakich Helladiusza i Teofila (kapłanów i mnichów) odnaleziony w Moskwie przez J. Paramelle'a⁸³.

3 Adresaci

Łącznie na kartach korespondencji naszego biskupa napotykamy na 153 różnych adresatów.

⁷⁸ A. de Poli, „IL CODICE PATMIACUS 706 DEGLI EPISTOLOGRAFI BIZANTINI”, *Aevum* 72 (1998), ss. 233-248 (s. 233-34). Azéma, „Introduction”[w:]*Correspondance*, t. II, s. 66-71.

⁷⁹ Chociaż liczba powtórzonych listów jest stosunkowo mała, te, które faktycznie się powtarzają (*Ep. Patm.* 15; 21; 24-26; *Ep. Sirm.* 23; 19-22; 58), w obydwóch umieszczone są w niemal identycznej kolejności, w niedużych odstępach. Uprawnia to podejrzenie, że stanowią one wybór z jednego, szerszego korpusu - być może tego, z którym miał do czynienia Kallistos. Należy zaznaczyć, że list wydany przez Sakkeliona pod numerem 18 odpowiada listowi 58 z kolekcji Sirmondiana. Sakkelion pominął w swoim wydaniu pozostałe zdublowane listy. Zob. Azéma, „Introduction”, s.66-68; Schor, „Collecting...”, s. 271.

⁸⁰ Jeden list pojawia się zarówno w oryginale greckim jak i tłumaczeniu łacińskim. Dokumenty te pochodzą odpowiednio z akt greckich soboru Efeskiego oraz *Collectio Casinensis*, znanej również jako *Synodicon Rustici Diaconi*. Zob. Azéma, „Introduction”[w:]*Correspondance*, t. I, s. 9-10; Idem, „Introduction”,[w:]*Correspondance*, t. IV, s. 50-60.

⁸¹ PG 83, 1492; nowsze wydanie: *Act. Sanct. Apr.* I 93 (za: H. Chadwick, „Review: Théodoret de Cyr: Correspondance, III. (Sources chrétiennes, 111.) by Yvan Azéma”, *The Journal of Theological Studies* 17, (1966), ss. 480-482).

⁸² PO XIII, 193, zob. M. Richard, „LA LETTRE DE THÉODORET A JEAN D'ÉGÉES”, 30 (1941), ss. 415-423. Po syriacku posiadamy również tłumaczenie znanego już z kolekcji soborowych listu do Nestoriusza, zob. M. Parmentier, „A Letter from Theodoret of Cyrus to the Exiled Nestorius (CPG 6270) in a Syriac Version”, *Bijdragen* 51 (1990), ss. 234-45.

⁸³ Wydanie krytyczne i komentarz: J.N. Guinot, „Une lettre inédite de Théodoret de Cyr (Moscou, Bibl. Synod. 509 [Vladimir 247])”[w:] Idem, *Théodoret de Cyr, exégète et théologien*, Paris 2012, t. II, s.333-371. Chociaż imiona adresatów pojawiają się w kręgu znanych dotychczas korespondentów Teodoreta, to jednak zdaniem autora wydania(s. 334-5) chodzi tutaj o osoby wcześniej historiografii nieznanne.

Adresat nie jest tym samym, co osoba - 10 wiadomości skierowanych było do dwóch lub większej liczby osób, czy nawet całych zbiorowości - mnichów, biskupów konkretnego regionu czy żołnierzy. Część adresatów - dominują w tej kategorii listy świąteczne - pozostaje dla nas anonimowa⁸⁴. Ostatecznie w naszym zbiorze wyróżnić możemy 128 osób zidentyfikowanych za pomocą imienia, a czasem również profesji czy miejsca pochodzenia. Przy 206 listach daje to średnio 1,6 listu na osobę. Rekordziści oddalają się znacznie od tej wartości - Aleksander z Hierapolis otrzymał 12 listów, arystokrata Anatol 7, sofista Aeriusz 6 *ex aequo* ze znanym nam już Ireneuszem. Biorąc pod uwagę, że wiele z tych postaci pojawia się w innych źródłach, możliwe jest przeprowadzenie obliczeń statystycznych dotyczących podziału adresatów według kryteriów takich jak: płeć, profesja, pozycja społeczna oraz miejsce zamieszkania.

3.1 Kobiety

Wśród adresatów listów Teodoretą znajdujemy 7 kobiet (5,4% ogólnej liczby zidentyfikowanych korespondentów) do których biskup wysłał łącznie 9 listów (4,9% wiadomości w ww. grupie⁸⁵), na każdą z nich przypada zatem średnio 1,3 listu. Po dwie wiadomości zostały przesłane do Aleksandry⁸⁶ oraz Eugrafii⁸⁷. Co znaczące, wszystkie cztery listy to konsolacje w żałobie po zmarłym mężu. Mimo niewielkiego rozmiaru grupy trudno nie zastanawiać się nad faktem, iż zdecydowana większość (6 wiadomości) to konsolacje. W grupie listów skierowanych do mężczyzn jest to zaledwie 4% (8 ze 197). Trzy spośród tych kobiet mogły pochwalić się - ze względu na stanowiska piastowane za życia przez mężów - przynajmniej tytułem *clarissima*, jeśli nie wyższym (Teonilla, Aleksandra, Eugrafia⁸⁸). Najwyżej "notowaną" jest augusta Pulcheria, którą Teodoret prosił o interwencję dotyczącą

⁸⁴ Adresaci zbiorowi (urzędnicy, mnisi itd.) liczeni są pojedynczo. Autor przyjmuje ponadto, że listy anonimowe kierowane są do różnych osób, chyba że ich treść (*Ep. Sirm.* 1-2) wskazuje inaczej.

⁸⁵ Jako podstawę obliczenia przyjmujemy liczbę pojedynczych, nieanonimowych korespondentów. Co prawda wszyscy korespondenci anonimowi byli - zależnie od przypadku - z pewnością lub dużym prawdopodobieństwem mężczyznami, jednak nie jesteśmy w stanie wykluczyć, że pod ukrytym imieniem występują tu osoby już uwzględnione w naszej korespondencji. Dlatego rezygnujemy z uwzględnienia w ich w wyliczeniach.

⁸⁶ *Ep. Sirm.* 14; 100.

⁸⁷ *Ep. Sirm.* 8; 69.

⁸⁸ Baldwin ("Some Addenda..", s. 105) zwraca uwagę, że tytułatura w liście do Eugrafii odpowiada statusowi osoby na urzędzie *comes Orientis*. Eugrafia byłaby zatem po zmarłym mężu *spectabilis*.

spraw podatkowych Cyru⁸⁹. Trzy kolejne kobiety (Aksja, Kasjana, Celeryna) spełniały w Kościele funkcję diakonis. Z posługą tą wiązały się zadania katechetyczne, charytatywne i liturgiczne dotyczące kobiet we wspólnocie Kościoła. Z perspektywy prawa bizantyjskiego - co prawda dopiero z epoki justyniańskiej - diakonisy zaliczały się do stanu duchownego. Diakonisą mogła zostać dziewczica albo wdowa⁹⁰. Przypadek Aksji i Kasjany opierał się o tę drugą możliwość - Teodoret pocieszał je po stracie odpowiednio córki i syna⁹¹. Stan cywilny Kasjany nie jest znany.

Trzy spośród znanych nam korespondentek Teodoreta pochodziły z Konstantynopola (Aleksandra, Pulcheria, Celeryna). Miejsca zamieszkania czterech pozostałych kobiet nie da się ustalić. Co do religii, szukając w grupie tej pogaństwa czy choćby heterodoksji musimy przeżyć zawód. Treść listów ujawnia przed nami bez cienia wątpliwości chrześcijańskie poglądy adresatek. Warto też zwrócić uwagę, że listy do kobiet są podzielone bardzo nierówno pomiędzy obydwoma głównymi kolekcjami - wszystkie, poza jednym (do diakonisy Aksji), znajdują się w *Collectio Sirmondiana*.

3.2 Mężczyźni

Według naszej wiedzy Teodoret wysłał listy do 121 rozpoznanych mężczyzn (94,6% odbiorców). Teodoret wysłał do nich 197 listów (średnio 1,6 na odbiorcę). Ze względu na liczebność grupy, dominację mężczyzn w strukturach władzy, zarówno świeckiej jak i kościelnej, a także ich dostęp do możliwości uprawiania wolnych zawodów statystyki dla tej grupy są bardziej szczegółowe.

3.2.1 Świeccy

53 osób z naszej grupy (43,8%) to osoby świeckie. Teodoret wysłał do nich 90 wiadomości -

⁸⁹ *Ep. Sirm.* 43.

⁹⁰ H. Paprocki, "Diakonisy : (historia i współczesność)", *Elpis* 4/6 (2002), s. 261-272; J. St. Bojarski, "Miejsce i rola diakona w społeczności chrześcijańskiej : na podstawie 'Didascalia apostolorum'", *Studia Theologica Varsaviensia* 9 (1971), s., 225-262.

⁹¹ *Ep. Patm.* 48 *Ep. Sirm.* 17.

to 43,7% nieanonimowych listów oraz 45,7% wiadomości do mężczyzn. W grupie tej przypada średnio 1,7 wiadomości na osobę. Jak na korespondencję prowadzoną przez osobę duchowną wydaje się to być odsetek dość wysoki. Pamiętajmy jednak, że pomiar ten dotyczy ról społecznych odbiorców, nie zaś poruszanych w listach zagadnień.

3.2.1.1 Urzędnicy wojskowi i cywilni

Listy Teodoretę dają nam pełny przegląd późnoantycznej rzeczywistości służby cywilnej i wojskowej - wachlarz korespondentów rozciąga się tutaj od cywilnych doradców z najbliższego kręgu cesarza do zwykłych żołnierzy stacjonujących na terenie Cyru. Pojawiające się czasem tytuły takie jak *komes* (bez dodatkowych określeń), *curator* czy *proteuon* nie dają co prawda jasnych odpowiedzi co do charakteru służby pełnionej przez daną osobę. Nie ulega jednak wątpliwości, że spośród korespondentów Teodoretę 26 to urzędnicy cywilni, zaś 9 - wojskowi. Ci pierwsi stanowią zatem niemal połowę świeckich, do których pisał nasz biskup. Patrząc na dalsze szczegóły, zidentyfikować można 22 *illustres*, 4 *spectabiles* oraz 9 *clarissimi*. Uderza tutaj fakt, iż *illustres*, administracyjna elita to - ponownie - prawie połowa świeckiej grupy męskich korespondentów. Podobnie, zastanawiająca jest bardzo szczupła reprezentacja *spectabiles*. Większość listów Teodoretę do urzędników dotyczyła rozmaitych przysług, być może odbija się tutaj fakt podkreślony przez Jones'a - na wikarialnym szczeblu administracji (to właśnie tam w dużej części lokowano osoby z tytułem *spectabilis*) zwyczajnie niewiele dało się załatwić, w wielu też sprawach dało się działać - np. z pozycji zarządcy prowincji - nad jej głową⁹². Sytuację tłumaczy też - o ile jest prawdziwa - hipoteza samodzielnej redakcji zbioru. Zbudowaniu mocnej pozycji w przededniu soboru Chalcedońskiego mogło posłużyć podkreślenie powiązań ze stołeczną elitą, niekoniecznie zaś z lokalnymi urzędnikami.

3.2.1.2 Sofiści, mówcy, prawnicy

Przedstawiciele tzw. wolnych zawodów - prawnicy, sofisci i filozofowie to stosunkowo niewielki podzbiór w badanej przez nas grupie. Mamy tutaj zatem kolejno trzech prawników: Eliasza, Euzebiusza i Maranę. Ten ostatni był serdecznym przyjacielem Teodoretę - otrzymał

⁹² *LRE*, t. II, s. 373-375.

zaproszenie na konsekrację wybudowanej przez naszego biskupa świątyni⁹³. Palladiusz, jedyny filozof w naszym zbiorze, jest postacią efemeryczną (choć interesującą tu dla nas jako poganin). Sofiści Aeriusz i Izokasjusz są już za to postaciami mocno w naszych kolekcjach wyróżnionymi - pod ich imionami odnajdujemy odpowiednio sześć i pięć listów⁹⁴. Widzimy zatem, że mimo szczupłości tej kategorii odbiorców, rekrutują się z niej aż trzej członkowie bliższego kręgu społecznego Teodoretą.

3.2.2 Duchowni

Przypomnijmy: Teodoret był biskupem. Nie dziwi zatem, że aż 83 osoby na liście jego korespondentów to inni duchowni. Stanowią oni 58,9% mężczyzn i 56% wszystkich adresatów. Otrzymali od naszego autora 122 wiadomości (55% zbioru), a do każdego z nich Teodoret wysłał średnio 1,46 wiadomości. To tutaj zalicza się wspomniany już rekordzista, Aleksander z Hierapolis (12 listów). Jeśli w przypadku populacji świeckiej odkryliśmy u naszego biskupa nadreprezentację elit, to w przypadku kleru sytuacja ta się powtarza. Mamy zatem 38 biskupów oraz 9 archimandrytów, za to tylko 2 mnichów, 3 ekonomów i 10 szeregowych kapłanów.

3.3 Rozmieszczenie

Przechodząc do kwestii geograficznego rozlokowania adresatów listów Teodoretą, na sprawę można patrzeć dwojako. Jeśli chcemy ich przypisać do poszczególnych miast, to Konstantynopol wysuwa się zdecydowanie na pierwsze miejsce (26 pewnych adresatów i 7 dalszych prawdopodobnych), zostawiając za sobą daleko w tyle Antiochię (8 osób). Jeśli jednak potraktować stolicę jako region, konkurujący z innymi regionami, to spada ona na drugie miejsce na rzecz Syrii (33 adresatów pewnych i 6 prawdopodobnych). Dalej plasuje się Azja Mniejsza (8 osób), Palestyna (6), Italia oraz Wyspy Greckie (po 3 osoby) oraz Egipt wraz z Armenią (również po 2 osoby). Stawkę zamykają Bałkany i Cypr, gdzie Teodoret skierował po jednym liście. Należałoby spodziewać się, że przy zbadaniu pełnej korespondencji naszego

⁹³ *Ep. Sirm.* 67. Zachował się też inny list (*Ep. Patm.* 34) z pretensjami, że prawnik nie chce pojawić się w Cyrze. Azéma (Idem, "Sur la chronologie...", s. 94.) jest zdania, że chodzi o święto wspomniane w drugiej zachowanej wiadomości.

⁹⁴ Na temat Aeriusza zob. rozdz. II, s. 36-39; na temat Izokasjusza: s. 46-51.

biskupa proporcje pomiędzy regionami okazałyby się bardziej wyrównane. Jednocześnie wydaje się, że przewaga Konstantynopola oraz Syrii dobrze odpowiada temu, co wiemy o biografii i celach, jakie stawiał sobie Teodoret.

4 Paganie

Po przedstawieniu podstawowych danych o korespondentach Teodoreta przychodzi pora, aby postawić kluczowe dla naszych poszukiwań pytanie o ich przynależność religijną. Przyglądając się próbie badawczej, możemy najpierw (z drobnymi zastrzeżeniami, o których mowa niżej) wykluczyć z poszukiwań wszystkich duchownych. Pozostajemy zatem ze świeckimi. Również i tę grupę można łatwo i istotnie zawęzić, pomijając przypadki, gdy treść listów (a czasem zewnętrznych źródeł) w sposób niebudzący wątpliwości odsłania adresata jako chrześcijanina. Po takim zawężeniu na placu boju pozostaje 14 osób, do których Teodoret wysłał łącznie 27 listów. W stosunku do każdej z nich prawdziwe jest jedno z poniższych zdań:

- (1) Teodoret wprost stwierdza, że nie są one chrześcijanami/ortodoksyjnymi chrześcijanami
- (2) Teodoret opisuje ich przynależność religijną, ale czyni to w sposób - przynajmniej na pierwszy rzut oka - bardzo niejasny
- (3) Teodoret w zachowanej korespondencji nie odnosi się wprost do przynależności religijnej adresata, ale można ją wykryć poprzez dedukcję dotyczącą pominięć, czy specyficznego doboru treści
- (4) Teodoret w zachowanej korespondencji nie odnosi się wprost do przynależności religijnej adresata, ale odsłaniają ją inne źródła

Nasi "podejrzani" stanowią 10,9 % rozpoznanych adresatów, 11,6% mężczyzn i aż 26,4% świeckich mężczyzn. Jeśli chodzi o listy, to ich udział procentowy dla wymienionych wyżej kategorii wynosi on odpowiednio 13,1% (wszystkie nieanonimowe listy), 13,7% (listy do mężczyzn) i 33,3% (listy do mężczyzn świeckich). Gdy chodzi o tytuły, sytuacja przedstawia się następująco: *illustres* - 2 osoby, *spectabiles*: 2 osoby, *clarissimi*: 3 osoby. Urzędnicy cywilni (6 osób) przeważają wyraźnie nad wojskowymi. Warto też dodać, że wszyscy sofisci i filozofowie, których widzimy w korpusie Teodoreta, znaleźli się w cieniu naszych badawczych "podejrzeń". Widać też wyraźnie, że konstantynopolitańska sieć kontaktów

Teodoretta jest tutaj bardzo słabo reprezentowana (2 osoby). Sześć osób (a być może jeszcze trzy kolejne) mieszkało w Syrii (dwie w Antiochii i jedna w Hierapolis), a jedna na Cyprze.

Rozdział II – Przegląd osób

1 Aariusz

Aariusz⁹⁵ należał do bliskich przyjaciół Teodoret. Gdy nasz biskup organizował święto ku czci apostołów i proroków, nie zapomniał go zaprosić, informując przy tej okazji szczegółowo o stanie przygotowań⁹⁶. Tytuł sofisty (σοφιστής), figurujący przy wszystkich sześciu skierowanych do Aariusza listach znajduje potwierdzenie w ich treści. Wszystko wskazuje na to, że człowiek ten prowadził szkołę, w której kształcił młodzież w zakresie przemawiania, a Teodoret cenił styl jego listów i ubolewał, że otrzymuje je tak rzadko⁹⁷. W innych listach Aariusz wspomniany jest jako filozof⁹⁸ oraz inicjator cyklicznych spotkań grona *hommes des lettres* (Teodoret, chyba złośliwie, nazywa te posiedzenia “akademią”), w którym rozmawia się na tematy filozoficzne⁹⁹. Wszystko wskazuje na to, że Aariusz pochodził z Cyru lub okolic, ale opuścił ojczystą miejscowość¹⁰⁰.

Dwa z sześciu listów¹⁰¹ Teodoret do Aariusza dotyczą wielkiego exodusu ludności, do którego doszło po upadku Karataginy w 439 r. Wyraźnie zarysowane tło polityczne pozwala datować je na lata 439-443¹⁰². Pomoc, jakiej biskup Cyru domaga się dla dwóch uchodzących arystokratów (Maksymiana i Celestiaka) to dobra okazja do zbadania, jakie przesłanki mogły (a jakie nie mogły) wpłynąć na postawę przyjaciela naszego biskupa. *Casus* Celestiaka jestw tym względzie podwójnie uprzywilejowany, bowiem Teodoret kontaktował się jego sprawie przynajmniej z ośmioma (!) osobami. Niewątpliwie zwiększył w ten sposób szanse na

⁹⁵ *Ep. Patm.* 7; 10; 23; 50; *Ep. Sirm.* 30, 66; Puech, “Le réseau politique..”, s. 286; *PLRE* II, s.17-19, s.v. „Aerius”; *Sofiści*, s. 31-32, s.v. “AERIOS”. Listu 33 ze zbioru *Patmensis* nie da się przyporządkować 33 ani Aariuszowi, ani Izokasjuszowi, chociaż bezsprzecznie był on adresowany do jakiegoś sofisty.

⁹⁶ Thdt. *Ep. Sirm.* 66.

⁹⁷ *Ep. Patm.* 10.

⁹⁸ *Ep. Patm.* 7.

⁹⁹ “Otóż, jak słyszę, zbiera się u was świetne grono i zgromadzenie to składa się z ludzi chlubiących się sławnymi przodkami i dbających o czystość języka, a dysputy wasze obracają się wokół cnoty, nieśmiertelności duszy i innych łączących się z tym kwestii.” *Ep. Sirm.* 30.

¹⁰⁰ Z zaproszenia na święto (*Ep. Sirm.* 66): “Ziemia, która was zrodziła i wykarmiła, zaprasza was na tak bardzo upragnioną uroczystość.”

¹⁰¹ *Ep. Patm.* 23, *Ep. Sirm.* 30.

¹⁰² A. Schor, *Theodoret's People*, s. 157-158; P. Allen, B. Neil, *Crisis Management in Late Antiquity (410–590 CE). A Survey of the Evidence from Episcopal Letters*, Brill 2013, s. 61-65; *Correspondance* I, s. 94, przyp. 4; list ws. Celestiaka datowany jest bardziej precyzyjnie na rok 443, zob. *Correspondance*, t. II, s. 86, przyp. 2).

uzyskanie pomocy przez biednego nobila, a także nasze szanse na wyśledzenie powtarzających się tropów argumentacji.

Zdaniem Tompkinsa¹⁰³ to właśnie list Teodoretą dotyczący tej osoby pozwala widzieć w Aeriuszu poganina. Rysując sylwetkę kandydata do otrzymania pomocy biskup Cyru podkreśla jego wysokie pochodzenie oraz gościnność, którą Celestiak świadczył wobec innych, gdy dysponował jeszcze własnym majątkiem. Teraz zaś sam musi prosić o gościnę. Motyw przewrotności losu, z którym mamy tutaj do czynienia, mógł zostać opracowany - na potrzeby tej samej sprawy - na różne sposoby. Inny nagabywany w tej sprawie przez Teodoretą świecki, Apellion, mógł dowiedzieć się, że:

Szczególny podziw mam dla najwspanialszego i najdostojniejszego Celestia, gdyż on dzielnie znosi swoją niedolę i w tej odmianie losu znajduje pobudkę do ćwiczenia się w mądrości, sławi Pana wszechzeczy i wszystko, co dzieje się z Jego woli lub dokonuje się z Jego dopustu¹⁰⁴.

W kontraście do powyższego opisu, pisząc do Aeriusza Teodoret stara się odwołać do poczucia solidarności opartego o podobny status społeczny. Nie wspomina za to o nawróceniu kartagińczyka, o którym wiemy z innych listów w tej serii¹⁰⁵. Zachęty oparte na ściśle chrześcijańskich podstawach pojawiają się dopiero na samym końcu listu:

Przekonaj też członków tego grona mogących współzawodniczyć z Alkinoosem, aby wygnali biedę, w jaką niespodziewanie wpadł ów człowiek, i przemienili jego nieszczęście w pomyślność; aby sami wielbili miłosiernego Pana za to, że uczy nas rozumu na nieszczęściach innych i nie posłał nas do obcych domów, lecz innych przywiódł do naszych drzwi. Wszak tym którzy okazują życzliwość, przyrzekł dać to, czego nie może ani słowo wyrazić, ani rozum pojąć¹⁰⁶.

W liście, który dotyczy drugiego ze wspomnianych uchodźców, Maksymiana, nie pojawiają się

¹⁰³ I. Tompkins, *The relations*, s. 144.

¹⁰⁴ *Ep. Sirm.* 29.

¹⁰⁵ *Ep. Sirm.* 32: "(...) wyzbył się bezbożności i teraz posiada skarb wiary, dzięki któremu gardzi przeciwnościami losu."; *Sirm.* 35: "Znosi on bowiem z pogodą ducha to, co uważa się za klęskę, gdyż stało się to również dla jego duszy źródłem zbawienia."

¹⁰⁶ *Ep. Patm.* 30

już żadne motywy chrześcijańskie¹⁰⁷. Mimo to, twierdzenie Tompkinsa, określające naszego sofistę jako poganina wydaje się przesadne. Z całą pewnością akcenty są tutaj rozłożone inaczej niż w listach do biskupów, gdzie pobożność Celestiaka i chrześcijańskie miłosierdzie jako motyw pomocy stoją na pierwszym planie. Jednocześnie wątki chrześcijańskie pozostają obecne zarówno w liście, który zacytowano wyżej, jak i innych wiadomościach wysyłanych do Aariusza. W zaproszeniu na święto Teodoret zachęca go, by zechciał “uczcić to święto swoją obecnością i zaczerpnąć błogosławieństw tryskających z tego źródła¹⁰⁸”. Dodatkowo, nasz sofista występował jako mówca sądowy i na pewnym etapie swojej praktyki w tym zakresie poprosił Teodoretę o radę (szczegóły nie są nam niestety znane). Odpowiedź brzmiała następująco:

Gdybyś nie znał, mój drogi przyjacielu, danego człowieka, jego charakteru i sposobu życia, to miałbyś rację nakłaniając do litości i głosząc pochwałę dobroci. Skoro jednak wiesz, kim jest ów człowiek, i że jego chwiejne usposobienie może tylko zmienić się na gorsze, a o skrusze nawet słyszeć nie chce, to możesz z twojego Platona wysnuć wnioski, co wart jest taki osobnik. Jeżeli zaś utrzymujesz, że prawa tego filozofa nie mają w tym wypadku zastosowania, to słuchaj tych, które ustanowił Pan świata¹⁰⁹.

Zwłaszcza w kontekście całości korespondencji Teodoretę, którą rządzi bezwzględnie zasada dostosowania sposobu argumentacji do pozycji i mentalności adresata, trudno sądzić, że biskup Cyru namawiałby do szukania odpowiedzi w chrześcijaństwie kogoś, kto choć trochę nie liczy się z jego zasadami. Inaczej mówiąc, nie podlega dyskusji formalny status Aariusza jako chrześcijanina, a raczej poziom jego religijnego zaangażowania.

Nie tylko biskupi otrzymywali od Teodoretę listy pisane żarliwie religijnym językiem. Komes Patrycjusz, również nagabywany przez naszego biskupa w sprawie Celestiaka, otrzymał list odwołujący się do pochodzącej od Boga dobroci¹¹⁰. Również listy do Anatola, bliskiego przyjaciela Teodoretę, obfitują w motywy chrześcijańskie¹¹¹. Realistycznie patrząc, trzeba jednak zakładać, że przynajmniej część arystokracji praktykowało chrześcijaństwo bez

¹⁰⁷ *Ep. Patm.* 23

¹⁰⁸ *Ep. Sirm.* 66

¹⁰⁹ *Ep. Patm.* 50.

¹¹⁰ *Ep. Patm.* 34.

¹¹¹ *Ep. Patm.* 45; 79; 92; 111; 119; 121; 139.

wielkiego zapału¹¹². Bazyli Wielki, chociaż dorastał w rodzinie chrześcijańskiej, przeżył w pewnym momencie doświadczenie, które sam określił jako przebudzenie z “głębokiego snu”. Nadało ono jego zaangażowaniu religijnemu zupełnie nowy wymiar¹¹³. Podobnego zwrotu doświadczył w osiemnastym roku życia Jan Chryzostom¹¹⁴. Ambroży z Mediolanu przed wyświęceniem na kapłana niezbyt interesował się teologią¹¹⁵. Wszyscy trzej odkładali chrzest, trudno jednak z tego powodu nazywać ich poganami. Można raczej powiedzieć, że do pewnego punktu Platon - tak samo jak dla naszego Aariusza - był bardziej “ich” niż św. Paweł.

2 Palladiusz

Około roku 434 Teodoret otrzymał list od filozofa Palladiusza¹¹⁶. Zawierał on skargę na “barbarzyńców”. Mieli oni oskarżyć żołnierza przydzielonego Palladiuszowi dla ochrony (εἰς βοήθειαν) o niesprecyzowane przewinienie, skutkiem czego sam filozof został pociągnięty do odpowiedzialności przed trybunałem (δικαστήριον). O szczegółach sprawy wiemy z sąsiedniego listu, który Teodoret napisał do stratego Tytusa¹¹⁷.

Teodoret pisał listy konsolacyjne głównie do osób, które znalazły się w żałobie, jednak nie ulega wątpliwości, że wiadomość skierowana do Palladiusza należy pod względem treści i struktury do tej samej grupy¹¹⁸. Inne osoby, które Teodoret pocieszał w obliczu różnego rodzaju represji to Ibas, biskup Edessy¹¹⁹ oraz dwaj biskupi z Armenii Perskiej, Eulaliusz i Euzebiusz¹²⁰. Samemu stawiając czoła prześladowaniom, Teodoret napisał do innego Euzebiusza. Tekst ten nosi znamiona autokonsolacji¹²¹. Argumenty jakie pojawiają się przy

¹¹² J. Tannous, *The Making of the Medieval Middle East: Religion, Society, and Simple Believers*, Princeton 2018, s. 22-29.

¹¹³ Bas. *Ep.* 223, 2.

¹¹⁴ Pall. *V. Chrys.* V; J.N.D. Kelly, *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom—Ascetic, Preacher, Bishop*, New York 1995, s. 14-18. Kelly określa nową postawę Chryzostoma jako *committed christianity*.

¹¹⁵ Zob. Ambr. *De off.* I 1,1-4.

¹¹⁶ *Ep. Patm.* 12; *PLRE* II, s. 820, s.v. “Palladius 5”.

¹¹⁷ *Ep. Patm.* 11; *PLRE* II, s. 1123, s. v. “Fl. Titus 2”.

¹¹⁸ Martínez (*ESTUDIOS SOBRE LAS CARTAS*, s. 1-171) podejmuje temat listów konsolacyjnych, nie zalicza jednak do tej grupy wiadomości przesłanej Palladiuszowi. Przeciwnie Małunowiczówna („Listy konsolacyjne...”, s. 222-223).

¹¹⁹ *Ep. Sirm.* 133.

¹²⁰ *Ep. Sirm.* 77-78.

¹²¹ *Ep. Sirm.* 21. Sposób uformowania listu można rozumieć w konwencji ćwiczenia duchowego - autor

tych okazjach nie są może specjalnie oryginalne, jednak biskup Cyru z dużą zręcznością dostosowuje je do konkretnej sytuacji odbiorcy¹²².

Biorąc pod uwagę specyficzną dla chrześcijaństwa wizję cierpienia, możemy zakładać, że forma pocieszenia zdradzi nam poglądy tego, kto je otrzymuje¹²³. Konkretyzując nasze poszukiwania, powinniśmy pytać o zachowania i postawy, oraz argumenty, które są formułowane na ich rzecz.

Ja także cierpię z tego powodu i tęsknię za śmiercią pragnąc uwolnić się od obecnego życia. Jednakże poddaję się wyrokowi Boga i z miłością przyjmuję Jego mądre poruszenia sterem, dając się unosić falom, dokąd On chce. Wzywam cię, abyś i ty dzielnie znosił przykrości i przypomniał sobie słowa Demostenesa: „Dzielni ludzie powinni rwać się do wszystkiego, co szlachetne, jak tarczę nieść przed sobą dobrą otuchę i znosić mężnie, co Bóg da”. Podobne myśli wypowiedział przed nim także Tukidydes: „Rzeczy, które bogowie zsyłają, trzeba znosić jako konieczność, te, które od nieprzyjaciół przychodzą, mężnie”. Oto, zacny przyjacielu, teksty, których przytaczanie jest w twoim stylu. My natomiast, wychowani na księgach rybaków, możemy to powiedzieć, czegośmy się z nich nauczyli. Są słowa, które stanowią skromną łupinę, lecz kryją w sobie niewypowiedziany i mistyczny skarb myśli¹²⁴.

Teodoret stara się przekonać Palladiusza, że doświadczenie cierpienia nie jest mu obce. W formie wyznania opisuje własny sposób radzenia sobie z nim, przewartościowania go poprzez zaufanie Bożej opatrności. Nie pisze jednak „wszyscy doświadczamy cierpienia”, przedstawia własną perspektywę. Gdy zatem zwraca się do Palladiusza (*wzywam cię*), odnosimy wrażenie istotnego zwrotu czy nawet zerwania. Filozof, zgodnie z przypisanym mu etosem, ma zachować cnotę męstwa¹²⁵. Konieczność znoszenia cierpień uzasadniają jednak fragmenty, które nie pochodzą z Biblii, ale od Demostenesa i Tukidydesa. Zauważmy, że natychmiast po ich zacytowaniu Teodoret wprowadza dystans, określając cytowanie tego rodzaju tekstów jako właściwe dla stylu Palladiusza (Ταῦτα τῆς οἴης, ὃ ἄριστε, γλώττης

wykorzystuje pisanie, aby uporządkować własne myśli, wciągając jednocześnie w ten proces czytelnika. Zob. M. Stróżyński, *Filozofia jako terapia w pismach Marka Aureliusza, Plotyna i Augustyna*, Poznań 2014.

¹²² M. Wagner, „A Chapter...”, s. 151; Małunowiczówna, „Listy konsolacyjne...”, s. 228-230.

¹²³ Wagner („A Chapter...”, s. 160) zdaje się sugerować, że w listach do przynajmniej kilku gorliwych chrześcijan stawia on filozofię przed chrześcijaństwem jako pierwsze źródło pocieszenia. Jest to nieporozumienie, które wynika z przeoczenia specyficznego znaczenia, jakie Teodoret nadaje słowu filozofia, powiązanego raczej z praktyką ascetyczną niż wiedzą (Thdt. *Hist. rel.* P 3; II 3; III 4; IV 8; Theodoret, *History of Monks in Syria*, tłum. R.M. Price, Abbey of Gethsemani 2008, s. 10, przyp. 4).

¹²⁴ *Ep. Patm.* 12.

¹²⁵ Jest to tradycyjne oczekiwanie względem filozofa w takiej sytuacji. Zob. P. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity*, London 1992, s. 61-69.

προφέρειν). Emfaticzny zwrot *my natomiast* (Ἡμεῖς δὲ) jeszcze wzmacnia to wrażenie. Można nawet powiedzieć, że cały fragment skierowany wprost do Palladiusza zostaje w ten sposób wzięty w nawias, jakby należał do innego świata - świata innych wartości.

Warto zaznaczyć, że od chrześcijan Teodoret wymagał znacznie więcej niż tego, by po prostu “byli dzielni”. Wspomniany list do Ibasza otwiera taka oto myśl:

Pan przykazał, aby ci, którzy są ofiarami niesprawiedliwości, nie upadali na duchu, lecz radowali się i starali się szukać źródła pocieszenia w przykładach z dawnych czasów¹²⁶.

Dalej następuje autotematyczna uwaga, za którą możemy być Teodoretowi szczególnie wdzięczni. Biskup Cyru wskazuje, w jaki sposób dobiera treść swoich listów do sytuacji odbiorcy:

Gdybym pisał do kogoś nie znającego należycie Pisma Świętego, mógłbym sporządzić dla niego całą listę takich ludzi. Skoro jednak ciebie od dzieciństwa kształtowały słowa Boże, więc, najmilszy Bogu, mogę to sobie darować.

Istotnie, wiele konsolacji Teodoreta przywołuje obrazy cierpienia bohaterów starotestamentalnych, apostołów i samego Chrystusa¹²⁷. Ibas nie potrzebował takiego wykazu - wszystkie potrzebne fragmenty miał w swojej pamięci. Palladiusz znajduje się na drugim krańcu spektrum - nasz biskup nie cytuje Biblii, ponieważ według wszelkiego prawdopodobieństwa jej treść nie ma dla filozofa znaczenia. Teodoret ewidentnie stara się w delikatny sposób wpłynąć na ten stan rzeczy. Temu właśnie służy podkreślenie napięcia między ubóstwem szaty językowej Biblii a “mistycznym skarbem” jej treści. Teodoret wyraźnie igra z typowymi oczekiwaniami, według których forma językowa powinna dorównywać zawartości poziomem.

W obliczu tak jednoznacznego “materiału dowodowego” wydawać by się mogło, że

¹²⁶ Podobne wymaganie formułuje Teodoret wobec biskupa Eulaliusza: “Wypada więc, aby Twoja Pobożność wzięła na siebie trud sternika, wodza i pasterza i z radością wystawiła się na każde niebezpieczeństwo w obronie owieczek Chrystusa (...)” (*Ep. Patm.* 78).

¹²⁷ Zob. np. *Ep. Patm.* 47; *Ep. Sirm.* 12, 137

powinniśmy zaklasyfikować Palladiusza jako poganina. Zauważmy jednak, że *sensu stricto* sam Teodoret tego nie robi. Można nawet powiedzieć mocniej: robi wszystko, by tego nie uczynić. Adresat przedstawiony został przez pryzmat kultury, nie zaś religii. Konkurencji dla chrześcijaństwa nie stanowią Zeus czy Serapis, ale Tukidydes z Demostenesem. Nie należy z tego wnioskować, że Palladiusz był jakimś niewczesnym ateistą. Jest dość prawdopodobne, że nasz filozof hołdował praktykom, które nazwalibyśmy pogańskimi. Nasze odkrycie dotyczy przede wszystkim Teodoreta i jego poważnego wysiłku, by tej kwestii nie podkreślać.

3 Olimpiusz Germanik

Pod koniec swojego episkopatu Teodoret na prośbę komesa Sporacjusza napisał traktat *O herezjach*. Zdaniem Averil Cameron, dzieło to skażone jest winą typową dla późnej herezjologii - dużo lepiej niż sytuację religijną "za oknem" obrazuje stan biblioteki naszego autora¹²⁸. W rozdziale dzieła poświęconym Eunomiuszowi nasz autor zawarł taki oto fragment:

Są oni [eunomianie - dop. W.N.] określane mianem "norników" czy "jaskiniowców", jako że zebrania przeprowadzają w tajnych miejscach. Poza tym są bardzo nieliczni, ponieważ wszyscy brzydzą się nimi z powodu ich braku umiaru w bluźnierstwie. Większość zamieszkałej ziemi oddaliła od siebie ich nieczystość, tylko garstka, i to bardzo nieduża, miast posiada niektórych spośród nich, i to próbując ich ukryć.¹²⁹

Pisząc te słowa, biskup Cyru mógł mieć na myśli między innymi Olimpiusza Germanika¹³⁰. Znamy tylko jeden list wysłany przez Teodoreta do tej osoby. Wiadomość pochodzi prawdopodobnie z roku 434¹³¹. Jej treść wskazuje, że korespondencja została świeżo nawiązana. Tylko tak można zrozumieć uwagi na temat charakteru Olimpiusza. W zasadzie ton listu jest krytyczny, jednak biskup Cyru zręcznie ubiera naganę w szaty pochwały:

Gdyby twoje mniemania w sprawach wiary nie kalały piękna twej duszy (Εἰ μὴ σου τῶ κάλλει τῆς ψυχῆς ἢ τοῦ δόγματος ἐλυμήνατο πρόληψις) i nie odwracały twego spojrzenia z prostej linii kierując je w inną stronę, to rzekłbym, że oglądam najpiękniejszą z dusz, jakie istnieją na świecie.¹³²

¹²⁸ Av. Cameron. "How to read heresiology", *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 33 (2003), ss. 471-492.

¹²⁹ Thdt. *Haer.* III 3; tłum. za: Teodoret, *O herezjach*, tłum. M. Szewczyk, Kraków 2016, s. 72

¹³⁰ *Ep. Sirm.* 13; *PLRE* II, s. 803, s.v. "Olympius Germanicus 8"; "Puech, "Le réseau politique...", s. 291.

¹³¹ Sąsiadujące listy (*Ep. Patm.* 12; 14) można datować na rok 434. Zakładając, że kryterium chronologiczne było podstawą uporządkowania dokumentów, to dla naszego listu moglibyśmy założyć tę samą datę.

¹³² Thdt. *Ep. Patm.* 13, 1-4.

“Mniemanie” (πρόληψις) to bardzo ogólny termin filozoficzny, oznaczający z góry powzięte przekonanie, może nawet uprzedzenie lub przesąd¹³³. Sam Teodoret używał go nieraz bez związku z jakimikolwiek różnicami światopoglądowymi. Działaniem opartym o przesąd (przed-sąd) byłoby na przykład, gdyby Samuel namaścił Dawida od razu, nie oglądając wcześniej pozostałych synów Jessego¹³⁴. To samo słowo pojawia się we wstępie do *Żebraka*, gdzie Teodoret prosi o potraktowanie dzieła w sposób bezstronny¹³⁵. W dyskusji nad poglądami filozofów sama wiara zostaje określona jako πρόληψις, tłumaczone na polski jako “antycypacja”¹³⁶. W słowniku biskupa Cyru słowo to może określać zarówno niedowierzenie w sprawie boskiej opatrności nad światem¹³⁷, jak i wierzenia współobywateli Platona¹³⁸. W badanym przez nas liście wydzwięk jest jednoznacznie negatywny - πρόληψις Olimpiusza to z pewnością jakieś wcześniej nabyte przekonanie, które przeszkadza w przyjęciu prawdy. Nie jest to jednak termin “specjalistyczny”, który wyraźnie wskazałby nam, o jakie przekonanie chodzi¹³⁹.

Szczęśliwie jednak nasz krótki list zawiera inne, bardziej czytelne wskazówki. Teodoret nie odmawia Olimpiuszowi cnoty moralnej, jego cnota jest jednak “bezglowa” (ἀρετὴν κεφαλῆς δεομένην). Opiera się o nędzny fundament (οικοδομίας ἐπὶ σφαλερᾶς κρηπίδος θεώμενος κείμενον). Na początku, jak widzieliśmy, nasz biskup mówi o problemie Olimpiusza jako o spojrzeniu, które zwraca się w niewłaściwym kierunku (τὸ ὀπτικὸν τοῦ εὐθέος παρατρέψασα ἐτέρωσε πεποίηκε φέρεσθαι). Dalej zachęca go: “wyprostuj kierunek spojrzenia swej duszy dając jej jasność” (τῶν τῆς ψυχῆς ὀφθαλμῶν τὴν εὐθύτητα κατάρτισον, καθαρότητα προσλαβών). Specyficzne właściwości języka Teodoreta skłaniają nas, aby przyjrzeć się tej metaforze bardzo dokładnie. Biskup Cyru mówi tutaj o spojrzeniu, które kieruje się w złą stronę, tymczasem w innym miejscu opisuje “poganina” jako człowieka,

¹³³ Lampe, s. 1155-1156, s.v. πρόληψις.

¹³⁴ Thdt. *Quaest. in Regn.* XXXV (PG 80, 564, 27-38), por. 1 Sm 16,1-13.

¹³⁵ Thdt. *Eranist.* 62,23, nieco wcześniej (63,13) jako określenie poglądów Epikura (w tonie negatywnym).

¹³⁶ Thdt. *Cur.* I 90, 3-5 (tłumaczenie: Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1981, s. 37).

¹³⁷ Thdt. *Prov.* III (=PG 83, 588, 35-40).

¹³⁸ *Ibidem*, II 41.

¹³⁹ Określenie to mogło odnosić się również do judaizmu. Zob. Lampe, s. 1155-1156, s.v. πρόληψις.

którego oczy są zamknięte i muszą dopiero zostać otwarte¹⁴⁰. Sugeruje to, że przewinienie Olimpiusza względem prawdy ma inny (czy łżejszy?) charakter.

Szałę przechyla wzmianka o Eunomiuszu. Olimpiusz miał o tym teologu dobre zdanie i to właśnie było (po części) powodem niezadowolenia Teodoret. Współczesna doktryna katolicka, wyrażona np. w deklaracji *Dominus Iesus* stara się mierzyć różne stopnie oddalenia (przybliżenia?) od Kościoła i akcentować pozytywne elementy innych tradycji¹⁴¹. Teodoret nie jest zainteresowany tego rodzaju pomiarami: poglądy Olimpiusza nie pozwalają nazywać go pobożnym. Nie ulega jednak wątpliwości, że w jego relacji z biskupem Cyru ma znaczenie autorytet Biblii. W innym wypadku Teodoret musiałby strofować swojego rozmówcę cytatem z Platona, a nie świętego Pawła (2 Kor 6, 15-16), a może nawet w ogóle zaniechałby krytyki. Zauważmy, że cytat z apostoła pojawia dokładnie w tym samym miejscu (na końcu), gdzie w liście do Palladiusza pojawia się ogólna wzmianka o Piśmie Świętym.

Nie wycofując niczego, co wcześniej powiedziano, musimy skomentować jeszcze jeden fragment wiadomości:

A Hermesa i Muzy, których w swoim liście umieściłeś razem z Eunomiuszem, usuń precz z mowy świętej (Ἐρμῆν δὲ καὶ Μούσας, οὓς τοῖς γράμμασιν ἐντέθεικας σὺν Εὐνομίῳ, πόρρω που τῶν ἱερῶν ἐξόρισον λόγων). Nie godzi się bowiem w językach, w których uczono pobożności, wymieniać imion bóstw wiodących ludzi na manowce. „Jakaż bowiem – jak mówi święty Apostoł – wspólnota Chrystusa z Belialem albo co za udział wierzącego z niewierzącym”¹⁴².

Na jego podstawie możemy się domyślać, że Olimpiusz zawarł w swoim liście jakąś mitologiczną aluzję. Sam w sobie nie jest to powód do kwestionowania jego chrześcijaństwa. Tego rodzaju niezobowiązujące nawiązania, służące bardziej demonstracji własnego wykształcenia niż religijnych przekonań, nie są w późnym antyku odosobnione¹⁴³. Hermes

¹⁴⁰ Zob. niżej, rozdz. III, s. 81-83.

¹⁴¹ *Deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Kongregacja Nauki Wiary, Watykan2000, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_pl.html[dostęp 29 listopada 2022].

¹⁴² *Ep. Sirm.* 13.

¹⁴³ M. W. Champion, *Explaining the Cosmos: Creation and Cultural Interaction in Late-Antique Gaza*, Oxford 2014, s. 43-44; Chor. Gaz. Op. 2 2,7,5; 8 1,5,3; 32 2, 105, 7; 42 2, 116, 4; Procop. Gaz. Ep. 3, 15.

wraz z muzami w środowisku chrześcijańskich sofistów bywał nawet bohaterem poezji¹⁴⁴.

Teodoret traktuje jednak całą sprawę bardzo poważnie. Chociaż świątynie tradycyjnych bóstw zostały zamknięte, sami bogowie odnaleźli dla siebie nowe miejsce w tekstach filozofów, wplatających w swoje refleksje wątki religijne. Obok “lekkomyślnych” chrześcijan spotykamy zatem postaci takie jak Syrianus czy Hermiasz, które z pełną powagą zabiegały o natchnienie Muz i Hermesa w swojej pisarskiej aktywności¹⁴⁵. Jamblich¹⁴⁶, jeden z przedstawicieli tego synkretycznego podejścia, w czwartym wieku nazaczył swoją obecnością Apameę, gdzie Teodoret przebywał jako mnich. N. Siniosoglou jest zdania, że pierwsze młodzieńcze dzieło Teodoreta, *Leczenie chorób hellenizmu* powstało w reakcji na działalność tego typu elitarnych, filozoficznych kręgów. Ich członkowie w swoich wyrafinowanych komentarzach starali się podkreślić te miejsca, w których drogi Platona i chrześcijaństwa całkowicie się rozchodziły. Cały wysiłek podjęty przez Teodoreta w *Leczeniu* zmierza ku temu, by rzekomym rozbieżnościom zaprzeczyć¹⁴⁷. Takie podejście współgra z treścią samego listu - wydaje się po prostu, że mimo zmiany sytuacji społecznej, temat politeizmu nadal jest dla Teodoreta poważny i nie nastraja go do żartów.

Nakłada się na to pogląd o świętości pisma. Z listu bije bardzo wyraźne przekonanie, że spisanie dziejów zbawienia nadaje szczególną doniosłość całemu językowi greckiemu. Uzyskał on w ten sposób sakralność, która sprzeciwia się wspomnianiu obcych bogów, a może również opisywaniu herezji i nieprzyzwoitych zachowań. Jeszcze inną sprawą jest uwidaczniający się tutaj, charakterystyczny dla Teodoreta, konkretny sposób myślenia. Z całą pewnością Hermes był jeszcze w jego czasach gdzieś traktowany poważnie. Równie pewne jest jednak, że sposób patrzenia biskupa Cyru utrudniał, albo nawet uniemożliwiał mu potraktowanie mitologicznego nawiązania jako literackiego żartu. Nie mogło chodzić o symbol, a jedynie o konkretną mitologiczną postać.

¹⁴⁴ Joh. Gaz. *Ekphr.* 1 198; *Carm.* I 14

¹⁴⁵ Ch.-P. Manolea, “The treatment of ancient greek myths in Syrianus’ philosophical works”[w:]L. Corti, N. D’Andrès, D. del Forno, E. Maffi, A. Schmidhauser (red.), *Syrianus et la métaphysique de l’antiquité tardive*, Napoli 2009, s. 500-514; *Syrian. Comm. peri id.* 70, 8; *Comm. peri stas.* 3, 10; *Herm. in Phdr.* 258, 4.

¹⁴⁶ J.Ch. Balty, “Apamea in Syria in the Second and Third Centuries A.D.”, *JRS* 78 (1988), ss. 91-104 (s. 95).

¹⁴⁷ N. Siniosoglou, *Plato and Theodoret: The Christian Appropriation of Platonic Philosophy and the Hellenic Intellectual Resistance*, Cambridge 2008.

4 Izokasjusz

Wysoka jak na korpus listów Teodoreta liczba wiadomości wysłanych do sofisty Izokasjusza¹⁴⁸ początkowo budzi u badacza optymizm. Pozytywne nastawienie szybko jednak gaśnie, gdy okazuje się, że nie da się ustalić daty powstania żadnego z nich, co gorsza, problematyka religijna nie jest tam dotykana - przynajmniej nie wprost. Szczęśliwie w tym wypadku z pomocą przychodzą nam źródła zewnętrzne.

4.1 *Libellus* diakona Heliodora

Syriackie akta synodu efeskiego z 449 r. zawierają *libellus* podpisany przez diakona Heliodora oraz mnichów Symeona, Abrahama i Geroncjusza. Zawiera on oskarżenie, że Domnus, patriarcha Antiochii, został wybrany nie przez biskupów, ale przez Izokasjusza (ܐܝܫܘܩܐܣܝܘܫܐ) oraz innych bliżej nieznanymi miłośników widowisk teatralnych:

All peace and tranquility did the Churches of God in the Eastern parts enjoy in the days of John of pious Memory and of those Blessed Fathers who preceded him. But lo! as soon as the God-fearing Domnus had, by the contrivance of the pagan Isocacius and of others attached to theatricals, become Bishop, without any election (...)¹⁴⁹

Nasze źródło trudno uznać za bezstronne, niemniej, jeśli zamach na pozycję Domnusa miał się powieść, zarzuty musiały być "szyte" z prawdopodobnych przesłanek. Prawdopodobne musiały być zatem zarówno pogańskie przekonania Izokasjusza, jak i jego udział w elekcji antiocheńskiego patriarchy¹⁵⁰. Moc oskarżenia polega na tym, że Izokasjusz miał być *hanpa* (ܚܢܦܐ). Chociaż syriackie tłumaczenie Nowego Testamentu zna przypadki użycia tego określenia w sposób pozytywny, w naszej sytuacji ma ono jednoznaczny sens inwektyw.

¹⁴⁸ *Ep. Patm.* 27, 28, 38, 44, 52; *PLRE II*, s. 633-634, s.v. "Isocasius"; *Sofisci* s. 258-259; F. Vasileiou, "Oi Ethnikoi stin Antiocheia meta ton Libanio. I Periptosi tou Isokasiou (The Pagans in Antioch after Libanius. The Case of Isocasius)", *Byzantina* 28 (2008), ss. 13-19; Laniado, "Some Addenda...", s. 123; Puech, "Le réseau politique...", s. 286-287.

¹⁴⁹ S.G.F. Perry, *The Second Synod of Ephesus, together with certain extracts relating to it, from Syriac MSS. preserved in the British Museum, and now first edited. English version*, Dartford 1881, s.; tekst syriacki: J. Flemming, "Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449", *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Neue Folge*, XV (1917), s. 126-127.

¹⁵⁰ Schor, *Theodoret's people*, s. 142.

Zasób możliwych greckich odpowiedników obejmuje terminy: Ἕλλην, ἔθνικός czy ἄπιστος¹⁵¹. Nie sposób ocenić, który z nich jest tu najbardziej adekwatny, jednak określenia przez zaprzeczenie (ἄπιστος, czyli nie-chrześcijanin) nie da się wykluczyć. El-Badawi i Reynolds są wręcz zdania, że to zaprzeczające znaczenie wysuwa się na plan pierwszy¹⁵². Słowo to może przyjmować jeszcze bardziej konkretne znaczenie, opisując odstępcę, heretyka, kogoś kto należał do wspólnoty chrześcijan, a następnie ją opuścił, jak np. cesarz Julian¹⁵³. Drugą wyszczególnioną grupą mogliby być, według innych teorii “Grecy”, a więc niechrześcijanie związani z tradycjami greckiej kultury i wychowania¹⁵⁴. *Kronika* Malalasa, którą dokładniej zajmiemy się za chwilę, opisuje incydent przymusowego chrztu Izokasjusza (466 r.). Z całą pewnością nie był on więc upadłym chrześcijaninem.

4.2 Kronika Malalasa

Trzecie świadectwo pochodzi z *Kroniki* Malalasa¹⁵⁵. Izokasjusz występuje w nim jako *quaestor sacri palatii*, a całe zajście ma miejsce w Konstantynopolu. Przekonania naszego sofisty stały się przedmiotem formalnego zarzutu. W jego sprawę wmieszał się inny wpływowy poganin, lekarz, filozof i ulubieniec cesarza Leona, Jakub Psychistos¹⁵⁶. Dzięki temu Izokasjusz został osądzony przez prefekta pretorium i senat, nie zaś zarządcę prowincji. Zapytany przez prefekta Puzajosa, czy widzi, w jakiej pozycji się znalazł odpowiedział: “Widzę i nie jestem zdziwiony; jako człowiekowi przydarzyło mi się nieszczęście właściwe ludziom. Ty zaś wydaj sprawiedliwy wyrok nade mną, tak jak wtedy, gdy wspólnie ze mną sądziłeś”¹⁵⁷. Odpowiedź ta wzbudziła powszechny entuzjazm i z pewnością zaważyła na końcowym rezultacie.

¹⁵¹ TS, kol. 1332, s.v. ἄπιστος.

¹⁵² “While later Muslim exegetes define hanif as a “pre-Islamic monotheist,” it seems here to be related to Syriac hanpa, meaning “pagan”—pagan not in a religious sense, but in the sense of someone outside of the Jewish and Christian communities. Here the Qur’an skillfully responds to the Christian idea of Abraham. No longer is Abraham a proto-Christian; he is now a proto-Muslim.” E. El-Badawi, G.S. Reynolds, *The Qur’an and the Syriac Bible*, https://global.oup.com/obso/focus/focus_on_quran_and_syriac/, [dostęp 2 czerwca 2020 r.].

¹⁵³ S. al-Bukhari: *The Early Years of Islam*, Kuala Lumpur 2013, s. 143, przyp. 3

¹⁵⁴ T. Andrae, *Mohammed: The Man and His Faith*, tłum. T. Menzel, New York 2000, s. 109-110. Jak wskazują tytuły przywoływanej bibliografii, dyskusja na temat znaczenia interesującego nas terminu toczy się w literaturze dot. świata arabskiego, co wynika z jego domniemanego związku z arabskim terminem *hanif*. Brak przeglądowego artykułu badającego sens pojęcia dla świata syryjskiego.

¹⁵⁵ Malal. *Chron.* XIV 38.

¹⁵⁶ PLRE II, s. 582-583, s.v. Iacobus 3, . Malal. *Chron.* XIV 38

¹⁵⁷ Tłum. własne. Bardzo podobną myśl zawiera listy skierowany przez Teodoretę do Apolloniusza (“bo jeśli się jest człowiekiem, trzeba się wszystkiego spodziewać”, zob. *Ep. Sirm.* 103). Na temat reprezentowanego tutaj etosu zob. Brown, *Power and Persuasion*, s. 132-133.

Izokasjusz został uprowadzony do pobliskiego kościoła, ochrzczony i odesłany do swojej prowincji.

Poglądy religijne Izokasjusza Malalas określa słowem Ἕλλην. Wbrew opinii niektórych uczonych¹⁵⁸ nie ma powodów, by wątpić w prawdziwość zarzutu. Gdyby Izokasjusz był chrześcijaninem, z całą pewnością użyłby tego argumentu, aby nie zostać po raz drugi ochrzczonym. Przypadek Jakuba, któremu mimo jego poglądów wystawiono w Konstantynopolu pomnik¹⁵⁹, pokazuje, że w drugiej połowie V w. wpływowi poganie mogli bez przeszkód prosperować w najwyższych kręgach władzy. Jego interwencję możemy odczytywać jako efekt religijnej solidarności. Nie można wykluczyć, że to konflikt o charakterze personalnym sprawił, że Izokasjusz stał się przedmiotem oskarżenia, zaś poglądy religijne służyły tu tylko za pretekst. Dobrą analogią jest tutaj sprawa Cyrusa, który przez cztery lata pełnił urzędy *praefectus praetorio* oraz *praefectus urbi*. Kiedy tłum w hippodromie porównał go w aklamacji do Konstantyna, cesarz Teodozjusz z zazdrości uknuł spisek. Cyrus został oskarżony jako poganin, wyświęcony na kapłana i osadzony jako biskup we Frygii¹⁶⁰. Cyrus był z całą pewnością chrześcijaninem¹⁶¹, dopiero kiedy zaczął (przynajmniej w opinii cesarza) stwarzać zagrożenie polityczne, fałszywe oskarżenie religijne pozwoliło usunąć go (przynajmniej tymczasowo) z dworu. Z drugiej strony, Izokasjusz z całą pewnością był poganinem, możemy jednak zakładać, że również w jego przypadku pierwotny motyw miał charakter polityczny, nie religijny.

4.3 Żywot św. Tekli

Anonimowy utwór *De vita et miraculis sanctae Theclae*¹⁶² w swojej drugiej części, stanowiącej katalog cudów odnotowanych w sanktuarium św. Tekli w Seleucji, przekazuje relację na temat Izokasjusza¹⁶³. Nasz sofista, złożony ciężką chorobą, został przetransportowany do

¹⁵⁸ *Sofisci*, s. 258-259.

¹⁵⁹ Malal. *Chron.* XIV 16.

¹⁶⁰ R.C. Blockley, *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire: Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, Trowbridge 2009, s. 234-235.

¹⁶¹ Jego córka dręczona przez demona została uzdrowiona przez słynnego stylitę Daniela. Sam Cyrus cieszył się opinią pobożnego chrześcijanina oraz filantropa (*V. Dan. Styl.* 31-32 = H. Delehay, *Les saints stylites*, Bruxelles 1932, s. 30-31; zob. też. *PLRE* II, s. 336-339, s.v. „Fl. Taurus Seleucus Cyrus”).

¹⁶² Informacje temat utworu za: U. Gotter, „Thekla gegen Apoll. Überlegungen zur Transformation regionaler Sakraltopographie in der Spätantike”, *Klio* 85 (2003), ss. 189-217.

¹⁶³ *De vit. et mir* II 25 (=PG 85, 612).

sanktuarium męczennicy. Zgodnie ze zwykłą praktyką poddał się inkubacji (ἡμεμία) i bardzo szybko doświadczył uzdrowienia. Autor dzieła odczytuje tę sytuację jako dowód bezinteresowności Tekli: “choć rozpoznana jego niewiarę, nie poskąpiła mu [tj. Izokasjuszowi] pomocy” (τῆς ἀπιστίας προσονειδίσασα αὐτῷ τῆς βοηθείας οὐκ ἐφθόνησεν¹⁶⁴). W tym sensie niechrześcijańskie przekonania Izokasjusza pełnią w strategii autora rolę pozytywną - zostają wplecione w apologię świętej. Naszemu sofście sugerowano, że za uzdrowienie powinien być wdzięczny św. Tekli. Izokasjusz mógł jednak mieć swoje własne wyjaśnienie tej sytuacji. Zanim Seleucia stała się siedzibą męczennicy, oddawano tam cześć herosowi Sarpedonowi. Inny sofista odwiedzający to miejsce, Aretarchos, otwarcie przypisał mu swoje uzdrowienie¹⁶⁵. Wszystko wskazuje, że Izokasjusz odczytał swoje doświadczenie w podobny sposób¹⁶⁶.

Praktyka inkubacji, czyli poszukiwania uzdrowienia (lub rozwiązania innego problemu) przez spędzenie nocy w miejscu świętym, miała swoją długą tradycję w świecie przedchrześcijańskim. Nawet jeśli bezpośrednia ciągłość chrześcijańskich i pogańskich praktyk inkubacyjnych przestała uchodzić za pewnik¹⁶⁷, to z całą pewnością tysiącletnia historia tejże praktyki oraz przedchrześcijańska przeszłość sanktuarium Tekli umożliwiła Izokasjuszowi zrozumienie własnych doświadczeń w sposób niezależny od chrześcijaństwa.

Izokasjusz mógł zatem zjawić się w sanktuarium nie zdradzając własnych przekonań i nie ujawniając się jako poganin przed pozostałymi pielgrzymami. Skąd zatem autor katalogu cudów mógł znać światopogląd Izokasjusza? Należałoby tu chyba wskazać na Eudoksjusza, członka elity Tarsu, przedstawionego jako autor całej relacji. Zachowanie okazuje się być kryterium niewystarczającym, by ustalić czyjeś preferencje religijne.

¹⁶⁴ Tłum. własne.

¹⁶⁵ *De vit. et mir.* II 26 (=PG 85, 612). Aba, poganka uzdrowiona przez Tekle, poszukiwała wcześniej uzdrowienia u żydowskich magików oraz pewnych osób powołujących się na uzdrowicielską moc Sarpedona (*Ibidem*, II 2 [=PG 85, 568-569]). Aretarchos, tak samo jak Izokasjusz, określany jest terminem ἄπιστος, Aba natomiast opisana została jako Ἑλληνίς.

¹⁶⁶ P. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity*, London 1992, s. 132.

¹⁶⁷ G. H. Renberg, *Where Dreams May Come. Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*, Leiden 2016, t. 2, s. 748-756.

4.4 Listy

Wszystkie te wydarzenia miały miejsce w 467/8 roku, kiedy Teodoret prawdopodobnie już nie żył¹⁶⁸. Trzeba zatem przyjąć, że we wszystkich zachowanych listach biskup Cyru zwracał się do niego jako do poganina. Chociaż temat nie został nigdy - przynajmniej w dostępnej dla nas korespondencji - poruszony wprost, to jednak wiedza o specyficznej manierze epistolarnej Teodoreta pozwala nam wskazać na pewne znaczące przemilczenia i zabiegi. List napisany w sprawie młodego arystokraty, Filipa, który podczas pełnienia urzędu (nie jest jasne, jakiego) uwikłał się w kłopoty (równie niejasnej natury) zaczyna się od obszernej pochwały Izokasjusza. Przedstawia się go tam jako dobrego ojca, który uczy swoich podopiecznych prawidłowej wymowy oraz cnoty moralnej. Sofista nie daje jednak przykładu pobożności, dopełniającej triadę ważnych dla Teodoreta zalet osobistych¹⁶⁹.

Wskazówką może być też dla nas dobór porównań i metafor. Jak już ustaliliśmy, nasz biskup bardzo starannie dopasowywał treść swoich listów do "właściwości" odbiorcy. Nie dziwi zatem, że list¹⁷⁰, który miał poprawić sytuację innego beznadziejnie zaplątanego w sprawy polityczne młodzieńca, również obywa się bez chrześcijańskiej topiki. Teokles ma stanąć przed trybunałem pretora. Co prawda nie jest on tak samo nieszczęśliwy, jak prześladowany biskup ani owdowiała arystokratka, niemniej jego sytuacja mogłaby zostać obudowana za pomocą retoryki znanej nam z listów konsolacyjnych. Nic takiego jednak nie ma miejsca. List rozpoczyna cytat z *Trachinek* Sofoklesa¹⁷¹ (w. 168) o nieuniknionej obecności cierpienia w życiu człowieka. Teodoret uderza w te same tony, które wybrzmiały z ust samego Izokasjusza w *Kronice*. Ponadto, los młodego człowieka określa się tu jako "tragiczny" (τραγικός). W roli kolejnej literackiej ozdoby zamiast adekwatnego cytatu z Biblii pojawia się urywek nieznanego poety komicznego, a argumentacja moralna opiera się o etos sofisty, zamiast o koncepcję miłosierdzia.

Lektura zachowanej korespondencji pozwala sądzić, że w całości musiała być ona znacznie

¹⁶⁸ Zob. Y. Azéma, "Sur la date...".

¹⁶⁹ Zob. pochwała mówcy Atanazego, s. 52.

¹⁷⁰ *Ep. Patm.* 52.

¹⁷¹ *Soph. Trach.* 168.

obszerniejsza. Nie pozostawia też wątpliwości, że mamy do czynienia z dwójką przyjaciół, chętnie świadczących sobie nawzajem przysługi, dotyczące spraw tak przyziemnych jak remonty¹⁷². Mimo różnicy przekonań nasz biskup uważał, że szkoła Izokasjusza będzie dla młodzieży Cyru odpowiednim miejscem do zdobycia edukacji¹⁷³. Teodoret w żadnym miejscu nie stara się nakłonić swojego rozmówcy do zmiany przekonań, nigdy nie odnosi się do nich wprost. Oczywiście możemy sądzić, że w kompletnym korpusie listów znalazłyby się tego rodzaju zabiegi. Niemniej to, czym dysponujemy, wskazuje, że pozycje obu stron były jasne, ustalone i Teodoret nie odczuwał potrzeby ciągłego komentowania sytuacji.

5 Helladiusz

List, który Teodoret skierował do kuratora Helladiusza,¹⁷⁴ można zacytować w całości:

Dostojność Wasza znana mi jest z jej rozgłosu. Nie od razu jednak dałem mu wiarę, lecz dopiero, gdy doszło do moich uszu, jak o niej powszechnie się mówi, głosi jej pochwały i szczegółowo opowiada o jej znakomitych czynach. Bo o Waszej Dostojności nie można słyszeć niczego innego jak to, co jest właściwe człowiekowi miłującemu cnotę. Jednym z tych, którzy tak mówią, jest najpobożniejszy diakon Pappos. On to zachęcił nas do napisania listu zapewniając, że wasz sposób myślenia nie ma w sobie nic z tego, co cechuje jakąś wpływową osobistość, lecz jest taki, jaki znamionuje męża mądrego, inteligentnego i rozważnego. Dlatego ośmieliłem się napisać ten list, pozdrawiając Waszą Wysokość i prosząc Boga wszechrzeczy, aby zachował wam obecne dobra i dodał jeszcze te, które są od nich wyższe.

Większość naszych listów pokazuje Teodoretę w kontakcie z postaciami dobrze już mu znanymi. Inaczej jest w tym przypadku. Biskup Cyru nie znał Helladiusza osobiście, a jedynie na podstawie plotek (Εμοὶ τὴν ὑμετέραν μεγαλοπρέπειαν ἢ φήμη πεποίηκε γνῶριμον·). Bezpośredni impuls do nawiązania kontaktu dał diakon Pappos, zapewne jedna z “pszczołek” - duchowych synów Teodoreta. W nieznanym nam okolicznościach spotkał on Helladiusza osobiście i pod wpływem wrażenia z tego spotkania nakłonił biskupa Cyru do nawiązania korespondencji. Zwrot *μεγαλοπρεπεία* wskazuje, że mamy do czynienia z człowiekiem o znaczącym statusie społecznym. Krótka pochwała przedstawiona przez Teodoretę koncentruje się na zaletach intelektualnych (mądrość, inteligencja, rozważa), stąd możemy

¹⁷² *Ep. Patm.* 37

¹⁷³ *Ep. Patm.* 26-27.

¹⁷⁴ *Ep. Patm.* 46; *PLRE* II, s. 535, s.v. “Helladius 4”.

widzieć w adresacie sofistę lub filozofa. Kwestia jego przekonań religijnych spoczywa całkowicie na interpretacji krótkiej modlitwy, która kończy list:

(...) prosząc Boga wszechrzeczy, aby zachował wam obecne dobra i dodał jeszcze te, które są od nich wyższe (τὸν τῶν ὅλων ἱκετεύω Θεὸν καὶ τὰ παρόντα ὑμῖν ἀγαθὰ φυλάξαι, καὶ τὰ μείζω προσδοῦναι)¹⁷⁵

Zwłaszcza przy spojrzeniu na tekst grecki przypominają się rozważania Arystotelesa o wieloznaczności słowa “dobro”¹⁷⁶. Jak zauważa polski tłumacz, Teodoret może tu mieć na myśli dwa dobra: wiarę lub zbawienie¹⁷⁷. Pomocne w rozstrzygnięciu wydają się być inne listy, zakończone bardzo podobną, podwójną formułą modlitewną, skierowane do niewątpliwych chrześcijan¹⁷⁸. We wszystkich trzech znanych nam przypadkach użyty został jednak termin τα μέλλοντα, którego związki z perspektywą życia po śmierci są dużo bardziej jednoznaczne¹⁷⁹. Z drugiej strony, w przypadku niewątpliwego poganina, Salustiusza, Teodoret ponownie używa mniej precyzyjnego terminu ἀγαθόν¹⁸⁰. Dodatkowo, jeśli przyjąć, że podstawowym kontekstem dla interpretacji niejednoznacznego końcowego zwrotu jest treść listu, to Helladiusz charakteryzowany jest tylko i wyłącznie pod kątem zalet moralnych - najpierw ogólnie jako miłośnik cnoty, a potem przez pryzmat konkretnych przymiotów (mądrość, inteligencja, odwaga). W tej perspektywie przedmiotem końcowego życzenia-modlitwy również mógłby być jakiś przymiot moralny - może właśnie pobożność? Po trzecie zwrócić można uwagę na znaczenie czasownika προσδοῦναι, który tłumaczymy jako dodać czy dołożyć. O ile cnotę pobożności można “dołożyć” do skarbca cnót już posiadanych przez Helladiusza, o tyle zbawienie jako dobro uzyskiwane po śmierci należy do innego porządku. Argumenty te jednak nie mogą uzyskać ostatecznej wartości ze względu na nieprzewycięzalną ogólność terminu ἀγαθόν. Wskazanie na Helladiusza jako poganina jest zatem dość chwiejne.

¹⁷⁵ Thdt. *Ep. Patm.* 46, 11-13.

¹⁷⁶ Arist. *Eth. Nic.* 1096a.

¹⁷⁷ Teodoret, *Listy*, s. 67, przyp. 3.

¹⁷⁸ *Ep. Sirm.* 100, 5; 119, 60; 120, 13.

¹⁷⁹ *Ep. Patm.* 3, 14; 12, 7; 47, 53; *Ep. Sirm.* 65, 18; 79, 56; 125, 15.

¹⁸⁰ *Ep. Sirm.* 37, 10-11.

6 Ulpian

Między rokiem 443 a 448 wizytę w Cyrze złożył wędrowny mówca Atanazy¹⁸¹. Listy Teodoretę pozwalają nam śledzić przez chwilę jego wędrówkę. Pisząc do kapłana Bazylego nasz biskup stwierdza:

Doświadczenie ukazało nam znakomitego mówcę Atanazego takim, jakim go przedstawiła Twoja Pobożność w swoim liście¹⁸².

Bazyli musiał napisać wcześniej list polecający, z którym wyprawił Atanazego do Cyru. Człowiek ten musiał wyrzucić na naszym biskupie pewne wrażenie, napisał bowiem o nim także do innego znajomego, kapłana Martyriusza¹⁸³. W obydwóch listach mówca ukazuje się nam jako człowiek prawy, wyjątkowo pobożny, a w pierwszej wiadomości także niezwykle sprawny w swojej profesji. Wizyta Atanazego u Teodoretę stała się okazją do rozmowy na temat wspólnych przyjaciół. Jednym z nich okazał się komes Ulpian¹⁸⁴, adresat trzeciego interesującego nas tutaj listu. Biskup i jego gość wdali się w rywalizację, której celem miało być jak najlepsze opisanie zalet Ulpiana. Nasz biskup donosi, że chociaż wygrał, to jego satysfakcja nie była całkowita:

Przykro mi jednak, że nie mogę wszystkiego w was chwalić, gdyż widzę, że w pochwałach tych brak jest tego, co jest ukoronowaniem wszystkich dóbr. Gdyby Bóg dodał wam jeszcze ten dar, mielibyście przewagę w wszelkich rodzajach cnoty nad tymi, którzy wiedą takie samo jak wy życie¹⁸⁵.

Kiedy Teodoret modlił się o enigmatyczne “większe dobra” dla Helladiusza, mogliśmy mieć wątpliwości, czy ma on na myśli pobożność chrześcijańską, czy też jej ostateczny skutek - zbawienie. Tym razem kontekst wypowiedzi usuwa wszelkie wątpliwości - chodzi o cnotę, której Ulpian jest pozbawiony. Po raz kolejny listowna charakterystyka wskazuje zatem na wiarę (pobożność?), której brakuje. To, co zajmuje jej miejsce i tym razem zostaje przemilczane.

¹⁸¹ Przedział czasowy za: *PLRE* II, s. 1181, s.v. “VLPIANUS 2”.

¹⁸² *Ep. Sirm.* 19.

¹⁸³ *Ep. Sirm.* 20.

¹⁸⁴ *Ep. Sirm.* 22 (= *Ep. Patm.* 26); *PLRE* II, s. 1181, s.v. “VLPIANUS 2” oraz *Correspondance*, t. II, s. 79, przyp. 2.

¹⁸⁵ *Ep. Sirm.* 22.

Epifaniusz¹⁸⁶, kolejny “bohater jednego listu”, jest postacią trudną do opisanego. Jak wynika z dostępnej nam krótkiej wiadomości, był obywatelem Cyru. Ponadto, biskup Cyru w nieco mniej czytelny sposób daje nam znać o poglądach religijnych swojego adwersarza:

Chciałbym was zaprosić na uroczystość świętych apostołów i proroków nie tylko jako współobywatela, lecz także jako wyznawcę jednej wiary (ὁμοπίστους) i żyjącego niejako pod jednym dachem (ὁμοσκήνους), na co jednak nie pozwala choroba przesądu, któremu ulegacie. Dlatego powołuję się tylko na tytuł współobywatela i zapraszam do uczestnictwa w upragnionym błogosławieństwie świętych apostołów i proroków. Żadna bowiem różnica poglądów nie stanowi przeszkody dla waszego udziału w nim.

W korespondencji naszego biskupa napotykamy jeszcze trzy inne osoby, które próbował na to święto zaprosić, oraz jedną, którą starał się do udziału zniechęcić (sic!). Cała czwórka: sofista Aeriusz, prawnik Marana, Romulus oraz *praeses* prowincji Teodot to (lepiej lub gorzej próby) chrześcijanie. Tymczasem, jak zwraca uwagę Azéma, użycie słowa πρόληψις wskazuje wyraźnie, że Epifaniusz był zwolennikiem herezji albo poganinem¹⁸⁷. Termin ten nie daje jednak odpowiedzi na dalsze pytanie, która z dwóch możliwości jest prawdziwa. Odpowiedzi tej jednak możemy udzielić, śledząc inne zawarte w tekście terminy.

Nasz biskup pisze, że może zaprosić Epifaniusza tylko jako obywatela Cyru. Wydawać by się mogło, że taki opis odpowiada osobie nie mającej zupełnie nic wspólnego z chrześcijaństwem. Odpowiedź na list Olimpiusza Germanika pokazała nam jednak¹⁸⁸, że w słowniku Teodoretta nie ma takich pojęć jak “częściowa poprawność” czy “niepełna jedność”. Skoro Olimpiusz nie był prawowiernym chrześcijaninem, to nie można mu było przypisać cnoty pobożności. Dlatego w pewnym sensie nie ma znaczenia, czy Epifaniusz nie zgadza się z Teodorettem całkiem, czy tylko częściowo. W obydwóch przypadkach zaproszenie musi się opierać o kwestię obywatelstwa.

Właściwą zachętę do udziału w uroczystości Teodoret wyraża w słowach “zapraszam do

¹⁸⁶ *Ep. Sirm.* 68; Puech, “Le réseau politique...”, s. 291.

¹⁸⁷ *Correspondance*, t. II, s. 149, przyp. 5; Puech (“Le réseau politique...”, s.291) skłania się jednoznacznie ku tej drugiej możliwości.

¹⁸⁸ Zob. wyżej s. 43-47.

uczestnictwa w upragnionym błogosławieństwie (μεταλαχεῖν ἀξιεράστου εὐλογίας) świętych apostołów i proroków¹⁸⁹. Podobnie zwraca się do Aeriusza “Zechciejcie (...) zacerpnać błogosławieństw tryskających z tego źródła (ἐκ ταύτης ἀναβλυζούσας εὐλογίας ἀρύσσασθε¹⁹⁰). Archont Teodot, choć nie miał zjawiać się w Cyrze, pod pewnym warunkiem również mógł liczyć na błogosławieństwo:

Daj się zatem nakłonić, zacny przyjacielu, do poświęcenia miesiąca Gorpiajos temu świętu i ofiarowania go Bogu i tym, którzy Go miłują i są przez Niego umiłowani. że wstrzymując się w miesiącu uroczystości od działań prawnych. W ten sposób (...) dostąpisz ich błogosławieństwa (τῆς παρ’ αὐτῶν εὐλογίας ἀπολαύσεις) (...)¹⁹¹

Użycie słowa εὐλογία w znaczeniu “błogosławieństwa” byłoby czytelne tylko dla odbiorcy chrześcijańskiego. Co więcej, zwrot μεταλαχεῖν εὐλογίας jest dość charakterystyczny dla stylu Teodoreta i pojawia się na kartach jego dzieł niejednokrotnie. W *Dziejach miłości bożej* stanowi element modlitwy kończącej poszczególne rozdziały, w której Teodoret wyraża nadzieję, że opisywani mnisi obdarzą go swoim błogosławieństwem¹⁹². Epifaniusz jest zatem z jednej strony osobą, która rozumie chrześcijańską koncepcję błogosławieństwa, ale z drugiej strony pozostaje (co do przekonań) oddzielony od Teodoreta. Argument ten uzyskałby ostateczną wartość, gdybyśmy dysponowali listem, w którym Teodoret zaprasza na święto osobę, która na pewno jest poganinem. Taki dokument jednak nie istnieje. Najbliższy ideałowi list do Hermezigenesa¹⁹³ kierowany jest na Wielkanoc, do osoby, którą Teodoret zna wyraźnie dużo słabiej i której nie próbuje zaprosić na uroczystości, ograniczając się do pozdrowień. Brakuje zatem porównawczej formuły zaproszenia, która mogłaby, poprzez kontrast, potwierdzić naszą interpretację.

Ostatecznie rozstrzyga tę kwestię para terminów użytych nieco wcześniej. Nasz biskup smuci się, że Epifaniusz nie jest dla niego “wyznawcą tej samej wiary” (ὁμόπιστος) ani kimś kto żyje pod jednym dachem (ὁμόσκηνος). Oba te terminy mają w tekstach Teodoreta zupełnie

¹⁸⁹ Użyty tutaj czasownik μεταλαγχίνω może oznaczać udział w posiłku albo w Eucharystii (zob. Lampe, s. 852, s.v.). Niezależnie od tego, czy Epifaniusz był heretykiem czy poganinem, Teodoret mógł mieć na myśli tylko pierwszą możliwość, a konkretnie ucztowanie towarzyszące zwyczajowo świętom.

¹⁹⁰ Thdt. Ep. Sirm. 66, 7-8.

¹⁹¹ Thdt. Ep. Patm. 36, 13-18.

¹⁹² Thdt. Hist. rel. I 14, 12; IV 13, 14; XXIII.

¹⁹³ Zob. niżej s.58-61.

jednoznaczny sens.

7.1 ὁμόπιστος

W *Historii kościelnej*, kiedy Modestus z polecenia cesarza-arianina, Walensa próbuje rozpędzić zgromadzenie chrześcijan na forum w Edessie, dołącza do nich kobieta z małym dzieckiem. Deklaruje ona, że chce umrzeć wraz z *homopistoi*¹⁹⁴. W kolejnej księdze tego samego dzieła Teodoret przedstawia biskupów mianowanych w Syrii przez Melecjusza w kontekście walki z apolinaryzmem. Wśród nich był Jan, biskup Apamei, który kierował wspólnotą *homopistoi* w czasie tego kryzysu¹⁹⁵. Jeszcze dalej czytamy o biskupach, których Jan Chryzostom pozbawił urzędów. Ponieważ przyczyną ich usunięcia były kwestie moralne, a nie doktrynalne, określani są oni jako *homopistoi*. Chwilę później Teodoret informuje nas o uroczystej procesji, która odbyła się w Antiochii z okazji pojednania eustacjan i melecjan. Jej uczestnicy to rzecz jasna - *homopistoi*¹⁹⁶. Dalsze dwa przypadki użycia terminu przynosi ze sobą dzieło *O herezjach*. Jako *homopistoi* występują tam chrześcijanie interweniujący w sprawach dwóch heretyków - odpowiednio Pawła z Samosaty¹⁹⁷ oraz eunomiańskiego biskupa Eudoksjusza¹⁹⁸.

7.2 ὁμόσκηνος

Drugi termin pojawia się u Teodoreta dość rzadko, za to z dużą konsekwencją. W dwóch przypadkach opisuje ono członków czynnych wspólnot mniszych, w jednym symboliczną wspólnotę łączącą trzech mnichów pogrzebanych w tej samej świątyni. Aftonios, mianowany na biskupa Zeugmy, nadal spełniał proste posługi w swojej wspólnocie, np. cerował odzież innych mnichów (Καὶ τούτων ἕκαστον ἔδρα, τὰ τῶν ὁμοσκήνων μεταξύ περιρρόπτων ῥόακτα¹⁹⁹). Teodozjusz, stojący na czele wspólnoty w Rhosos, mobilizował swoich towarzyszy (*homoskenoi*) do wysiłku²⁰⁰. Ten sam Teodozjusz po śmierci stał się towarzyszem Juliana i Afraatesa (ὁμόσκηνός τε καὶ ὁμωρόφιός γεγονώς²⁰¹). Chociaż szczupłość naszego katalogu

¹⁹⁴ Thdt. *Hist. eccl.* IV 15.

¹⁹⁵ *Ibidem* V 4.

¹⁹⁶ *Ibidem* V 34.

¹⁹⁷ Thdt. *Haer.* II 8 (=PG 83, 396, 33).

¹⁹⁸ *Ibidem* IV 3 (=PG 83, 396; 417, 45).

¹⁹⁹ Thdt. *Hist. rel.* V 8, 11-12.

²⁰⁰ *Ibidem* X 3, 15-17.

²⁰¹ *Ibidem* X 8, 9-10.

przykładów nakazuje być ostrożnym, to jednak nietrudno zauważyć, że termin zdradza silny związek z kwestią praktycznej wspólnoty codziennego życia.

7.3 Konkluzja

Widzimy zatem, że termin *ὁμολογητός* wskazuje wyraźnie na wspólnotę chrześcijańskiego życia, która nie wydaje się możliwa bez wspólnoty poglądów, zaś termin *ὁμόπιστος* wiąże się już jednoznacznie z postulatem jedności przekonań oraz wzajemnej solidarności w obrębie Kościoła. Nie chodzi tylko o socjologiczny opis grupy osób wierzących w ten sam sposób. Termin ten ma dla Teodoretę sens normatywny i odnosi się tylko do prawowiernych chrześcijan. Tam, gdzie mowa jest o grupach *homopistoi*, w tle zazwyczaj pojawiają się heretycy. Określenie, którym się zajmujemy, nie dotyczy dowolnej różnicy poglądów, ale wyłącznie takiej, która zachodzi pomiędzy chrześcijanami. Mowa Teodoretę zdradza jego korespondenta: chociaż nie znamy bliżej jego poglądów, był on nieortodoksyjnym chrześcijaninem.

8 Hermezigenes

Imię kolejnego korespondenta, Hermezigenesa²⁰², niesie ze sobą wyraźną, a w dodatku pogańską, treść teoforyczną. Ten, kto je nosi miałby być “zrodzony z Hermesa”. Samo w sobie nie jest to jeszcze żadnym argumentem dotyczącym przekonań religijnych - nikt nie jest zakładnikiem przesłania swojego imienia ani przekonań religijnych swoich rodziców. Wskazówka dotyczyłaby - jeśli już - przekonań religijnych jego rodziców, a i tych jedynie pod warunkiem, że ich syn wykazywałby jakąś skłonność ku domniemanej “religii przodków”. Czy rzeczywiście ją wykazywał? Wydaje się, że tak.

Do śmiałych stwierdzeń w tym zakresie uprawnia nas charakter listu, wyróżniającego się na tle dobrze utrwalonej konwencji listu świątecznego. W korespondencji samego Teodoretę znajdziemy jeszcze dziesięć wiadomości tego rodzaju²⁰³. Ich charakter jest konsekwentnie sygnalizowany przez nagłówek (*heortastike*), brak jednak jakiegokolwiek wzmianki na temat

²⁰² *Ep. Sirm.* 72; *PLRE* II, s. 547, s.v. “Hermesigenes”; Martínez, *ESTUDIOS SOBRE LAS CARTAS*, s. 199-201.

²⁰³ *Ep. Sirm.* 4-6; 26; 38-39; 54-56; 63-64.

adresatów. Tylko nasz jedenasty list opisany jest imieniem oraz urzędem adresata. Biorąc pod uwagę treść, jesteśmy w stanie zrozumieć wybór redaktora.

Standardowe listy świąteczne, które Teodoret pisał z okazji Wielkanocy²⁰⁴, Bożego Narodzenia²⁰⁵ czy Epifanii²⁰⁶ nie zawierają żadnych ozdobnych wstępów. Brak jakichkolwiek wyjaśnień, które uzasadniałyby przesłanie wiadomości oraz chrześcijański język wskazują nie tylko na przekonania adresatów - biskupów sąsiednich miast - ale też na ustabilizowany zwyczaj wymiany pozdrowień z okazji wielkich uroczystości. Tworzy on niewymagający każdorazowej werbalizacji i komentarza kontekst, w którym przesyła się listy. Wiadomości tego rodzaju były wysyłane w określonym czasie, zaś ich odbiorcy, znając zwyczaj, spodziewali się, że nadejdą. Lektura listu do Hermezigenesa sprawia wrażenie, że nic tu nie jest naturalne ani oczywiste. Teodoret chce (albo nawet musi), wytłumaczyć się z tego, że pisze:

W czasach, kiedy ludzie jeszcze byli pogrążeni w ciemnościach niewiedzy, nie obchodzili wszyscy tych samych świąt, lecz każde miasto miało swoje odrębne uroczystości. I tak w Elidzie urządzano igrzyska olimpijskie, w Delfach — Pytyjskie, w Sparcie — hyakynthia, w Atenach — panatenaje, tesmoforie i dionizje. Były to święta cieszące się rozgłosem, ale poza tym w każdym mieście były publiczne obchody ku czci innych bóstw²⁰⁷.

Biskup Cyru rozpoczyna od praktyk religijnych, których sam nie popiera - judaizmu i politeizmu - i dopiero na tle tej religijnej panoramy ustawia chrześcijan, którzy obchodzą wszędzie te same święta ku czci tego samego Boga. Niewypowiedziany kontekst, o którym mówiliśmy, musi zostać wypowiedziany:

Dlatego to obchodzimy osobno po miastach uroczystości, choć z drugiej strony wszyscy uczestniczymy w tych samych świątach. Sławimy bowiem w hymnach tego samego Boga i Pana i składamy Mu mistyczne ofiary. Dlatego wysyłamy do siebie jako sąsiedzi listy z pozdrowieniami dając wyraz radości wstępującej z powodu święta w nasze serca. To właśnie i ja teraz czynię przekazując świąteczne pozdrowienia Twojej Dostojności, która z pewnością odwzajemni mi się w taki sam sposób i uszanuje świąteczny zwyczaj²⁰⁸.

Pojawia się pytanie, dlaczego Teodoret realizuje formę listu świątecznego w tak karkołomny sposób, oplatając właściwą (i tak mocno rozrzedzoną) treść komentarzem z historii religii?

²⁰⁴ *Ep. Sirm.* 6; 38; 54; 63.

²⁰⁵ *Ep. Sirm.* 25.

²⁰⁶ *Ep. Sirm.* 55.

²⁰⁷ *Ep. Sirm.* 72.

²⁰⁸ *Ibidem.*

Jeśli znając Teodoretę założymy, że naruszenie świątecznego *decorum* jest jakąś odpowiedzią na sytuację adresata, to prawdopodobnie Hermezigenes nie był w stanie przyjąć listu świątecznego w jego zwyczajnej postaci. Znajdował się bowiem poza granicami tradycji, do której należało wymienianie tego typu pozdrowień. Najłatwiej było mu uzyskać do niej intelektualny dostęp poprzez znane mu już tradycje: żydowską i politeistyczną. Taki sposób prowadzenia wywodu (od najbliższej zrozumiałej dla odbiorcy analogii do właściwego zagadnienia) był standardową strategią naszego biskupa w kontakcie z poganami. Jego dzieło apologetyczne skierowane do pogan, *Leczenie chorób hellenizmu* można przedstawić jako zbiór cytatów z literatury klasycznej, w których Teodoret rozpoznaje treści chrześcijańskie.²⁰⁹ Teodoret nie tylko tłumaczy Hermezigenesowi, w jaki sposób chrześcijanie obchodzą swoje święta, ale też jaki związek z tą okazją ma przesłany przez niego list. Mało tego, ostatnie zdanie zawiera nieznaczenie tylko zamaskowaną instrukcję, jak (przez symetryczną wiadomość) powinien zareagować adresat listu. Nie ulega zatem wątpliwości, że Hermezigenes znajduje się poza kręgiem, w którym chrześcijańskie listy świąteczne są przesyłką oczekiwaną i rozumianą. Musi dopiero zostać w nią wprowadzony, czemu służą przykłady dwóch wielkich tradycji religijnych: pogańskiej oraz judaistycznej. Jak wskażą przytoczone dalej argumenty, masz urzędnik sądowy w mniej lub bardziej czytelny sposób musiał być związany z pierwszą z nich.

Na uwagę zasługuje też dobór świąt, jakiego dokonał Teodoret. Możemy mieć realne wątpliwości, czy dawne święta greckich *poleis*, oddzielone od Syrii piątego wieku po Chrystusie barierami czasu i przestrzeni były najbardziej aktualnym wcieleniem problemu, do którego odnosił się Teodoret. Syria miała własną, całkiem niedawną przeszłość, do której można się było odwołać. Wydaje się jednak, że tak jak w *Leczeniu chorób hellenizmu* nasz biskup stara się bardzo, aby obraz służący za przykład nie przylegał zbyt mocno do bieżących okoliczności. Sugestia, jakoby Hermezigenes miał coś wspólnego z politeizmem staje się w ten sposób bardziej subtelna. Ostatecznie można uznać, że jest to tylko ozdobnik, za pomocą którego biskup Cyru prezentuje swój równorzędny poziom kultury.

²⁰⁹ Thdt. Cur. P.

Interesujące jest również użycie terminu τέμενος na określenie świątyni chrześcijańskiej. W odróżnieniu od obecnego w tekście słowa θυσία, pierwotnie oznaczającego ofiarę pogańską, ale dobrze oswojonego jako element chrześcijańskiego słownika²¹⁰, *temenos* nie zyskał wśród pisarzy chrześcijańskich wielkiej popularności²¹¹. Sam Teodoret również przywykł mówić o *temenos* w zupełnie innym, negatywnym kontekście - w innych jego dziełach prawie zawsze występuje on związku wyrazowym świątynia demonów/idoli (δαμόνων τέμενος)²¹². Interesujący nas przypadek użycia jest jedynym, w którym słowo to zyskuje pozytywny sens i nie wskazuje na miejsce kultu pogańskiego. Niezależnie od tego, czy jego wartościowanie jest dodatnie, czy ujemne, ewidentnie pełni on rolę pośredniczącą: gdy odbiorca tekstu jest chrześcijaninem, można przez niego zaznaczyć, że nie chodzi o świątynię chrześcijańską, kiedy odbiorca jest poganinem, można go przez nie podprowadzić bliżej w stronę idei świątyni chrześcijańskiej.

9 Apolloniusz

Apolloniusz²¹³, wysoki rangą wojskowy (*magister militum praesentalis*), pojawia się jako adresat w dwóch listach Teodoreta. Wzmiankowany jest też jako adresat aktów prawnych²¹⁴ oraz jako poseł na dwór Attyli w roku 451 w kronice Priskosa z Panion²¹⁵. Niestety, dekret nie podpowiada nam niczego w sprawie przekonań religijnych Apolloniusza. Równie niewystarczający “dowód winy” stanowi jego znajomość z innym generałem, Zenonem, niewątpliwym poganinem²¹⁶. Ciężar argumentacji spoczywa zatem, jak już nieraz bywało, wyłącznie na Teodorecie i jego korespondencji.

Daty wysłania przez Teodoreta pierwszego listu nie da się ustalić. Wiadomość powstała w reakcji na przybycie Apolloniusza (Ταῦτα γνοὺς ὑμῶν τὴν ἄφιξιν ἐπιστέλλω) do bliżej nieokreślonego miasta, zapewne do Antiochii. Jej treść stanowi pochwałę generała, oparta

²¹⁰ Lampe, s. 658-660 s.v. θυσία.

²¹¹ Słowo to nie posiada swojego wpisu u Lampego.

²¹² Thdt. Cur. VI 87, 8; VIII 56, 4; 5 Hist. eccl. 194, 16; 320, 8.21; Hist. rel. IV 2, 6.29.

²¹³ Ep. Patm. 73, 103; PLRE II, s. 121, s.v. “Apollonius 3”; Puech, “Le réseau politique...”, s. 291. Przyjmujemy tutaj wbrew opinii Azémy (Correspondance, t. II, s. 159, przyp. 1) a za PLRE tożsamość adresata obydwóch listów.

²¹⁴ Zob. PLRE II s.v.

²¹⁵ Prisc. Frg. 18 8-9 (=R.C. Blockley, The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire: Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus, Trowbridge 2009, s. 314-315).

²¹⁶ Na temat Zenona zob. rozdz. II, s. 68-69.

o pierwowzory z *Wojny peloponeskiej* Tukidydesa²¹⁷. Zwraca ona uwagę na przymioty Apolloniusza, których źródłem jest natura i wychowanie. Pod koniec jednak Teodoret w charakterystyczny sposób przełamuje pochwałę lekkim przytykiem:

Niczego więc nie brakuje w skarbnicy cnoty oprócz znajomości Tego, który jest jej twórcą (Οὐδὲν τοίνυν ἐλλείπει τῷ πλούτῳ τῆς ἀρετῆς, ἢ μόνη τοῦ πεποιηκότος ἢ γνῶσις). A jeżeli jeszcze ona dojdzie, będziemy mieć najpełniejszy plon dóbr. Wysyłam ten list na wiadomość o waszym przybyciu prosząc Dawcę dóbr, aby użyczył promienia swego światła oczom waszej duszy (φωτὸς ἀκτῖνα χαρίσασθαι τῷ τῆς ψυχῆς ὀπτικῷ), okazał wielkość swego daru, rozpałił gorące pragnienie, by go posiąść, i pragnącego obdarzył tym, czego pożąda²¹⁸.

Ostatnie słowa niniejszego fragmentu, gdzie mówi się o pragnieniu rozpalonym przez Boga (ἐξάψα τὸν ἔρωτα) przywodzą na myśl erotyczny język *Dziejów miłości Bożej*²¹⁹. Ponadto sekwencja wymienionych tutaj doświadczeń odpowiada zaskakująco precyzyjnie fragmentowi *Leczenia chorób hellenizmu*:

Wiara jednak potrzebuje poznania, tak samo jak znów poznanie wymaga wiary. Wiara bowiem nie może się zrodzić bez poznania, a poznanie nie może powstać bez wiary. Wiara wszakże wyprzedza poznanie, poznanie zaś idzie za wiarą, z poznaniem ściśle wiąże się pragnienie, a z nim kolei łączy się działanie. Najpierw bowiem trzeba uwierzyć, a potem się uczyć, po osiągnięciu wiedzy pragnąć, a w skutek pragnienia - działać.²²⁰

Cztery wymienione tutaj etapy odpowiadają czterem etapom, które wymienione zostały w naszym liście (dostrzec, zrozumieć, zapragnąć, zdobyć). Dodatkowo zauważmy, że dar wiary jest reprezentowany przez obraz duchowych oczu, które pozbawione są światła. Teodoret okazuje się bardzo konsekwentny w stosowaniu porównań: jeśli zagubiony chrześcijanin (Olimpiusz²²¹) kierował swoje spojrzenie w niewłaściwym kierunku, to zamknięte oczy Apolloniusza demaskują go przed nami jako poganina. Obraz ten wskazuje jednocześnie, że biskup Cyru może dostrzec u swojego przyjaciela jedynie pewien brak, nie zaś obecność przekonań, stanowiących pozytywną konkurencję dla wiary w jednego Boga.

²¹⁷ Thuc. I 138, 3; 139, 4 (za: *Correspondance*, t. II, s. 159, przyp. 2).

²¹⁸ *Ep. Sirm.* 73.

²¹⁹ W. Nadobnik, "Między Platonem a Plotynem. Wątki erotyczne w *Dziejach miłości Bożej* Teodoreta z Cyru", *U schyłku starożytności* 14 (2018), ss. 61-89.

²²⁰ *Thdt. Cur.* I 92-93

²²¹ Zob. wyżej, rodz. II, s. 42-46.

Wiara jest dla Teodoreta zmysłem duszy, umożliwiającym widzenie rzeczywistości nadprzyrodzonej w ten sam sposób, w jaki oczy pozwalają oglądać świat materialny:

A zatem do poznania spraw umysłowych potrzeba nam duchowych oczu (νοερῶν ὀμμάτων); a jak dla oglądania rzeczy widzialnych potrzebujemy oczu cielesnych (σώματος ὀφθαλμῶν), tak samo przecież do rozpoczęcia kontemplacji spraw Bożych posługujemy się wiarą. Czym bowiem jest oko dla ciała, tym jest wiara dla umysłu; co więcej - jak oko potrzebuje światła, które odkrywa rzeczy widzialne, tak i umysł potrzebuje wiary, która ukazuje sprawy Boże i strzeże niewzruszonego o nich zdania.²²²

Teodoret nie rozszerza konsekwencji niewiary szczególnie daleko. Człowiek nie ma bez niej kontaktu z Bogiem, cały czas jednak może posiadać, tak jak Apolloniusz, cechy godne uznania przez chrześcijanina. Komplementy, które prawi mu Teodoret pachną, rzecz jasna, pochlebstwem, jest to jednak pochlebstwo znaczące: daje świadectwo horyzontów myślowych, w których cnota nie jest chrześcijańskim monopolem.

Co do drugiego listu, autor wpisu w *Prosopography of Later Roman Empire* sugeruje, że przed rokiem 448 (tj. przed datą jego powstania) Apolloniusz musiał stać się chrześcijaninem²²³. Hipoteza ta zakłada jednocześnie, że pierwszy omówiony tutaj list jest chronologicznie wcześniejszy i również powstał przed rokiem 448. Uważna lektura wiadomości nie daje jednak powodów sądzić, że przekonania religijne generała uległy jakiegokolwiek zmianie. Z listu wynika, że mieli go doręczyć biskupi syryjscy podróżujący do Konstantynopola na tzw. synod zbójceki. Nasz biskup korzysta z okazji, aby pozdrowić swojego przyjaciela, nie prosi go jednak o interwencję w swojej sprawie ani nie stara się udowodnić swojej niewinności. Prośby tego rodzaju zawierają wszystkie pozostałe listy z tej grupy, skierowane do wpływowych świeckich chrześcijan z Konstantynopola²²⁴. W przypadku Anatola i Protogenesa pojawia się wprost pogląd, że władza sprawowana przez obu tych prominentów powinna być postrzegana jako narzędzie wprowadzania ładu w Kościele:

²²² Thdt. *Cur.* I 78-79 (tłumaczenie za: Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, s. 34-35).

²²³ *PLRE* II, s. 121, s.v. "Apollonius 3"

²²⁴ *Ep. Sirm.* 92-95,

(...) Pan wszechrzeczy dał wam nieskazitelną wiarę, gorący zapal do jej obrony, ducha, którego zdobi mądrość, i do tego władzę stojącą na usługi waszych szlachealnych zamierzeń. Dopomóżcie więc ofiarom niesprawiedliwości, walczyście z kłamstwem (...) ²²⁵

(...)Bóg w swej dobroci już dawno dał wam władzę odpowiednią dla urzeczywistnienia waszych zamierzeń. Pomnożył ją jeszcze obecnie, aby Wasza Wysokość mogła łatwiej bronić atakowanej prawdy ²²⁶

Jedynym urzędnikiem, który wyłamuje się z tego schematu jest Klaudian ²²⁷. Teodoret skarży się mu na prześladowania, przedstawia z pewną precyzją własne przekonania religijne, podobnie jak Apolloniusza o nic go jednak nie prosi. Jeśli przypomnimy, że przynajmniej formalnie pozostawał on poganinem, działania Teodoreta zaczynają układać się przed nami w dość jasny wzór. Nawet stwierdzenie, którym biskup Cyru komentuje w liście swoje cierpienia ("bo jeśli się jest człowiekiem, trzeba się wszystkiego spodziewać") bliższe jest atmosfery listu do poganina Palladiusza, czy wypowiedzi oskarżonego Izokasjusza ²²⁸ niż reprezentowanej przez Teodoreta na co dzień chrześcijańskiej teologii cierpienia, którą napotykałyśmy w listach do wtajemniczonych w sprawę chrześcijan. Oczywiście, zawsze pozostaje możliwość, że misja zdobycia poparcia dla Teodoreta spoczęła w tym wypadku całkowicie w rękach posła, nic nam jednak o tym nie wiadomo. Wszystkie te fakty najlepiej można wytłumaczyć przyjmując, że adresat listu prezentował (przynajmniej w roku 448) te same przekonania religijne co w pierwszej, niedatowanej wiadomości. Kuszającą hipotezę o konwersji (a tym samym względne datowanie listu *Ep. Sirm.* 73) należy w tym wypadku stanowczo odrzucić.

10 Klaudian

Chociaż wspomnieliśmy już, że słowa poganin należy używać z dużą ostrożnością, to postać Klaudiana ²²⁹ zmusza nas, żeby to zastrzeżenie powtórzyć. Trzy listy, które otrzymał od Teodoreta, wypełnione są najzwyczajszą chrześcijańską retoryką, jeden z nich dotyka nawet poważniejszych problemów teologicznych. Jego sytuacja nie jest jednak tak prosta, byśmy

²²⁵ *Ep. Sirm.* 92.

²²⁶ *Ep. Sirm.* 94.

²²⁷ Zob. wyżej. s. 49-51.

²²⁸ zob.s.

²²⁹ *Ep. Sirm.* 41, 59, 99; *PLRE* II, s. 299, s.v. "CLAUDIANTUS 3"; Puech, "Le réseau politique...", s. 290

mogli pominąć go w naszym spisie tak jak szereg innych chrześcijańskich urzędników.

Nagłówek jednego z listów przyznaje Klaudianowi tytuł sekretarza (ἀντιγραφεύς). Sądząc po tytułach (czterokrotnie μεγαλοπρέπεια²³⁰) oraz wzmiance o dużej odległości²³¹ możemy mieć tutaj do czynienia z wysokim urzędnikiem kancelarii cesarskiej²³². Znajomość, przynajmniej w okresie oświetlonym przez nasze źródła, miała charakter wyłącznie listowny²³³.

Jak już wspomnieliśmy, Teodoret zdaje się pisać do Klaudiana jak do zwykłego chrześcijanina. W liście wysłanym w 447 r. na Wielkanoc żali się przyjacielowi na trudne doświadczenia (m. in. trzęsienie ziemi²³⁴), wiążąc swoje nadzieje z bożym miłosierdziem (ἔλεος²³⁵). Inna wiadomość, którą dostarczył do Konstantynopola dostarczył chorąży Patroinos, chwali doręczyciela jako gorliwego chrześcijanina²³⁶. W roku 448, kiedy nasz biskup był już w stolicy widziany źle, starał się przekonać Klaudiana o swojej ortodoksji, mając może nadzieję, że przez niego dotrze aż do ucha samego cesarza. Streścił mu nawet krótko swoje przekonania chrystologiczne²³⁷. Ze wszystkich tych względów jeszcze ciekawsze staje się delikatne przypomnienie Teodoretę, aby cesarski urzędnik wywiązał się ze złożonej obietnicy:

Racz więc, najwspanialszy mężu, donieść nam za jego pośrednictwem, że Twoja Wysokość cieszy się zdrowiem, które jest dla nas tak drogie, i że twoje przyrzeczenie doczekało się tak bardzo upragnionego spełnienia się (τὸ τριτόθητον τῆς ὑποσχέσεως πέρας).²³⁸

Przesyłam ten list za pośrednictwem najmiłszych Bogu biskupów, uważając za rzecz pożyteczną pozdrowić przez nich Twoją Dostojność i przypomnieć jej o danej obietnicy (τῆς ὑποσχέσεως ἀναμνήσαι). Bo nawet wtedy, gdy się walczy z nami, nie przestajemy być łowcami (Οὐδὲ γὰρ πολεμούμενος τοῦ θηρεύειν ἀπέχομαι). Wiem przecież, że także święci apostołowie, nawet gdy padały na nich ciosy, stale zastawiali na dusze swoje duchowe sieci (τῆ πνευματικῆ σαγήνῃ χρησαμένων ἀεί).²³⁹

²³⁰ *Ep. Sirm.* 41, 12-13; 51, 6; 99, 1.19.

²³¹ *Ep. Sirm.* 59, 5-7.

²³² *Correspondance*, t. I, s. 47

²³³ *Ep. Sirm.* 99, 1-2: Sądzę, że także Twoja Dostojność, chociaż w ogóle nie zetknęła się z nami (...).

²³⁴ Zob. aneks B.

²³⁵ *Ep. Sirm.* 41, 9-10.

²³⁶ *Ep. Sirm.* 59, 8-12. Przypomina się tutaj znany nam już przypadek mówcy Atanazego. Pisząc dla niego listy polecające Teodoret podkreślał zaletę pobożności. Nie wspomina o niej tylko w liście do Ulpiana, który, jak już wiemy, nie był chrześcijaninem. Zob. wyżej, s. 55-56.

²³⁷ *Ep. Sirm.* 99, 3-11. Z fragmentu wynika również, że Teodoret głosił kazania w Konstantynopolu.

²³⁸ *Ep. Sirm.* 59,10-13.

²³⁹ *Ep. Sirm.* 99, 18-22.

Nie mówiąc nic wprost, Teodoret zdradza nam treść obietnicy poprzez stosowany język. Polowanie i zastawianie sieci to obrazy mocno związane z działalnością apostołską²⁴⁰. Nie musiało jednak koniecznie chodzić o pogan, ale także o wzmocnienie gorliwości chrześcijan. Motyw sieci towarzyszy np. historii o matce naszego biskupa, którą mnich Piotr nakłonił do rezygnacji z kosztownych ozdób²⁴¹. Że został “złowiony” można powiedzieć o każdym, kto zbliża się do Boga, niezależnie od tego, z jakiego punktu zaczyna swoją drogę. Jeśli jednak w kolejnym zdaniu Teodoret porównuje się w swoich staraniach do pierwszych apostołów, to musi chodzić o wstępne starania, dzięki którym ktoś w ogóle staje się chrześcijaninem. Przykładem myślenia naszego biskupa o tej pierwotnej chrystianizacji są słowa komentarza listu do Filemona. Onezym, którego Paweł ochrzcił w więzieniu, według oceny Teodoreta uciekając od swojego pana wpadł w sieci św. Pawła²⁴². Rybacka alegoria pojawia się również w liście do Uraniusza, który będąc poganinem poważnie zastanawiał się nad konwersją²⁴³. Możemy się zatem domyślać, że Klaudian obiecał Teodoretowi przyjąć chrzest, ale, co wynika z powtórzenia prośby, z jakiegoś powodu ociągał się z wypełnieniem prośby²⁴⁴.

Z perspektywy sakramentalnej Klaudian jest zatem rzeczywiście poganinem. Ze względu na przekonania jest mu jednak dużo bliżej do Bazylego czy Grzegorza z Nyssy, którzy również odkładali chrzest²⁴⁵, niż do Libaniasza czy Izokasjusza²⁴⁶.

11 Uraniusz

Pomiędzy 443 a 448 rokiem, Uraniusz²⁴⁷, *praeses* Cypru, dotychczas poganin, znalazł się na skraju decyzji o konwersji. Wiadomość na ten temat przekroczyła barierę morza, dotarła do Cyru i stała się pretekstem do powstania najdłuższego z badanych przez nas listów. Teodoret

²⁴⁰ Zob. np. Thdt. *Hist. eccl.* 330, 9-10 (o Scytach przechodzących na arianizm): Ὁρῶν δὲ καὶ τὸν Σκυθικὸν ὄμιλον ὑπὸ τῆς Ἀρειανικῆς θηρευθέντα σαγήνης.

²⁴¹ Thdt. *Hist. rel.* IX 7, 1-2.

²⁴² *In ep. ad Phil.* (PG 82, 871, 3-5)

²⁴³ *Ep. Sirm* 76, 22-25.

²⁴⁴ Wagner, “A Chapter...”, s. 129, przyp. 51.

²⁴⁵ Zob. wyżej, rozdz. II, s. 41.

²⁴⁶ Przeciwnego zdania jest Puech (“Le réseau politique...”, s. 291), który klasyfikuje Klaudiana po prostu jako poganina.

²⁴⁷ *Ep. Sirm.* 76; *PLRE* II, s. 1186, s.v. VRANIUS 2.

był pełen optymizmu:

Lecz dziś szczególnie wielka radość przepelnia serca nasze, ponieważ dowiedzieliśmy się rzeczy miłszej dla nas nad wszystko. Bo cóż może dla nas być radośniejsze, zacny przyjacielu, nad wiadomość, że twoja szlachetna dusza została oświecona światłem poznania? Sądzimy bowiem, że jest słuszną rzeczą, żeby ten, którego ozdabia tyle różnych rodzajów cnoty, przyjął jeszcze jej uwieńczenie, i wierzymy, że ujrzymy urzeczywistnienie się tego, czego pragniemy. Twoja Wspaniałość z pewnością z zapalem przyjmie ten od Boga dany dar, zachęcona przez prawdziwych przyjaciół w pełni świadomych jego wielkości²⁴⁸ (...)

Sytuacja jest dosyć tajemnicza. Z jednej strony biskup Cyru cieszy się, że dusza jego przyjaciela została oświecona światłem wiary (ὀξίεπαυόν σου ψυχὴν τῷ τῆς γνώσεως φωτὶ πεφωτισμένην²⁴⁹). Z drugiej jednak strony Teodoret zdaje sobie sprawę, że Uraniusz nie potwierdził jeszcze ostatecznie swojej decyzji. Słowa “wierzymy, że ujrzymy...” to w jego wykonaniu subtelna forma presji, mającej doprowadzić sprawę do pozytywnego rozstrzygnięcia. Mamy zatem do czynienia z sytuacją podobną do tej, w jakiej znajdował się Klaudian. Wstępna gotowość do przyjęcia wiary oraz przynajmniej podstawowe zrozumienie prawd chrześcijańskich po stronie zarządcy Cypru składnia Teodoreta, by wpleść do tekstu treści katechetyczne. Wiadomość zawiera krótkie wyznanie wiary oraz dwa cytaty biblijne (1 Tm 2, 4; Ba 3, 3²⁵⁰). Teodoret zwraca w swoim wywodzie uwagę na te punkty, które w jego ocenie mogły być dla konwertyty - poganina drażliwe.

A tak ludzi umiłował – i to nawet tych, którzy Go nienawidzą – że niektórzy nie mogą uwierzyć w tajemnicę Wcielenia, ze względu na łączące się z nim zbyt wielkie cierpienia. Jednak dla ukazania Jego bezbrzeżnej dobroci wystarczy to, że i dziś jeszcze każdego dnia powołuje do siebie niewierzących. A czyni to nie dlatego, żeby potrzebował posługi ludzi – bo czegoż mogłoby brakować Stwórcy wszechrzeczy²⁵¹?

Niezależnie od posiadania bądź braku poważnego wykształcenia filozoficznego, Uraniusz mógł mieć trudności z przyjęciem myśli o wcieleniu Boga - oznaczało to, że będąc doskonałym wystawił się on na takie samo cierpienie, jak ograniczeni ludzie. Podobnie nauczony zasady

²⁴⁸ *Ep. Sirm.* 76, 10-18.

²⁴⁹ *Ibidem*, 12-13.

²⁵⁰ Za: Teodoret z Cyru, *Listy*, s. 141, przyp. 3 i 5.

²⁵¹ *Ibidem*, 33-39.

do *ut des* jako określenia relacji między człowiekiem a bogami niekoniecznie był w stanie łatwo pojąć motywy kierujące misją Chrystusa.

12 Salustiusz

Teodoret utrzymywał kontakty listowne z przynajmniej trzema zarządcami prowincji *Euphratensis*. Obok dwóch chrześcijan, Neona i Teodota, do grupy tej należał poganin Salustiusz²⁵². Kiedy w 445 roku²⁵³ został on ponownie wybrany na urząd, Teodoret skwapliwie skierował do niego list gratulacyjny.

Eufratezycjczycy, którzy odnieśli je dzięki Twojej Wspaniałości i w praktyce przekonali się, jakie dobra przyniosły im twoje poprzednie rządy, obecnie tańczą z radości na wiadomość, że ich ster oddany został w ręce Twojej Dostojności. Ja zaś modłę się, aby oni otrzymali jeszcze większe dobra, Twoja Wspaniałość zaś osiągnęła stąd tym większą chwałę i do innych jej zasług doszła jeszcze wiara jako uwieńczenie dobrodziejstw (προστεθῆναι δὲ τοῖς ἄλλοις καλοῖς καὶ τὸν κολοφῶνα τῶν ἀγαθῶν τὴν εὐσέβειαν), a przez to pochwała wysławiających cię nie była upośledzona²⁵⁴.

Teodoret nazywa sytuację w sposób jednoznaczny i za pomocą dobrze nam już znanych zabiegów: wychodząc od pochwały, wskazuje na możliwość uzyskania pochwały jeszcze wyższej, związanej z pobożnością²⁵⁵. Tak jak poglądy religijne Izokasjusza nie przeszkadzały mu być w oczach naszego biskupa dobrym nauczycielem, tak analogiczne poglądy Salustiusza nie kładą się cieniem na jego umiejętnościach rządzenia.

13 Zenon

Izauryjczyk Zenon, generał, pojawia się przed nami jako adresat dwóch listów Teodoreta²⁵⁶. Zacząć trzeba tym razem od późniejszego z nich. W 447 r. Zenon otrzymał tytuł konsula²⁵⁷.

²⁵² *PLRE* II, s. 972, s.v. „SALLVSTIVS 5”; Puech, „Le réseau politique...”, 284-284; w *PLRE* Salustiusz jest identyfikowany jako *comes Orientis* awansowany z pozycji *praeses Euphratensis*. Jest to sugestia o tyle niezrozumiała, że w nagłówku listy widnieje on jako ἄρχων, podobnie jak dwaj pozostali zarządcy prowincji *Euphratensis* (*Ep. Patm* 36-37). Mamy zatem do czynienia nie z awansem, a ponownym wyborem na dotychczasowe stanowisko. Takiego zdania jest Azema (*Correspondance*, t. II, s. 101, przyp. 2).

²⁵³ Uzasadnienie datacji: *Correspondance*, t. II, s. 100-101, przyp. 1.

²⁵⁴ *Ep. Sirm* 37, 6-13.

²⁵⁵ Autor tłumaczenia polskiego w dość dyskusyjny sposób przekłada termin εὐσέβεια jako „wiara”. Zob. niżej, rozdz. III, s. 77-78.

²⁵⁶ *Ep. Sirm* 65, 71; *PLRE* II, s.v. „Fl. Zenon 6”; Bagnall et al., *Consuls*, s. 430.

²⁵⁷ *Correspondance*, t. II, s. 155, przyp. 2.

Nasz biskup napisał zatem list gratulacyjny, nie byłby jednak sobą, gdyby nie skorzystał z okazji do skierowania uwagi Zenona w zupełnie innym kierunku:

Albowiem zapaśnikom cnoty, Bóg wszechrzeczy, ten wspinały agonoteta, przyznał nagrody – jednym w tym życiu, drugim w innym, które nie ma końca. Te pierwsze, ziemskie, stały się udziałem Waszej Wysokości, która dostąpiła najwyższego zaszczytu. Oby Bóg dał, by Wasza Szlachetność osiągnęła także dobra stałe i trwałe i wraz ze strojem konsula otrzymała też szatę świętą i Boską. Takie bowiem jest życzenie wszystkich, którzy wiedzą, jak wielki to jest dar²⁵⁸.

Fragment ten jest niezwykle ciekawy z punktu widzenia strategii perswazyjnej Teodoretą i jako taki domaga się odrębnej analizy na dalszym etapie wywodu. Z perspektywy aktualnie zajmujących nas kwestii prozopograficznych wystarczy odnotować fakt, iż “szata święta i boska” to nic innego, jak szata chrzcielna, którą nakładano na neofitę zaraz po przyjęciu chrztu²⁵⁹. Nie wiemy, jakie były w tamtym momencie jego przekonania - być może sympatyzował z chrześcijaństwem, tak jak Klaudian²⁶⁰.

Dopiero w świetle tych ustaleń możemy spojrzeć właściwie na wcześniejszy²⁶¹ list, którym Teodoret zawarł swoje kondolencje z powodu śmierci syna Zenona. Przywodzi on bardzo na myśl omawiany przez nas wcześniej *casus* Palladiusza²⁶². Utrata osoby bliskiej domagałaby się przecież sięgnięcia po język religijny w o wiele większym stopniu niż perypetie sądowe. Tym bardziej uderzające jest, że list wypełniają konwencjonalne, neutralne frazy. Tylko jeden fragment objawia zabarwienie religijne:

Pomyślmy także, że to Bóg kieruje wszystkim i wiedząc najlepiej, co będzie dla nas pożyteczne, ku temu celowi prowadzi sprawy ludzkie²⁶³.

Tłumacz polski zapisuje słowo “Bóg” dużą literą, co jest niewątpliwie spójne z chrześcijańskim

²⁵⁸ *Ep. Sirm.* 71, 9-16.

²⁵⁹ Zob. niżej rodz. IV, s. 111-114.

²⁶⁰ Zob. wyżej s. 65-67.

²⁶¹ *Ep. Patm.* 65. Tę względną chronologię przyjmujemy za Azemą (*Correspondance*, t. II, s. 145, przyp. 4). Nomos, konsul roku 445 (zob. Bagnall et al., *Consuls*, s. 424) do którego Teodoret pisał w roku 448 (*Ep. Sirm.* 81, datacja: *Correspondance*, t. II, s. 182-183, przyp. 5) tytułowany jest, mimo upływu kadencji, właśnie jako konsul. Gdyby zatem drugi list do Zenona był późniejszy, tu również znaleźlibyśmy zapewne tytuł konsula.

²⁶² Zob. wyżej s. 40-43.

²⁶³ *Ep. Sirm.* 65, 17-19.

przekonaniami Teodoreta. Jednocześnie obraz Boga jest tutaj na tyle szkicowy i nieprecyzyjny, że nawet Zenon-poganin mógłby przystać na wizję boskiej istoty, która decyduje o ludzkich losach. Wydaje się, że biskup Cyru celowo wypowiada się tak, aby obie strony komunikacji mogły odczytać i tę myśl po swojemu, i by niepotrzebnie nie antagonizować pogrążonego w żalobie generała. Sumując zatem wszystkie przedstawione przez nas argumenty stwierdzamy, że w źródłach pozwalających twierdzić cokolwiek na temat jego przekonań religijnych, Zenon ukazuje się nam jasno jako poganin.

14 Dionizy

Między rokiem 445 a 446, “ukochany syn” Teodoreta, Filip,²⁶⁴ na polecenie swojego duchowego ojca dwukrotnie udawał się do Konstantynopola²⁶⁵. Kilka lat wcześniej nasz biskup zdołał zagwarantować swojemu miastu korzystną decyzję dotyczącą wymiaru płaconych podatków²⁶⁶. Niestety, Atanazy, biskup Perre, pochodzący z Cyru i osobiście skonfliktowany z Filipem, zbiegł do stolicy i swoimi oskarżeniami zdołał podważyć wiarygodność wcześniejszej decyzji. Dlatego Teodoret wysłał do Konstantynopola właśnie Filipa. Co więcej, wyposażył go w szereg listów do urzędników w stolicy, którzy mieli udzielić mu pomocy. Ubezpieczając te działania, napisał również do Dionizego²⁶⁷, wówczas komesa Wschodu (*comes Orientis*), z prośbą o wstrzymanie poboru podatków aż do wyjaśnienia sprawy. Jest to list o tyle wyjątkowy, że - wszystko na to wskazuje - jego adresat nie był chrześcijaninem:

Ozdobiona tymi zaletami Twoja Dostojność osiągnęła sukcesy w sztuce rządzenia i gdyby do tego doszło uwienczenie tego w postaci pobożności (εἴπερ προσηῖν τὸ τοῦτων κεφάλαιον ἢ εὐσέβεια)– nie potrafię milczeć dlatego, że łączy nas przyjaźń, lecz powiem o rzeczach bardzo przykrych – podłość nie byłaby w stanie ukartować kalumnii, do czego właśnie doszło²⁶⁸.

Na tle wielu dotychczasowych przypadków obecny jest zupełnie prosty i jednoznaczny.

²⁶⁴ Może ten sam, w sprawie którego nasz biskup korespondował przy innej okazji z Izokasjuszem. zob. *Ep. Patm.* 40.

²⁶⁵ Na temat datacji listu zob. *Correspondance*, t. I, s. 88, przyp. 2 oraz I. Tompkins, zob. Idem, “Problems of dating...”.

²⁶⁶ Zob. Tompkins, *art. cit.*; *Correspondance*, t. I, s. 89, przyp. 5.

²⁶⁷ *Ep. Patm.* 17; *PLRE* II, s. 364, s.v. “DIONYSVS 6”.

²⁶⁸ *Patm.* 17, 9-13.

Widzimy tutaj po raz kolejny motyw niedoskonałej cnoty, upośledzonej przez brak pobożności (εὐσεβεία). Tym razem jednak Teodoret jest nieco bardziej praktyczny. Nie pisze tylko po to, aby zachęcić do nawrócenia. Na dobrą sprawę wspomina o nawróceniu tylko przy okazji, tak jak w jednym z listów do Klaudiana²⁶⁹. Możemy nawet powiedzieć, że w liście wybrzmiewa delikatna pretensja - nasz biskup stwierdza, że Dionizy jako człowiek pobożny mógłby w jakiś sposób zapobiec “kalumnii ukartowanej przez podłość”.

Z niejasnych powodów zarówno Azéma twierdzi, że nie da się dokładnie określić, o jaką to podłość chodziło Teodoretowi²⁷⁰. Tymczasem nie ulega wątpliwości, że Teodoret liczył na pomoc Dionizego w “afery podatkowej” i właśnie dlatego wysłał list. Kalumnia, o której mowa, to zatem po prostu fałszywe oskarżenie postawione przez biskupa Atanazego:

Ucieklszy przed zgromadzeniem biskupów – i to wtedy, gdy nałożono na niego rygory ekskomuniki – wyteęza siły, by rozpowszechnić oszczerstwa i zdyskredytować przeprowadzone dochodzenie (συκοφαντεῖν πειρᾶται καὶ διαβάλλειν τὴν γενομένην ἐποψίαν), zwalczając prawdę z nienawiści do ogólnie szanowanego Filipa²⁷¹

Dąży on bowiem, jak się przekonałem, do zupełnego zniszczenia naszego kraju podjąwszy się roli donosiciela i oczerniając przeprowadzone dochodzenie (τὴν γεγενημένην ἐποψίαν συκοφαντῶν)²⁷²

Z tych dwóch fragmentów wynika, że Atanazy poprzez swoje donosy podważył wiarygodność lub prawomocność procedury (wymieniona dwukrotnie ἐποψία), która doprowadziła do korzystnej dla Cyru korekty podatków. Listy z lat 444-445 rzucają pewne światło na zabiegi czynione przez Teodoretę w tej sprawie. Zgodnie z jego deklaracją, od ok. 433 roku miasto było wielokrotnie obiektem kontroli, które miały określić bądź zweryfikować jego zobowiązania podatkowe. Wymieniani są urzędnicy cesarscy, którzy wydali wcześniej w tej sprawie korzystne decyzje: byli prefekci pretorium Wschodu: Izydor oraz Florencjusz²⁷³. Ostatecznie również Konstancjusz, prefekt w czasie interesującego nas tutaj kryzysu podjął

²⁶⁹ *Ep. Sirm.* 99.

²⁷⁰ *Correspondance*, t. II, s. 88, przyp. 5.

²⁷¹ *Ep. Sirm.* 44.

²⁷² *Ep. Sirm.* 45, 20-22

²⁷³ *Ep. Sirm.* 42, 44, 47

korzystne dla Cyru postanowienie²⁷⁴. Co ważne, nic nie wskazuje, aby na podjęcie decyzji w tej sprawie wpływ miał mieć *comes Orientis*. Przedstawiana przez Teodoreta “fiskalna historia Cyru” wspomina o tym urzędzie następująco:

Poborcy będący na służbie komesa nie byli w stanie ściągnąć nałożonej sumy i nieraz skarżyli się na to, a także w sprawozdaniach zanosili prośby przed wasz wysoki tron, aby zdjąć ten ciężar z dwóch tysięcy pięciuset mórg nie nadającej się do uprawy ziemi. Zatem ci, którym jeszcze przed Waszą Szlachetnością poruczono te obowiązki, polecili odebrać nieurodzajne tereny nieszczęsnym poborcom i dać urzędnikom komesa w zamian równy obszar ziemi.

Widzimy zatem, że odpowiedzialnością komesa jest - za pomocą odpowiednich urzędników - ściągnąć podatek, którego wysokości sam nie reguluje. Co jeszcze ciekawsze, tekst mówi, że już sprawozdanie dotyczące przeprowadzonego poboru należało złożyć przed “wysoki tron”, to znaczy przed prefektem pretorium Wschodu. Daje nam tutaj o sobie znać specyficzny dla administracji rzymskiej tego okresu zamęt kompetencyjny. Podporządkowanie niższych jej szczebli wyższym wcale nie było bezwzględne ani też nie obejmowało wszystkich spraw. Poszczególne kompetencje nie były często związane z jednym tylko urzędem, a w wielu sprawach można było działać “nad głową” władz niższego szczebla^{*275}.

Jak widać już z naszych listów, *praefectus praetorio Orientis* (w 445-6 r. Konstantyn) rezydował w Konstantynopolu, zaś *comes Orientis* (w tej roli Dionizy) miał swoją siedzibę w Antiochii. Ta geograficzna różnica ma znaczenie - z listu do Dionizego widać wyraźnie, że urzędnik ten nie wie nic o oskarżeniach, jakie zaciążyły na mieście i jego mieszkańcach, a wręcz przeciwnie, sam dowiaduje się o tym od Teodoreta. To nie on, a ktoś w Konstantynopolu musiał być źródłem informacji na ten temat. Widać z tego, że biskup Atanazy kompletnie zignorował - o ile takie istniały - prerogatywy podatkowe Komesa Wschodu i udał się ze swoim oskarżeniem prosto do prefekta pretorium w Konstantynopolu. Zapytany, dlaczego nie przedstawił swojej sprawy Dionizemu w Antiochii, mógł “wyciągnąć” z kapelusza argument poglądów religijnych Dionizego, aby podważyć jego wiarygodność i uzasadnić zgłoszenie się bezpośrednio do prefekta.

²⁷⁴ *Ep Sirm.* 44.

²⁷⁵ J.B. Bury, *History of the Later Roman Empire*, London 1923, t. I, s. 2S; *LRE* I, s. 450.

Taka hipoteza tłumaczyłaby oba wyraźnie zaznaczone w tekście Teodoret faktów: (1) to, że Dionizy nie jest chrześcijaninem, mogło mieć wpływ na przebieg “afery podatkowej”, a jednocześnie (2) sam Dionizy nie wie nic na temat sprawy i dowiaduje się o niej od Teodoret. W tym sensie list przesłany przez biskupa Cyru byłby sprytnym zabiegiem zabezpieczającym: zanim jeszcze z Konstantynopola przyszedłby ewentualny nakaz wyegzekwowania podwyższonego podatku, Teodoret pierwszy kontaktuje się z Dionizym, podaje mu swoją wersję wydarzeń i uprasza go o odroczenie poboru.

Historia Dionizego, choć bardzo szczupła w swojej objętości, uczy nas bardzo wiele. Po pierwsze, nie ulega wątpliwości, że status religijny owego człowieka nie był specjalną tajemnicą. Skoro zaś nią nie był, to widocznie nie musiał - albo kwestia ta nie była jeszcze wówczas zbyt drażliwa, albo Dionizjusz dobrze wiedział, kogo nie drażnić i jak nie rzucać się przesadnie w oczy. Z drugiej jednak strony jego poglądy łatwo mogły stać się problematyczne - ostatecznie Teodoret zdaje się mówić, że w przedmiotowej sprawie podatków dla Cyru zeznanie Dionizego (dotyczące wielkości daniny, jaką realnie można zebrać w tej okolicy) miało (właśnie z przyczyn religijnych!) mniejszą powagę, niż zeznanie chrześcijańskiego biskupa.

15 Podsumowanie

Przeprowadzone przez nas wyżej analizy sylwetek religijnych czternastu postaci pozwoliły na zidentyfikowanie jednego ortodoksyjnego, choć niezbyt zaangażowanego chrześcijanina (Aeriusz), dwóch dalszych, heterodoksyjnych chrześcijan (hołdujący eunomianizmowi Olimpiusz Germanik oraz nieznanych bliżej przekonań Epifaniusz). Przyjmując kryterium chrztu, w naszej grupie znajduje się jedenastu pogan. Stanowią 7,2 % rozpoznanych adresatów, 9,1% mężczyzn i 20,8% świeckich mężczyzn. Wysłane do nich wiadomości (19) stanowią 9,2% wszystkich nieanonimowych listów, 9,6% listów do mężczyzn i 21,1% listów do mężczyzn świeckich. Kwestia tytułów pozostaje bez zmian: *illustres* - 2 osoby, *spectabiles*: 2 osoby, *clarissimi*: 3 osoby.

Na koniec odnotujmy jeszcze, że w pewnych przypadkach nasze dociekania odsłoniły obraz wykraczający znacznie poza prostą kwalifikację “chrześcijanin/poganin”. Tak też napotkaliśmy dwie postaci na różny sposób zbliżające się do chrześcijaństwa: Uraniusza, który na skutek niedawnego przeżycia religijnego jest bliski przyjęcia chrześcijaństwa i potrzebuje katechezy oraz Klaudiana, który mimo sprawnego poruszania się w świecie chrześcijańskiej teologii zwleka z chrztem. Przykłady te pokazują wyraźnie, że o stosunku korespondentów Teodoreta do chrześcijaństwa trzeba myśleć w dwóch wymiarach: rytualno-sakramentalnym (chrzest bądź jego brak) oraz intelektualnym (przekonanie bądź brak przekonania o prawdziwości chrześcijaństwa).

Rozdział III – W poszukiwaniu strategii perswazyjnej

1 Wprowadzenie

Poprzedni rozdział poświęcony był ustaleniu przynależności religijnej osób, które w ocenie autora niniejszej pracy jawiły się jako “obiecujący kandydaci” na pogan. Przeprowadzona analiza w większości przypadków potwierdziła podejrzenia, które stały za wstępnym wyborem. Choć miała ona cel prozopograficzny, w jej toku w sposób nieunikniony wyłoniły się pewne wzory, schematy, tematy, które spinają “pogańską” korespondencję Teodoretę w jedną całość. Podążając za tymi sygnałami, przechodzimy teraz od osób, które przedstawia treść listów, do badania samych listów jako tekstów pod kątem ich struktury oraz strategii retorycznych. W pierwszym etapie tego syntetycznego procesu będzie się wydawać, że mnożymy problemy zamiast wyjaśniać: możemy nawet odnieść wrażenie, że Teodoret zwyczajnie nie starał się w swoich listach przekonywać do chrześcijaństwa. Na koniec jednak proponujemy interpretację, która przemieni owe “problemy” w spójną strategię perswazyjną.

2 Rezygnacja z terminologii

Polskie słowo “poganin” w grece czasów Teodoretę można by zamienić na jeden z kilku terminów, takich jak ἔθνικός, Ἕλλην, ἀπιστος²⁷⁶. Nasz biskup bez wątpienia znał je wszystkie²⁷⁷ i chętnie stosował w różnych kontekstach, także w swoich listach²⁷⁸. Robił to jednak tylko wtedy, kiedy o swoich “poganach” mógł pisać w trzeciej osobie. Kiedy jednak stykał się (listownie) z członkami naszej “grupy badawczej”, w żadnym z przypadków nie sięgnął po żaden z dostępnych terminów. Raz jeden tylko w liście do Uraniusza wspomina, że Bóg “i dziś jeszcze każdego dnia powołuje do siebie niewierzących”²⁷⁹. Nie przypadkiem mówi

²⁷⁶ I. Opelt, “Griechische Und Lateinische Bezeichnungen Der Nichtchristen Ein Terminologischer Versuch”, VChr 19 (1965), ss. 1-22; na temat problematyczności terminu “poganin” zob. A. Cameron, *The last pagans of Rome*, New York 2011, s. 14-32.

²⁷⁷ Z bardzo obszernego katalogu wystąpień wybieramy tylko pojedyncze przykłady: Ἕλλην: Thdt., *Hist. eccl.* 185, 22; ἀπιστος: *Hist. rel.* P 10, 12; ἔθνικός: *Hist. eccl.* II 8.

²⁷⁸ W tych ostatnich tylko wtedy, kiedy dawne religie i ich wyznawcy byli tematem listu, sam jednak odbiorca pozostawał chrześcijaninem. Zob. *Ep. Sirm.* 113, 125, 129, 141, 146.

²⁷⁹ *Ep. Sirm.* 76, 36-37: καὶ τὸ τοὺς ἀπιστοῦντας ἔτι καθ’ ἡμῶν ἐκάστην καλεῖν.

wtedy jednak właśnie o “niewierzących” (ἀπιστοῦντας) nie zaś o poganach. Nie ma też chyba na myśli swojego korespondenta, który zaczął właśnie rozważać konwersję. Konsekwencja, z jaką Teodoret stosuje rozmaite konstrukcje omowne bądź w ogóle pomija kwestię identyfikacji religijnej wyklucza przypadkowość i każe nam stawiać pytania o przyczyny. Pojawia się zatem pytanie, dlaczego Teodoret postanowił zrezygnować ze stosowania religijnych etykiet?

3 Co w zamian?

Pod nieobecność tradycyjnej terminologii, Teodoret znajduje inne sposoby, aby opisać status religijny swoich korespondentów. Najprościej można powiedzieć, że Teodoret nazywa to, czym jego rozmówcy nie są, nie są zaś z całą pewnością chrześcijanami. Taki jest ostateczny sens jego wypowiedzi. Sposób wyrażenia tej myśli jest jednak o tyle intrygujący, że słowo “chrześcijanin” jest tu nieobecne dokładnie tak samo jak “poganin”. Musimy zatem ponownie wyregulować nasz badawczy mikroskop i postawić kwestię precyzyjniej: w jaki właściwie sposób Teodoret mówi swoim rozmówcom, że nie są chrześcijanami?

3.1 Rola cnoty

Teodoret nie szczędzi swoim korespondentom pochwał. W zgodzie z dobrze znaną już nam strategią, dla każdego znajduje taką cnotę (ἀρετή), za którą można by go docenić. Dowódca wojskowy odznacza się zatem odwagą²⁸⁰, urzędnik - sprawiedliwością²⁸¹, a sofista pięknem wysłowienia²⁸². Jeśli jednak odbiorca listu nie jest chrześcijaninem (lub też próba jego chrześcijaństwa budzi u Teodoreta wątpliwości), to pochwała taka zmierza z żelazną konsekwencją w jednym kierunku - wytknięcia luki w “zbroi cnót”. Za znak firmowy biskupa uznać można schemat, czy też trójskładnikowy zabieg retoryczny w którym następują po sobie:

²⁸⁰ Thdt. *Ep. Sirm.* 71.

²⁸¹ Thdt. *Ep. Sirm.* 17; 37.

²⁸² Thdt. *Ep. Patm.* 40.

- (1) Pochwała, która zwraca uwagę na zalety moralne adresata listu
- (2) Sugestia, iż jego cnoty są, mimo wszystko, wybrakowane
- (3) wskazanie na sposób wypełnienia braku - przyjęcie chrześcijaństwa

3.2 Pobożność

Katalog cnót, które Teodoret przypisuje swoim korespondentom jest obszerny. Tym, czego brakuje jego przyjaciółom, jest w pierwszej kolejności pobożność (εὐσέβεια). Jej brak zostaje stwierdzony wprost w przypadku archonta *Euphratensis*, Salustiusza:

Ja zaś modłę się, aby oni otrzymali jeszcze większe dobra, Twoja Wspaniałość zaś osiągnęła stąd tym większą chwałę i do innych jej zasług doszła jeszcze wiara jako uwieńczenie dobrodziejstw, a przez to pochwała wystawiających cię nie była upośledzona.

Ἐγὼ δὲ μειζόνων αὐτοὺς εὐχομαι τυχεῖν ἀγαθῶν, καὶ τὴν σὴν λαμπρότητα πλείονος εὐκλείας μεταλαχεῖν· προστεθῆναι δὲ τοῖς ἄλλοις καλοῖς καὶ τὸν κολοφῶνα τῶν ἀγαθῶν τὴν εὐσέβειαν, ἵνα μὴ χλωεὴ τῶν ἐγκωμιαζόντων ὁ ἔπαινος²⁸³

Podobnie gdy chodzi o Dionizego (*comes Orientis*):

Ozdobiona tymi zaletami Twoja Dostojność osiągnęła sukcesy w sztuce rządzenia i gdyby do tego doszło uwieńczenie tego w postaci pobożności (...)

Τούτοις ἢ σὴ κοσμουμένη μεγαλοπρέπεια τῆς ἀρχῆς τὴν ἐπιστήμην κατώρθωσε, [καί] εἴπερ προσῆν τὸ τούτων κεφάλαιον ἢ εὐσέβεια²⁸⁴

Jak jednak należy w tych wypadkach rozumieć pobożność? Jak zakreślić ramy tego jakże istotnego dla Teodoreta pojęcia? Nie ulega wątpliwości, że zgodnie z tradycyjnym pojmowaniem²⁸⁵ wchodziły w jej skład publicznie spełniane akty kultu. To część, która zrozumiała była z całą pewnością dla pogańskich korespondentów biskupa Cyru. Teodoret nieraz już udowodnił nam swoje znakomite wyczucie sytuacji adresata oraz tego, jak w zależności od światopoglądu odbierane mogą być pewne słowa czy zdania. Sądzymy, że brak przynależności do Kościoła (który ostatecznie ma na myśli) z dużym namysłem został wyrażony jako brak *eusebeia*, cnoty dobrze zdomowionej w klasycznym kanonie zalet

²⁸³ *Ep. Sirm.* 37, 10-14.

²⁸⁴ *Ep. Patm.* 17, 11-13.

²⁸⁵ Zob. *LSJ*, s. 731, s.v. εὐσέβεια.

moralnych i niewątpliwie cenionej przez odbiorców jego korespondencji.

Istniała jednak dalsza część definicji, która była właściwa dla świata chrześcijańskiego. Dostrzec ją możemy wyraźnie, jeśli rozważymy dwa kolejne przypadki, które (przynajmniej z pozoru) łamią szyk i każą wątpić, czy śledzone przez nas fragmenty objawiają rzeczywiście jakąś konsekwentnie realizowaną przez Teodoretę strategię.

3.3 Wiedza

O “zwieńczeniu dóbr”, mowa jest również w liście do Olimpiusza Germanika:

(...) rzekłbym, że oglądam najpiękniejszą z dusz, jakie istnieją na świecie. Tak ujęła mnie prawość twojego charakteru. Wszelako boleję, i to bardzo boleję, kiedy widzę, że takiej cnoty brak jest uwieńczenia, i stwierdzam, że tak piękna budowla spoczywa na lichym fundamencie²⁸⁶.

πασῶν ἀρίστην τῶν ἐν βίῳ ἀναστρεφόμενων ἔφην ἂν τεθεῶσθαι. Οὕτως εἶλέ με τῶν σῶν ἠθῶν ἢ γλυκύτης. Ἀλλ' ἄχθομαι, καὶ λίαν ἄχθομαι τηλικαύτην ἀρετὴν κεφαλῆς δεομένην ὀρῶν, καὶ τοσοῦτον κάλλος οἰκοδομίας ἐπισηφεραῖς κρητῖδος θεώμενος κείμενον

Choć Teodoret obraziłby się na nas za tę ocenę, to jednak stwierdzić trzeba, że Olimpiusz, w odróżnieniu od przywołanych wcześniej postaci, był (może nie najlepszym) chrześcijaninem. Został prawdopodobnie ochrzczony i praktykował swoją wiarę poprzez czynności liturgiczne, liczył się też - jak wskazuje list²⁸⁷ - z autorytetem Biblii. Jeśli zatem chcemy twierdzić, że brakującym uwieńczeniem jest tutaj po raz kolejny pobożność, to musielibyśmy przesunąć akcent znaczeniowy tego słowa - z praktyki na poglądy i przekonania. Słownik Lampego objaśnia słowo *eusebeia* jako oznaczające zarówno cnotę realizującą się w określonych (liturgicznych) działaniach jak i też prawidłowy osąd w sprawach wiary, przy czym to pierwsze znaczenie wskazane jest w pierwszej kolejności²⁸⁸. Nie ma przeszkody, aby Teodoret zwracając się do zagubionego chrześcijanina, miał na myśli obydwie te kwestie, obydwie uznając za niezbędne dla kogoś, kto chce się cieszyć “pełnią cnot”.

²⁸⁶ *Ep. Sirm.* 13, 3-7.

²⁸⁷ Zob. rozdz. II, s.38-42.

²⁸⁸ *Lampe*, s. 575. s.v. εὐσέβεια.

Jeszcze wyraźniej na komponent poznawczy w całym procesie wskazuje list do poganina Apolloniusza, w którym “wielkim nieobecny” jest znajomość (γνώσις) Boga:

Niczego więc nie brakuje w skarbnicy cnoty oprócz znajomości Tego, który jest jej twórcą.²⁸⁹

Οὐδὲν τοίνυν ἐλλείπει τῷ πλούτῳ τῆς ἀρετῆς, ἢ μόνη τοῦ πεποιηκότος ἡ γνώσις

Jak ułożyć wzajemne relacje między *gnosis* a *eusebeia*? Zachowując definitywną odpowiedź na ostatnią część naszego wyводу²⁹⁰ odnotujmy to, co wynika z pozbawionej kontekstu analizy listów. *Gnosis* pojawia się w naszej próbie raz jeszcze, w stosunku do archonta Uraniusza. Człowiek ten zbliżył się już, jak widzieliśmy²⁹¹ “oświecenia światłem poznania” (τῆς γνώσεως φωτὶ²⁹²), a mimo to “zwieńczenie cnoty” (poprzez chrzest) ma być przezeń dopiero przyjęte. Apolloniusz znajduje się jeszcze o krok wcześniej - nie nabył *gnosis* stąd nie jest nawet kandydatem do chrztu. Jak wskazuje końcowy fragment z rozpatrywanego tutaj listu, od stania się chrześcijaninem dzieli go jeszcze kilka etapów. Teodoret wieńczy swój list

(...) prosząc Dawcę dóbr, aby użyczył promienia swego światła oczom waszej duszy, okazał wielkość swego daru, rozpałił gorące pragnienie, by go posiąść i pragnącego obdarzył tym, czego pożąda²⁹³.

Roboczo możemy zatem uznać, że *gnosis* wskazuje bardziej na element poznawczy, który pojawia się na samym początku zainteresowania chrześcijaństwem²⁹⁴. Sprawa terminu *eusebeia* jest bardziej złożona: z perspektywy chrześcijańskiej zawierał on zarówno aspekt poznawczy jak i praktyczno-kultowy, zaś z perspektywy pogańskiej tylko ten drugi.

3.4 Brak określenia cnoty

Poza czterema powyższymi wyliczyć trzeba także te przykłady, kiedy zarysowany wyżej schemat “wybrakowanej cnoty” jest realizowany, jednak sama cnota pozostaje nienazwana. Tak też w liście do innego archonta, Uraniusza czytamy:

²⁸⁹ *Ep. Patm.* 72.

²⁹⁰ Zob. niżej, rozdz. IV, s. 123n.

²⁹¹ Zob. wyżej, rozdz. II, s.61-63.

²⁹² *Ep. Sirm.* 76, 13.

²⁹³ *Ibidem*, 73.

²⁹⁴ Na temat *gnosis* jako zjawiska negatywnego zob. K. Ilski, „Pycha gnozy – strategie argumentacyjne Euzebiusza z Cezarei”[w:]W. Szturca, E. Wesołowska, M. Puk (red.), *Superbia. Aspekty, efekty, obrzeża*, Poznań 2022, ss. 25-38.

Sądzimy bowiem, że jest słuszną rzeczą, żeby ten, którego ozdabia tyle różnych rodzajów cnoty, przyjął jeszcze jej uwieńczenie (...)

Τὸν γὰρ πολλοῖς κοσμούμενον εἶδεσιν ἀρετῆς δίκαιον ἡγοῦμεθα καὶ τὸν ταύτης προσλαβεῖν κολοφῶνα²⁹⁵

Uraniusz, jak już wyżej wspomnieliśmy, nabył już przed otrzymaniem listu pewnego przekonania co do prawdziwości chrześcijaństwa. Przekonanie to jest przez Teodoreta charakteryzowane jako oświecenie światłem poznania. Można byłoby zatem domniemywać, że dalszym krokiem byłoby dla niego nabycie pobożności poprzez chrzest i to właśnie ona jest ową nienazwaną cnotą. Przesłanki, które szczegółowo przedstawione zostaną w kolejnym rozdziale powstrzymują nas jednak przed takim stwierdzeniem²⁹⁶. W przypadku komesa Ulpiana sytuacja jest jeszcze mniej jasna. Jego rozterki dotyczące chrześcijaństwa (o ile ich doświadczał) pozostają dla nas ukryte:

(...) w pochwałach tych brak jest tego, co jest ukoronowaniem wszystkich dóbr. Gdyby Bóg dodał wam jeszcze ten dar, mielibyście przewagę w wszelkich rodzajach cnoty (...)²⁹⁷
Ἀνιδῶμαι δὲ μὴ πάντα ἐπαινῶν τὰ ὑμέτερα, ἀλλὰ τὸ κεφάλαιον τῶν ἀγαθῶν ἐλλείπον τοῖς ἐπαίνοις ὁρῶν ὅπερ εἰ δοίη προσγενέσθαι Θεός, ἐν ἅπασιν τοῖς τῆς ἀρετῆς εἶδεσι κατὰ πάντων σχήσετε τὸ κράτος, τῶν τὴν αὐτὴν ὑμῖν βιοτὴν μετιόντων

W stopniu wyższym jeszcze niż przy rozpatrywaniu sprawy Uraniusza możemy mieć wątpliwości, którą z możliwych do wyboru cnót moglibyśmy wstawić w pozostawionym przez Teodoreta “pustym miejscu”.

W kolejnym przypadku, dotyczącym generała Zenona, Teodoret chwali liczne zalety swojego korespondenta, jednak niczego wprost mu nie wypomina. Aby nie łamać toku wywodu, nie będziemy tutaj analizować symboliki szaty chrzcielnej²⁹⁸. Z samej struktury tekstu możemy jednak wydedukować, że tak jak szata konsula reprezentuje cnoty, które adresat listu już posiada, tak szata chrzcielna stanowi obraz walorów duchowych, których mu brakuje:

Albowiem zapaśnikom cnoty, Bóg wszechrzeczy, ten wspaniały agonoteta, przyznał nagrody — jednym w tym życiu, drugim w innym, które nie ma końca. Te pierwsze,

²⁹⁵ *Ep. Sirm.* 76, 13-16.

²⁹⁶ Zob. niżej, rozdz. IV, s. 123n.

²⁹⁷ *Ep. Sirm.* 22, 10-14.

²⁹⁸ Zob. niżej, rozdz. IV, s. 105-112.

ziemskie, stały się udziałem Waszej Wysokości, która dostąpiła najwyższego zaszczytu. Oby Bóg dał, by Wasza Szlachetność osiągnęła także dobra stałe i trwałe i wraz ze strojem konsula otrzymała też szatę świętą i Boską²⁹⁹.

Na koniec rozpatryć trzeba przypadek Helladiusza³⁰⁰. Z punktu widzenia schematu argumentacyjnego niewątpliwie należy on do tej samej grupy, co przytoczone wcześniej przypadki. Teodoret modli się, aby "garnitur cnót" Helladiusza został uzupełniony:

Bo o Waszej Dostojności nie można słyszeć niczego innego jak to, co jest właściwe człowiekowi miłującemu cnotę (...) wasz sposób myślenia nie ma w sobie nic z tego, co cechuje jakąś wpływową osobistość, lecz jest taki, jaki znamionuje męża mądrego, inteligentnego i rozważnego. Dlatego ośmieliłem się napisać ten list, pozdrawiając Waszą Wysokość i prosząc Boga wszechrzeczy, aby zachował wam obecne dobra i dodał jeszcze te, które są od nich wyższe³⁰¹.

Chociaż brak tutaj materialnego desygnatu w postaci szaty chrzcielnej, jednak sposób konstruowania wywodu bardzo przypomina nasz poprzedni *casus*. Na podstawie listu owe "dobra", które posiada Helladiusz dają się zidentyfikować tylko jako zalety, które nabył będąc "miłośnikiem cnoty".

3.5 Uwagi terminologiczne

Wśród listów skierowanych do pogan możemy zatem wyodrębnić mniejszą jeszcze grupę ośmiu listów, w których odnajdujemy elementy zarysowanej wyżej strategii budowania wywodu. Nim przejdziemy do przedstawienia kolejnych motywów obecnych w przebadanych przez nas listach, trzeba poczynić kilka uwag dotyczących specyficznego języka, który towarzyszy tematowi cnoty.

W pierwszej kolejności wypada nam zauważyć, że jako epitet towarzyszący powraca określenie "zwieńczenie wszelkich dóbr". Owo zwieńczenie to po grecku κεφάλαιον (Salustiusz, Ulpian) - obrócona w rzeczownik forma przymiotnika lub κολοφών (Dionizy, Uraniusz), wyjątkowo zaś κεφαλή (Olimpiusz Germanik).

²⁹⁹ *Ep. Sirm.* 71,

³⁰⁰ Zob. rodz. II, s. 50-52.

³⁰¹ *Ep. Patm.* 46.

Mimo, że sam fakt wysłania listu wskazywał na istnienie dystansu w miejsce komunikacji “twarzą w twarz”, Teodoret bardzo chętnie pisze o tym, że “widzi” jakąś sytuację z życia odbiorcy. Jeszcze ciekawsze jest to, że w wielu przypadkach “widzi” stany rzeczy, które nie są w żaden sposób uchwytne dla ludzkiego oka: brak cnoty u Olimpiusz Germanika³⁰² oraz Ulpiana³⁰³. Uzupełnienie przez Uraniusza zestawu cnót, na które Teodoret liczy, o ile nastąpi, będzie również czymś “widzialnym”³⁰⁴. Również w stosunku do samych cnót biskup Cyru stosuje język bardzo plastyczny pisząc, że zdobią one (κοσμῶ) tego, kto jest ich posiadaczem: Uraniusza³⁰⁵, Zenona³⁰⁶ czy Apolloniusza³⁰⁷.

Skoro mowa o obrazach, to trzeba podkreślić, że Teodoret chętnie wykorzystuje do opisywania sytuacji religijnej danej osoby przykład oka i światła. Słowo “obraz” jest tutaj właściwie zwodnicze - sugeruje bezruch, gdy tymczasem chodzi o rzeczywistość dynamiczną. W sytuacji, gdy światło reprezentuje działanie Boga, a oko ludzką duszę (czytamy o “oczach duszy”), różne stany symbolicznego oka odpowiadają różnym sposobom, na jakie dusza człowieka może się do Boga ustosunkować. Tak też list do Apolloniusza kończy:

(...) prosząc Dawcę dóbr, aby użyczył promienia swego światła oczom waszej duszy³⁰⁸
(...) τὸν τῶν ἀγαθῶν ἀντιβολῶν χορηγόν, καὶ φωτὸς ἀκτῖνα χαρίσασθαι τῷ τῆς ψυχῆς ὀπτικῷ,

Zaś w przypadku Uraniusza cieszy się, że:

“(…), że twoja szlachetna dusza została oświecona światłem poznania³⁰⁹.”

³⁰² *Ep. Patm.* 13, 5-6: “widzę, że takiej cnotcie brak jest uwieńczenia” (ἀρετὴν κεφαλῆς δεομένην ὀρῶν); Teodoret pisze też wcześniej o Olimpiuszu: “rzekłbym, że oglądam najpiękniejszą z dusz” (w.3-4: πασῶν ἀρίστην τῶν ἐν βίῳ ἀναστρεφόμενων ἔφην ἂν τεθεᾶσθαι). Oczywiście eunomianizm Olimpiusza zakłóca to dobre wrażenie.

³⁰³ *Ep. Sirm.* 22, 11 (= *Ep. Patm.* 26): “widzę, że w pochwałach tych brak jest tego, co jest ukoronowaniem wszystkich dóbr” (τὸ κεφάλαιον τῶν ἀγαθῶν ἐλλείπον τοῖς ἐπαίνοις ὀρῶν).

³⁰⁴ *Ep. Patm.* 76, 15-16: “wierzymy, że ujrzemy urzeczywistnienie się tego, czego pragniemy” (πιστεύομεν ὡς ὁψόμεθα τὸ ποθοῦμενον).

³⁰⁵ *Ep. Sirm.* 76, 13-14: “ten, którego ozdabia tyle różnych rodzajów cnoty” (Τὸν γὰρ πολλοῖς κοσμοῦμενον εἶδεσιν ἀρετῆς).

³⁰⁶ *Ep. Sirm.* 71, 4-5: odniesienie pośrednie. Teodoret stwierdza, że “ jeśli dla żołnierza ozdobą jest dzielność” (Στρατιώτην μὲν γὰρ ἡ ἀνδρεία κοσμῶι) to tym bardziej przysługuje ona Zenonowi jako strategowi.

³⁰⁷ *Ep. Patm.* 17, 9: “Ozdobiona tymi zaletami Twoja Dostojność” (Τούτοις ἡ σὴ κοσμουμένη μεγαλοπρέπεια). We wstępnej części listu człowiek ozdobiony cnotami określony jest jako κοσμοῦμενος (w. 3)

³⁰⁸ *Ep. Sirm.* 73, 14-16.

³⁰⁹ *Ep. Sirm.* 76, 12-13.

θυμηρέστερον τοῦ τὴν ἀξιέπαινόν σου ψυχὴν τῷ τῆς γνώσεως φωτὶ πεφωτισμένην ἰδεῖν.

Nawet powikłane relacje Olimpiusza Germanika z chrześcijaństwem dają się wyrazić w ten sposób:

Gdyby twoje mniemania w sprawach wiary nie kalowały piękna twej duszy i nie odwracały twego spojrzenia z prostej linii kierując je w inną stronę, to rzekłbym³¹⁰ (...)

Εἰ μὴ σου τῷ κάλλει τῆς ψυχῆς ἢ τοῦ δόγματος ἐλυμήνατο πρόληψις, καὶ τὸ ὀπτικὸν τοῦ εὐθέως παρατρέψασα ἐτέρωσε πεποίηκε φέρεσθα (...)

Podobnie zresztą jak nawrócenie, którego powinien on dokonać:

(...) wyprostuj kierunek spojrzenia swej duszy dając jej jasność³¹¹.

τῶν τῆς ψυχῆς ὀφθαλμῶν τὴν εὐθύτητα κατάρτισον, καθαρότητα προσλαβών.

W zgodzie z tym, co powiedzieliśmy we wprowadzeniu do naszej pracy na temat sposobu traktowania przez Teodoretę obrazów, szczegóły mają tutaj wielkie znaczenie teologiczne i psychologiczne. Cztery różne stany oka: oczekującego na promień światła, potem poddanego jego działaniu, odwracającego wzrok z właściwego kierunku i powracającego na “prostą linię” odpowiadają czterem możliwym stanowiskom względem chrześcijaństwa (1) brak zainteresowania i trwanie przy własnych poglądach religijnych, (2) zainteresowanie chrześcijaństwem (3) odstępstwo od chrześcijaństwa (4) powrót do chrześcijaństwa.

4 Odstępstwa od konwencji epistolograficznych

Część z badanych przez nas listów przynależy do dobrze ustabilizowanego gatunku listów konsolacyjnych³¹². Sytuacja graniczna, taka jak niesprawiedliwy proces sądowy czy śmierć bliskiej osoby, zmusza to konfrontacji z pytaniami o sens. Moglibyśmy się zatem spodziewać, że Teodoret będzie wprost proponował, aby jego pogańscy adwersarze poszukiwali ukojenia w chrześcijaństwie. Dzieje się jednak coś jeszcze ciekawszego: w korespondencji biskupa Cyru ukazują się nam (w szczupłej liczbie, ale mimo wszystko bardzo wyraźnie) podkategoria niekonfesyjnych listów konsolacyjnych. Niosąc korespondencyjne wsparcie pogrążonym w żałobie rodzicom, małżonkom czy członkom wspólnot zakonnych, Teodoret mieszał argumenty religijne (zwłaszcza kwestię życia wiecznego i związanej z nim nadziei ponownego

³¹⁰ *Ep. Patm.* 13, 1-3.

³¹¹ *Ibidem*, 10-11.

³¹² Małunowiczówna, “Listy konsolacyjne Teodoretę z Cyru”, s. 213-235.

spotkania) oraz “świeckie” - nie znającą wyjątków przemijalność naszego świata, życiowe spełnienie osiągnięte przez daną osobę itd. Bywają takie listy, w których Teodoret retorycznie “staje na jednej nodze”, rezygnując niemal całkiem ze świeckich argumentów³¹³. Nic tym dziwnego. Widzieć jednak chrześcijańskiego biskupa wykonującego dokładnie odwrotną figurę to rzecz niezwykle frapująca. W liście do filozofa Palladiusza po rozwinięciu obrazu niesprawiedliwości świata i wezwaniu adresata (ustami Demostenesa i Tukidydesa³¹⁴) by pozostał dzielny, na koniec ledwie sygnalizuje, że on sam czerpie siłę do walki z cierpieniem z Ewangelii. W drugim inkryminowanym liście, strateg Zenon, który właśnie utracił syna, ma rozważyć, że:

Bóg kieruje wszystkim i wiedząc najlepiej, co będzie dla nas pożyteczne, ku temu celowi prowadzi sprawy ludzkie³¹⁵.

Zdanie to trzeba czytać w kontekście naszych ustaleń z poprzedniego rozdziału³¹⁶, jednak również patrząc na nie zupełnie bezpośrednio można stwierdzić, że pomija ono fundamentalną dla chrześcijańskiej wizji Boga obietnicę zmartwychwstania. Wydaje się zatem, że Teodoret w celowy sposób nadaje dwóm wymienionym listom neutralny charakter. Nie chodzi zresztą tylko o to, że w obliczu tragedii życiowej nie oferuje swoim korespondentom typowych chrześcijańskich rad, prawdopodobnie dlatego, że nie były one dla nich ważne. Teodoret nie stara się również wskazać, że chrześcijaństwo mogłoby przynieść rozmówcy (domniemanemu poganinowi) ukojenie³¹⁷. Nie pojawia się pytanie o możliwość konwersji.

Warto też odnotować, że bardzo podobny zabieg (choć w odniesieniu do innego rodzaju sytuacji) pojawia się w liście do Hermezigenesa³¹⁸. Podobnie jak w przypadku konsolacji, tak i tutaj pomocą dla ustalenia przynależności religijnej adresata było istnienie matrycy (tym razem listu świątecznego), która i tym razem została “zlekceważona”. Zamiast zwyczajowych

³¹³ *Sirm.* 12, 15.

³¹⁴ *Ep. Patm.* 12 (cytaty, o których mowa to: Dem. *De cor.* 97; Thuc. II 64)

³¹⁵ *Ep. Sirm.* 65

³¹⁶ Zob. wyżej, rozdz. II, s. 63-65.

³¹⁷ Nawet w przypadku Palladiusza, gdzie ostatecznie Teodoret dotyka przecież kwestii różnicy przekonań, czyni to w bardzo zawołowany sposób. Różnica przekonań ukazuje się jako różnica wybieranych ksiązek: Palladiusz czyta Tukidydesa i Demostenesa, zaś Teodoret - Ewangelię. Zob. *Ep. Patm.* 12.

³¹⁸ Zob. wyżej, rozdz. II, s. 58-61.

pozdrowień list koncentruje się na zaprezentowaniu form świętowania, które mogą być znane adresatowi: pogańskiej i żydowskiej. Ta pierwsza jest dodatkowo przedstawiona w sposób bardzo specyficzny: Teodoret unika wskazania, co lub kogo właściwie czczono, koncentrując się na samych świętach jako wydarzeniach i jedynie ogólnie wspomina o bóstwach, które czczono w poszczególnych miastach³¹⁹. Podobnie jak w przypadku konsolacji, biskup Cyru tworzy w ten sposób minimalny wspólny grunt w sytuacji, kiedy nie może się oprzeć na chrześcijaństwie.

5 Rola cytatów

Wspomniane przez nas wyżej dwa cytaty z listu do filozofa Palladiusza prowadzą nas do pytania o rolę, jaką odgrywają w listach Teodoreta odwołania do literatury klasycznej. W całym korpusie znajdziemy ich - jeśli oprzeć się na spisie Azémy³²⁰ - dwadzieścia sześć. Przykładając do tego zestawienia wnioski z poprzedniego rozdziału, na korespondentów pogańskich przypadka 8 cytatów z tej grupy - trzy na Izokasjusza³²¹ oraz po dwa na Palladiusza³²² i Apolloniusza³²³.

Jak pamiętamy z poprzedniego rozdziału, obecność takich odwołań (a raczej brak odwołań chrześcijańskich) nie były nigdy samodzielnym argumentem, by uznać kogoś za poganina. Rację ma wspomniany wcześniej francuski badacz, gdy stwierdza, że Teodoret używał cytatów tam, gdzie było to stosowne i w stosunku do tych, którym mogło się to podobać³²⁴. Na tej zasadzie, dwóch sofistów, Izokasjusz i Aeriusz wraz z filozofem Palladiuszem “zagarniają” dla siebie jedną trzecią (dziewięć cytatów) z całej puli³²⁵. Co potwierdza nieistotność kryterium konfesyjnego, największą dawkę cytatów z greckiej literatury (cztery) zawarł Teodoret w liście do prawnika Euzebiusza - bez wątpienia chrześcijanina³²⁶. Chociaż cytaty pojawiają się przy różnych okazjach i służą różnym celom, jeden z nich zdecydowanie wysuwa się na miejsce

³¹⁹ *Ep. Patm.* 72. Podejście to harmonizuje ze swoistą “teologią pisma”, którą Teodoret zaprezentował w liście do Olimpiusza Germanika (zob. wyżej, rozdz. II, s. 43-47).

³²⁰ Pełna lista cytatów: Y. Azéma, “Citations d’auteurs et allusions...”, s.6. Wszystkie cytaty podajemy za ww. artykułem.

³²¹ *Ep. Patm.* 31 (Hom. *Od.* XII, 154-200); *Ep. Patm.* 52. (Soph. *Trach.* 168); *Ep. Patm.* 52 (Men. *Georg.* 36-38).

³²² *Ep. Patm.* 12: Thuc. II 53; Thuc. II 64; Dem. *De cor.* 97

³²³ *Ep. Sirm.* 73: Thuc. I 133, 3; I 139, 4.

³²⁴ Azéma, “Citations...”. s.8; 12-13.

³²⁵ *Ibidem*, s. 8.

³²⁶ *Ep. Sirm.* 21. Cytaty, Plat. *Apol.* 30c, Demost., *De cor.* 97, Thuc. II 64, Hom. *Odys.* XX, 17-18.

pierwsze - jest nim wyrażenie przekonania, że życie człowieka naznaczone jest cierpieniem, od którego nie sposób uciec (czasem z dopowiedzeniem, że sytuacji tej należy mężnie stawić czoło). W ocenie autora niniejszej pracy taka jest właśnie istota jedenastu cytatów³²⁷. Co do znaczenia przekazywanej przez nie prawdy Teodoret wypowiadał się następująco:

I kiedy stawiam sobie przed oczy (...) patriarchów, proroków, apostołów, męczenników i kapłanów, to przekonuję się, że to, co zwykle uchodzi za rzecz przykrą, jest źródłem wielkiej radości. Muszę wyznać, że wstyd mnie ogarnia, gdy widzę ludzi, którzy nie otrzymali niczego z tych nauk, jednak idąc tylko za samym głosem natury zasłynęli jako szermierze cnoty.³²⁸

Ów “głos natury” odzywa się w bezpośrednio następującym fragmencie w postaci wspomnianych wyżej rekordowych czterech cytatów. Chociaż Teodoret ceni go niżej niż “głos objawienia”, to jednak uznaje jego wartość i skłonny jest go przywoływać, nawet, jeśli nie jest to całkowicie konieczne.

Co ciekawe, greccy klasycy i Biblia cytowani są w tym samym trybie: po żadne z tych źródeł Teodoret nie sięga po to, aby odnaleźć tam argumenty - sam fakt, że teksty te stwierdzają jakiś stan rzeczy, jest przyjmowany jako argument *ex autoritate*. Jak pokazuje jego debiutanckie dzieło, *Leczenie chorób hellenizmu*, w oczach Teodoreta literatura grecka była w stanie udźwignąć naprawdę wiele, poświadczając prawdziwość praktycznie wszystkich ważnych aspektów wiary chrześcijańskiej³²⁹. Mówiąc inaczej, pierwszy traktat naszego biskupa miał obnażać wewnętrzny konflikt kultury starożytnej, w której powierzchowny (choć liczbowo przeważający) politeizm ścierał się ze wspierającą chrześcijański punkt widzenia filozofią³³⁰. W listach po konflikcie tym nie ma najmniejszego śladu: pozostaje skromna “część wspólna”, akceptowana dla obydwóch stron. W tym sensie cytaty z autorów klasycznych stanowią funkcjonalny zamiennik cytatów biblijnych - stanowią *social cues*, które wymieniają między

³²⁷ *Iliad.* XVI, 111 (*Ep. Sirm.* 16); *Odys.* XX, 17-18 (*Ep. Sirm.* 21); *Soph. Trach.* 168 (*Ep. Patm.* 52); *Eur. Tro.* 1204-1206 (*Ep. Patm.* 33); *Thuc.* II, 53 (*Ep. Patm.* 12); II, 64 (*Ibidem*; *Ep. Sirm.* 21); *Dem. De cor.* (*Ep. Patm.* 12; *Ep. Sirm.* 21); *Pl. Ap.* 30c (*Ep. Sirm.* 21).

³²⁸ *Ep. Sirm.* 21.

³²⁹ *Thdt. Cur.* P.

³³⁰ Symptomatyczna dla tej perspektywy jest teodoretowa wizja postaci Sokratesa, który swój filozoficzny monoteizm z obawy przed tłumem “nosił” pod politeistyczną przykrywką. Zob. *Thdt. Cur.* VII 47.

sobą ludzie wykształceni³³¹. Nie są monopolem kontaktów Teodoretą z poganami, jednak tam, gdzie nie sięga autorytet Biblii, mają do spełnienia szczególną rolę. Nadal jednak przesłanka jest tutaj negatywna - *corpus delicti* nie stanowi ich obecność, a raczej brak cytatów biblijnych, które w zwykłych przypadkach stanowiły dla biskupa Cyru główny punkt oparcia.

6 Brak perswazji

Wszystko, co wyżej opisaliśmy, należy do dziedziny kreacji wizerunku. Rozumiemy już, w jaki sposób Teodoret był w stanie ukazać się jako bliski osobom, od których potencjalnie bardzo różnił się światopoglądem. W obliczu założeń niniejszego rozdziału, spodziewalibyśmy się, że zabiegi te posłużą ostatecznie, aby czynić przyjaciół Teodoretą chrześcijanami. Musimy przyznać się tu do bezradności. Żaden z dostępnych nam listów nie zawiera w ścisłym sensie argumentacji. Biskup Cyru ma oczywiście nadzieję, że jego rozmówcy przyjmą chrześcijaństwo – o tym mówi przecież ostatecznie jego „język cnót”. Teodoret niewątpliwie chciał i potrafił przekonywać pogan, czemu dał dowód w *Leczeniu chorób hellenizmu*. Tym bardziej niezrozumiały jest fakt, że nic z tej umiejętności nie wydaje się „przelekać” do listów: uprawiana na poziomie ogólnym apologetyka zamiera, gdy na horyzoncie pojawiają się konkretne osoby, które mają zostać przekonane. Można by odpowiedzieć, że *Leczenie* napisał Teodoret jeszcze jako mnich, nie liczący się z możliwością, że kiedyś zostanie biskupem i przyjdzie mu osobiście zabiegać o tych, którym wcześniej nie szczędził nagany. Powiedzmy jednak, że i w listach nasz biskup nie waha się wytykać osobom piastującym poważne stanowiska poważny brak moralny (jak ustaliliśmy wyżej: brak pobożności). Chociaż ton jest tutaj lekko żartobliwy, trudno uznać taki zabieg za niewinny i bezpieczny. Teodoret krytykuje, ale nie daje (przynajmniej pozornie) żadnych pozytywnych argumentów, w obliczu których jego adwersarze mieliby opuścić krytykowane pozycje i przejść do obozu chrześcijan. W naszych listach spotykamy zatem pogan, którzy nie nazywają się poganami i wobec których nie prowadzi się żadnej akcji perswazyjnej. Jak wyjaśnić tę kuriozalną sytuację?

7 Podsumowanie i propozycja interpretacji

Rezygnację z terminów, które odpowiadają słowu „poganin” można by uznać za decyzję o charakterze strategicznym. Teodoret, sprowadzając całą kwestię na płaszczyznę cnoty,

³³¹ Zob. wyżej, wstęp, s. 18.

minimalizował napięcie religijne: w miejsce opozycji dwóch wizji świata chciał wskazać na wspólny dla obydwóch stron system cnót. W jego oczach strony korespondencji, on i rozmaici adwersarze-poganie, różnili się stosunkiem do sposobu definiowania poszczególnych cnót, jednak zgadzali się na pojęcie cnoty jako adekwatne dla opisu ludzkiego działania. Takie postawienie sprawy nie odpowiada jednak na zasadnicze pytanie, gdzie kryje się perswazyjny potencjał listów Teodoret. Czy intencja oddziaływania perswazyjnego jest w nich w ogóle obecna? Z drugiej strony, jeśli biskup Cyru chciał jedynie zasygnalizować łączące go z korespondentami *social cues*, to dlaczego zajmował się brakami w ich moralnym “uposażeniu”? Odpowiedź leży, naszym zdaniem, w specyficznym położeniu poznawczym, w jakim Teodoret znajdował się względem swoich korespondentów.

Wiele wskazuje na to, że z fenomenologicznego punktu widzenia, Teodoret dostrzegał tych ludzi raczej jako “niechrześcijan” niż pogan. Świadczą o tym kolejne przemilczenia i opuszczenia: Teodoret opisuje sytuację swoich przyjaciół jako brak cnoty (pobożności lub wiedzy), w razie potrzeby jest w stanie konstruować listy konsolacyjne i świąteczne pozbawione (lub minimalizujące) treść religijną. Nie podejmuje wreszcie - przynajmniej na pierwszy rzut oka - widocznych prób perswazyjnego oddziaływania na swoich pogańskich adwersarzy. W tym momencie warto przywołać rozdział z pracy Trombley’a poświęconej losom religii hellenistycznej (określenie autora) w późnym antyku³³². Trombley poświęcił osobny rozdział procesom chrystianizacji okolic Antiochii oraz Apamei³³³. Gromadząc inskrypcje (bardzo często datowane), które umieszczano na nadprożach domów czy tłoczniach oliwy był w stanie stworzyć obraz procesu chrystianizacji niuansujący sytuację różnych terytoriów i miejscowości. Zdaniem Trombley’a, w pewnym punkcie procesu chrystianizacji zwolennicy dawnych kultów przestali publicznie komunikować swoje przywiązanie, po prostu przemilczając tę kwestię. Przymus ozdabiania inskrypcjami nadproży domów oraz innych miejsc był jego zdaniem tak potężny, że brak napisu nad drzwiami również uznawał za znaczący - a znaczenie to dotyczyło trwałego przywiązania do dawnych kultów³³⁴. Oczywiście jasne jest, że dynamika relacji społecznych w mniejszych syryjskich

³³² F.R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, Leiden/Boston, 1993, t. I- II.

³³³ *Ibidem*, t. II, s. 247-312.

³³⁴ “The new style and ideology became so prevalent that “ religious indifference” can hardly explain all the omissions (...). Often, but not always, the omissions indicate a rejection of Christianity or a failure to consider

niejscowościach różniła się od tej, która panowała na szczytach cesarskiej administracji, gdzie rezydowali korespondenci Teodoret. Z drugiej strony nie ulega wątpliwości, że w piątym wieku tam również powietrza dla pogan było coraz mniej³³⁵. Chodzi tu przede wszystkim o zasadniczy mechanizm: identyfikacja pogan dokonuje się nie przez wskazanie na pewien zestaw praktyk i zachowań, ale poprzez załamanie się zwyczajowej normy, która z dużą siłą dekretuje, aby postąpić w określony sposób. Puste nadproże nad domem mieszkańca syryjskiego interioru stanowi potężny wizualny symbol kluczowego dla naszych poszukiwań zjawiska.

Zjawisko to, które nazwać moglibyśmy “identyfikacją przez przemilczenie”, możemy ekstrapolować, aby starać się zrozumieć to, co mógł zobaczyć Teodoret. Ludzie, których spotykał (i do których pisał), a których mógł uważać za pogan, nie zdradzali się raczej przed nim za pomocą praktyk religijnych, a raczej poprzez ich brak. Byli to ludzie, których nie widział w kościele w czasie niedzielnej liturgii, którzy nie zjawiali się wraz całym miastem na procesjach ku czci męczenników, którzy zagadnięci o kwestie teologiczne mimo dobrego wykształcenia nie byli w stanie podjąć dyskusji. Listy, w których Teodoret mierzy się z trudnymi egzystencjalnymi bez odniesienia do chrześcijaństwa dają się rozumieć jako odbicie takich właśnie spotkań. Oczywiście, ludzie Ci, których moglibyśmy technicznie scharakteryzować jako “niechrześcijan”, w zaciszu swych domów z dużym prawdopodobieństwem oddawali się praktykom, które musielibyśmy uznać za pogańskie³³⁶. Teodoret mógł się jednak tego tylko domyślać. Jeśli bowiem do takich praktyk dochodziło, to poza zasięgiem jego czujnych, biskupich oczu - poza przestrzenią publiczną.

Obserwacja dotyczące tego, co Teodoret mógł wiedzieć, a czego mógł się jedynie domyślać, prowadzi nas w końcu także do odsłonięcia perswazyjnej wartości listów Teodoreta. Autor niniejszej pracy jest zdania, że koncentracja naszego biskupa na zagadnieniu cnoty, której brakuje jego korespondentom, wiąże się ściśle ze zjawiskiem publicznej niewidzialności pogan. Doskonale zdawał on sobie sprawę, że kwestia kultu publicznego stanowi dla jego

the spiritual, political, or economic advantages of accepting it.” *Ibidem*, t. II, s. 253.

³³⁵ R. MacMullen, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven/London 1997, s. 21-23.

³³⁶ MacMullen, *Christianity and Paganism*, s. 65-66.

niechrześcijańskich korespondentów istotny problem. W czasach, kiedy piastował swój urząd, to, co można by uznać za "pogańskie" utraciło już (poprzez zmiany prawa oraz trendów społecznych) prawo obecności w przestrzeni publicznej. Składanie ofiar było zakazane³³⁷. Świątynie stały się własnością państwa i dozwolone było niszczenie obiektów będących przedmiotem kultu, a od pewnego momentu nawet samych świątyń³³⁸. Dobra, z których dochód przeznaczany był na cele kultu, przeszły w ręce Kościoła³³⁹. Podtrzymać trzeba, rzecz jasna, tradycyjne wątpliwości dotyczące przełożenia legislacji w tych sprawach na życie codzienne³⁴⁰. Z drugiej jednak strony, akcja legislacyjna mająca na celu ograniczenie czy wręcz likwidację kultu pogańskiego trwała w badanym przez nas okresie już od kilkudziesięciu lat³⁴¹. Nie ulega wątpliwości, że przy dynamice społecznej umacniania się chrześcijaństwa, restrykcje prawne miały szansę - przynajmniej w części - stać się ciałem. Liczyć się nam trzeba zatem całą paletą sytuacji i możliwości dotyczących funkcjonowania pogan. W tej sytuacji warto podnieść dwa punkty. Korespondenci Teodoretę rekrutowali się z wyższych klas społecznych, głównie administracji, której wysoki poziom chrystianizacji nie ułatwiał raczej otwartego funkcjonowania pogan. Zauważając tę tendencję, MacMullen podkreśla zdumiewającą zdolność zwolenników tradycyjnej religii do sięgania po znaczące urzędy pomimo niekorzystnej sytuacji³⁴². Jednocześnie przykład Izokasjusza, na który badacz ten się powołuje, pokazuje na uwarunkowania takiej egzystencji. Świadomość, iż nie jest on chrześcijaninem musiała być w jakiś sposób obecna w środowisku dworskim, by stać się problemem dopiero w określonych okolicznościach politycznych³⁴³. Sposób pisania biskupa Cyru, który z jednej strony nie mógł przychwycić swoich korespondentów-pogan na żadnych konkretnych praktykach, z drugiej strony mógł nie wprost sygnalizować w listach ich sytuację, nie narażając ich chyba na poważne konsekwencje, harmonizuje z tym obrazem.

Odesłanie politeistycznego kultu do sfery prywatnej była zmianą o doniosłości, której współczesna, indywidualistyczna mentalność nie pozwala nam należycie zrozumieć.

³³⁷ *Ibidem*, s. 43-45.

³³⁸ *Ibidem*, s. 51-53.

³³⁹ *Ibidem*, s. 57-58.

³⁴⁰ *Ibidem*, s.20-21.

³⁴¹ Jako początek przyjmujemy tutaj legislację Konstancjusza Z 353 r. Zob. P. Chuvin, *A Chronicle of Last Pagans*, tłum. B.A. Archer, London 1990, s. 38-39.

³⁴² MacMullen, *Pagans and Christians*, s. 22-23.

³⁴³ Zob. wyżej, s. 49.

Przyglądając się epizodom takim jak spór o ołtarz bogini Wiktorii w kurii rzymskiej możemy się upewnić, że dla dotkniętych zmianą jej stawka była ogromna³⁴⁴ - zachodziła wątpliwość czy bogowie w ogóle zechcą uznać kult, który nie jest już sponsorowany przez państwo³⁴⁵. Wymóg publicznego charakteru spełnianych czynności zawierał się w sposób nieusuwalny w starożytnym pojęciu pobożności³⁴⁶. Uwzględniając niuanse, jakie pojawiają się w teodoretowych komentarzach dotyczących cnót posiadanych i nie posiadanych przez jego adwersarzy - nie we wszystkich przypadkach jest to *eusebeia*³⁴⁷ - możemy stwierdzić, że już samo powołanie się na pojęcie cnoty uzasadnia podejrzenie, że nasz biskup będzie chciał przedstawić kwestię chrześcijaństwa od strony społecznej. Właściwym miejscem dla manifestacji tejże właściwości, jej sceną, jest wspólnota. W tym ujęciu cnotliwi poganie Teodoreta byłiby bohaterami, którym społeczna scena w postaci późnoantycznej *polis/civitas*, zachwiana w swojej prawomocności przez odesłanie politeistycznego kultu do sfery prywatnej, pozbawiona swojej sakralnej legitymizacji³⁴⁸, gwałtownie usuwa się spod nóg. Siła przekonywania listów Teodoreta nie leżała w intelektualnych argumentach ale w zwróceniu uwagi na problem moralny czy też utracone możliwości, które jego korespondenci mogliby odzyskać w Kościele.

Oznacza to, że studiując listy Teodoreta pod kątem ich perswazyjnego oddziaływania względem pogan powinniśmy szukać nie tyle racjonalnych argumentów, ile sygnałów, które wskazywałyby na Kościół i przynależność do niego jako rozwiązanie sytuacji jego korespondentów. Ponieważ z liturgicznego punktu widzenia bramę do nowej przynależności otwierałby dla naszych pogan chrzest, skupiając się na tych listach, które zawierają w sobie wątek wybrakowanej cnoty postaramy się pokazać ich związek z elementami obrzędu chrzcielnego właściwego dla syryjskiego chrześcijaństwa.

³⁴⁴ *Spór o ołtarz Wiktorii w Kurii Rzymskiej : listy 72 i 73 świętego Ambrożego, biskupa Mediolanu, oraz Trzecia Mowa Symmachusa, prefekta Miasta Rzymu*, tłum. P. Nowak, Poznań 2005.

³⁴⁵ Cameron, *The Last Pagans of Rome*, s. 39-51.

³⁴⁶ Zob. wyżej, rozdz. III, s. 77-78.

³⁴⁷ Zob. wyżej, rozdz. III, s. 78-81.

³⁴⁸ P. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Kraków 2005, s. 56- 88.

Rozdział IV - Nawiązania chrzcielne

1 Wprowadzanie

Badając przynależność religijną sofisty Izokasjusza sięgaliśmy po świadectwo *Kroniki Malalasa*. Zawarty tam dramatyczny opis wymuszonego chrztu³⁴⁹ daje nam pojęcie na temat presji, jakiej mogli podlegać (przynajmniej w niektórych środowiskach) poganie w połowie piątego wieku. Jeśli pominąć wymiar przymusu, historia ta stanowi znakomity wstęp do rozważenia sprawy, która obecnie przed nami stoi. Chrzest, jako akt publiczny, pozwala bowiem na nowo określić przynależność Izokasjusza - ustalić to, kim on jest w przestrzeni społecznej.

W poprzednim rozdziale postulowaliśmy, iż utracony przez pogan oficjalny status ze swoimi zewnętrznymi atrybutami pozostawił po sobie pewną pustkę. To właśnie w tę czułą strunę uderza - zdaniem autora pracy - zawsze wrażliwy na dostępność perswazyjnych *loci* biskup Cyru. W niniejszym rozdziale ubierzemy (*nomen omen*) to podejrzenie w konkretną szatę. Postaramy się pokazać, że przynajmniej niektóre listy kierowane przez Teodoreta do pogan zawierać mogą aluzje do elementów obrzędu chrzcielnego. Szczęśliwie dysponujemy materiałem w postaci tekstów (zarówno greckich jak i syriackich) o charakterze katechetycznym oraz liturgicznym, bliskich biskupowi Cyru pod względem czasu powstania oraz kontekstu kulturowego. Ich selektywna analiza pozwoli na wyeksponowanie tych elementów korespondencji Teodoreta, które zdradzają nawiązania do liturgii chrzcielnej.

2 Wstępne odróżnienia

Zanim przejdziemy do szczegółowego omówienia poszczególnych wątków, powinniśmy odnotować złożoność procesu stawania się chrześcijaninem. Po pierwsze, zakłada on początkowy akt intelektualny, w którym chrześcijaństwo zostaje (przy mniejszym lub większym stopniu zrozumienia) uznane za prawdziwe. W dalszej kolejności odkrycie to zostaje przekute w formę bardziej dojrzałą poprzez przygotowanie intelektualne oraz

³⁴⁹ Malal. *Chron.* XIV 38.

praktyczne (katechumenat), który kończy się chrztem. Z punktu widzenia teologicznego chrzest ma znaczenie sakramentalne i jest formą działania Boga wobec osoby, która go otrzymuje, nadając mu godność dziecka Bożego. Chrzest jest też zjawiskiem wyjątkowym z punktu widzenia analizy socjologicznej i etnologicznej. W odróżnieniu od dwóch poprzednich stadiów, które dotyczą głównie zainteresowanej jednostki i mają charakter prywatny, bądź półprywatny, a ich istota dotyczy procesów trudno uchwytnych dla ludzkiego oka, chrzest jest wydarzeniem publicznym. Dzięki oficjalnemu charakterowi obrzędu, nowo uzyskana przynależność ochrzczonego, sygnalizowana przez szereg zewnętrznych znaków, staje się czytelna dla społeczności – dokładnie tak, jak to było w przypadku Izokasjusza.

Schemat nawrócenie - katechumenat - chrzest w sposób oczywisty można zaaplikować do rzeczywistości, w której funkcjonuje Teodoret. Postulujemy, aby wyszczególnione wcześniej pojęcia nawrócenia (porządek intelektualny) i chrztu (porządek społeczny i liturgiczny) powiązać z parą terminów, którymi zajmowaliśmy się w poprzednim rozdziale³⁵⁰: *gnosis* i *eusebeia*. Obydwa terminy mają swoją niezwykle długą, przedchrześcijańską historię. Chrześcijaństwo, przyjmując je do wewnętrznego obiegu, przynosi ze sobą nowe warstwy znaczeń, zasadniczo jednak pozostaje wierne “korytom” wyżłobionym przez dotychczasową *Begriffsgeschichte*. Tak też słowo *gnosis* wskazuje na element poznawczy ludzkiego funkcjonowania, na samą aktywność poznawczą lub jej rezultat - wiedzę. Chrześcijański słownik Teodoreta wydobywa tutaj może pewien nowy ton, odkrywając poznanie Boga jako szczególną, uprzywilejowaną formę poznania³⁵¹, pozostaje jednak wierny starożytnej definicji. W przypadku terminu *eusebeia* sytuacja jest, jak zaznaczaliśmy, bardziej skomplikowana. W interpretacji chrześcijańskiej aspekt poznawczy tego terminu łączy się z praktyczno-obrzędowym, zaś z perspektywy pogańskiej widoczny jest tylko ten drugi wymiar.

Fakt, iż możemy dokonać powyższego dopasowania, w którym etapy inicjacji chrześcijańskiej łączą się z pojęciami ze słownika Teodoreta, daje nam “zielone światło” do realizacji właściwego zadania niniejszego rozdziału. Tam, gdzie w listach biskupa Cyru mowa jest o *gnosis*, *eusebeia* lub o nierozpoznanej cności, której brakuje adresatowi, będziemy teraz próbowali szukać śladów nawiązań do liturgii chrzcielnej. Nie jest naszym celem zabierać głos

³⁵⁰ Zob. rodz. III, s. 72.

³⁵¹ *LSJ*, s. 350 s.v. γνῶσις; *Lampe*, s. 318-320, s.v. γνῶσις.

w dyskusji dotyczącej rozwoju syryjskiej liturgii chrzcielnej i opisywać ją systematycznie. Nasz wywód będzie miał charakter kontekstowy, skupiający uwagę na tych aspektach obrzędu, które wydają się znajdować swoje odbicie w tekstach Teodoreta. Dalsza jego część będzie zatem miała następujący rytm: po omówieniu pozostających do naszej dyspozycji źródeł, w których odbija się kształt syryjskiej liturgii chrzcielnej piątego wieku, będziemy wskazywać na pewne jej elementy, by potem poszukiwać ich dopasowania w listach Teodoreta, które już wcześniej udało nam się wyodrębnić.

3 Źródła

3.1 *Katechezy chrzcielne* Jana Chryzostoma

Pierwszym źródłem, które możemy “przyłożyć” do listów Teodoreta, aby odkrywać w nich aluzje chrzcielne, są *Katechezy chrzcielne* Jana Chryzostoma, zbiór dwunastu (a właściwie jedenastu) kazań głoszonych do katechumenów w ramach wielkopostnych przygotowań do przyjęcia sakramentu. Zbiór ten jest daleki od jednorodności - składają się na niego kazania pochodzące z kilku różnych miejsc.

Pierwszą katechezę opublikował w 1612 r. Henry Savile w swoim wydaniu dzieł wszystkich Chryzostoma³⁵². Benedyktynski mnich-wydawca, Bernard de Montfaucon³⁵³, dołożył do niej drugą, należącą w istocie do zbioru mów *O posągach*³⁵⁴. Na początku dwudziestego wieku grecki badacz Papadopoulos-Kerameus odkrył w moskiewskiej bibliotece cztery kolejne kazania, z czego trzy nowe³⁵⁵. Dalej, w latach pięćdziesiątych Wegner dołożył dalszych osiem kazań ze zbiorów atoskiego monasteru Stavronikita³⁵⁶. Zdaniem badaczy, wszystkie dostępne dla nas kazania z dużym prawdopodobieństwem powstały w Antiochii, nie zaś

³⁵² J. Naumowicz, „Nowy układ katechez Chryzostoma”[w:]Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne*, tłum. W. Kania, Kraków 2021, s. 41.

³⁵³ *Catecheses ad Illuminados prima et secunda*, PG 49, 229-240.

³⁵⁴ Naumowicz, “Nowy układ...”, s. 42. Ze względu na zawarte w mowie wątki chrzcielne nie ignorujemy jej w następujących dalej analizach.

³⁵⁵ *Ioannou tou Chrystotomu katecheseis*[w:]Varia Graeca sacra: sbornik grečeskich neizdannyh bogoslovskih tekstov IV-XV vekov, wyd. A. Papadopoulos-Kerameus, Sankt Petersburg 1909, ss. 155-183; Zob. Naumowicz, “Nowy układ...”, s. 42.

³⁵⁶ Jean Chrysostom, *Huit catéchèses baptismales inédites*, wyd. i tłum. A. Wenger, SCh 50, Paris 2005. Na temat historii tych odkryć szerzej zob. P.W. Harkins, “Introduction”[w:]John Chrysostom, *Baptismal Instructions*, tłum. P.W. Harkins, New York 1988, s. 6-13. Cytując kazania podążam za układem przyjętym w przekładzie Harkinsa, w nawiasach podając miejsca w poszczególnych zbiorach (Montfaucon = *Montf.*, Papadopoulos-Kerameus = *PK*, Wenger = *Stav.*).

w Konstantynopolu, ale pochodzą z kilku różnych serii/lat³⁵⁷. Jedność miejsca wygłoszenia pozwala nam zakładać, że rozproszone po poszczególnych kazaniach uwagi na temat przebiegu liturgii chrzcielnej należą do jednego, antiocheńskiego “ekosystemu” liturgicznego. Określenie “uwagi” jest tu jak najbardziej na miejscu - Złotousty o przebiegu obrzędów wypowiada się tylko okazjonalnie i bardzo niesystematycznie. Szczęśliwie jego “tyko” to dość, by dostarczyć pewnych informacji o interesujących nas kwestiach³⁵⁸.

3.2 Katechezy chrzcielne Teodora z Mopsuestii

Bardziej solidny jest w tej materii nasz drugi świadek, Teodor z Mopsuestii (ok. 350 - 428). Warto odnotować, że choć - zgodnie z przydomkiem - od 392 r. piastował urząd biskupa w cylicyjskiej Mopsuestii, to jednak pierwotnie związany był z Antiochią³⁵⁹. Spod jego pióra wyszła seria katechez chrzcielnych, które po raz pierwszy wydał w latach trzydziestych w ramach serii *Woodbroke Studies* A. Mingana³⁶⁰. Znany nam tekst syriacki jest tłumaczeniem z oryginału greckiego i datowany jest na lata 379-392. Przynależy więc do tej samej rzeczywistości kulturowej, geograficznej i czasowej co teksty Chryzostoma i z powodzeniem może być traktowany jako komplementarny względem dzieła Złotoustego³⁶¹. Spośród szesnastu posiadanych przez nas katechez, trzy (od dwunastej do czternastej³⁶²) przedstawiają obszerny, chronologiczny opis obrzędu chrztu z komentarzem teologicznym³⁶³.

³⁵⁷ Zob. Harkins, “Introduction”, s. 12-13; A. Wenger, “Introduction”[w:]Jean Chrysostom, *Huit catéchèses*, s. 59-66.

³⁵⁸ Na temat przebiegu liturgii chrzcielnej u Chryzostoma zob. Harkins, “Pre-Baptismal Rites”, ss. 219-238; Wenger, “Introduction”, s. 66-104.

³⁵⁹ L. Van Rompay, “Theodore of Mopsuestia”[w:]*GEDSH*, s. 401-402.

³⁶⁰ Theodore of Mopsuestia, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*, wyd. i tłum. A. Mingana, Cambridge 1932; Theodore of Mopsuestia, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's prayer and on the sacraments of baptism and the eucharist*, wyd. i tłum. A. Mingana, Cambridge 1933. Reprodukacja fototypiczna manuskryptu Mingany wraz tłumaczeniem francuskim: Theodore de Mopsueste, *Les Homelies catechetiques de Theodore de Mopsueste: reproduction phototypique du ms. Mingana syr. 56 (Selly Oak Colleges' Library, Birmingham) : traduction, introduction, index*, wyd. i tłum. R. Tonneau, R. Devreesse, Città del Vaticano 1949. Tłumaczenie niemieckie: Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien*, tłum. P. Bruns, Freiburg 1994, t. I-II.

³⁶¹ P. Bruns, “Einleitung”[w:]Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien*, t. I, s. 21.

³⁶² Cytując dzieło Teodora używamy skrótu *Hom. cat.* oraz notacji zaproponowanej przez N. Witkampa (Idem, *Tradition and Innovation: Baptismal Rite and Mystagogy in Theodore of Mopsuestia and Narsai of Nisibis*, Leiden/Boston 2018, s. XV), podając kolejno numer katechezy (numeracja rozpoczyna od pierwszej katechezy w drugim tomie wydania Mingany), numer strony i numer wersu z tłumaczeniu Mingany.

³⁶³ Na temat przebiegu liturgii chrzcielnej u Teodora zob. Witkamp, *Tradition and Innovation*; Bruns, “Einleitung”[w:]Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien*, t. II, ss. 239-296; R.A. Meyers, 2010 „The Structure of the Syrian Baptismal Rite”[w:]P. Bradshaw (red.), *Essays in Early Eastern Initiation*, Piscataway 2010, ss. 31-43.

3.3 Anonimowy opis rytu chrzcielnego

Ostatnim świadectwem, które będziemy tutaj rozpatrywać, jest anonimowy opis rytu chrzcielnego w języku syriackim, wydany i przetłumaczony w 1980 r. przez Sebastiana Brocka³⁶⁴. Publikacja, o której tu mowa, ma charakter “warstwowy” i prezentuje kilka kolejnych wersji tego samego rytuału, obrastającego stopniowo w zmiany oraz komentarze. Nas interesuje warstwa najstarsza, prezentowana przez manuskrypt ze zbiorów British Library (British Library, Add. 14496, f. 23), bardzo zbieżny z dwoma innymi dokumentami, wydanymi na początku dwudziestego wieku przez Rahmiego. Najstarszy z nich datowany jest na końcówkę IX w. Brock stanowczo odrzuca przekazaną w jednym z manuskryptów sugestię autorstwa Jana Chryzostoma, rozważa za to podobieństwa do katechez Teodora z Mopsuestii. Sam zaś opis, gdy chodzi o czas powstania, lokuje on w pierwszej połowie piątego wieku³⁶⁵. Mamy tu do czynienia z suchym i zwięzłym opisem spełnianych czynności liturgicznych, gdzieniegdzie tylko opatrzonym prostym wyjaśnieniem. Niezależnie od pewnych mankamentów dokument ten ma istotne znaczenie dla prowadzonych przez nas poszukiwań. Pewną pomocniczą rolę w rozumieniu jego treści odegrają dwa późniejsze dokumenty: bazujący na naszym opisie komentarz Grzegorza, biskupa Arabów³⁶⁶ oraz opisy rytów chrzcielnych wydane pierwotnie przez Assemaniego³⁶⁷.

4 Ojciec chrzestny

4.1 *Katechezy chrzcielne* Teodora z Mopsuestii

Ojciec chrzestny (*sponsor*) zjawia się w dziele Teodora z Mopsuestii w następujących okolicznościach:

He comes to the Church of God where he is received by a duly appointed person – as there is a habit to register those who draw near to baptism—who will question him about his

³⁶⁴ S. Brock, “Some Early Syriac Baptismal Commentaries”, *Orientalia Christiana Periodica* 46 (1980), ss. 20-61.

³⁶⁵ *Ibidem*, s. 20-21.

³⁶⁶ *Two Commentaries on the Jacobite Liturgy by George Bishop of the Arab Tribes and Moses Bar Kepha, together with the Syriac Anaphora of St. James and a Document Entitled the Book of Life*, wyd. i tłum. R.H. Connolly, H.W. Codrington, London 1913, ss. 11-23 (tłumaczenie); fol. 184a-190b (tekst syriacki).

³⁶⁷ Na ich temat zob. S. Brock, „Studies in the Early History of the Syrian Orthodox Baptismal Liturgy”, *The Journal of Theological Studies* 23 (1972), ss. 16-64. Punktem odniesienia dla niniejszej pracy były łacińskie tłumaczenia H. Denzinger (Idem, *Ritus Orientalium : Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis*, b.m. 1863, t. I-II)

mode of life in order to find out whether it possesses all the requisites of the citizenship of that great city. After he has abjured all the evil found in this world and cast it completely out of his mind, he has to show that he is worthy of the citizenship of the city and of his enrolment in it. This is the reason why, as if he were a stranger to the city and to its citizenship, a specially appointed person, who is from the city in which he is going to be enrolled and who is well versed in its mode of life, conducts him to the registrar and testifies for him to the effect that he is worthy of the city and of its citizenship and that, as he is not versed in the life of the city or in the knowledge of how to behave in it, he himself would be willing to act as a guide to his inexperience.

This rite is performed for those who are baptised by the person called godfather, who, however, does not make himself responsible for them in connection with future sins, as each one of us answers for his own sins before God. He only bears witness to what the catechumen has done and to the fact that he has prepared himself in the past to be worthy of the city and of its citizenship. He is justly called a sponsor because by his words (the catechumen) is deemed worthy to receive baptism. When in this world there is an order of the Government for a census of countries and of people who are in them, it is right for those who are registered in particular countries to obtain a title which would assure for them the cultivation of the fields which are registered in their name, and to pay readily the land taxes to the king. The same thing is required of the one who is enrolled in the heavenly city and in its citizenship, as "our conversation is in heaven." Indeed he ought to reject all earthly things, as is suitable to the one who is inscribed in heaven, and to do only the things that fit the life and conversation in heaven. He will also, if he is wise, pay perpetual taxes to the king and live a life which is consonant with baptism.³⁶⁸

Ojciec chrzestny (كاهن) pojawia się na liturgicznej scenie w momencie, kiedy katechumen zostaje ceremonialnie i oficjalnie zgłoszony jako kandydat do chrztu. Nawet jeśli nie zgodzimy się ze zdaniem Witkampa³⁶⁹, który umieszcza ten obrzęd we Wielką Środę, nie ulega wątpliwości, że miał on miejsce w bezpośredniej bliskości samego chrztu. W tym granicznym punkcie ojciec chrzestny (1) zaświadczał o moralnej nienaganności kandydata wobec osoby dokonującej zapisu (2) brał na siebie zobowiązanie przygotowania kandydata do chrztu. Dokładne znaczenie tego drugiego wymiaru jest, jak zauważa Witkamp³⁷⁰, problematyczne, sam fakt uczestnictwa w katechezach oznaczał bowiem, że chrześcijaństwo jest już katechumenowi w pewnym stopniu znane. Być może chodziło zatem o pewną porcję wiedzy zarezerwowaną dla osób w trakcie bliższego przygotowania do chrztu, jak to widzimy u Chryzostoma³⁷¹. Wypada zaznaczyć, że w sposób nieformalny ojciec chrzestny towarzyszył

³⁶⁸ Theod. *Ad bapt.* 2.24.30-2.25.15

³⁶⁹ Witkamp, *Tradition and Innovation*, s. 17-18; 107-108.

³⁷⁰ *Ibidem*, s. 104-105.

³⁷¹ Chrys. *Catech.* XI (=PK 3).

katechumenowi już wcześniej, chociaż szczegóły nie są możliwe do ustalenia³⁷². Warto też zwrócić uwagę na metaforykę, którą Teodor wykorzystuje do objaśnienia istoty obrzędu, tzn. obraz wspólnoty politycznej. Katechumen jest tutaj przedstawiony jako świeżo upieczony obywatel, który przestaje być obcym (كهنه 373). Z jednej strony jest on godny stać się członkiem wspólnoty, z drugiej jednak nie posiada wiedzy co do sposobu, w jaki powinien w ramach owej wspólnoty postępować. Stąd potrzeba interwencji bardziej doświadczonego “obywatela” (ojciec chrzestny), który przekazałby mu niezbędną wiedzę. Widoczne tu napięcie między dowiedzionymi cnotami moralnymi a brakiem dotyczącym nieumiejętności funkcjonowania “w mieście” jest istotne dla naszych poszukiwań.

Ojciec chrzestny odgrywa też pewną rolę podczas obrzędu namaszczenia, które wyprzedza chrzest. Po tym, jak kandydat zostanie już namaszczony, jego *sponsor* podnosi go z klęczek i nakłada mu na głowę *orarium*, rodzaj liturgicznego nakrycia głowy.

Immediately after your godfather, who is standing behind you, spreads an orarium of linen on the crown of your head, raises you and makes you stand erect. By your rising from your genuflexion you show that you have cast away your ancient fall, that you have no more communion with earth and earthly things, that your adoration and prayer to God have been accepted, that you have received the stamp which is the sign of your election to the ineffable military service, that you have been called to heaven, and that you ought henceforth to direct your course to its life and citizenship while spurning all earthly things. The linen which he spreads on the crown of your head denotes the freedom to which you have been called. You were before standing bareheaded, as this is the habit of the exiles and the slaves, but after you have been signed he throws on your head linen, which is the emblem of the freedom to which you have been called. Men such as these (=freemen) are in the habit of spreading linen on their heads, and it serves them as an adornment both in the house and in the market-place³⁷⁴

Powstanie (przy pomocy ojca chrzestnego) z klęczek ma, jak czytamy, bardzo bogatą symbolikę - przypisuje mu aż pięć znaczeń. Nie wydaje się jednak, aby pierwsze cztery łączyły się w jakikolwiek sposób z udziałem ojca chrzestnego. Dopiero piąte znaczenie, związane ze wstąpieniem do nieba i uzyskaniem niebiańskiego obywatelstwa, rozwija wątki zarysowane w pierwszym omawianym przez nas fragmencie. Podnosząc katechumena z ziemi, ojciec chrzestny wskazuje, iż jego podopieczny *wstąpił* do społeczności, zaznacza też swoją

³⁷² Witkamp, s. 105-106.

³⁷³ Słowo to pochodzi od greckiego ξένος, zob. *SD*, s. 16, s.v. كهنه.

³⁷⁴ Theod. *Ad bapt.* 3.47.14-31.

inicjacyjną rolę w tym procesie. Ten sam sens ma nałożenie na głowę *orarium*, którego rola zasługuje na odrębną analizę³⁷⁵. Skupiając się zatem na razie na postaci ojca chrzestnego, zauważmy, iż nakładając na głowę katechumena *orarium*, dopełnia on swojej inicjacyjnej funkcji - potwierdza. Ojciec chrzestny został ustanowiony dla wyprowadzenia katechumena ze statusu niewolnika i obcego. Jego aktywność ustaje zatem, wtedy, gdy jego podopieczny zostaje "obywatelem". Obydwa gesty mają wyraźne znaczenie godnościowe i wskazują na nową przynależność, którą zyskuje właśnie katechumen. Po ich spełnieniu ojciec chrzestny nie włącza się już w żaden sposób w obrzęd chrztu. To wycofanie współgra z emfaticzną deklaracją Teodora, iż świadek chrztu nie jest w żaden sposób odpowiedzialny za ewentualne występki popełnione przez swego podopiecznego na dalszych etapach życia³⁷⁶. Proponujemy, aby cały proces widzieć w kategoriach stopniowalnej godności.

Początek obecności ojca chrzestnego związany jest z oświadczeniem, że katechumen "jest godzien", z drugiej strony sama treść obrzędu wskazuje, że stan kandydata naznaczony jest fundamentalnym brakiem. Brak ten jednak nie dotyczył porządku moralności. Katechumen nie stawał się w trakcie obrzędu kimś, kto się inaczej zachowuje, ale w ogóle kimś nowym, uzyskiwał nową godność i nowe obywatelstwo. Otrzymanie *orarium* sygnalizuje zmianę zachodzącą w człowieku na poziomie metafizycznym³⁷⁷. Jednocześnie bierność katechumena w całym procesie, w którym poddany jest on różnym działaniom czy to ze strony celebransa, czy to ojca chrzestnego (namaszczenie, podniesienie z kłęczek, nałożenie *orarium*) pokazuje, że jest to godność, której nie da się zdobyć samemu, ale otrzymuje się ją - w ostatecznym teologicznym ujęciu - od Boga.

Z punktu widzenia naszych dalszych rozważań należy odnotować istotną konsekwencję oparcia się przez Teodora na obrazie *polis* i obywatelstwa jako sposobie komunikowania istoty chrztu. Nie jest to może wypowiedzenie otwartej wojny (Teodor nie deprecjonuje w żaden sposób znaczenia wspólnoty politycznej) ale na pewno zostaje nawiązana rywalizacja - propozycja przynależności do wspólnoty Kościoła jest w pewnym sensie konkurencyjna

³⁷⁵ Zob. niżej s. 115-117.

³⁷⁶ Witkamp, *Tradition*, s. 107.

³⁷⁷ E. Peterson, "Teologia ubrania", tłum. A. Głos, *Christianitas* 60-61 (2015), s. 144-151. Warto zaznaczyć, że choć esej ten ma charakter teologiczny, a nie historyczny, to teksty patrystyczne, a szczególnie syryjski motyw "szaty chwały" odgrywają w nim kluczową rolę.

względem przynależności do wspólnoty politycznej³⁷⁸.

4.2 *Katechezy chrzcielne* Jana Chryzostoma

Również Chryzostom w swoich katechezach rzuca światło na znaczenie urzędu ojca chrzestnego. Czyni to jednak tylko raz i to w formie, która - z perspektywy naszych pytań - jest wielce niesatysfakcjonująca. Przywołajmy zatem stosowny fragment, w którym Chryzostom zwraca się do ojców chrzestnych bezpośrednio:

Pozwólcie, że zwrócę się teraz do tych, którzy odpowiadają za was, aby i oni wiedzieli, na jaką zasługują nagrodę za troskę względem was, a jaką karę ściągają za niedbalstwo. Zważ, mój kochany, iż ci, którzy poręczali za pieniądze, są bardziej zagrożeni niż ten, którego poręczają i który otrzymał pieniądze. Istotnie, jeśli pożyczający wykazuje dobre usposobienie, łagodzi tym ciężar swojego ręczyciela. W przeciwnym razie przyczynia się do jego większej klęski. Dlatego radzi mędrzec: Jeśli dałeś zapewnienie uważaj je za wiążące. Jeśli ręczyciele pieniędzy odpowiadają za całą sumę, to tym bardziej w duchowych sprawach, gdzie chodzi o bilans cnoty, winni być bardziej czujni, upominając, radząc, po ojcowsku przestrzegając³⁷⁹.

Początek kazania wskazuje, że nie znajdujemy się na samym początku cyklu³⁸⁰ - Chryzostom zaznacza wyraźnie, że jest to kolejne kazanie w serii³⁸¹. Złotousty nigdzie nie odnosi się wprost do obrzędu zapisu (który w Antiochii miał miejsce na początku Wielkiego Postu³⁸²), chociaż używa symboliki, która zdaje się na niego wskazywać³⁸³. Patrząc na najbliższy kontekst naszego fragmentu, Jan zwraca się do rodziców chrzestnych bezpośrednio po opisie przebiegu egzorcyzmów³⁸⁴, a przed opisem obrzędu *apotaxis/syntaxis*. Nie jest zatem wykluczone, że dygresja/parabaza Chryzostoma została "wyzwolona" przez rolę, jaką w tym obrzędzie spełniał ojciec chrzestny. Aby przedstawić rolę ojca chrzestnego, Jan sięga po obraz ze świata finansów - nazywa go ręczycielem (*ἀναδεχόμενος*). Tak jak zwykły poręczyciel odpowiada w razie konieczności swoim majątkiem, tak ojciec chrzestny - swoim zbawieniem.

Ważne jest, abyśmy ustalili, co dokładnie było przedmiotem poręczenia, którego udzielał

³⁷⁸ Bruns, "Einleitung", s. 270-272.

³⁷⁹ Chrys. *Catech.* II (= *Stav.* II) 15. Cytat za: Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne*, s. 128.

³⁸⁰ *Ibidem* II 1.

³⁸¹ Wenger, *Huit catéchèses*, s. 134, przyp. 2.

³⁸² Witkamp, *Tradition*, s. 107-108.

³⁸³ Harkins, "Pre-Baptismal Rites...", s. 223; zob np. Chrys. *Catech.* I 1 (= *Stav.* I 1).

³⁸⁴ Chrys. *Catech.* II 12; Harkins, *Pre-Baptismal Rites*, s. 224-228.

anadechomenos. Chryzostom, wyjaśniając tę kwestię, wspomina jednym tchem o sprawach duchowych oraz cnocie (οἱ ἐν τοῖς πνευματικοῖς καὶ εἰς τὸν τῆς ἀρετῆς λόγον τινὰς ἀναδεχόμενοι³⁸⁵). Wydaje się jednak, że sprawy duchowe i cnota nie są w tym wyliczeniu elementami odrębnymi. Ostatecznie cnota również jest przecież zjawiskiem duchowym, co znajduje swój wyraz w polskim tłumaczeniu („to tym bardziej w duchowych sprawach, gdzie chodzi o bilans cnoty”).

Cytowany wyżej ustęp potwierdza też, że poza poręczeniem, ojciec chrzestny pełnił u Chryzostoma aktywną funkcję katechetyczną („upominając, radząc, po ojcowsku przestrzegając”: παραινούντες καὶ συμβουλευόντες, διορθοῦντες³⁸⁶). Czego dokładnie dotyczą te czynności? Kolejny ustęp mówi o „prowadzeniu drogą cnoty” (πρὸς τὴν τῆς ἀρετῆς ὁδὸν χειραγωγήσουσι³⁸⁷), „zapalaniu do cnoty” (ἐνάγειν εἰς τὸν τῆς ἀρετῆς ζῆλον³⁸⁸) oraz „zaznajamianiu z rzeczami duchowymi” (ἐν τῇ τῶν πνευματικῶν διδασκαλίᾳ). Jak już wiemy, „rzeczy duchowe” to w wykonaniu Złotoustego głównie kwestie moralne, nie można jednak wykluczyć, że ojciec chrzestny zajmował się również pouczeniem doktrynalnym.

Znając opis Teodora, moglibyśmy się spodziewać, że i u Złotoustego usłyszymy o *orarium*, a w konsekwencji także o liturgicznej roli ojca chrzestnego, jednak na próżno. Choć samo *orarium* (jak się zdaje, do tej pory przeoczone) pojawia się na kartach katechez³⁸⁹, to nie pada ani jedno słowo o tym, kto nakłada je na głowę katechumena.

Na koniec trzeba nam raz jeszcze stwierdzić, że materiał dostarczony nam przez Chryzostoma jest dość ubogi, zarówno pod kątem liturgicznych detali jak i symbolicznych objaśnień. Potwierdza jednak zasadniczy rys urzędu ojca chrzestnego, który i tutaj związany jest jednoznacznie ze wstępnym poręczeniem za katechumena oraz przygotowaniem go do właściwego przyjęcia chrztu. W obydwóch tych aktywnościach kładziony jest silny nacisk na wymiar moralny.

³⁸⁵ *Ibidem*, II 15, w. 13-14.

³⁸⁶ *Ibidem*, II (= Stav. 2) 15, 15.

³⁸⁷ *Ibidem*, 16, 3-4. Cytaty z rozdziału 16 pochodzą z tłumaczenia polskiego (*Katechezy chrzcielne*, s. 128).

³⁸⁸ *Ibidem*, 16, 9-10.

³⁸⁹ Zob. niżej, s. 114-115.

4.3 Anonimowy opis rytu chrzcielnego

W naszym trzecim źródle, anonimowym rycie chrzcielnym, ojciec chrzestny pojawia się tylko raz, bezpośrednio po obrzędzie egzorcyzmów. Późniejsze wersje rytuału przedstawiają obszerniejsze wyjaśnienie roli ojca chrzestnego, potwierdzają też jego udział w momencie uroczystego zapisu³⁹⁰. Wersja z początku piątego wieku, istotna dla naszych rozważań, ogranicza się jednak do pojedynczego zdania:

The surety(ܫܘܪܝܬܐ) is the instructor(ܫܘܪܝܬܐ) in the ways of the church and the guide on the road of truth³⁹¹.

Znany nam już z przypadku Teodora poręczyciel (syr. *arba*, ܫܘܪܝܬܐ) jednoznacznie identyfikuje bohatera ustępu jako ojca chrzestnego³⁹². Odpowiada on poznanemu przez nas nieco wcześniej słowu *anadechomenos*. Dalej pojawiają się dwa dodatkowe określenia: jest on nauczycielem (syr. *malphono*, ܡܠܦܢܘܢܐ) drogi Kościoła oraz przewodnikiem na drodze prawdy. Owa droga („way of the church”, ܕܪܘܥܐ ܕܩܝܫܬܐ) ma w tym przypadku znaczenie moralne - precyzyjniej można by je oddać jako sposób życia lub obyczaj³⁹³. Druga część zacytowanego wyżej określenia wskazuje jednoznacznie na przekaz treści doktrynalnych.

Chociaż w interesującej dla nas wersji rytuału brakuje, jak już wspomnieliśmy, wzmianki o momencie formalnego zapisu, to jednak samo użycie określenia “poręczyciel” zakłada, że ojciec chrzestny musiał nie tylko uczyć swojego podopiecznego, ale też zaświadczyć o jego zdatości do przyjęcia chrztu. Kwestia jednak tego, co dokładnie musiało zostać stwierdzone w ramach takiego zaświadczenia - czy tylko kondycja moralna, czy także odpowiednie przygotowanie doktrynalne, nie może być rozstrzygnięta na podstawie. Strukturalne podobieństwo naszego rytu do opisu Teodora skłania jednak, aby przyjąć, że chodziło tutaj przede wszystkim o etos kandydata.

4.4 Interpretacja

Przechodząc ponad indywidualnymi różnicami, możemy wskazać na element wspólny,

³⁹⁰ Brock, “Some Early Syriac...”, s. 34-37.

³⁹¹ AR 5 (=Brock, “Some Early Syriac...”, s. 34-35, par. V).

³⁹² SD, s. 427, s.v. ܫܘܪܝܬܐ.

³⁹³ SD, s. 102, s.v. ܕܪܘܥܐ ܕܩܝܫܬܐ.

definiujący rolę ojca chrzestnego: jest on z jednej strony poręczycielem - zaświadcza, że kandydat nadaje się do przyjęcia chrztu - z drugiej zaś nauczycielem. Dla naszych dalszych rozważań kluczowe jest rozstrzygnięcie rysującej się w poszczególnych tekstach dość niejasno kwestii: czy da się wskazać wspólną dla wszystkich trzech tekstów odpowiedź na pytanie, o czym właściwie zaświadczał ojciec chrzestny? W przypadku Teodora samo już użycie obrazu *polis* do objaśnienia obrzędu zapisu przesądza o moralnym wymiarze poświadczenia. Katechumen otrzymuje od ojca chrzestnego poręcznie co do swojej kondycji, a następnie pod kierunkiem tego ostatniego poznaje obyczaje specyficzne dla miasta-Kościoła. Również w przypadku Chryzostoma, zawsze zainteresowanego kwestiami moralnymi, jasne jest, że przedmiot poświadczenia stanowi cnota (ἀρετή) kandydata. Nasz anonimowy ryt chrzcielny, który zdradza istotne podobieństwa strukturalne do opisu przedstawionego przez Teodora, skupia się na funkcji nauczycielskiej ojca chrzestnego, jednak przez użycie terminu ܠܝܢܘܢܐ musiał on w jakiś sposób uwiarygodnić swojego ucznia. Ostatecznie stwierdzamy zatem, że rola ojca chrzestnego (przynajmniej w aspekcie poświadczenia) dotyczyła kondycji moralnej kandydata do chrztu.

Odnosząc powyższą konkluzję do listów Teodoretę, musimy ponownie przyjrzeć się pochwałom, które ofiaruje on swoim pogańskim korespondentom. Właściwie samo już podniesienie przez biskupa Cyru tematu cnót wskazuje na wspólnotowy kontekst całego listu. Chociaż bowiem pochwała stawia w centrum jednostkę jako ich “nosiela” to przecież areną, na której mogła się ona urzeczywistnić, była wspólnota. Działania, które kwalifikowane są jako cnoty kierują się ku innym ludziom i służą budowaniu wspólnoty, którą z nimi współtworzymy³⁹⁴. O jaką jednak wspólnotę może chodzić? W tym momencie przychodzi nam z pomocą bogaty w obrazy tekst Teodora z Mopsuestii, który nie waha się sięgnąć po - śmiało z dzisiejszej perspektywy - zestawienie wspólnoty politycznej ze wspólnotą Kościoła. Powołując się na zwyczaj oficjalnego zapisu do *polis* Teodor przypomina nam, że w obydwóch przypadkach konieczny jest jakiś rodzaj cenzusu, który zapewniałby, że nowy obywatel będzie zdolny do podjęcia funkcjonowania w ramach wspólnoty. Tę niezbędną kwalifikację wyrażało się właśnie językiem cnót.

³⁹⁴ MacIntyre, *After Virtue*, s. 181-203.

Chwaląc swoich pogańskich przyjaciół, Teodoret zauważa w nich standardowe zalety cenione w społecznościach świata starożytnego. Z drugiej jednak strony nie mamy powodów sądzić, by sam, jako chrześcijanin, uważał którąkolwiek z nich za unieważnioną przez zasady swojej wiary³⁹⁵. Odwaga czy sprawiedliwość były w Kościele tak samo niezbędne jak i w *polis*. Przypomina się w tym momencie Teodor ze swoim polemicznie spożytkowanym obrazem wspólnoty politycznej i jej nowego obywatela. W jego kontekście powoli zaczyna się przed nami odsłaniać perswazyjny walor listów Teodoretów. W obliczu likwidacji publicznego kultu pogańskiego i powiązaniem zeń kryzysem legitymizacji wspólnoty przychodzi on do swoich niechrześcijańskich rozmówców z propozycją ponownego nadania znaczenia i orientacji ich bezdomnym cnotom, które “błąkają się” bez właściwej dla siebie wspólnoty. Można jednak powiedzieć więcej: biskup Cyru nie tylko proponuje i przedstawia nowe horyzonty, ale wręcz inscenizuje sytuację, w której wydaje się, że jego adwersarz już zrobił pierwszy krok na drodze do Kościoła. Posiada bowiem konieczne do przyjęcia chrztu zalety, zaś sam list możemy uznać za publiczne poświadczenie, takie jakiego wymagał formalny zapis będący elementem obrzędów poprzedzających chrzest. Współczesne przyzwyczajenia komunikacyjne mogą nas tutaj zwodzić, przypomnijmy zatem, że list starożytny był tekstem publicznym, przeznaczonym do szerszej prezentacji³⁹⁶. Autor w czasie pisania musiał brać pod uwagę, że treść jego tekstu będzie szeroko dostępna i z pewnością uwzględniał ten fakt kształtując swój komunikat. O ile nasza hipoteza byłaby trafna, mielibyśmy zatem do czynienia z pisemną wersją poświadczenia, którego ustnie w procesie przygotowywań udzielał katechumenowi ojciec chrzestny. Oznaczałoby to, że sam Teodoret przyjmował - przynajmniej na potrzeby listu - pozycję właściwą dla ojca chrzestnego.

Oczywiście nie twierdzimy tutaj, że list Teodoretów był propozycją podjęcia roli ojca chrzestnego *sensu stricto*. Z drugiej strony, nie możemy też takiego scenariusza wykluczyć. Chcemy przede wszystkim pokazać, że jeśli ukonkretnimy osiągnięcie pobożności jako przyjęcie chrztu, to również teodoretowe pochwały zyskują głębsze znaczenie jako element

³⁹⁵ Thdt. *Cur.* XII.

³⁹⁶ Schor, *Theodoret's people*, s. 34-35.

procesu, który w stronę chrztu zmierza. Jeśli nasza interpretacja jest trafna, Teodoret pokazuje swoim korespondentom, że przygotowanie do sakramentu zostało już zaczęte, a publiczne ogłoszenie gotowości kandydata było z pewnością formą znaczącej presji społecznej. Ostatecznie też opinia wystawiona przez Teodoreta z pewnością znalazłaby uznanie tam, gdzie sięgała jego biskupia sieć³⁹⁷.

Ocenić można tego, kogo się zna. Zauważmy, że prawie wszystkich pogan, którzy namawiani byli na chrzest, łączyły z Teodorem bliskie i długotrwałe więzi. Salustiusz jako *praeses Euphratensis* siłą rzeczy musiał dobrze znać naszego biskupa³⁹⁸. Nie zastawszy Salustiusza w Hierapolis Teodoret starał się dowiedzieć od przybywających do miasta, czy został on ponownie wybrany na urząd. Świadczy to, jeśli nie o zażyłości, to na pewno o tym, że znajomość trwała od pewnego czasu - przynajmniej od momentu, gdy Salustiusz po raz pierwszy objął władzę. W liście do Uraniusza, który z kolei rządził Cyprem, Teodoret podkreśla, że korzysta z każdej sposobności, by dowiedzieć się czegoś o jego poczynaniach³⁹⁹. *Comes Orientis* Dionizy nie otrzymałby prośby o pomoc w aferze, jaką rozpętał w Konstantynopolu biskup Atanazy, gdyby Teodoret nie był z nim w dobrych stosunkach i nie liczył na jego pomoc⁴⁰⁰. Apolloniusz otrzymał od naszego biskupa dwa listy⁴⁰¹, co również wskazuje na rozciągnięcie kontaktu w czasie. To samo stosuje się do kontaktów z generałem Zenonem⁴⁰². Również komes Ulpian musiał być Teodoretowi dobrze znany - inaczej nie byłby w stanie wygrać rywalizacji na pochwały z mówcą Atanazym⁴⁰³.

Na koniec naszej próby usytuowania Teodoreta w roli ojca chrzestnego zauważmy, że jego rola, wtedy, kiedy jest to możliwe, rozwija się w kierunku, który nakazują wymogi tego właśnie urzędu. W momencie, kiedy Uraniusz wykazuje oznaki zainteresowania chrześcijaństwem, nasz biskup momentalnie przystępuje do działań katechetycznych⁴⁰⁴.

³⁹⁷ *Ibidem*, s. 40-56.

³⁹⁸ *Ep. Sirm.* 37.

³⁹⁹ *Ep. Sirm.* 76, 1-10.

⁴⁰⁰ *Ep. Patm.* 17

⁴⁰¹ *Ep. Sirm.* 73; 103.

⁴⁰² *Ep. Sirm.* 65; 71.

⁴⁰³ *Ep. Sirm.* 22.

⁴⁰⁴ *Ep. Sirm.* 76, 16n; zob. wyżej, rozdz. II, s. 63-65.

5 Szata chwały

Następny trop łączący w naszej hipotezie listy Teodoretę oraz starożytną liturgię chrzcielną ma bardziej materialny charakter. Chodzi mianowicie o białą szatę chrzcielną, którą w pewnym momencie nakładano na katechumena. Jej doniosłe znaczenie poświadczają - na różny sposób - wszystkie trzy wyróżnione przez nas źródła. Biała szata (szata chwały) była jednak nie tylko fizycznym odzieniem, ale także fundamentalnym dla teologii syryjskiego chrześcijaństwa symbolem, skupiającym w sobie całą historię zbawienia, od raju aż po eschaton. Nosił ją Adam na znak swojej godności, aby potem utracić przez grzech pierworodny. Chrystus, mówiąc językiem teologii syryjskiej, przy wcieleniu "włożył na siebie" człowieczeństwo, by w ten sposób włożyć na człowieka ponownie utracony strój. W tej optyce wydarzeniem szczególnie ważnym był chrzest w Jordanie, obrazujący znizenie się Boga ku ludzkiemu doświadczeniu. Za sprawą tego wydarzenia, nowy chrześcijanin wynurzający się z wód chrzcielnych, nosił na sobie ponownie szatę chwały, którą miał zachować aż do sądu ostatecznego⁴⁰⁵. Jej materialnym znakiem była biała szata, nakładana zaraz po zanurzeniu. Wcześniej katechumen zdejmował swoją zwykłą odzież, by wejść do baptysterium nagim. Dwa stroje, zwykły i chrzcielny, obrazowały dwie tożsamości człowieka, prawdziwą oraz fałszywą⁴⁰⁶. Szata jest zatem symbolem pewnej godności, nie tylko rajskiej, ale i kapłańskiej (królewskiej), którą człowiek przy chrzcie otrzymuje/odzyskuje⁴⁰⁷.

5.1 Katechezy chrzcielne Jana Chryzostoma

Chryzostom w swoich kazaniach chrzcielnych bardzo mocno opiera się na obrazie białej szaty. Jest ona dla niego obrazem godności jaką uzyskuje chrześcijanin przez swoją inicjację: niewolnika przemienia się w syna⁴⁰⁸. W innych miejscach reprezentuje ona samego Chrystusa⁴⁰⁹. Biała szata jest też dla Złotoustego toposem łączącym rozmaite zobowiązania moralne, które stają się udziałem chrześcijanina-neofity⁴¹⁰. Jednocześnie nie ma wątpliwości,

⁴⁰⁵ Zob. Brock, *The Luminous Eye*, s. 85-97; Idem, "Clothing metaphors as a means of theological expression in Syriac tradition"[w:] Idem, *Studies in Syriac tradition*, Great Yarmouth 1992, rozdz. X, zwł. s. 12-13; Idem, "The robe of glory. A biblical image in the Syriac tradition", *The way* 39 (1999), ss. 247-259.

⁴⁰⁶ Brock, "The robe of glory", s. 255.

⁴⁰⁷ Idem, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, Piscataway 2013, s.65-66.

⁴⁰⁸ Chrys. *Hom. bapt.* V 24; IV, 3. 11; na temat znaczenia chrztu zob. Ferguson, *Baptism*, s. 552-563.

⁴⁰⁹ *Ibidem*, V 18, XI 7, XII 13.

⁴¹⁰ Przykłady: *Ibidem*, IV 11, 23, 27; VII, 25,27; VIII, 25; Ferguson, *Baptism*, s. 543-544.

że rzeczywistość materialna ściśle odpowiada tutaj duchowej, i punktem wyjścia chryzostomowych wywodów jest namacalna szata, którą neofita zakładał zaraz po chrzcie⁴¹¹. Wiele teologicznych obrazów, które krążą wokół tematu białej szaty, opartych jest o pewne szczegóły liturgii chrzcielnej⁴¹².

Powracając do kwestii szaty jako symbolu godności chrześcijańskiej, należy zwrócić uwagę na metodę jej definiowania. Złotousty kreśli bowiem polemiczne nawiązania do godności urzędników cesarskich. W sposób charakterystyczny dla syryjskiego chrześcijaństwa, szata urzędnika otrzymywana z tytułu powierzonego urzędu zestawiana jest z szatą chrzcielną neofity. Te tekstylne konfrontacje są jednak zaledwie pretekstem do zderzenia znaczeń i godności, które oba ubrania oznaczają. Godność urzędnika i towarzyszące jej zobowiązania, które wiążą się z ustanowieniem nowej relacji względem cesarza stają się lustrem, w którym dostrzec można godność chrześcijanina i jego specyficzne zobowiązania płynące z nowo ustanowionej relacji z Bogiem.

W katechezie pierwszej, Jan ze szczegółami pochyla się nad obrazem urzędników cesarskich, którzy noszą na sobie szatę z podobizną cesarza i poruszają się w towarzystwie zbrojnej eskorty⁴¹³. Otrzymana godność wiąże ich - przez wzgląd na nią zobowiązani są, aby reprezentować pewien poziom moralny, zachowywać się w określony sposób. Towarzyszące ich urzędowi atrybuty świadczą, że ich godność jest czymś ważnym, stanowiącym powód do dumy i wymagającym ochrony. Zbudowawszy taki obraz, Chryzostom amplifikuje: o ile bardziej dumni i zobowiązani powinni czuć się chrześcijanie, którzy przy chrzcie przyoblekają się⁴¹⁴ w Chrystusa, który - w odróżnieniu od cesarza - zawsze jest z nimi. Stworzona przez naszego kaznodzieję analogia wydaje się przeskakiwać: po jednej stronie mamy namacalną szatę urzędnika, po drugiej Chrystusa, którego "przyobleka się" w sposób duchowy. Inne kazania wskazują jednak bardzo wyraźnie, że biała szata chrzcielna jest symbolem

⁴¹¹ *Ibidem*, VII 24.

⁴¹² Neofita miał ją nosić przez tydzień po chrzcie, gdy przystępował do Eucharystii (VI 24; IX 3). Chryzostom nadaje też symbolikę ubrania świeckiemu katechumena i czynności jego zdejmowania (IX 11; XI 28). Inny fragment (XII 19) rozumieć można jako świadectwo praktyki wypożyczenia szaty z kościoła.

⁴¹³ I 44-45 (=Stav. I 44-45).

⁴¹⁴ I 45, 6: πολλῶ μᾶλλον οὐ ὁ αὐτὸν μέλλων ἐνδύεσθαι τὸν Χριστόν.

“nakładanego” Chrystusa przynajmniej tak samo, jak godności chrześcijanina⁴¹⁵. Drugi ważny fragment, pochodzący z katechezy czwartej ze zbioru Stavronikita, uderza w bardzo podobne tony. Ponownie pojawia się obraz szaty urzędnika, tym razem zestawionej wprost ze szatą chrzcielną⁴¹⁶. Ponownie też jest ona obrazem nowo otrzymanej godności i samego Chrystusa. Symbolika poszerza się jednak o nowy, silniejszy akcent na kwestię zobowiązań moralnych. Biel szaty chrzcielnej odzwierciedla w oczach Chryzostoma, nieskazitelność cnót moralnych, jakie powinien reprezentować neofita. Szata sama w sobie staje się obrazem cnoty, do której zachowywania uzdalnia chrzest⁴¹⁷

Podsumowując, szata chrzcielna jest u Chryzostoma ważnym nośnikiem znaczeń religijnych obejmujących: (1) problem godności i przynależności człowieka, (2) zobowiązania moralne, które *nomen omen* nakładane są na chrześcijanina, (3) istotę sakramentu, w którym katechumen (język tekstyliów nie opuszcza nas ani na chwilę) *przyobleka się* w Chrystusa. Wszystkie trzy znaczenia mają jednoznaczne tło polityczne: (1) godność chrześcijanina i przynależność do Kościoła stanowi amplifikację godności urzędowej i przynależności do *polis* (2) przynależność chrześcijańska kształtuje kanon zachowań człowieka tak jak piastowanie urzędu⁴¹⁸ (3) chrzest ustawia więź z Chrystusem, podobnie jak przyjęcie urzędu ustanawia więź z cesarzem.

5.2 Katechezy chrzcielne Teodora z Mopsuestii

W kwestii ojca chrzestnego Teodor wyraźnie górował nad Chryzostomem w dziedzinie objętości dostępnego dla nas materiału. Gdy przychodzi do kwestii szaty chrzcielnej, proporcje odwracają się. Biskup Mopsuestii ponownie służy nam swoją chronologiczną dokładnością, zaskakuje jednak powściągliwość, z jaką omawia kwestię szaty chrzcielnej. Teodor bardzo wyraźnie zarysowuje kontrast między stanami przed i po chrzcie, zapisany w poszczególnych gestach i zachowaniach:

⁴¹⁵ *Ibidem*, IV (=Stav. IV/PK IV) 4; V (=Stav. V) 18; XI (=PK 3) 7; XII (=Montf. II) 13.

⁴¹⁶ *Ibidem*, IV (=Stav. IV/PK IV).

⁴¹⁷ *Ibidem* I 35-35; VII 24.27.

⁴¹⁸ Mamy prawo sądzić, że co do materialnej treści tego zobowiązania istnieje duży poziom zgody. Chryzostom nigdzie nie twierdzi, że zobowiązania, które pociąga za sobą urząd mijają się ze zobowiązaniami chrześcijanina. Te ostatnie są po prostu wyższe.

You draw, therefore, near to the holy baptism, and before everything you take off your garments. As when Adam was formerly naked and was in nothing ashamed of himself, but after having broken the commandment and become mortal, he found himself in need of an outer covering, so also you, who are ready to draw near to the gift of the holy baptism so that through it you may be born afresh and become symbolically immortal, rightly remove your covering, which is a sign of mortality and a reproving mark of that (Divine) decree by which you were brought low to the necessity of a covering⁴¹⁹.

Wspomnienie szaty, którą katechumen zdejmuje przed zanurzeniem w baptysterium, oraz nadane jej znaczenie, pozwala Teodorowi budować opis chrztu na zasadzie kontrastu (przed-po). Jeśli zatem codzienny strój katechumena wskazuje na śmiertelność i przemijający charakter ludzkiej egzystencji wynikający z grzechu (podkreślmy, nie jest ona symbolem samego grzechu!), to szata chrzcielna wskazuje na obietnicę (poniekąd już spełnioną) nowego, niekończącego się życia:

When you go out (of the water) you wear a garment that is wholly radiant. This denotes the next world which is shining and radiant, and the life into which you had a long time beforehand moved through symbols. When you have received the resurrection in reality and put on immortality and incorruptibility, such a garment will be wholly unnecessary, but since now you do not possess these things in reality and have only received them sacramentally and symbolically, you are in need of garments. Of these you wear those which denote the happiness, which you have now received symbolically but which you will one day possess in reality. After you have received the grace of baptism and worn a white garment that shines⁴²⁰ (...)

Zdaniem Witkampa użycie obrazu Adama w raju wskazuje, że katechumen pozbywał się całego swojego ubrania. Tylko w ten sposób można byłoby zbudować wizualną (niewątpliwie obecną w tekście) analogię między pierwszym rodzicem a katechumenem, który przez chrzest powraca do pierwotnej, rajskiej godności⁴²¹. Tematem, który spaja myślenie Teodora o szacie chrzcielnej jest kwestia nieśmiertelności człowieka - utraconej, odzyskanej i mającej być przywróconą w pełni przy końcu czasów. Wszystkie te trzy etapy widoczne są

⁴¹⁹ Theod. *Ad bapt.* 4.54.3-12.

⁴²⁰ *Ibidem*, 4.68.1-11 bardzo podobnie tłumaczy Teodor znaczenie białej szaty nakładanej przez kapłana podczas namaszczenia (*Ibidem*, 3.45.31-38).

⁴²¹ Witkamp, *Tradition*, s. 295-297. Autor uważa, że tłumaczenie Mignany jest w tym fragmencie mylące - sugeruje, że neofita wynurzał się z wody już ubrany w szatę, gdy tymczasem nakładano ją już po wyjściu (*Ibidem*, s. 304, przyp. 57).

w przytoczonych przez nas fragmentach. Chociaż zaproponowane przez Teodora ujęcie różni się od widocznej u Chryzostoma polemiczno-politycznej perspektywy, to jednak i ono będzie istotne dla naszej interpretacji listów Teodoreta.

5.3 Anonimowy opis rytu chrzcielnego

W syriackojęzycznym opisie rytu chrztu, który jest przedmiotem naszego zainteresowania, biała szata jest również nakładana po wyjściu z basenu chrzcielnego, po namaszczeniu oraz nałożeniu na głowę neofity *orarium*:

The white garments (serve as) a type of the heavenly glories. That they are soft (is) a sign of the rebirth of the body⁴²².

Z licznych możliwości znaczeniowych związanych z tym strojem, które - jak pokazaliśmy wcześniej - znane są w chrześcijaństwie syryjskim, wysuwają się tutaj wyraźnie kwestie eschatologiczne, związane z niebem oraz zmartwychwstaniem ciał na końcu świata.

5.4 Interpretacja

Jak już o tym mówiliśmy w rozdziale prozopograficznym, na przełomie lat 447 i 448 do Teodoreta dotarła wieść, że generał Zenon został wybrany na urząd konsula na rok 448⁴²³. Właściwe rozumienie listu gratulacyjnego, który nasz biskup przesłał Zenonowi na tę okoliczność możliwe jest tylko w kontekście syryjskiej tradycji szaty chwały. Przypomnijmy zatem kluczowy fragment:

Albowiem zapaśnikom cnoty, Bóg wszechrzeczy, ten wspaniały agonoteta, przyznał nagrody – jednym w tym życiu, drugim w innym, które nie ma końca. Te pierwsze, ziemskie, stały się udziałem Waszej Wysokości, która dostąpiła najwyższego zaszczytu. Oby Bóg dał, by Wasza Szlachetność osiągnęła także dobra stałe i trwałe i wraz ze strojem konsula otrzymała też szatę świętą i Boską. (εἶη δὲ καὶ τῶν μονίμων ἐκείνων καὶ διαρκῶν τὴν ὑμετέραν μεγαλοφυΐαν τυχεῖν ἀγαθῶν, καὶ μετὰ τῆς ὑπατικῆς ἀμπεχόνης προσλαβεῖν τὴν ἄρρητον καὶ θεῖαν περιβολήν). Takie bowiem jest życzenie wszystkich, którzy wiedzą, jak wielki to jest dar⁴²⁴.

⁴²² AR 16-17 (=Brock, "Some Early Syriac...", s. 44-45, par. XVI-XVII).

⁴²³ Zob. wyżej, rozdz. II, s. 65-67.

⁴²⁴ Ep. Sirm. 71, 9-16.

Zacytowane wyżej słowa wychodzą spod pióra Teodoretta (lub jego skryby) po wylczeniu cnót, które zdobią generała. Nagrodą, o której mowa, jest tutaj urząd konsula, a jego materialnym znakiem jest szata, określona jako ὑποτυκῆ ἀμπεχόνη, czyli łacińska *trabea triumphalis* albo *toga picta*, ceremonialny strój konsula. W czasach, o których mówimy, była to szata niezwykle bogata, barwiona na purpurowo lub fioletowo, i w dodatku bardzo obficie zdobiona - mogła (jak np. w przypadku szaty konsularnej poety Auzoniusza) mieć na sobie podobiznę cesarską⁴²⁵. Nasz biskup bardzo zręcznie wyzyskuje symboliczny potencjał tej sytuacji. Otrzymany przez Zenona zaszczyt interpretuje on w sposób religijny. W oczach Teodoretta, to Bóg, niewidzialny agonoteta (ἀγωναθέτης), przyznaje nagrody w zapasach atletom cnoty (τῆς ἀρετῆς ἀθλητοῖς). Mimo iż zaszczyt, którego dostąpił Zenon, wydaje się pochodzić od cesarza, to jego ostatecznym źródłem jest Bóg. W tych wywodach brzmią bardzo wyraźnie echa retorycznej strategii Chryzostoma. Podobnie jak jego złotousty poprzednik, Teodoret amplifikuje obraz z życia politycznego, aby za jego pośrednictwem ukazać rzeczywistość duchową. Zdobna szata stanowi materialne potwierdzenie moralnych walorów Zenona. Jednocześnie same cnoty, są też w pewnym sensie “szatą” która go zdobi, a jednocześnie - zobowiązuje do pewnego sposobu postępowania.

Chryzostom w swoich religijno-politycznych analogiach nigdy nie negował realności cnót, jakimi należy się wykazać w życiu politycznym. Teodoret również tego nie czyni. Wykorzystując symboliczny potencjał szaty jeszcze wyraźniej usadawia się w rozpoznanej przez nas nieco wcześniej roli ojca chrzestnego.

Tak jak już zaznaczaliśmy, duch Chryzostoma niewątpliwie patronuje metodzie, jaką Teodoret “obrabia” rozgrywające się przed jego oczami wydarzenia polityczne. Złotousty rysuje napięcie między szatą urzędową a szatą chrzcielną, aby zderzyć ze sobą dwie godności: polityczną i nadprzyrodzoną. To, co Złotousty robił *in abstracto*, Teodoret powtarza w stosunku do konkretnej osoby. Otrzymana przez Zenona szata i towarzysząca jej godność stanowią punkt wyjścia do zdobycia innej szaty i innej godności. Pogański generał, zdaje się

⁴²⁵ M. Dewar, “Spinning the Trabea: Consular Robes and Propaganda in the Panegyrics of Claudian” [w:] A. Keith (red.), *Roman Dress and the Fabrics of Roman Culture*, Toronto 2008, ss. 217–237, zwł. 219–221.

mówić Teodoret, w zadzie zrobił już pierwszy krok na drodze do chrztu, samemu nawet o tym nie wiedząc. Czerpiąc tak obficie z chryzostomowych toposów, biskup Cyru uderza jednocześnie delikatnie w tony, które “słyszeliśmy” w komentarzu Teodora z Mopsuestii. Gdy Teodor mówi o nagrodach przydzielanych przez Boga “w tym życiu” oraz w “innym, które nie ma końca”. Nie ma wątpliwości, że nagroda zdobyta przez Zenona należy do tej pierwszej kategorii, zaś szata chrzcielna, i zbawienie, które ona przynosi, do drugiej.

Wprowadzając temat zbawienia, wskazujemy na pewną trudność interpretacyjną, którą należy rozstrzygnąć, aby utwierdzić zaproponowaną wyżej interpretację listu. Symbol szaty chrzcielnej (szaty chwały) ze swoją dynamiczną, historiozbawczą symboliką mógłby oznaczać, jak to wynika z naszych wcześniejszych wywodów, zarówno chrzest jak i wynikające z niego zbawienie. Która z możliwości jest tu prawdziwa? Jeśli druga, oznaczałoby to, że Zenon jest już chrześcijaninem, a cała zaproponowana przez nas konstrukcja interpretacyjna musi zostać zakwestionowana. Szczęśliwie jednak, taki wariant możemy kategorycznie odrzucić. Po pierwsze, ze względu na konstrukcję listu: zachowuje on swoją polemiczną moc tylko wtedy, jeśli zderzeniu porządków przynależności (państwo - kościół) towarzyszy też zderzenie ich materialnych symboli: szaty konsularnej i szaty chrzcielnej. Po drugie, ze względów semantycznych - łączące obie strony analogii słowo μετὰ wskazuje jednoznacznie na synchronizm⁴²⁶, dwa jednoczesne zjawiska, co znajduje zresztą konsekwentne odzwierciedlenie w tłumaczeniach⁴²⁷. Na korzyść naszej hipotezy przemawia również wcześniejszy list, w którym Zenon występuje jednoznacznie jako poganin⁴²⁸. Po trzecie, mówienie o szacie jako o symbolu zbawienia byłoby dla Teodoreta po prostu bardzo ryzykowne. Oznaczałoby to, ni mniej ni więcej, że Teodoret życzy Zenonowi po prostu rychłego zgonu. Wydaje się, że nawet biskup, który w publicznej korespondencji wytyka swoim rozmówcom brak pobożności, nie pozwoliłby sobie na taki dowcip. Odnoszący sukcesy pogański generał z całą pewnością nie podzielał nastawienia przyjaciół Teodoreta - mnichów

⁴²⁶ Teodoret chętnie mówi o cnocie jako o ozdobie człowieka (zob. wyżej rozdz. III, s. 80-82). W przypadku generała Zenona język ten odnosi się do kompletu cnót kardynalnych (*Ep. Sirm.* 71, 4-7).

⁴²⁷ Azema: “(...) et de recevoir, en même temps que le vêtement de consul, la robe sacrée et divine!” (*Correspondance*, t. II, s.157); Radożycki: “wraz ze strojem konsula otrzymała też szatę świętą i Boską” (Teodoret, *Listy*, s. 137).

⁴²⁸ *Ep. Sirm.* 65; zob. wyżej, rozdz. II, s. 70-71.

z eufratezyjskich eremów - którzy ze względu na najwyższą wartość zbawienia pragnęli dla siebie szybkiej śmierci⁴²⁹.

Patrząc z innej strony można zadać sobie pytanie, skąd właściwie wiemy, którą szatę - materialną czy symboliczną ma na myśli Teodoret. Biorąc pod uwagę to, co już wiemy o tradycjach teologii syryjskiej, trzeba odpowiedzieć: obie jednocześnie. Tak jak nałożenie *trabea triumphalis* wynika w tekście z licznych przymiotów moralnych kandydata, tak potencjalnie przyjęty chrzest i związana z nim godność nadprzyrodzona znalazłaby swój wyraz w nałożeniu chrzcielnej "szaty chwały".

Przedstawione wyżej rozważania uprawomocniają, w opinii autora, przekonanie, że *casus* Zenona jest w ostateczności wariantem zachęt skierowanych do Ulpiana, Salustiusza, Uraniusza i innych pogańskich urzędników, którym przyglądaliśmy się uważnie w poprzednim rozdziale. Tak samo jak wcześniej Teodoret chwali liczne cnoty adresata (roztropność, umiarkowanie, sprawiedliwość). To, co się zmienia, to sposób komunikowania "problemu". Miejsce abstrakcyjnego pojęcia pobożności zastąpił tutaj materialny znak szaty chrzcielnej, rywalizującej z szatą konsula. Być może jednak linia podziału pod kątem operowania abstrakcją lub konkretem jest przez nas prowadzona na wyrost. Garderoba katechumena/neofity w tradycji antiocheńskiej nie kończyła się przecież - jak już wiemy - na samej szacie.

6 *Orarium*

Orarium, lniany ręcznik, według opinii uczonych zaczęło swoją karierę w pierwszym wieku po Chrystusie pod inną nazwą, *sudarium*⁴³⁰. Służyło ono do czyszczenia naczyń, ocierania potu, zakrywania ust, czasem zakładano je też na głowę. Co do zasady jednak *orarium* nosiło się przewieszane prze lewe ramię lub przewieszane przez szyję, z końcami zwisającymi na klatkę piersiową⁴³¹. Sama nazwa *orarium* zaczyna pojawiać się w III w. i wtedy też, jak się

⁴²⁹ Thdt. *Hist. rel.* XXVI 12.

⁴³⁰ R. Hirschmann, "Orarium"[w:] *JNP*, t. 10, s. 189; *TLL*, s.v. "Orarium", t. 9, 2, ss. 875-876, https://tll.degruyter.com/article/9_2_6_orarium_1_v2007[dostęp 28 października 2023].

⁴³¹ B. Baumgarten, *Vestments for All Seasons*, New York 2002, s. 14

zdaje, jej zastosowanie rozszerza się - cesarz używa go do sygnalizacji swojej woli, daruje jako prezent, itd. Zmiany te sprawiają, że *orarium* otaczać zaczyna nimb elitaryzmu⁴³². Chrześcijanie "kradną" je z rzymskiej garderoby w IV w., kiedy to *orarium* zaczyna pojawiać się w liturgii. Szerokie spektrum świeckich jego zastosowań znajduje swoje odzwierciedlenie w rzeczywistości kościelnej. *Orarium* pojawia się tam jako atrybut biskupa i (przewieszane przez ramię i spinane pod pachą⁴³³) diakona - temu ostatniemu służy jako narzędzie do czyszczenia naczyń liturgicznych.⁴³⁴

Nowy nabytek w szafie liturgicznych utensyliów zachował w językach greckim i syriackim swoją oryginalną nazwę (gr. ὀρόριον, syr. ܐܪܘܪܝܘܢ⁴³⁵). Wejście na teren języka syriackiego odsłania przed nami, jak już wcześniej zdradziliśmy, dodatkową funkcję *orarium* jako atrybutu katechumena/neofity⁴³⁶. Naszymi świadkami w tej sprawie są ponownie Teodor oraz - czego dopiero dowiedzimy - Jan. *Orarium* pojawia się również w naszym anonimowym opisie obrzędu chrztu.

6.1 Katechezy chrzcielne Teodora z Mopsuestii

Przypomnijmy zatem, co do powiedzenia miał w sprawie *orarium* Teodor:

Immediately after your godfather, who is standing behind you, spreads (ܐܪܘܪܝܘܢ) an orarium of linen on the crown of your head, raises you and makes you stand erect (...) The linen which he spreads on the crown of your head denotes the freedom to which you have been called. You were before standing bareheaded, as this is the habit of the exiles and the slaves, but after you have been signed he throws on your head linen, which is the emblem of the freedom to which you have been called. Men such as these (=freemen) are in the habit of spreading linen on their heads, and it serves them as an adornment both in the

⁴³² W.B. Marriott, *Vestiarius Christianum: The Origin and Gradual Development of the Dress of Holy Ministry in the Church*, London 1868, <http://archive.org/details/vestiariuschrisoomarrgoog>[dostęp 28 października 2023], s. lxxviii-lxx.

⁴³³ Baumgarten, *Vestments*, s. 15-16; Mariot (*Vestiarius*, s. Lxxviii-lxxix) zwraca uwagę na ciekawe podobieństwa między detalami ubioru postaci na Łuku Konstantyna oraz pierwszymi przedstawieniami diakonów z *orarium*. Podobne detale można odnaleźć na płaskorzeźbach w podstawie Obelisku Teodozjusza (uw. autora).

⁴³⁴ *Ibidem*, s. 14; Hurschmann, "Orarium".

⁴³⁵ *TS*, s. 100-101, s.v. ܐܪܘܪܝܢ; *SD*, s. 9, s.v. ܐܪܘܪܝܢ; bibliografia zapożyczenia: A.M. Butts, „Latin Words in Classical Syriac” *Hugoye* 19, ss. 123-192, zwł. s.148-149; na temat dyfuzji terminu od łaciny przez grekę aż po języki orientalne zob. É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris 1980, s. 241-246.

⁴³⁶ Najwięcej uwagi, zarówno co do fizycznego wyglądu, sposobu noszenia jak i symboliki poświęca *orarium* Witkamp, s. 106; 223-225; 242-244; Meyers, "Structure...", s.37-38. zwraca uwagę na *orarium* tylko jako na ewentualne (*nomen omen*) zwieńczenie rytu wyrzeczenia się diabła.

house and in the market-place⁴³⁷.

Zarówno obecność ojca chrzestnego, którego rolę odczytaliśmy już wcześniej, jak i wyjaśnienie oferowane wprost przez Teodora są ze sobą spójne. Ojciec chrzestny, jak pamiętamy, wprowadzony został do obrzędu za pomocą obrazu obywatelstwa⁴³⁸. Fakt, iż metafora ta znajduje swoje przedłużenie w zacytowanym wyżej fragmencie, pozwala nam postrzegać *orarium* jako znak potwierdzający cnoty katechumena i jego gotowość do przyjęcia chrztu. Teodor pisze, że przed nałożeniem tego nakrycia głowy, kandydat do chrztu stał z obnażoną głową, jak to jest w zwyczaju obcych i niewolników. Jak widzieliśmy, we fragmencie dotyczącym poświadczenia przez ojca chrzestnego, obcy był antytezą obywatela. Oba obrazy nakładają się zatem na siebie i możemy przyjąć, że wątek cnoty - chociaż nie wypowiedziany wprost - stanowi kontekst sceny nałożenia *orarium*.

Poza powyższą wzmianką, Teodor pisze także o *orarium* jako elemencie szaty diakona. Właściwie należałoby stwierdzić, że pisanie o *orarium* jako o nakryciu głowy katechumena jest (przynajmniej w badanym przez nas okresie) sytuacją wyjątkową, zaś przypisywanie go diakonowi stanowi normę. Założyć więc należy, że użycie to stanowi istotny kontekst, określający także znaczenie *orarium* w obrzędach poprzedzających chrzest:

This is the reason why all of us are called the ministers of Christ, as the blessed Paul said: "Inasmuch as I am the apostle of the Gentiles I magnify my ministry." This name, however, is especially applied to those who perform this ministry, and are called by all "deacons" (...) They [deacons - dop. W.N.] have also an apparel which is consonant with their office, since their outer garment is taller than they are, as wearing such an apparel in such a way is suitable to those who serve. They place on their left shoulders a stole (☞☞☞), which floats equally on either side, forwards and backwards. This is a sign that they are not performing a ministry of servitude but of freedom, as they are ministering to things that lead to freedom all those who are worthy of the great house of God, that is to say the Church. They do not place the stole on their neck in a way that it floats on either side but not in front, because there is no one serving in a house who wears such an apparel; it is only those who are masters of themselves and remote from servitude of any kind who wear it in this way, but the deacons place it on their shoulders because they are appointed for service. The stole is their only sign of that freedom to which all of us, who

⁴³⁷ Theod. *Ad bapt* 3.47.24-31.

⁴³⁸ Zob. wyżej s. 95-99.

believed in Christ, have been called; and we hasten to go to, and be in, "the house of God, which is the Church of the living God, the pillar and ground of the truth," as the blessed Paul says; and they are clearly appointed for the service of all things performed in it⁴³⁹.

Omawiane wyżej przypadki, widoczne zarówno u Teodora jak i Chryzostoma, wykorzystywały obrazy z życia politycznego oraz towarzyszące im teorie, wprowadzając je na teren chrześcijaństwa bez dużych zmian, a jedynie nadając im nowy, kościelny kontekst. Obywatel zmieniał się w chrześcijanina praktykując (z większą gorliwością) klasyczny zestaw cnót. W zacytowanym przez nas fragmencie odziedziczony, klasyczny materiał wykorzystany jest w sposób subwersywny, a zapożyczone obrazy i pojęcia zyskują nowy sens, podyktowany przez teologię chrześcijańską. Diakon, stwierdza Teodor, nosi *orarium* w sposób, który z punktu widzenia norm społecznych właściwy jest dla niewolnika, a więc przewieszane przez ramię. Czyni tak, ponieważ pełni służbę. Ludzie wolni, będący panami samych siebie, noszą je - kontrastuje - przewieszane przez szyję, tak, iż końce zwisają na plecach. Do tego momentu role rozdzielone są w sposób, który zadowoliłby pogańskich przedstawicieli późnoantycznych elit. A jednak, dodaje Teodor, (jest to właściwy moment naszej subwersji) *orarium* diakona jest mimo wszystko symbolem wolności - wolności, której wzór określa Chrystus. Aspiracje pierwszeństwa, władzy, wolności, samoposiadania, zostają tu przekształcone w sposób znany z ewangelicznych perykop⁴⁴⁰. Co ważne, Teodor wyraźnie stwierdza, że rodzaj służby, z powodu której diakon nosi *orarium*, jest udziałem wszystkich chrześcijan (*freedom to which all of us, who believed in Christ, have been called*). Chociaż sposób noszenia *orarium* w przypadku neofity i diakona różnił się, to jednak zasadne wydaje się, abyśmy uznali, że ten element ubioru zawsze wyraża tę samą chrześcijańską (opozycyjną względem pogańskiej) wizję relacji wolności i służby⁴⁴¹.

6.2 Katechezy chrzcielne Jana Chryzostoma

Gdyby nie nasze ustalenia w sprawie Teodora i związków jego *orarium* z koroną występującą w późniejszych źródłach, musielibyśmy uznać, że Chryzostom nie ma na interesujący nas

⁴³⁹ Theod. *Ad bapt* 5.84.19-85.6.

⁴⁴⁰ Mk 9,33-37; 10,41-45.

⁴⁴¹ Witkamp, *Tradition*, s. 223-225.

temat zupełnie nic do powiedzenia. Finn⁴⁴² sugeruje, że ponieważ Teodor i Jan należeli do tego samego, antiocheńskiego *milieu* obrzędowego, to szczególnie jakim jest *orarium* można domniemywać również w rycie znanym Złotoustemu. Wiedząc jednak to, co już wiemy, nie możemy przejść obojętnie wobec takiej oto wypowiedzi naszego kaznodziei:

Ja nie mówię: „Jeszcze trzy dni, a otrzymacie od króla urząd podczaszego”, lecz mówię: „Jeszcze trzydzieści dni, a nie faraon lecz Król niebieski przyjmie was do niebieskiej ojczyzny, do wolnego Jeruzalem, do niebieskiego miasta”. Józef powiedział: *Będziesz podawał faraonowi puchar*. Ja zaś nie mówię, że podacie kielich do rąk Króla, lecz że sam Król w waszą rękę poda kielich, ten kielich, przed którym drżymy, kielich pełen wielkiej mocy i cenniejszy nad wszelkie stworzenie. Wtajemniczeni znają moc tego kielicha, wy także wnet ją poznacie. Pomnijcie na mnie, gdy wejdziecie do tego królestwa, gdy otrzymacie królewski płaszcz, gdy zostanieie ozdobieni purpurową szatą zroszoną Krwią Pana, gdy wam włożą ów diadem, z którego wychodzą promienie przewyższające blask słońca (ὅταν διάδημα ἀναδήσησθε τῶν ἡλιακῶν ἀκτίνων φαιδροτέρας ἔχον πανταχόθεν ἐκπηδῶσας λαμπηδόνας)⁴⁴³.

Fragment ten pochodzi z początku katechezy, którą Chryzostom wygłosił na początku przygotowań chrzcielnych. Złotousty sięga do Księgi Rodzaju (Rdz 40). Sam siebie obsadza w roli Józefa, zaś katechumenów - w roli dworzanina, którego faraon zesłał do więzienia. Przez amplifikację splata biblijną opowieść i rzeczywistość, w którą mają wejść katechumeni. W tej drugiej wszystko jest większe - Józef tłumaczył sny, Jan objaśnia rzeczywistość nieba, dworzanin po trzech dniach powrócił na dwór tyrana, katechumeni za trzydzieści dni powrócą do niebiańskiego kraju “na wysokościach”, on śnił o kielichu wina zwróconym Faraonowi, a katechumenom Król Niebieski wręczy puchar do wypicia. Jeśli rozpleciemy to, to, co Chryzostom tak ściśle połączył, zauważymy, że druga “współczesna” część jego amplifikacji odsłania szczegóły liturgii kościoła antiocheńskiego. Katecheza Jana-Józefa wygłoszona została trzydzieści dni przed Wielkanocą i właśnie w ten dzień katechumeni mieli przystąpić do chrztu a potem do Eucharystii i pić Krew Chrystusa z kielicha. Nawet drobna inwersja gestów (dworzanin oddaje kielich, katechumen bierze go do rąk) odpowiada praktyce eucharystycznej tamtego czasu⁴⁴⁴. Zdaniem autora pracy, sposób w jaki Chryzostom

⁴⁴² T.M. Finn, *The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of St. John Chrysostom*, Washington 1967, s. 122.

⁴⁴³ Chrys. *Catech.* IX (=Montf. 1/PK 1), 2-3.

⁴⁴⁴ W ówczesnej praktyce chrześcijanin otrzymywał kielich do własnych rąk celem wypicia. Wyraźne wskazanie na tę praktykę: zob. Chrys. *In Matt.* 45, 3: “Czy nie uważasz tego za wielką rzecz, trzymać kielich, z którego ma pić Chrystus i zbliżyć go do swych ust? Czy nie widzisz, że tylko kapłanowi wolno podawać kielich Jego krwi?”

rozpoczyna katechezę przesądza o tym, jak powinniśmy go rozumieć, gdy niemal “na tym samym oddechu” opowiada katechumenom o darach, jakie Chrystus-Oblubieniec przyniesie im w dniu chrztu-zaślubin: purpurowej szacie i jaśniejącym diademie. Wydaje się sensowne podejrzewać, że poza symbolami duchowych darów chodzi tutaj o dwa konkretne elementy chrzcielnej garderoby: białą szatę (szatę chwały) oraz *orarium*. Kończą one serię powiązań między światem symboli a akcją liturgiczną. Nie przeszkadza temu dosłowna treść wypowiedzi, która mówi przecież o elementach garderoby cesarskiej: purpurowym płaszczu i diademie⁴⁴⁵. Osobno w przypadku szaty chrzcielnej i *orarium* poznaliśmy już przecież ten sposób operowania symbolami godności świeckiej, które “pożyczają się”, aby wyrazić godność religijną.

6.3 Anonimowy opis rytu chrzcielnego

Zdaniem Witkampa świadectwo Teodora dotyczące użycia *orarium* w liturgii chrzcielnej jest izolowanym przykładem tego rodzaju praktyki w interesującym nas okresie rozwoju rytu. Badacz ten dystansuje przedstawiony przez Brocka anonimowy komentarz do liturgii chrzcielnej, datowany na pierwszą połowę piątego wieku. Czytamy tam:

The crowns (كلمة) placed on the heads of those baptized signify the freedom they have received from Christ⁴⁴⁶

Skoro czytamy tutaj o koronach (كلمة) a nie orariach (كروان), to zdaniem Witkampa musimy mieć do czynienia dwoma różnymi obiektami⁴⁴⁷. Po pierwsze jednak, słownik Payne-Smith wskazuje, że krąg znaczeń słowa *kelila* nie kończy się na koronie - w grę wchodzi także koronka, turban, wieniec itd.⁴⁴⁸ Po drugie, istnieje możliwość pogodzenia ze sobą tych dwóch terminów. Grzegorz, biskup Arabów, komentował interesujący nas tutaj moment liturgii w taki sposób:

za: Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, tłum. A. Baron, J. Krystyniacki, Kraków 2002-2003, t. II, s. 56.

⁴⁴⁵ Zob. John Chrysostom, *Baptismal Instructions*, s. 290, przyp. 13.

⁴⁴⁶ AR 14 (=Brock, “Some Early Syriac...”, s. 45).

⁴⁴⁷ Witkamp, *Tradition*, s. 225 oraz przyp. 40 tamże.

⁴⁴⁸ SD, s. 216, s.v. كلمة.

The stoles (orarium) [ܠܘܪܝܐܪܝܘܡ], that is to say crowns [ܠܠܘܪܝܐܪܝܘܡ], which are upon the heads of the baptized, declare the freedom which they have received through Christ⁴⁴⁹.

To, co Teodorowi zajęło cały akapit, Grzegorz wyjaśnia w jednym zdaniu: *orarium* (to znaczy korona) oznacza wolność neofity, którą zyskał w Chrystusie. Jeszcze szerszej uchylone tutaj przez nas drzwi otwiera opublikowane przez Assemaniego *Ordo solutionis coronae*, czyli obrzęd odwiązania “korony” po siedmiu dniach od chrztu⁴⁵⁰. Koronę w dosłownym tego słowa znaczeniu trudno byłoby odwiązać. Problem podniesiony przez Witkampa jest pozorny: *orarium* i korona to jedno i to samo nakrycie głowy, przy czym pierwsze z pojęć wydaje się mieć sens techniczny, opisowy a drugie symboliczny, wskazujący na znaczenie tego nakrycia głowy. *Orarium* nie jest koroną w sensie technicznym, dosłownie, lecz jako znak godności katechumena. Jest to jakby wzmocnienie pierwotnej myśli Teodora, który widział w *orarium* odpowiednik nakrycia ludzi wolnych, obywateli.

6.4 Interpretacja

W odróżnieniu do Teodora i anonimowego rytu chrzcielnego, w wyszczególnionych przez nas listach Teodoretta nie pojawia się bezpośrednie odniesienie do *orarium*. Towarzyszące niniejszemu ustępowi przekonanie, że nawiązanie do tego akcesorium liturgicznego stanowi istotę działań perswazyjnych wobec (przynajmniej niektórych) pogan opiera się na określonej interpretacji omawianej wcześniej frazy *kolophon/kephalaion ton agathon*⁴⁵¹. Propozycja ta dotyczy zatem listów do Salustiusza, Ulpiana, Dionizego, Uraniusza a także Olimpiusza Germanika⁴⁵².

⁴⁴⁹ *Two Commentaries on the Jacobite Liturgy by George Bishop of the Arab Tribes and Moses Bar Kepha, together with the Syriac Anaphora of St. James and a Document Entitled the Book of Life*, wyd. i tłum. R.H. Connolly, H.W. Codrington, London 1913, s. 14. Dopiski w j. syriackim w kwadratowych nawiasach pochodzą od autora niniejszej pracy (zob. *Ibidem*, fol. 186b, w. 1).

⁴⁵⁰ Denzinger, *Ritus Orientalium*, t. I, s. 327-328. Jest to zapewne rozwinięcie tradycji “białego tygodnia”, którą widzieliśmy już u Chryzostoma.

⁴⁵¹ Zob wyżej, rodz. III, s. 81-83.

⁴⁵² Przypomnijmy, że jako eunomianin Olimpiusz mógł być w oczach Teodoretta kandydatem do ponownego chrztu (von Hefele, *A History*, t. II, s. 367-378). Nie jest zatem niespójne, abyśmy skierowany do niego list interpretowali wspólnie z tymi, które biskup Cyru kierował do pogan.

Na poziomie najbardziej ogólnym należy odnotować przynależność Teodoretę do syryjskiej tradycji myślowej, ściśle wiążącej rzeczywistość materialną i duchową⁴⁵³. Specyfikę tę sygnalizowaliśmy już wcześniej w różnych miejscach niniejszej pracy, niemniej najlepiej odsłania ją przeprowadzona przez nas wyżej analiza wykorzystania obrazu szaty chwały⁴⁵⁴ w liście do generała Zenona, gdzie materialnej odzieży odpowiada “odzież duchowa” w postaci godności chrześcijanina. Identyfikacja tej zasadniczej skłonności czyni prawdopodobną hipotezę, iż także w przypadku wyrażenia *kolophon/kephalaion ton agathon* (oraz wyrażen pokrewnych), rzeczywistość niematerialna, jaką jest cnota (według naszej interpretacji - cnota pobożności lub wiedzy⁴⁵⁵), znajdowała swoje materialne wcielenie w postaci *orarium*. Powiedzieć by należało może nawet odwrotnie: to cnota wieńczy (uwieńczy po chrzcie) adresata tekstu, w taki sposób, w jaki *orarium* wieńczy głowę katechumena.

W tym kontekście należy przypomnieć poczynioną przez nas wcześniej obserwację, iż Teodoret do opisu swojego moralnego wrażenia na temat korespondentów używa języka niezwykle - w przypadku tak niematerialnej kwestii - zmysłowego, stwierdzając, że “widzi” swoich przyjaciół pozbawionych cnoty, lub że są oni “przyozdobieni” cnotą⁴⁵⁶. Jak to już jednak obserwowaliśmy po wielokroć, w obrębie syryjskiego chrześcijaństwa rzeczywistość duchowa i materialna przylegają do siebie bardzo ściśle. Brak ostatniej z katalogu cnót to zatem nie tylko kwestia duszy, ale też kwestia szaty chrzcielnej oraz *orarium*, którego dana osoba jeszcze nie zakładała. Ów zmysłowy język wspiera również pogląd, że nadzieja Teodoretę nie dotyczy tylko zmiany przekonań ($\gamma\omega\omicron\sigma\iota\varsigma$) ale zmaterializuje się w postaci konkretnych, uchwytnych dla ludzkiego oka działań ($\epsilon\upsilon\sigma\acute{\epsilon}\beta\epsilon\iota\alpha$) - działań liturgicznych⁴⁵⁷.

Idąc dalej, należy zwrócić uwagę na rozpoznaną przez nas wcześniej zarówno u Teodoretę jak i Chryzostoma tradycję polemicznego wykorzystania obrazów pochodzących ze świata polityki. U obydwóch autorów biała szata chrzcielna była konkurencją dla stroju konsula lub innego urzędnika cesarskiego. Ten polemiczny charakter powrócił we fragmencie katechezy

⁴⁵³ Zob. wstęp, s. 16-17.

⁴⁵⁴ Zob. wyżej, s. 105-112.

⁴⁵⁵ Zob. wyżej, rodz. III, s. 75-77.

⁴⁵⁶ Zob. wyżej, rodz. III, s. 79-81.

⁴⁵⁷ Najmocniej widoczne jest to w liście do Uraniusza (*Ep. Sirm.* 76, 13-16: “Sądzimy bowiem, że jest słuszną rzeczą, żeby ten, którego ozdabia tyle różnych rodzajów cnoty, przyjął jeszcze jej uwieńczenie, i wierzymy, że ujrzemy [$\omicron\psi\omicron\mu\epsilon\theta\alpha$ - W.N.] urzeczywistnienie się tego, czego pragniemy.”

Złotoustego, w której zidentyfikowaliśmy nawiązanie do *orarium*. Tym razem Jan “licytuje” jeszcze wyżej, celem jego porównań nie są już bowiem insygnia wysokich urzędników a samego cesarza - szata chrzcielna kojarzy mu się z cesarską purpurą, zaś *orarium* - z diademem. W tym kontekście zauważyć należy, że w badanej przez nas grupie nie ma intelektualistów⁴⁵⁸, tylko sami urzędnicy, w przypadku których Teodoret miał szansę zastosować swoją polemiczną strategię podobnie jak w przypadku generała Zenona. Warto też dodać, że chociaż sprawa domaga się bardziej dokładnego, samodzielnego opracowania, to jednak w pracach traktujących o przedchrześcijańskiej historii *orarium* pojawia się sugestia, iż w pewnym momencie stało się ono atrybutem samego cesarza oraz osób z jego pochodzenia⁴⁵⁹. Potwierdzenie tego podejrzenia poprzez gruntowną analizę dostępnych testimoniów pozwoliłoby na wzmocnienie naszego argumentu.

Trzeci argument dotyczy wątku cnoty. Jak zasygnalizowaliśmy na początku niniejszego rozdziału, Teodoret, podkreślając zalety moralne swoich adresatów, staje poniekąd w roli ich ojca chrzestnego⁴⁶⁰. Tymczasem, jak to nam wyjawiał tekst Teodora z Mopsuestii, *orarium* było silnie związane z rolą ojca chrzestnego i tym samym z motywem cnoty. Ojciec chrzestny, jak widzieliśmy, kończył (wieńczył) pełnienie swojej roli w obrzędzie chrztu właśnie poprzez nałożenie tego nakrycia głowy na głowę katechumena zaraz po namaszczeniu. Możemy w geście tym widzieć ostateczne potwierdzenie walorów moralnych, których to gwarantem w całym obrzędzie przede wszystkim był ojciec chrzestny - według zgodnej opinii Teodora i Jana Chryzostoma⁴⁶¹. Jeśli zatem poprzez swoje listy Teodoret stwierdza moralną zdatność pogańskich przyjaciół do przyjęcia chrztu poprzez wyliczenie ich cnót, to liturgicznym korelatem takiego stwierdzenia jest właśnie *orarium*.

Dodatkowego komentarza wymaga list do Salustiusza, archonta prowincji *Euphratensis*. Dowiadujemy się z niego, że tłem dla napisania listu był ponowny wybór tego urzędnika na

⁴⁵⁸ Wyjątkiem jest tu może Olimpiusz Germanik, w przypadku którego pytanie o profesję nie ma jasnej odpowiedzi.

⁴⁵⁹ Zob. wyżej, s. przyp. 5.

⁴⁶⁰ Zob. wyżej s. 102-105.

⁴⁶¹ Zob. wyżej s. 95-101.

pełnione dotychczas stanowisko. Nie licząc spornej kwestii *orarium*, struktura argumentacji nie różni się w niczym od tej znanej nam z *casus* generała Zenona. Teodoret wyraża nadzieję, że liminalny moment w karierze Salustiusza stanie się okazją do przejścia zupełnie innego rodzaju:

Eufratezyjczycy, którzy odnieśli je dzięki Twojej Wspaniałości i w praktyce przekonali się, jakie dobra przyniosły im twoje poprzednie rządy, obecnie tańczą z radości na wiadomość, że ich ster oddany został w ręce Twojej Dostojności. Ja zaś modłę się, aby oni otrzymali jeszcze większe dobra, Twoja Wspaniałość zaś osiągnęła stąd tym większą chwałę i do innych jej zasług doszła jeszcze wiara jako uwieńczenie (κολοφῶνα) dobrodziejstw⁴⁶².

Jeśli uznać rozpoznanie owego κολοφῶν jako naszego *orarium*, analogia z przypadkiem Zenona staje się zupełna.

7 Motyw światła i duchowych oczu

7.1 Katechezy chrzcielne Jana Chryzostoma

Motyw duchowych oczu pojawia się w katechezach Chryzostoma dość często. Ujmując rzecz najogólniej, duchowe oczy (oczy wiary) pozwalają widzieć rzeczywistość w sposób głębszy i bardziej ostateczny. Za ich pomocą odróżnia się rzeczy widzialne i przemijające od nieprzemijających i niewidzialnych, identyfikując tym samym rzeczywisty cel ludzkiego życia⁴⁶³. Idąc dalej, wyodrębniamy całą grupę odwołań ściślej związanych z chrztem. To właśnie oczy wiary umożliwiają zrozumienie prawdziwego sensu katechez⁴⁶⁴ oraz duchowego znaczenia poszczególnych obrzędów i znaków chrzcielnych⁴⁶⁵. Najciekawsze są jednak fragmenty, w których Złotousty określa świeżo ochrzczonych chrześcijan jako neofitów (νεοφώτιστος) czyli „nowo oświeconych”⁴⁶⁶ a chrzest jako „oświecenie”⁴⁶⁷.

Mamy zatem do czynienia z paradoksem: z jednej strony „oczy wiary” są niezbędne aby dostrzec istotę obrzędów chrzcielnych, a jednocześnie dopiero sam chrzest jest oświeceniem,

⁴⁶² *Ep. Sirm.* 37, 7-14.

⁴⁶³ Chrys. *Catech.* VII (=Stav. VII) 14-15; VIII (=Stav. VIII) 10; XI (=PK III) 6-8.

⁴⁶⁴ *Ibidem*, II (=Stav. II) 9.

⁴⁶⁵ *Ibidem*, II (=Stav. II) 10; 17; 28; XI (=PK III) 11-12.

⁴⁶⁶ *Lampe*, s. 905, s.v. νεοφώτιστος.

⁴⁶⁷ Chrys. *Catech.* IX (=Montf. 1/PK 1) 8.

otwarcie owych oczu. Oznaczałoby to, jak się zdaje, że katechumeni dopiero *ex post* są w stanie w pełni rozumieć znaczenie przyjętego sakramentu, albo że oczy otwierają się więcej niż jeden raz. Na za tą drugą możliwością przemawiałyby fragment, gdy Chryzostom stwierdza, że światło chrztu ma oświecać nie tylko samych ochrzczonych, ale i tych, których spojrzenie pozostaje przyćmione:

„Niech światłość wasza będzie tak silna, ażeby świeciła nie tylko wam samym, niech świeci przed ludźmi, bo oni potrzebują przewodnika. Jak materialne światło rozprasza ciemność i pozwala iść prosto idącym drogą, tak ze szlachetnego postępowania bijące światło duchowe oświeca zaciemnione przez błędy oczy duszy, otwiera je, oczyszcza i prowadzi prostą drogą cnoty⁴⁶⁸.”

Fragment ten pokazuje jasno, że oświeceni światłem chrztu katechumeni mają promieniować dobrym przykładem na pogan i w ten sposób stawać się sprawcami ich pierwotnego oświecenia.

7.2 *Katechezy chrzcielne* Teodora z Mopsuestii

Wątek duchowych oczu wiary pozostaje nieobecny w katechezach Teodora z Mopsuestii. Ubocznie natomiast autor ten mówi o chrzcie jako o sposobie przybliżenia się do “niewysłowionego światła”:

After you have received in this way a sacramental birth through baptism, you draw near to an immortal food, consonant with your birth, with which you will be nourished. You will have now to learn, at an opportune time, the nature of this food and the way in which it is presented to you. For the present, however, because you have received through (our) teaching the birth of baptism, and have drawn near, through this second birth, to communion with that ineffable light⁴⁶⁹ (...)

W centrum “światlistej symboliki” nie znajduje się chrzest, lecz Eucharystia, jest to więc odniesienie dużo słabsze, niż to, z którym spotkaliśmy się u Chryzostoma.

7.3 Anonimowy opis rytu chrzcielnego

Motyw światła i duchowych oczu nie odgrywa w naszym anonimowym opisie wielkiej roli. Przy opisie kadzidła, które pali się przed neofitą można jednak znaleźć dość wartościowy opis:

⁴⁶⁸ *Ibidem*, IV 20.

⁴⁶⁹ *Ep. Sirm.* 37, 7-14.

Wnioski

Celem niniejszej pracy było przebadanie strategii perswazyjnych obecnych w korespondencji Teodoret, biskupa Cyru. Osę poszukiwań ogniskowała się wokół bardziej szczegółowego pytania o sposób, w jaki perswazyjne oddziaływanie bohatera pracy konkretyzowało się w stosunku do jego korespondentów-pogan. W tym celu w pierwszym rozdziale przeanalizowane zostało podstawowe dla interesującej nas kwestii źródło, czyli same listy, zarówno pod kątem ich pochodzenia, jak i cech pojawiających się w nich korespondentów. Zabiegi te doprowadziły do wyłonienia grupy korespondentów, którzy - poprzez spełnienie szeregu kryteriów okazali się "obiecujący" jako potencjalni poganie. W drugim rozdziale wyodrębniona w ten sposób korespondencja została poddana analizie. Uważna lektura tekstów, zwracanie uwagi na powtarzające się zwroty i frazy, znaczące przemilczenia, porównania do podgatunków epistolograficznych o ustalonym schemacie (konsolacja, list świąteczny), dociekanie odcieni znaczeniowych konkretnych terminów, a niekiedy także odwołania do źródeł zewnętrznych pozwoliły w wielu przypadkach na osiągnięcie dużego stopnia pewności co do identyfikacji przynależności religijnej. W ich rezultacie potwierdziła się wstępne rozpoznanie większości osób w wytypowanej grupie, chociaż pojawili się w niej również niewątpliwi (choć różnego autoramentu) chrześcijanie.

W rezultacie przeprowadzonej identyfikacji możliwe było przejście do kolejnego etapu dociekań, czyli syntetycznej prezentacji powtarzających się w korespondencji Teodoret z poganami zabiegów i zjawisk. Ujmując wnioski z tej części w sposób najbardziej ogólny, podstawową cechą korespondencji Teodoret z poganami jest nagromadzenie znaczących przemilczeń i opuszczeń, które łącznie usprawiedliwiają uznanie kogoś za poganina. Teodoret nie używa w stosunku do tej grupy korespondentów żadnych religijnych etykiet, ich sytuację opisuje w kategoriach braku cnót takich jak *eusebeia* czy *gnosis*. Gdy sytuacja tego wymaga, nasz biskup rezygnuje też z przywoływania cytatów biblijnych (za to odpowiednio ozdobione cytatami z literatury starożytnej), pisze listy konsolacyjne i świąteczne bez ich użycia i z minimalną tylko domieszką treści religijnej. Z ostatnim zdiagnozowanym brakiem przychodzi moment pozornego kryzysu głównego celu niniejszej pracy. Oto wydaje się bowiem, że do wszystkich wyliczonych zaniechań Teodoret dokłada zaniechanie

fundamentalne. Czytane bez kontekstu jego listy wyglądają tak, jakby rezygnował z jakichkolwiek prób perswazyjnego oddziaływania na swoich adwersarzy, zadowolając się tylko stwierdzeniem stanu rzeczy połączonym z ubolewaniem. Zdaniem autora pracy to właśnie identyfikacja kontekstu jest tutaj kluczowa, a zrozumienie sytuacji korespondentów pozwala uzyskać dostęp do warstwy perswazyjnej listów. Proponujemy zatem, aby serię przemilczeń, które wyżej wyliczono traktować jako adekwatne odwzorowania sytuacji korespondentów Teodoretą. Twierdzimy, że ludzi do nich przywiązanych można było poznać raczej po tym, czego nie robią - brak uczestnictwa w liturgii, nieznanostwo pojęć i zwyczajów chrześcijańskich - niż po tym, co robią. Teodoret mógł wnioskować, że jego korespondenci, nie będąc chrześcijanami, muszą być zwolennikami dawnej religii. Patrząc jednak fenomenologicznie na to, co było dostępne jego oglądowi, stwierdzał raczej pewien brak niż zderzenie z konkretnymi przekonaniem i praktykami przeciwnymi jego własnym. W tym sensie spotykał się raczej z niechrześcijanami niż z poganami, z ludźmi, którzy utracili swoją przynależność. To właśnie wątek przynależności stanowi, zdaniem autora pracy, "instrument" na którym Teodoret wygrywa swoją perswazyjną melodię. Jego strategia różni się od tej, którą prezentował w swoim młodzieńczym *Leczeniu chorób hellenizmu*. Zamiast dowodzić prawdziwości chrześcijaństwa starał się podkreślić, że przyjmując je, jego adwersarze mogą odzyskać przynależność, którą utracili wraz z wygaśnięciem dawnego, politeistycznego kultu.

Ostatni, czwarty rozdział pracy przyniósł ze sobą argumenty, przemawiające za przyjęciem takiej interpretacji. Selektywna analiza zestawiająca wątki *Katechez chrzcielnych* dwóch autorów: Jana Chryzostoma oraz Teodora z Mopsuestii, a także anonimowego opisu obrzędu chrztu w języku syriackim sprawia, iż pewne niezrozumiałe same w sobie elementy listów stają się czytelne i objawiają swój perswazyjny ładunek. Pierwsze odkrycie dotyczyło roli ojca chrzestnego w przygotowaniu do chrztu oraz samym obrzędzie. Fakt, iż w tradycji syryjskiej poręczał on za kandydata do chrztu, gwarantując posiadanie cnót niezbędnych do podjęcia życia we wspólnocie chrześcijańskiej, pozwala zinterpretować te listy, w których Teodoret dostrzega cnoty swoich korespondentów. Biskup Cyru jawiłby się tutaj jako (symboliczny lub realny) ojciec chrzestny, który wyprzedzając inicjatywę swojego podopiecznego wystawia mu opinię o moralnej nienaganności. Oznaczało to dramatyczną

zmianę sytuacji korespondenta, który z "obcego" przekształcał się w postać liminalną, stojącą u progu uzyskania nowego statusu i nowej przynależności. Zwrócenie uwagi na pewien występujący u kandydata brak odpowiadałby sytuacji osoby, która ma przystąpić do chrztu - wymaga się od niej, aby spełniła pewne wymogi dotyczące czysto naturalnej dojrzałości, zaś to, czego jej brakuje (u Teodoretą artykułowane jako *eusebeia* względnie *gnosis*) zgodnie z chrześcijańską teologią nie może zostać wypracowane, a jedynie otrzymane. Sam fakt, iż chrzest jest obrzędem, uzasadnia przekonanie, że Teodoret mówiąc o *eusebeia* ma na myśli chrzest. W przypadku *gnosis* nasze przekonanie wspiera fakt, iż wątek poznawczego oświecenia, otwarcia oczu, jest ważnym elementem symboliki okołochrzcielnej w badanych przez nas tekstach.

Odkryciom tym, dotyczącym sensu wypowiedzianych słów towarzyszą dwa inne, o materialnym charakterze, związane z konkretnymi przedmiotami, które wykorzystywane były w czasie obrzędu chrztu. Pierwszym z nich była szata chrzcielna. Jak pokazała analiza źródeł, z których staraliśmy się odczytać kontekst dla korespondencji Teodoretą, był to rekwizyt, który w swojej symbolice bardzo wyraźnie odnosił się do kwestii przynależności. Zakładany po chrzcie, wskazywał na udział neofitów we wspólnocie Kościoła. Jednocześnie udało się pokazać, że budowane przez naszego biskupa napięcie między przynależnością chrześcijańską symbolizowaną właśnie przez białą szatę a porządkiem politycznym symbolizowanym przez szatę konsula nie jest własnym pomysłem naszego autora, lecz stanowi element tradycji interpretacyjnej widocznej zwłaszcza u Chryzostoma. Podobne napięcie otacza *orarium* - nakrycie głowy, którym dekorowano katechumena zaraz po wyjściu z baptysterium. Jego korzenie jako świeckiego nakrycia głowy wyróżniającego obywateli sprawiają, że po raz kolejny przywołana zostaje kwestia przynależności - w miejsce *polis* późnoantycznego korespondentom Teodoretą oferuje się obywatelstwo w *polis* Kościoła. Chociaż nawiązania do tego przedmiotu nie posiadają tej samej jednoznaczności, co w przypadku szaty chrzcielnej, to jednak w toku wywodu udało się zgromadzić istotne przesłanki, aby w *kephale/kolophon/kephalaion*, o których pisze Teodoret, widzieć właśnie *orarium*. Takie rozpoznanie byłoby zgodne z przebiegiem obrzędu chrztu, podczas którego - według wersji Teodora z Mopsuestii - to właśnie ojciec chrzestny nakładał *orarium* na głowę neofity. Jeśli spojrzymy raz jeszcze na schemat tekstów Teodoretą i przyjmiemy jego rolę jako

ojca chrzestnego, to stwierdzenie posiadania cnót odpowiada formalnemu początkowi pełnienia tej roli, zaś rysujący się brak wskazuje na jej kres - uzyskanie pełni cnót przez chrzest. W tym kontekście (zwłaszcza jeśli uwzględnimy skłonność chrześcijaństwa syryjskiego do silnego opierania obrazów teologicznych na faktach codziennego życia, w tym liturgii) sensowne jest założenie, że *kolophon* to nie tylko zwieńczenie w sensie moralnym, dopełnienie garnituru cnót, ale też jego materialna reprezentacja w postaci *orarium* zdobiącego czoło neofity.

Tym samym kryzys argumentacyjny trzeciego rozdziału pracy zostaje definitywnie przezwyciężony. Zgodnie z wyjściową hipotezą pracy, istnieją dobre powody, aby twierdzić, że listy, które Teodoret kierował do pogan (zwłaszcza te, w których podejmowany jest motyw wybrakowanej) cnoty posiadają wymiar perswazyjny, zaś istotą perswazji jest przedstawienie chrześcijaństwa jako odpowiedzi na kryzys, w którym znaleźli się zwolennicy politeizmu po wprowadzeniu zakazu publicznych praktyk religijnych. Cnota, którą Teodoret chwali u swoich pogańskich adwersarzy, znajdowała dotychczas scenę dla swojej realizacji w życiu politycznym, jednak przecięcie węzła łączącego politeizm i życie wspólnot późnoantycznego świata mogło w oczach badanych przez nas osób unieważniać znaczenie tej sceny. Biskup Cyru poprzez przywołanie serii motywów chrzcielnych, posiadających jednocześnie duży ładunek polemiczny zwrócony w stronę rzeczywistości świeckiej podpowiadał swoim przymusowo wykorzenionym przyjaciółom, że istnieje inna scena, na której ich bezdomne cnoty mogłyby na nowo uzyskać sens.

Aneks A

Kto jest adresatem *Ep. Sirm.* 145?

List numer 145 z *Collectio Sirmondiana* zaliczyć trzeba do grupy listów-interwencji duszpasterskich, których sporo znajdziemy w spuściznie Teodoretą. Na tle pozostałych wyróżnia go zbiorowy adresat - nieznaní bliżej żołnierze. W jakiś sposób przekazali oni Teodoretowi, ewidentnie przebywającemu już wtedy na wygnaniu, pytanie o prawidłowy sposób rozumienia boskiej opatrności. Biskup Cyru stara się pokazać, że chociaż Bóg nigdy nie czyni zła, to jego wszechmoc nie jest w ten sposób ograniczona. W toku rozważań pada następująca uwaga:

Imiona obejmujące ciała i dusze bez wątpienia są wspólne, mimo to z tych wspólnych nazw użył tylko nazwy ciała. Tak i my często nazywamy świątynie imionami świętych apostołów, proroków i męczenników mówiąc, że jest to świątynia Dionizego, Juliana czy Kosmy, choć wiemy, że nieraz świątynie te zawierają zaledwie małe cząstki ich ciał, a dusze odpoczywają w bardziej boskich miejscach⁴⁷¹.

Wymienione tutaj imiona moglibyśmy potraktować jako element niezobowiązującej wyliczanki. Znając już jednak dobrze Teodoretą powinniśmy zastanowić się, czy ponownie za niepozornym przykładem nie kryje się namacalna rzeczywistość. Męczennik Dionizy miał na terenie Cyru swoje własne sanktuarium⁴⁷². Podobnie św. Kosma, występujący z reguły w duecie z Damianem⁴⁷³. Bardziej problematyczny jest dla nas Julian, którego relikwie miały znajdować się w Antiochii⁴⁷⁴. Jego związku z Cyrem nie da się jednak wykluczyć. Tłumaczyłby on dobrze kryterium doboru przykładów: jedność miejsca pochówku. Skoro zaś przykład zawsze powinien być bliski słuchającemu, to nasuwa się myśl, że Teodoret pisał do garnizonu w Syrii.

Przede wszystkim należy powiedzieć, że żołnierze podejmujący problem boskiej wszechmocy są raczej rzadkim zjawiskiem. Zakłada ono silne zainteresowanie sprawami wiary. Przynajmniej trzy powody każą nam sądzić, że żołnierze z garnizonu w Cyrze posiadali ten

⁴⁷¹ *Ep. Sirm.* 145.

⁴⁷² W. Nadobnik, „Kościół męczennika Dionizego...”.

⁴⁷³ W Cyrze znajdowała się bazylika pod wezwaniem tych świętych (zob. *Ep. var.* 25).

⁴⁷⁴ Zob. *Correspondance*, t. III, s. 120, przyp. 1.

szczególny rys. Pierwszy to wypowiedź samego Teodoreta, który między 443-448 wypowiedział się o lokalnym oddziale w taki sposób:

Stąd też zaczęto rozpowiadać w całym mieście (κατὰ τὴν πόλιν) o tej, która była wolna z urodzenia, i o słudze o szlachetnym sercu. Skoro dowiedzieli się o tym żołnierze stacjonujący w naszym kraju (παρ' ἡμῖν) i głęboko oddani wierze (πιστότατοι) – ja w owym czasie byłem nieobecny – zapłacili odpowiednią cenę jej nabywcom i wyrwali ją z więzów niewoli⁴⁷⁵.

Polskie tłumaczenie jest nietrafne - “w naszym kraju” w zestawieniu ze wcześniejszym “w całym mieście”, daje mylne wrażenie, że chodzi o obszary poza Cyrem. Tekst grecki jest znacznie mniej precyzyjny.

Gorliwość żołnierzy dawała o sobie znać także w inny sposób. Kiedy mnich Jakub zachorował, wspólnie z cywilnymi mieszkańcami miasta wzięli oni udział w walce o prawo do potencjalnych relikwii⁴⁷⁶. Ostatnia przesłanka pochodzi od archeologów. Na terenie garnizonu wojskowego, znajdującego się w południowo-zachodniej części miasta odkryto małą (najprawdopodobniej chrześcijańską) kapliczkę. Z całą pewnością była ona użytkowana w muzułmańskim okresie istnienia miasta (VII - IX w. n.e.), jednak duży poziom zniszczeń nie pozwala wydać ostatecznego sądu w sprawie wcześniejszych stosunków⁴⁷⁷.

Najciemniej jest pod latarnią. Listy Teodoreta pozwalają nam wnikać w jego aktywność społeczną, wyłączając jedynie najbliższy krąg zagadnień - to, czym zajmował się w samym Cyrze. List do “najpobożniejszych” żołnierzy pozwala nam zobaczyć go - przynajmniej przez moment - w podstawowej roli duszpasterza miasta, w którym rządził jako biskup.

⁴⁷⁵ *Ep. Sirm.* 145

⁴⁷⁶ *Thdt. Hist. rel.* XXI 10.

⁴⁷⁷ J. Abdul-Masih, “Cyrhus...”, s. 165.

Aneks B

Hiob, jego dzieci i datacja listu do trybuna Eurycjana

Jak widzieliśmy, Teodoret często zwracał się w listach do osób, które potrzebowały pocieszenia. Ta okrzepla forma domagała się, by za pomocą słów podać cierpiącemu lekarstwo, które pomoże uporać się z trudnościami egzystencji. Jeśli pomyślimy o roli listu z kondolencjami w taki sposób, dziwić nas może krwawy opis, jaki funduje Teodoret swojemu przyjacielowi, Eurycjanowi⁴⁷⁸:

Ten, który wypowiedział te słowa, musiał patrzeć w tej samej chwili na śmierć dziesięciorga dzieci; nie kładł ich do grobu pojedynczo, ani nie trawiła ich długotrwała choroba, która mogłaby wskutek upływu czasu przyzwyczaić go do nieszczęścia i ból osłabić, lecz wiadomość o jednoczesnej i niezwyklej śmierci wszystkich spadła nań nagle, gdy na spożywających posiłek i spoczywających na łóżach runął dom, tak że zginęli co do jednego. Cóż może być okropniejsze w życiu nad taki widok? W jakiej tragedii opisano podobne nieszczęścia? Bo pomyśl tylko, jak przynębiające i budzące litość było to przeżycie. Dom zamieniony w gruzy trzeba było rozkopywać, szukać ciał dzieci i znajdować jedno leżące ze swoim pucharem, drugie z ręką wyciągniętą do stołu, trzecie patrzące z wytrzeszczonymi oczami, czwarte ze złamanymi nogami, inne z obciętymi rękami i jeszcze inne z mózgiem rozrzuconym po ziemi. Patrząc na to wszystko ów dzielny człowiek nie wyrzekł żadnego słowa bluźnierczego, lecz bezustannie wielbił Stwórcę⁴⁷⁹(...)

Makabryczna precyzja tego fragmentu uderza tak samo, jak jego stosunek do biblijnego oryginału:

Gdy ten jeszcze mówił, przyszedł inny i rzekł: «Twoi synowie i córki jedli i pili wino w domu najstarszego brata. Wtem powiał szalony wichur z pustyni, poruszył czterema węglami domu, zawalił go na dzieci, tak iż poumierły. Ja sam uszedłem, by ci o tym donieść»⁴⁸⁰.

Teodoret zręcznie rozwinął ten szczupły fragment, wykorzystując informację, że dzieci zginęły podczas uczty: stąd w jego opisie rekwizyty - puchar i stół. Biblia nie przedstawia nam jednak Hioba przeszukującego gruzy w poszukiwaniu ciał dzieci. Szczegóły dotyczące ich obrażeń są również dziełem osobliwej inwencji Teodoreta. Czy aby na pewno? Również i w tym wypadku

⁴⁷⁸ *PLRE* II, s. 428., s.v. "EVRYCIANUS".

⁴⁷⁹ *Ep. Patm.* 47.

⁴⁸⁰ *Ibidem*.

powołać się możemy na wielkie przywiązanie Teodoreta do konkretnego. Dlaczego nasz autor postanowił wydobyć z bogatych zasobów swojej biblijnej erudycji ten właśnie fragment? Eurycjan zmagał się ze stratą ukochanej córki. Nie był jedyną osobą, którą Teodoret pocieszał po stracie dziecka⁴⁸¹. W jednym tylko z nich mowa jest o postawie Hioba⁴⁸² ("Dał Pan i zabrał Pan" Jb 1, 20), ale nie o śmierci dzieci. Czy w sytuacji Eurycjana było zatem coś szczególnego?

Obraz nakreślony przez Teodoreta możemy potraktować jako ćwiczenie duchowe⁴⁸³. Eurycjan, ojciec pozbawiony dziecka zostaje zaproszony do wejścia w sytuację innego ojca, który doświadczył znacznie poważniejszej straty. Jego problem zostaje w ten sposób zrelatywizowany i pomniejszony. Aby ćwiczenie przyniosło skutek, przykład musiał być bliski, leżący w zasięgu emocjonalnego wczucia Eurycjana. Hiob nie był jedynym biblijnym ojcem, który stracił dziecko. Jako jedyny stracił je jednak w wyniku zawalenia się budynku. To ważne, ponieważ w styczniu roku 447 Cyr doświadczył trzęsienia ziemi⁴⁸⁴. Wydarzenie to mogłyby tłumaczyć solidną porcję makabry w opisie Teodoreta, a być może również przyczynę śmierci córki Eurycjana. Przykład Hioba odpowiada takiemu wariantowi idealnie. Pozwala też zawęzić możliwy okres powstania listu do lat 447-448⁴⁸⁵.

⁴⁸¹ Thdt. *Ep. Sirm.* 17; 75; 137.

⁴⁸² *Ep. Sirm.* 137.

⁴⁸³ Zob. Stróżyński, *Filozofia jako terapia*.

⁴⁸⁴ Teodoret wspomina o nim w *Ep. Sirm.* 41.

⁴⁸⁵ Zob. *Correspondance*, t. I, s. 111, przyp. 4.

Bibliografia

1 Dzieła Teodoreta

M. Parmentier, "A Letter from Theodoret of Cyrus to the Exiled Nestorius (CPG 6270) in a Syriac Version", *Bijdragen* 51 (1990), ss. 234-45

M. Richard, "LA LETTRE DE THÉODORET A JEAN D'ÉGÉES.", *RSPH* 30 (1941), ss. 415-423

Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1981

Teodoret z Cyru, *Listy*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1987

Teodoret, *O herezjach*, tłum. M. Szewczyk, Kraków 2016

Teodoret z Cyru, *Dzieje miłości Bożej*, tłum. K. Augustyniak, ŻM 7, Kraków 2007

Theodoret, *De graecarum affectionum curatione*, wyd. C. Scholten, VChr Suppl 126, Boston/Leiden 2015

Théodoret de Cyr, *Correspondance*, wyd. Y. Azéma, Sch 40, 98, 11, 429, Paris 1982-1998, t. I-IV

Theodoret of Cyrus, *Eranistes*, wyd. G.H. Ettlinger, New York 1975

Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie. Histoire Philothée*, t. I-II, wyd. P. Canivet, A. Leroy-Molinghen, Sch 234, 257, Paris 1977

Theodoret of Cyrrhus, *A History of the Monks in Syria*, tłum. R.M. Price, Abbey of Gethsemani 2008

2 Pozostałe teksty źródłowe

R.C. Blockley, *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire: Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, Trowbridge 2009

F. Bornmann, *Prisci Panitae fragmenta*, Florence, 1979

S. Brock, "Some Early Syriac Baptismal Commentaries", *Orientalia Christiana Periodica* 46 (1980), ss. 20-61 (=AR)

Two Commentaries on the Jacobite Liturgy by George Bishop of the Arab Tribes and Moses Bar Kepha, together with the Syriac Anaphora of St. James and a Document Entitled the Book of Life, wyd. i tłum. R.H. Connolly, H.W. Codrington, London 1913, ss. 11-23(tłumaczenie); fol. 184a-190b (tekst syriacki)

- H. Delehaye, *Les saints stylites*, Bruxelles 1932
- H. Denzinger, *Ritus Orientalium : Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis*, b.m. 1863, t. I-II
- Ioannou tou Chrystotomu *katecheseis*[w.] *Varia Graeca sacra: sbornik grečeskich neizdannykh bogoslovskich tekstov IV-XV vekov*, wyd. A. Papadopoulos-Kerameus, Sankt Petersburg 1909, ss. 155-183 (=PK)
- Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, tłum. A. Baron, J. Krystyniacki, Kraków 2002-2003, t. I-II.
- Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne*, tłum. W. Kania, Kraków 2021
- Jean Chrysostom, *Huit catéchèses baptismales inédites*, wyd. i tłum. A. Wenger, Sch 50, Paris 2005 (=Stav.)
- John Chrysostom, *Baptismal Instructions*, tłum. P.W. Harkins, New York 1988
- J. Flemming, "Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449", *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Neue Folge XV* (1917)
- Spór o ołtarz Wiktorii w Kurii Rzymskiej : listy 72 i 73 świętego Ambrożego, biskupa Mediolanu, oraz Trzecia Mowa Symmachusa, prefekta Miasta Rzymu*, tłum. P. Nowak, Poznań 2005
- Theodore of Mopsuestia, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*, wyd. i tłum. A. Mingana, Cambridge 1932.
- Theodore of Mopsuestia, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's prayer and on the sacraments of baptism and the eucharist*, wyd. i tłum. A. Mingana, Cambridge 1933.
- Theodore de Mopsueste, *Les Homelies catechetiques de Theodore de Mopsueste: reproduction phototypique du ms. Mingana syr. 56 (Selly Oak Colleges' Library, Birmingham) : traduction, introduction, index*, wyd. i tłum. R. Tonneau, R. Devreesse, Città del Vaticano 1949.
- Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien*, tłum. P. Bruns, Freiburg 1994, t. I-II.
- S.G.F. Perry, *The Second Synod of Ephesus, together with certain extracts relating to it, from Syriac MSS. preserved in the British Museum, and now first edited. English version*, Dartford 1881

3 Literatura przedmiotu

- J. Abdul-Masih, "Evaluation de l'état général du site archéologique de Cyrrhus-Nebi Hourî", *Les Annales Archéologiques Arabes Syriennes* XLIX-L (2006-2007), ss. 45-60
- P. Allen, B. Neil, *Crisis Management in Late Antiquity (410-590 CE). A Survey of the Evidence from Episcopal Letters*, Leiden-Boston 2013
- T. Andrae, *Mohammed: The Man and His Faith*, tłum. T. Menzel, New York 2000
- Y. Azéma, "Avant-propos", [w:] *Correspondance*, t. II, ss. 7-18
- Idem, "Citations d'auteurs et allusions profanes dans la Correspondance de Théodoret", *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur Berlin* 125 (1981), ss. 5-13
- Idem, "Introduction"[w:] *Correspondance*, t. I, ss. 9-71
- Idem, "Introduction"[w:] *Correspondance*, t. IV, ss. 13-60
- Idem, "Sur la chronologie de trois lettres de Théodoret de Cyr", *REG* 67 (1954), ss. 82-94.
- Idem, "Sur la date de la mort de Théodoret de Cyr", *Pallas* 31 (1984), ss. 137-155
- Idem, "THÉODORET DE CYR"[w:] *Dictionnaire de spiritualité : ascétique et mystique, doctrine et histoire*, red. M. Viller; Ch. Baumgartner, A. Rayez, Paris 1932-1995
- E. El-Badawi, G.S. Reynolds, *The Qur'an and the Syriac Bible*,
https://global.oup.com/obso/focus/focus_on_quran_and_syriac/
- R. Bagnall, A. Cameron, S.R. Schwartz, K. A. Worp, *Consuls of the Later Roman Empire*, Atlanta 1987
- B. Baldwin, "Some Addenda to the Prosopography of the Later Roman Empire," *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 31 (1982), ss. 97-111
- J.Ch. Balty, "Apamea in Syria in the Second and Third Centuries A.D.," *JRS* 78 (1988), ss. 91-104
- B. Baumgarten, *Vestments for All Seasons*, New York 2002
- F. de Blois, "Naṣrānī (Ναζωραῖος) and ḥanīf (ἕθνικός): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65 (2002), ss. 1-30
- P. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Kraków 2005
- S. Bralewski, *Symmachia cesarstwa rzymskiego z Bogiem chrześcijan (IV-V wiek)*, Łódź

2018, t. I-II

S. Brock, "A Letter Attributed to Cyril of Jerusalem on the Rebuilding of the Temple", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 40 (1977), ss. 267-286.

S. Brock, "Clothing metaphors as a means of theological expression in Syriac tradition"[w:]Idem, *Studies in Syriac tradition*, Great Yarmouth 1992, rozdz. X.

Idem, "Early Syrian Ascetism", *Numen* XX (1993), ss. 1-19.

Idem, A. Butts, G. Kiraz, L. Rompay (red.), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway 2011

Idem *The Luminous Eye*, Kalamazoo 1992

Idem, "The robe of glory. A biblical image in the Syriac tradition", *The way* 39 (1999), ss. 247-259

Idem "Some Early Syriac Baptismal Commentaries", *Orientalia Christiana Periodica* 46 (1980), ss. 20-61

Idem, „Studies in the Early History of the Syrian Orthodox Baptismal Liturgy”, *The Journal of Theological Studies* 23 (1972), ss. 16-64

Idem, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, Piscataway 2013

P. Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, 1981

Idem, *The Body and Society*, London 1988

Idem, *Power and Persuasion in Late Antiquity*, London 1992

P. Bruns, "Einleitung"[w:]Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien*, tłum. idem, t. I, ss. 1-71

P. Bruns, "Einleitung"[w:]Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien*, tłum. Idem, t. II, ss. 239-296

S. al-Bukhari, *The Early Years of Islam*, Kuala Lumpur 2013

J. B. Bury, *History of the Later Roman Empire*, London 1923, t. I-II

A.M. Butts, „Latin Words in Classical Syriac” *Hugoye* 19, ss. 123-192

É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris 1980, t. I-II

A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, New York 2011

Av. Cameron. "How to read heresiology", *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 33 (2003), ss. 471-492

A.-M. Calvet-Sebasti, "Comment écrire à un païen ? L'exemple de Grégoire de Nazianze et de

- Théodoret de Cyr”[w:] B. Pouderon, J. Doré (red.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque (Actes du Colloque de Paris, Institut Catholique, septembre 1996)*, *Théologie historique* 105 (1998), ss. 369-391
- P. Canivet, *Histoire d'une entreprise apologétique au Ve siècle*, Paris 1958, t. I-II
- H. Cancik, H. Schneider (red.), *Brill's New Pauly : encyclopaedia of the ancient world : Antiquity*, Leiden-Boston, 2002
- H. Chadwick, “Review: Théodoret de Cyr: Correspondance, III. (Sources chrétiennes, 111.) by Yvan Azéma”, *The Journal of Theological Studies* 17, (1966), ss. 480-482).
- M. W. Champion, *Explaining the Cosmos: Creation and Cultural Interaction in Late-Antique Gaza*, Oxford 2014
- P. Chuvin, *A Chronicle of Last Pagans*, tłum. B.A. Archer, London 1999
- H.A Drake, “Lambs into Lions: Explaining Early Christian Intolerance.” *Past & Present* 153 (1996), ss. 3-36.
- Deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła, Kongregacja Nauki Wiary, Watykan 2000,
https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_pl.html, [dostęp 29 listopada 2022]
- M. Dewar, “Spinning the Trabea: Consular Robes and Propaganda in the Panegyrics of Claudian”[w:] *Roman Dress and the Fabrics of Roman Culture*, red. A. Keith, Toronto 2008, ss. 217-223
- T.M. Finn, *The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of St. John Chrysostom*, Washington 1967.
- E. Ferguson, *Baptism in the Early Church : History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Cambridge 2009
- J.P. Fourdrin, “Note sur la localisation de Nikertai”, *Revue des études byzantines* 51 (1993), ss. 177-183.
- E. Frézouls, “L’exploration archéologique de Cyrrhus”[w:] *Colloque Apamée de Syrie*, red. J. Balty, Brussels 1969, ss. 81-93
- U. Gotter, “Thekla gegen Apoll. Überlegungen zur Transformation regionaler Sakraltopographie in der Spätantike”, *Klio* 85 (2003), ss. 189-217.
- Halkin, F., "Inscriptions grecques relatives à l'hagiographie, IX, Asie Mineure", *Analecta*

Bollandiana 71 (1953), s. 99.

M. Hamilton, *Incubation. The cure of disease in pagan temples and Christian churches*, London 1906

K.J. von Hefele, *A History of the Councils of the Church, From the Original Documents*, tłum. H. Nutcombe-Oxenham, Edinburgh 1896, t. I-III

P.W. Harkins, "Introduction"[w:]John Chrysostom, *Baptismal Instructions*, tłum. P.W. Harkins, New York 1988m, s. 6-13.

P.W. Harkins, "Pre-Baptismal Rites in Chrysostom's Baptismal Catechesis"[w:]*Studia Patristica VIII*, Berlin 1966, ss. 219-238

R. Hurschmann, "Orarium"[w:]*NP*, t. 10, s. 189

K. Ilski, „Pycha gnozy – strategie argumentacyjne Euzebiusza z Cezarei”[w:]W. Szturca, E. Wesołowska, M. Puk (red.), *Superbia. Aspekty, efekty, obrzeża*, Poznań 2022, ss. 25-38.

Idem, *Sobory w polityce religijnej Teodozjusza II*, Poznań 1992

P. Janiszewski, K. Stebnicka, E. Szabat, *Sofiści i retorzy greccy w Cesarstwie Rzymskim (I–VII w.)*, Warszawa 2011

A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire: : A Social, Economic, and Administrative Survey*, t. I-III, Oxford 1964.

J.N.D. Kelly, *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom—Ascetic, Preacher, Bishop*, New York 1995

M. Korolko, *Sztuka retoryki*, Warszawa 1990

G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961

A. Laniado, "Some Addenda to the 'Prosopography of the Later Roman Empire'" *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, t. 44, (1995), ss. 121-128

H.G. Liddel, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996

S. Longosz, "Teatr miejscem kultu bóstw pogańskich w opinii autorów wczesnochrześcijańskich", *Acta Universitatis Nicolai Copernici. Historia*, 27 (1992), s. 135-146

A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame 2007

R. MacMullen, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven/London 1997

Ch.-P. Manolea, "The treatment of ancient greek myths in Syrianus' philosophical works"[w:]L. Corti, N. D'Andrès, D. del Forno, E. Maffi, A. Schmidhauser (red.), *Syrianus et*

- la métaphysique de l'antiquité tardive*, Napoli 2009, s. 500-514
- L. Małunowiczówna, "Listy konsolacyjne Teodoreta z Cyru"[w:]W. Myszor, E. Stanula (red.), *Studia antiquitatis christianae*, Warszawa 1980, t. II, s. 213-235
- W.B. Marriott, *Vestiarium Christianum : The Origin and Gradual Development of the Dress of Holy Ministry in the Church*, London 1868,
<http://archive.org/details/vestiariumchrisoomarrgoog>[dostęp 28 października 2023].
- J.R. Martindale, *Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. 2, 395-527, Cambridge 1980
- C.F. Martínez, *ESTUDIOS SOBRE LAS CARTAS DE TEODORETO DE CIRO (Fraseología y tópicos en las cartas de condolencia, de recomendación y pascuales)*, Madrid 1999[rozprawa doktorska].
- R.A. Meyers, 2010. „The Structure of the Syrian Baptismal Rite”[w:]P. Bradshaw (red.), *Essays in Early Eastern Initiation*, ss. 31-43.
- C. Moss, “Jacob of Serugh's homilies on the spectacles of the theatre”, *Le Museon* 48 (1935), s. 87-112
- W. Nadobnik, “Kościół męczennika Dionizego w Cyrze (Nebi Houri, Syria) - próba identyfikacji”, *Symbolae Philologorum Posnaniensium*, XXVIII/2 (2018). ss. 57-65.
- W. Nadobnik, “Między Platonem a Plotynem. Wątki erotyczne w *Dziejach miłości Bożej* Teodoreta z Cyru”, *U schyłku starożytności* 14 (2018), ss. 61-89
- J. Naumowicz, „Nowy układ katechez Chryzostoma”[w:]Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne*, tłum. W. Kania, Kraków 2021.
- J.-N. Guinot, “Une lettre inédite de Théodoret de Cyr (Moscou, Bibl. Synod. 509 [Vladimir 247])”, [w:] Idem, *Théodoret du Cyr. Exégète et théologien*, t. II, ss. 333-371.
- I. Opelt, “Griechische Und Lateinische Bezeichnungen Der Nichtchristen. Ein Terminologischer Versuch”, *VChr* 19 (1965), ss. 1-22
- I. Pasztori-Kupan, *Theodoret of Cyrus*, London 2006
- J. Payne-Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford 1903
- R. Payne-Smith, *Thesaurus syriacus, collegerunt Quatremere, Bernstein et al., auxit digessit exposuit edidit Payne Smith*, Oxford 1879-1901
- S.G.F. Perry, *The Second Synod of Ephesus, together with certain extracts relating to it, from Syriac MSS. preserved in the British Museum, and now first edited. English version*, Dartford 1881

- E. Peterson, "Teologia ubrania", tłum. A. Głos, *Christianitas* 60-61 (2015), ss. 144-151
- Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century*, red. H. Wace, W.C. Piercy, Boston 1911
- A. de Poli, „IL CODICE PATMIACUS 706 DEGLI EPISTOLOGRAFI BIZANTINI”, *Aevum* 72 (1998), ss. 233-248
- C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley 2005, s. 143-147
- G. H. Renberg, *Where Dreams May Come. Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*, Leiden 2016, t. 1-2.
- H. Paprocki, "Diakonisy : (historia i współczesność)", *Elpis* 4/6 (2002), s. 261-272.
- V. Puech, "Le réseau politique d'un évêque de l'Antiquité tardive : les correspondants laïcs de Théodoret de Cyr (393 – vers 460)", *AnTard* 19 (2011), ss. 271-282.
- M. R. Salzman, *The Making of a Christian Aristocracy. Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, Harvard 2004.
- C. Scholten, Bibliographie [w:] Theodoret, *De graecarum affectionum curatione*, wyd. C. Scholten, *VChr Suppl* 126, Leiden 2015, s. 715-776.
- Idem, "Einleitung" [w:] Theodoret, *De graecarum affectionum curatione*, wyd. C. Scholten, *VChr Suppl* 126, Leiden 2015
- A. Schor, „The Letter Collection of Theodoret of Cyrus”, [w:] C. Sogno, B. K. Storin, E. J. Watts, *Late Antique Letter Collections: A Critical Introduction and Reference Guide*, Oakland 2017, ss. 265-289.
- Idem, „The letters of Theodoret of Cyrrhus Personal collections, multi-author archives and historical interpretation” [w:] *Collecting Early Christian Letters. From the Apostle Paul to Late Antiquity*, red. N. Bronwen, Cambridge/New York 2015.
- Idem, *Theodoret's People. Social Networks and Religious Conflict in Late Roman Syria*, Berkeley 2011
- S. Seppälä, "Baptismal Mystery in St. Ephrem the Syrian and Hymnen de Epiphania" [w:] D. David, T. Vegge, Ø. Norderval, Ch. Hellholm (red.), *Ablution, Initiation, and Baptism in Late Antiquity. Texts and Rites in Judaism, Graeco-Roman Religion, and Early Christianity*, Boston, Berlin 2011, ss. 1135-1173.
- N. Sinissoglou, *Plato and Theodoret: The Christian Appropriation of Platonic Philosophy and*

- the Hellenic Intellectual Resistance*, Cambridge Classical Studies, Cambridge 2008
- C. Spadavecchia, *Studies in the Letters of St. Basil of Caesarea and of Theodoret of Cyrrhus with Special Reference to their Assimilation of Hellenic Culture*, Edinburgh 1976[rozprawa doktorska].
- M. Stróżyński, *Filozofia jako terapia w pismach Marka Aureliusza, Plotyna i Augustyna*, Poznań 2014
- J. Tannous, *The Making of the Medieval Middle East: Religion, Society, and Simple Believers*, Princeton 2018
- I. Tompkins, *The relations between Theodoret of Cyrrhus and his city and its territory, with particular reference to the letters and 'Historia Religiosa'*, Oxford 1993[rozprawa doktorska]
- Idem, "Problems of dating and pertinence in some letters of Theodoret of Cyrrhus", *Byzantion* 65 (1995), ss. 176-195
- K.-P. Todt, B. A. Vest: *Tabula Imperii Byzantini 15. Syria (Syria Prōtē, Syria Deutera, Syria Euphratēsia)*, Wien 2015, t. I-III
- F.R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, t. I-II, Leiden/Boston, 1993
- F. Vasileiou, "Oi Ethnikoi stin Antiocheia meta ton Libanio. I Periptosi tou Isokasiou (The Pagans in Antioch after Libanius. The Case of Isocasius)", *Byzantina* 28 (2008), ss. 13-19.
- H. Wace, W.C. Piercy, *Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century*, Boston 1911.
- M. M. Wagner, "A Chapter in Byzantine Epistolography the Letters of Theodoret of Cyrus", *DOP* 4 (1948), ss. 119-181
- D.S. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch: a study of early Christian thought in the East*, Cambridge/New York 1982
- A. Wenger, "Introduction"[w:]Jean Chrysostom, *Huit catéchèses baptismales inédites*, wyd. i tłum. A. Wenger, SCh 50, ss. 7-104
- N. Witkamp, *Tradition and Innovation: Baptismal Rite and Mystagogy in Theodore of Mopsuestia and Narsai of Nisibis*, Leiden/Boston 2018